

FILOSOFIA DA LINGUAGEM*

Vilém Flusser**

I

Estamos reunidos para uma série de palestras que são, para mim, uma promessa de aventura. Proponho expor as linhas básicas daquilo que chamaria de "minha concepção do mundo" se isto não fosse intoleravelmente pretencioso. Pretencioso não apenas quanto a mim, mas ainda quanto ao mundo. Com efeito, proponho, neste curso de palestras, elucidar tanto para as senhores como para mim alguns pontos que me parecem básicas e obscuros. Tenho, é óbvio, um programa aproximado daquilo que submeterei a sua crítica, mas esse programa é apenas um esboço. É, como se diz na filosofia existencial, um "projeto". Um projeto, aliás, que procurei realizar diversas vezes, e com resultados variáveis. Os resultados dependem das forças que convergem sobre os problemas, dos senhores e de mim, no presente caso. É por isto que disse que esta série contém, para mim, promessa de aventura. Não sei em que direção as suas críticas canalizarão o curso do meu argumento. Prepararei toda palestra individual em função da discussão da precedente. Sou-lhes portanto grato por esta oportunidade, já que nunca pude discutir o meu pensamento com um grupo como o presente.

Aquilo que estamos nos preparando para fazer é chamado "filosofia", (talvez com elegância excessiva). Proponho, como "hors d'oeuvre" deste curso, a discussão dessa atividade às vezes chamada da "filosofia". Se procurarmos um ponto de vista distanciado para

* Entre os seminários e conferências organizados pelo Departamento de Humanidades do ITA, em 1965, esteve o que foi conduzido em toda a primeira metade do ano, com reuniões semanais, a respeito de Filosofia da Linguagem. As anotações preparadas pelo prof. V. Flusser, que orientou o seminário, estão aqui reunidas. Correspondem, aproximadamente, ao terço inicial do programa que se pretendia desenvolver e que teve, por força de certas dificuldades administrativas, de ser interrompido.

** Do Instituto Brasileiro de Filosofia (seção São Paulo).

observar essa atividade, se a filosofia for um objeto externo do qual somos sujeitos, ela se apresentará como um membro daquela classe de atividades chamada "conversa fiada". Dessa distância fenomenológica, na qual suspendemos todo conhecimento prévio que porventura possuímos a respeito da filosofia, ela se apresenta como atividade que consiste na leitura de livros, na discussão dessa leitura em grupos geralmente reunidos em salas de aulas, e, de vez em quando, na elaboração de trabalhos escritos sobre essa leitura, trabalhos a serem publicados para poderem ser lidos e discutidos, e assim por diante "ad nauseam" e "ad infinitum". Não se pode observar, nessa "épouche" fenomenológica que estamos assumindo neste momento, nenhum efeito, digamos palpável, dessa atividade. Ela é puramente linguística, um bate papo que tem palavras por instrumento, palavras por assunto, e palavras por meta. Husserl cre que esta distância que estamos assumindo é sintoma da nossa humildade, e que a filosofia, isto é o fenômeno diante do qual nos estamos humilhando, revela a sua essência, o seu "eidos". O "eidos" da filosofia é a conversa fiada. Mas a humildade da fenomenologia é o orgulho supremo. Se observarmos a filosofia desse ângulo de pretensa inocência e ignorância, estaremos desprezando o fenômeno ante o qual fazemos de conta que nos humilhamos. A filosofia, para ser ela mesma, não admite distância, mas exige empenho. É somente no "engagement" dedicado e integral que ela revelará, pouco a pouco, a sua essência, uma essência que não hesito em chamar "beleza". Devemos portanto dizer que a filosofia não se revela ao observador distante e paciente, mas ao participante interessado e apaixonado.

Mas é óbvio que a distância que nos revelou a filosofia como um tipo de conversa fiada é um ponto de vista perfeitamente legítimo e pertinente epistemologicamente, (embora seja talvez impertinente existencialmente). De certa forma diz ele respeito à filosofia. Filosofar é realmente ler, e escrever, e falar com outros, e falar consigo mesmo naquele diálogo interno que Platão chamava de pensamento. A filosofia é uma atividade linguística, e passa-se toda ela, no terreno da língua escrita, ou falada, ou sussurrada internamente. A filosofia é uma conversa. E ela é uma conversa de um tipo curioso, já que o seu discurso flui, mas não progride, (como progride por exemplo o discurso da ciência), nem manipula objetos, (como os manipula por exemplo aquele discurso chamado arte). A meu ver está profundamente enganado Dilthey ao querer transformar a filosofia em ciência do espírito, porque a filosofia é um discurso estruturalmente não progressivo.

Igualmente enganado está Marx, a meu ver, ao proclamar que a filosofia apenas explica o mundo, quando importa modificá-lo. A filosofia é estruturalmente não manipuladora. Uma filosofia cien-

tífica e uma filosofia empenhada no sentido marxista já deixou, "eo ipso", de ser filosofia. Dado o caráter não progressivo e não manipulador da filosofia, é portanto perfeitamente legítimo chamá-la de conversa fiada.

Consideremos por um instante este conceito "conversa fiada" que estou empregando. Trata-se de um tipo de conversa no qual fluem frases somente por fluir, sem que algo exterior à conversa seja visado. Na conversa fiada fala-se por falar, sem visar meta exterior à conversa. A conversa fiada não tem assunto externo, e ela é seu próprio assunto. Uma conversa que visa meta exterior significa essa meta, e essa meta é seu significado. A conversa fiada não tem significado. Mas a conversa fiada se compõe, como toda conversa, de frases, e estas, por sua vez, de palavras. Palavras são signos de algo, significam algo. Na conversa fiada esse significado das palavras fica como que esquecido, engolido pela própria conversa. O que interessa na conversa fiada não é o significado das palavras, mas são as palavras mesmas. Dizer que filosofia é conversa fiada é dizer que carece de significado.

Tomemos, como exemplo de conversas fiadas, o bate papo na feira e a demagogia. O vendedor de laranjas que articula frases cujas palavras significam a saúde da compradora, e o orador no comício que articula frases cujas palavras significam o balanço de pagamentos, não estão interessados no significado das suas palavras. Mas nem por isto deixam de visar meta exterior à conversa, a saber vender laranjas ou angariar votos. Essas metas inconfessadas e disfarçadas passam a ser o significado da conversa. A conversa fiada carece de significado, se tomada ao pé da letra, mas tem significado num contexto existencial mais amplo. A conversa fiada distingue-se da conversa não fiada pela sua insinceridade. Conversa fiada é conversa inautêntica, porque tem um significado que não é o significado das palavras que emprega. Dizer que filosofia é conversa fiada é dizer que é formalmente insignificativa, mas que tem um significado inconfesso. Podemos passar uma sentença tão impiedosa sobre a filosofia?

Podemos, já que as duas correntes mais características da filosofia atual assim se julgam mutuamente. Refiro-me àquela tendência vagamente chamada de "néo-positivismo", e àquela outra conhecida pelo termo duvidoso de "existencialismo". Sob análise lógica, (que é a arma principal do néo-positivismo), praticamente todas as frases articuladas pelos existencialistas são desvendadas como puro ruído sem significado. A meta do existencialismo não pode ser portanto o significado das suas frases, mas outra, inconfessa. O existencialismo é conversa fiada. Sob análise existencial, praticamente todas as frases articuladas pelos néo-positivistas tem

óbviamente um significado que não é o significado das palavras empregadas. Com efeito, os textos néo-positivista não passam de pretextos preciosos e presunçosos para evitar o confronto da mente com a situação existencial na qual se encontra. O néo-positivismo é conversa fiada. E se formos reduzir as frases que perfazem o discurso da filosofia do passado à sua estrutura lógica simbólica ou ao seu clima existencial, verificaremos que são, quase todas, conversa fiada. E as poucas frases que se salvam de um ponto de vista lógico simbólico serão desmascaradas como existencialmente falsas, e as outras poucas que são existencialmente sinceras não resistirão a uma análise formal dos néo-positivistas. Em outras palavras: as frases que compõem o discurso da filosofia ou são meras exclamações sentimentais sem significado formal, ou são formalismo pretendido para encobrir angústias existenciais, ou são ambas as coisas. A filosofia é portanto conversa fiada.

Tendo passado esta sentença condenatória, pergunto-me, profundamente assustado: qual seria um exemplo de uma conversa não fiada? Óbvio uma conversa que tenha por significado o significado das palavras que emprega. Pois procuremos esse tipo de conversa autêntica para empenhar-nos nela, e abandonemos incontinenti as insinceridades e os ruídos da filosofia. Tomemos os dois exemplos, opostos a filosofia, já mencionadas, a saber, ciência e arte. A ciência, isto é óbvio, é uma conversa que será aceita como significativa pelos néo-positivistas, pelo menos em tese. As suas frases resistem a uma análise lógica, e quando não resistem, são abandonadas de bom grado pela ciência em seu progresso. E é igualmente óbvio que o significado da ciência é aquela situação externa que as palavras científicas significam, a saber "o mundo". Ambas estas coisas são óbvias, mas ambas encerram, se analisadas mais pacientemente, graves problemas. Passemos por cima. Mas, se vista de um ângulo existencial, como a ciência se apresenta? Como uma única, gigantesca e monumental insinceridade. Faz de conta que o intelecto lógico pode captar a totalidade, ou parcelas, daquilo que chamamos "realidade", quando a vivência autêntica desmente essa pose a todo passo. E faz de conta que o homem tem um poder de superar a situação dentro da qual foi lançado, quando a morte desmente a todo instante essa pose.

Com efeito, a ciência não passa de uma conversa fiada, cujo significado inconfesso é a tentativa de fazer esquecer a absurdidade da situação humana.

Consideremos a arte. Para o existencialismo, isto é óbvio, a atividade artística é a manifestação da própria autenticidade do homem. Pela arte o homem se realiza como existência, e impõe a

sua maneira de ser sobre a circunstância dentro da qual foi lançado. É portanto plenamente significativa a existência artística, embora uma consideração mais paciente revele graves problemas. Passemos por cima. Mas de um ponto de vista formal, como se apresenta a arte? Qual é o significado de um poema, de uma sinfonia, de uma pintura? Certamente não é o significado das palavras, cujos sons, ou tintas que compõem as obras. Tem um outro significado, inconfesso. A análise formal revelará que a arte não passa de uma única, gigantesca e monumental conversa fiada, em tudo equivalente, formalmente, ao rsnar de um asno.

Os dois exemplos bastam para refrear o nosso entusiasmo no sentido de abandonar a filosofia e mergulhar em outro tipo de conversa. O que sugerem estes dois exemplos? Que toda conversa, se observada de um ponto de vista irônico, isto é, distanciado e não empenhado, é conversa fiada. E, "mutatis mutandis", sugerem que toda conversa na qual nos empenhamos existencialmente, isto é de corpo e alma, é plenamente significativa. Mas a filosofia difere dos demais tipos de conversa pelo fato de ser consciente disto.

Com efeito: a filosofia é uma atividade linguística que se distingue de todas as demais atividades linguísticas, (como por exemplo da ciência e da arte), pela sua falta de ingenuidade quanto ao significado. Aquilo que chamamos de espírito filosófico é, no fundo, a perda da fé ingênua no significado da atividade humana. Ou, reformulando, podemos dizer que a filosofia é uma atividade que busca o significado perdido. O termo "significado" é portanto, a meu ver, o termo chave da filosofia, e, portanto, também deste curso de palestras. O significado do termo "significado" varia de acordo com o contexto no qual o termo é empregado. Querer dar uma definição desse termo seria, portanto, definir o presente curso. Dada a fluidez do meu programa, sou incapaz, a esta altura, de definir o seu termo chave. Mas como toda conversa, para ser compreensível, deve utilizar termos pelo menos aproximadamente definidos, proponho, até segunda ordem, a seguinte definição operativa: O significado é aquele algo que signos visam. Se os senhores aceitarem esta definição "for the duration", teremos estabelecido a base, a partir da qual se desenvolverão os nossos argumentos, terra incógnita a dentro.

Apenas signos são significativos. Uma situação que não contenha signos é insignificativa. Uma situação que não contenha signos é, por ser insignificativa, absurda. Aquilo que chamamos de "mundo", isto é a situação dentro da qual fomos lançados, terá significado, se contiver signos, e se não os contiver, será absurdo. O conjunto daquilo que fazemos e sofremos nesse mundo, a nossa vida, em sin-

tese, será significativa na medida em que disser respeito a signos, e será absurda se não disser respeito a signos. Signos são aquilo que nos introduz ao significado, mas que cobre, por isto mesmo, o significado. Signos são enigmáticos neste sentido. O mundo, e nossa vida nele, será significativo se contiver elementos enigmáticos, e do contrário será absurdo. Signos podem ser agrupados em sistemas que serão chamados "línguas", no presente curso. Línguas são sistemas de signos, e signos enquadrados em línguas serão chamados de "símbolos" doravante. Uma situação é significativa, quando contém signos, e é uma situação ordenada quando contém símbolos enquadrados em línguas.

Dadas estas definições, que são ampliações da definição operativa do termo "significado", volto ao tema que é a consideração da filosofia. Disse que toda atividade linguística se apresenta como conversa fiada, se observada de fora, e como conversa autêntica se vista do participante. Reformulo agora: A atividade linguística, se observada de fora, apresenta-se como um conjunto de símbolos falsos, isto é de símbolos sem significado, porque não são enigmáticos para quem não está nela emperhado. A mesma atividade, se observada de dentro, apresenta-se como conversa autêntica, porque consiste de símbolos genuínos. Terei oportunidade, no curso destas palestras, de elaborar estas minhas afirmativas. A filosofia difere das demais atividades porque é ela a única que se observa a si mesma de dentro. A ciência e a arte, para persistirmos nesses dois exemplos, são atividades linguísticas que partem dos símbolos para desenvolvê-los de acordo com as regras das suas respectivas línguas. A filosofia é uma atividade linguística que se volta para o símbolo para descobrir o seu significado. É isto que pretendemos ao dizer que a filosofia é reflexiva. O movimento do discurso de todas as atividades linguísticas é progressivo; o movimento da filosofia é regressivo. Por sua estrutura mesma, é a filosofia um movimento linguístico oposto aos demais, e, com efeito, dirige-se contra os demais para desvendá-los o significado. Por sua estrutura mesma é a filosofia uma crítica das atividades linguísticas, e o termo "filosofia da língua" é, a meu ver, um pleonasma. Não é vivenciado como pleonasma porque, dada a nossa ingenuidade quanto ao significado, não nos damos sempre conta que tudo o que não é linguístico é absurdo. A filosofia como crítica da língua, a filosofia "tout court" portanto, será o tema do presente curso de palestras.

A filosofia se volta contra o símbolo para descobrir-lhe o significado. Nessa volta reside a sua perda de ingenuidade. As demais atividades linguísticas, (que chamarei doravante de "pensamento progressivo") aceitam o significado dos símbolos com os quais operam, ingenuamente e sem crítica. O pensamento progressivo aceita,

ingenuamente e sem duvidar, que os símbolos, (que chamarei "grosso modo" de "conceitos"), visam algo externo a si mesmo, a saber a "realidade", e partem a partir dessa premissa. Apenas a filosofia duvida dessa premissa. O pensamento progressivo aceita o caráter enigmático dos seus próprios elementos sem criticá-lo. Não se espanta. A filosofia encara esse caráter enigmático dos símbolos, e é isto que os antigos pretenderam ao dizer que o espanto é o começo da filosofia. Aristóteles diz: "propter admirationem enim et nunc et primo homines principiabant philosophari" (é pelo espanto que os homens começaram a filosofar agora e antigamente). Por ser reflexiva, por ser regressiva, é a filosofia uma atividade que encara o espantoso. E esse espanto que é a filosofia só se esgota quando o filósofo crê ter descoberto que os símbolos não encobrem nada. Nessa descoberta do nada o espanto se transforma em sensação de total absurdidade e futilidade. É o caso de um Camus ou um Kafka. E Wittgenstein o formula de maneira definitiva: "não há enigma". A descoberta do nada atrás do símbolo é a descoberta da tautologia da língua. A língua como sistema tautológico seria a língua como sistema de símbolos vazios, portanto falsos. Dada a nossa definição do significado, isto implicaria em mundo absurdo e na absurdidade da situação humana. Por paradoxal que pareça, tanto o existencialismo como o néo-positivismo parecem apontar esse resultado insuportavelmente terrível. A perda da fé ingenua num significado dos símbolos, que é o começo da filosofia, parece querer resultar na descoberta da total absurdidade. Isto seria não somente o fim da filosofia, mas também de toda atividade do pensamento. Seria o fim daquela conversa chamada "civilização ocidental", já que esta se reconheceria a si mesma, pela filosofia, ser conversa fiada. A conclusão seria a wittgensteiniana: "o que não pode ser falado, deve ser calado".

A meta do presente curso de palestras será o combate a esse resultado. Procurarei demonstrar, tanto de um ponto de vista formal como existencial, que o enigma dos símbolos, que são os elementos do nosso pensamento, é inesgotável. Procurarei demonstrar que a conversa chamada "civilização ocidental" não está fadada a decair em mutismo, nem de um ponto de vista formal, nem existencial, embora essa queda no mutismo seja inteiramente possível. Perseguirei essa meta por três caminhos distintos. Procurarei primeiro analisar formalmente o nosso pensamento como atividade linguística que se desenvolve em campo de determinadas línguas. Procurarei, em seguida, analisar essa atividade de um ponto de vista existencial, a saber como realização progressiva de um projeto contido nessas línguas. E procurarei, por último, ilustrar essa

portanto, e para recorrer a uma terminologia da filosofia clássica, primeiro a razão pura, em seguida a razão prática, e por fim a razão histórica, na análise da situação na qual nos encontramos. É este, pois, o programa para o qual peço a colaboração dos senhores.

A minha convicção, que procurarei defender e para a qual procurarei converter os senhores num esforço de proselitismo, é a seguinte: as ciências, as artes, as religiões, enfim toda atividade mental, são elaborações progressivas de símbolos que lhes servem de elementos. Podem, portanto, esgotar-se. Ao elaborar esses símbolos, transformam as potencialidades neles dormentes em realidades. As ciências físicas estão atualmente próximas dessa elaboração derradeira. Transformaram os seus símbolos em instrumentos. Esses símbolos deixaram portanto de ser enigmáticos, e o mundo das ciências físicas está se transformando em conjunto absurdo. Por paralelismo e por antecipação de resultados, também outras ciências estão ameaçadas de cair na absurdidade da conversa fiada. Mas o papel da filosofia é justamente avançar contra esse avanço. É seu dever descobrir o enigma inesgotável que são os símbolos primordiais, e demonstrar que a realização alcançada é apenas parcial e imperfeita. O papel da filosofia é, em outras palavras, renovar a sensação de espanto ante o mundo enigmático que nos cerca. Assim renovando, dará a filosofia um significado "novo" (entre aspas) à vida humana. Pensar não é necessariamente uma conversa fiada para quem se empenha no pensamento de corpo e alma. É pelo contrário a descoberta constante do enigma que é o fundamento do pensamento. E é essa a descoberta que chamei de "beleza". Para essa beleza espantosa que a filosofia descobre, se fôr honesta, convido os senhores.

II

Disse, na palestra introdutória, que o espanto ante a situação na qual o homem se encontra é o motivo da filosofia. E isto é verdade tanto de um ponto de vista histórico, quanto de um ponto de vista biográfico. Mas de um ponto de vista metodológico o momento do espanto não é uma boa porta de entrada para a filosofia. Como sabem, a disciplina filosófica é classificada de acordo com a temática da qual discorre. Essas classificações têm meta didática e servem para ensinar filosofia, embora não sirvam para ensinar como filosofar. Variam essas classificações portanto de acordo com os preceitos pedagógicos dos classificadores. Os meus preconceitos sugerem a classificação seguinte:

A. Teoria do conhecimento. B. Teoria do ser (a) ontologia, (b) cosmologia, (c) análise da existência, (d) teologia. C. Teoria

do dever ser (a) ética, (b) filosofia do direito, (c) estética, (d) filosofia da arte. D. Teoria do vir a ser (a) filosofia da natureza, (b) filosofia da ciência, (c) filosofia da história e da cultura, (d) antropologia filosófica, (e) filosofia da sociedade, da economia, da religião etc. E. Teoria do pensamento (a) lógica, (b) matemática, (c) psicologia filosófica. Confesso que esta classificação é artificial e se impõe sobre a filosofia como uma camisa de força. Não nos submeteremos a ela no curso destas palestras. Servirá apenas como ponto de partida. Iniciarei as minhas considerações no campo daquilo que chamei de "teoria do conhecimento".

A filosofia moderna, a partir do Renascimento, oscila nesse campo entre dois extremos chamados "racionalismo" e "empirismo". "Paucis verbis", essas duas posições afirmam o seguinte: **Racionalismo:** O conhecimento é uma função da razão e consiste na formulação de juízos. Estes juízos transformam a matéria prima confusa e indistinta daquele ambiente duvidoso chamado "mundo externo" em realidades claras e distintas. No conhecimento, o mundo externo se realiza. O conhecimento é a racionalização, isto é humanização do mundo externo. Podemos distinguir três fases históricas nessa posição. Primeira fase: Há um abismo entre a razão e o mundo externo que Deus ajuda superar. Com ajuda de Deus o mundo externo poderá ser inteiramente conhecido, isto é transformado em juízos claros e distintos. Representantes dessa fase são Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff. Segunda fase: O mundo externo, por ser o oposto da razão, não passa de uma sombra da razão que esta mesma razão projeta. O conhecimento ilumina progressivamente essa sombra e acabará reconhecendo-se a si mesmo nessa sombra. No último estágio o mundo externo terá sido superado pela razão, isto é, tudo será razão, e nada será mundo externo. Representantes dessa fase são Hegel, Marx (por inversão), e o positivismo. Terceira fase: Por ser o mundo externo oposto à razão, não pode ser atingido por ela. Os juízos formulados pela razão não podem trazer conhecimentos do mundo externo. São fenômenos intelectuais e não podem ultrapassar o intelecto. Conhecimentos, se os há, não são articuláveis. O intelecto procura em vão romper as suas grades. O intelecto não é um instrumento adequado ao mundo externo. Representantes são os neo-positivistas. Desde o otimismo inicial até o pessimismo final há um elemento que une todos os racionalistas. É a meta da clareza e distinção, cujo padrão é a matemática ou a lógica.

Empirismo: O conhecimento é uma função da experiência e consiste na organização intelectual de impressões recebidas pelo intelecto. Historicamente, é o empirismo uma reação ao racionalismo, e conserva sempre este caráter polemico e negativo. O intelecto é uma tabula rasa. É um lugar vazio. A organização dessa impressão

é devido ao caráter repetitivo do mundo externo. Experiências se repetem e causam a impressão de conhecimento. O valor do conhecimento é apenas prático, já que provoca comportamento adequado nos seres possuidores de intelecto. O intelecto é um instrumento desses seres, como as gnelras ou as trombas são instrumentos de outros seres. O conhecimento não é uma meta em si, mas apenas um meio. Não existe conhecimento em si, isto é pura impressão. Representantes dessa posição são Locke e Hume, Schopenhauer, Nietzsche e Bergson, Kierkegaard e os existencialistas, e o pragmatismo. Empirismo tende sempre para o ceticismo e o anti-intelectualismo. Apela sempre para a experiência bruta e concreta, seja sensual, seja vital, seja manipuladora. Ambas as posições, embora opostas, desembocam no desespero, confesso ou inconfesso, quanto possibilidade do conhecimento. Mas é óbvio que algo está errado na dicotomia que estabelecem. A ciência, que discorre no terreno posto em parêntese pelas duas posições extremas, ignora as objeções fundamentais que lhe são lançadas por elas. Sintetiza elementos racionais e empíricos e produz conhecimentos crescentes tanto teóricos como práticos, desafiando a filosofia. Foram portanto empreendidos ensaios de sintetizar as posições extremas também filosoficamente. O importante é o kantiano. A posição kantiana é a seguinte: O mundo externo se imprime sobre a razão, e nisto estão certos os empiristas. Mas a razão não é vazia, e nisto estão errados. Dispõe pelo contrário, de estrutura chamada categorias. Em primeiro lugar, recebe a razão, devido à sua estrutura, as impressões de duas formas: tempo e espaço. Em segundo lugar organiza a razão essas impressões chamadas "fenômenos" em diversos compartimentos da sua estrutura, a saber: unidade, multiplicidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância, casualidade, relação, virtualidade, existência, e necessidade. Devido a estes compartimentos chamados categorias a razão organiza os fenômenos em juízos que são conhecimentos. Estes juízos podem ser classificados de dois pontos de vista. O primeiro distinguirá entre juízos analíticos e sintéticos, o segundo entre juízos a priori e a posteriori. Os juízos analíticos são juízos que predicam algo que está contido no sujeito, por exemplo: "grama verde é verde". Os juízos sintéticos algo que não está assim contido, por exemplo: "grama verde está no jardim". Juízos a priori resultam da simples aplicação das regras das categorias, por exemplo: "um não é dois". Juízos a posteriori não aplicam essas regras, por exemplo: "ontem choveu". É óbvio, dada a definição kantiana da razão, que apenas juízos a priori trazem conhecimento, e que apenas juízos sintéticos fazem progredir o conhecimento. Para podermos ter conhecimento, precisamos ter juízos sintéticos a priori. Tanto racionalismo como empirismo negam essa possibilidade. Racionalismo diz que todos os nossos juízos

são ou analíticos a priori, portanto tautologias, ou juízos sintéticos a posteriori, portanto meros ruídos. O empirismo diz que todos os nossos juízos são ou sintéticos a posteriori, portanto instrumentos de comportamento, ou juízos analíticos a priori, portanto mero divertimento. No fundo, racionalismo e empirismo concordam. Kant afirma que juízos sintéticos existem, e que são os juízos da matemática. "Dois mais dois são quatro" é um juízo sintético, porque o predicado "quatro" não está contido no sujeito "dois mais dois", e é a priori, porque obedece às regras das categorias. A ciência produz conhecimento, porque verte os fenômenos em juízos matemáticos. Quod erat demonstrandum.

O argumento kantiano, por genial que seja em seus múltiplos aspectos, me parece singularmente fraco em suas premissas. O que acontece se invertermos o juízo sintético a priori e dissermos "quatro são dois mais dois"? Não se torna analítico nessa inversão, já que "dois mais dois" estão contidos no "quatro"? Mas, passemos por cima. O que choca em Kant é o caráter aleatório das categorias que supostamente formam a estrutura da razão pura. Como chegou Kant a descobrir justamente essas categorias e não outras? Kant o confessa. As suas categorias surgiram de uma tabua de juízos que ele elaborou e que consiste de quatro grupos de três tipos de juízos. O primeiro grupo diz respeito à quantidade, o segundo à qualidade, o terceiro à relação, e o quarto à modalidade. Mas, como surgiu essa tabua de juízos? Kant se cala a respeito. Mas é óbvio como surgiu. Os tipos kantianos de juízos são resultado de uma sintática de frases. Com efeito: de uma análise sintética de frases da língua alemã e línguas semelhantes. Já as duas primeiras formas de receber impressões, ("Anschauungsformen"), a saber espaço e tempo, correspondem a substantivos e verbos. E as categorias não passam de formas gramaticais de línguas de um certo tipo. Longe de formarem as formas e as categorias kantianas a estrutura da razão pura "tout court", formam, se Kant tem razão, apenas as categorias de um determinado tipo de línguas.

Tomai Kant como ponto de partida das minhas considerações, porque Kant me parece ser a única possibilidade de evitar a loucura do ceticismo. Vejamos portanto o que pode ser salvo do sistema kantiano. Kant concorda com os racionalistas radicais que o mundo externo não pode ser alcançado intelectualmente. A coisa em si é inalcançável pela razão pura. Prova, para mim de forma definitiva, que toda tentativa metafísica é condenada ao malogro, pelo menos intelectualmente. O hegelianismo, o marxismo e o positivismo me parecem ser recaídas para um estágio prekantiano da filosofia. O neo-positivismo é, neste sentido, uma recuperação. E Kant provou para mim, também definitivamente, que essa limitação do intelecto

não tem, por consequência necessária, o ceticismo. Dentro do campo restrito e fechado sobre si mesmo, conhecimentos são possíveis. Mas não na forma como Kant pensa. O que Kant ignora, a meu ver, e nisto está para mim o seu erro fatal, é o fato do intelecto crescer sempre, embora esteja limitado e fechado sobre si mesmo. O campo do intelecto se expande continuamente, e essa expansão é justamente sinónimo de conhecimento. Em que reside essa expansão? Para falarmos pseudokantianamente: no aparecimento de novos fenômenos e de novas categorias. Mas abandonarei doravante a terminologia kantiana, porque a considero enganadora. Direi que o campo de intelecto se expande pelo aparecimento de novos nomes próprios e de novas regras gramaticais da língua da qual o intelecto faz parte. E chamarei essa expansão doravante de conhecimento.

A consideração das categorias kantianas provocou em mim, não biográficamente, mas metodologicamente, a identificação do intelecto com campo de línguas. O prof. Hegenberg distinguiu, na última sexta-feira, entre palavras referentes e lógicas. Embora ache um tanto problemática essa distinção, aceito-a provisoriamente, e direi que as palavras referentes correspondem aproximadamente àquilo que Kant chama de "impressões" ("Wahrnehmungen"), e as palavras lógicas às categorias. Tratarei, hoje, das primeiras. Apenas substituirei a nomenclatura. Chamarei as palavras referentes de "nomes". Nomes são portanto palavras que se referem, aparentemente, ao mundo externo. O mundo externo é, aparentemente, chamado pelos nomes para ser enquadrado no discurso do intelecto. Chamar nomes é a primeira função do intelecto. Distinguirei entre dois tipos de nomes, a saber nomes próprios e nomes de classes. Essa distinção é paralela àquela que a escolástica medieval estabelecia entre os particulares e os universais. A escolástica prova pela fama sua contenda dos universais que esta distinção, longe de ser problema da lógica formal, é um problema epistemológico, e daí ontológico e teológico. Permitam que esclareça um pouco este problema.

Línguas do tipo falado na Europa e no Oriente Próximo e Médio têm uma estrutura que permite a classificação das palavras de dois ângulos diferentes. Podem ser consideradas como tais, ou como elementos de frases. O primeiro critério fornece, na gramática tradicional, termos como substantivo, adjetivo, verbo etc. O segundo critério, termos como sujeito, objeto, predicado, etc. O primeiro critério envolve problemas como declinação, conjugação, etc. O segundo critério envolve problemas como a hierarquia de frases. Transpondo da gramática para lógica, o primeiro critério envolve os problemas clássicos relacionados com conceitos, como o problema

da definição, da generalização etc. O segundo critério envolve os problemas clássicos relacionados com juízos, como o problema da dedução, da indução, enfim, os problemas dos silogismos, para falarmos escolasticamente. Dada a estrutura desse tipo de línguas, consiste o discurso de frases compostas de palavras em obediência a regras. Essas regras têm dois níveis: regulam a forma das palavras na frase, e regulam a forma das frases no discurso. Transpondo para o terreno da lógica, podemos dizer que o intelecto ou a razão informada por esse tipo de línguas consiste de juízos compostos, em obediência a regras. Essas regras têm dois níveis: regulam a forma dos conceitos no juízo, e regulam a forma dos juízos no pensamento discursivo. Tendo ignorado a Antiguidade e a Idade Média a existência de outros tipos de língua e outros tipos de intelecto, acreditava-se que esta estrutura era própria do intelecto humano "tout court", e talvez também do intelecto Divino. Afinal os homens sempre imaginam Deus de acordo com sua própria imagem.

A contenda dos universais se desenvolve no primeiro nível de significado. Podemos distinguir, grosso modo, duas posições: a realista e a nominalista. **Realista:** os nomes universais são os elementos do intelecto, e como tais os elementos da realidade. São, com efeito, as idéias plantônicas formalizadas. Os nomes particulares, os nomes próprios, são aplicações existenciais dos nomes universais. Por exemplo: "isto é um cavalo". "Isto é nome próprio, "cavalo" é nome universal. O meu juízo afirma que "isto" é um membro da classe "cavalo". No juízo, o particular "isto" se realiza por ser membro da classe "cavalo". O verbo "é" afirma este fato. Por ter realizado o "isto" no "cavalo", por ter realizado o particular no universal, é o meu juízo um conhecimento. Conheço, porque universalizo particulares. "Universalia sunt ante res". O realismo é o pai do racionalismo. **Nominalista:** Universais surgem se comparo particulares. Por exemplo: "isto e aquilo são parecidos. Chamarei essa semelhança "cavalo". Portanto isto é um cavalo". O termo "cavalo" é apenas um nome que dei à semelhança. É um mero "flatus vocis". O universal não tem realidade, já que surge depois da coisa. "Universalia sunt post res". O meu juízo não é conhecimento, porque nada acrescenta de real à coisa. Os franciscanos, que são os nominalistas radicais, não admitem portanto que a razão possa fornecer conhecimentos. Apenas a fé inarticulada pode fazê-lo. O nominalismo é o pai do empirismo.

A contenda dos universais é um exemplo típico da projeção da estrutura de línguas flexionais sobre a chamada "realidade". Faz da gramática do latim a base da ontologia, da metafísica e da teologia. É trivial, no significado medieval do termo; porque avança pelas três vias do ler, escrever, e do contar em língua latina.

Mas essa contenda precisa ser encarada, por trivial que seja, porque diz respeito à estrutura do pensamento do nosso tipo. Depois de abandonada por quatrocentos anos, ressuge atualmente. É preciso analisar como surgem universais e particulares no intelecto. Existencialmente falando, o nome próprio surge como consequência de um gesto. É a articulação de um gesto como "olhe lá" por exemplo. Foi por isso que denominei a atividade intelectual que produz nomes particulares de "chamar". Nomes próprios são gestos articulados. Este gesto tem uma "Gestalt", a saber, aponta. Nomes próprios são articulações do gesto que aponta. A pergunta "o que aponta" é metafísica e Kant proibiu que não pode ser respondida. Com efeito, uma análise formal provará que esta pergunta é ou circular ou insignificativa. O gesto que aponta é a situação de limite do intelecto. O intelecto não pode ultrapassar esse gesto. E digo mais: o próprio gesto já está quase no além do intelecto. O gesto não é uma realidade, mas uma virtualidade. O nome próprio realiza essa virtualidade. Chamando virtualidades de nomes, realiza o intelecto. Mutatis mutandis, chamando virtualidades de nomes, o intelecto se realiza. Com efeito: o nome próprio é o núcleo da realidade. "Mundo" e "eu", esses dois conceitos metafísicos, portanto conceitos falsos, não passam dos dois horizontes e dos dois aspectos do nome próprio. O aspecto do apontar, o aspecto significativo do nome próprio, é seu aspecto "mundo". E o aspecto do articular, o aspecto simbólico, do nome próprio, é seu aspecto "eu". É justamente a síntese desses dois aspectos que o nome próprio é o núcleo, o germe da realidade.

Pois bem: o nome próprio é uma palavra de uma determinada língua, por exemplo, do português ou da matemática simbólica. As virtualidades que chamei muito inapropriadamente de "mundo" e "eu" se realizam em campos de determinadas línguas. Línguas são, como disse na última sexta-feira, conjuntos de símbolos e regras. "Mundo" e "eu" se realizam nesses conjuntos. Dedicarei a próxima conferência à discussão de como "mundo" e "eu" se realizam naqueles conjuntos chamados línguas flexionais, a saber predicando sujeitos que são, em última análise, nomes próprios e seus derivados. Chamarei, hoje, a atenção sobre um outro fato. A Idade moderna tem descoberto, paulatinamente, fenômenos que podem ser interpretados como gestos que apontam. Não discutirei a realidade dessas descobertas, e é por isto que as chamo de fenômenos kantianamente. Por exemplo, o gesto da ameba que aponta a luz. Esse heliotropismo da ameba é portanto, do nosso ponto de vista, significativo, já que aponta algo. Mas do ponto de vista da ameba, (se assim me permitem que me exprima), o gesto não é significativo, porque não resulta em articulação de um nome próprio que seja elemento de um conjunto regrado. Não há uma língua amébrica

ou pelo menos não há nenhuma língua amébrica que possa ser reconhecida como tal por nosso intelecto. Em consequência, não podemos traduzir-nos para o ponto de vista da ameba. Não podemos conversar com ela. Em consequência, a ameba não existe para nós, mas é apenas uma dessas virtualidades que foi realizada por um nome próprio, neste caso, "esta ameba".

A qualidade do ser da ameba é aquela que a análise existencial chama de "estar diante da nossa mão" (Verhandensein). Darei um segundo exemplo: o do habitante das ilhas Andaman. Esse nativo tem gestos que são, do nosso ponto de vista, significativos, já que apontam algo. Estes gestos são significativos também do ponto de vista do andamanês, porque são articulados. Resultam em algo que podemos chamar, por paralelismo, de "nomes próprios", já que são símbolos de um conjunto regrado chamado "língua andamanesa". Em consequência, posso, em tese, adequar a estrutura dessa língua à minha, posso traduzir-me para o andamanês e conversar com ele. O andamanês existe comigo, é meu "Mitsein". Pelo fato de realizar-se o andamanês em conjunto regrado, posso não apenas conhecer o andamanês, (como posso conhecer a ameba), mas posso reconhecer-me nele. Diante do andamanês não tenho apenas conhecimento, (resultado de predicação de sujeitos), mas ainda reconhecimento, (resultado da conversação). Mas verificarei, neste esforço de tradução para a conversação, que a estrutura pela qual o andamanês realiza o mundo e se realiza é totalmente diferente da minha. Embora o andamanês exista, como eu existo, existe de outra forma. E embora o andamanês realize um mundo, como eu o faço, realiza um mundo inteiramente diferente. Se consigo conversar com o andamanês e co-existir com ele, devo, com efeito, abandonar a minha forma de existir e a minha forma de mundo. Nunca haverá uma autêntica conversação entre mim e o andamanês, a não ser que eu mude, ou, vice-versa, que ele mude. Estamos face a duas realidades. Por exemplo: o duplo nível de significado que caracteriza a minha realidade, o nível do conceito e o nível do juízo, ou não se encontra em andamanês, ou tem forma inteiramente diversa. A minha lógica não se aplica a realidade andamanesa. Se aplica a minha lógica à realidade andamanesa, posso apenas conhecê-la, (como conheço a realidade amébrica), mas não posso reconhecê-la. Se faço isto, transformo o andamanês em algo que está diante da minha mão, e nego-lhe dignidade ontológica de existência. E se me traduzo para o andamanês, abro mão da minha lógica, e não posso conhecer o andamanês no meu significado do termo, embora o reconheça. Terceiro exemplo: Os senhores têm gestos que apontam. Estes gestos resultam em nomes próprios que são símbolos de um conjunto regrado chamado "língua portuguesa". Os meus gestos resultam em nomes próprios que são símbolos de

um conjunto regrado chamado "língua tcheca". Suponhamos que não sei falar português. A estrutura da minha língua pode ser formalizada num conjunto regrado chamado "lógica simbólica", e a sua também. A sua língua e a minha tem estrutura aproximadamente idêntica embora difiram em muitos detalhes. Posso, portanto, em virtude dessa semelhança, traduzir-me para a sua realidade sem perder a minha estrutura. Podemos conversar. Coexistimos. Posso conhecê-los, e, ao conhecê-los, posso reconhecer-me nos senhores. Conhecer e reconhecer significa que posso compreender os senhores. E os senhores podem, assim o espero, compreender a mim, inclusive, este meu argumento. Coexistimos, porque falamos o mesmo tipo de língua. Temos a mesma forma de ser e existimos na mesma realidade. Há problemas de tradução entre nós, sem dúvida, mesmo se falarmos todos português, mas estes problemas desaparecem, se formos a falar todos em matemática ou lógica simbólica. Este conhecimento e reconhecimento, que é a compreensão em conversação, é a meta da realização predicativa dos nomes próprios que é o intelecto. E esta é também, a síntese daquilo que chamaria de "minha teoria do conhecimento". Na próxima conferência elaborarei, com sua permissão, essa teoria.

Bibliografia: Kant: crítica da razão pura Introdução I a VII, mas especialmente IV.

Vossler K.: Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft
Whitehead A. N.: Process and reality.

III

Procurei esboçar, na última sexta-feira, de maneira por certo muito rudimentar e portanto insatisfatória, como surgem nomes próprios no intelecto. Ntem os senhores que conforme a epistemologia que estou tentando elaborar, o nome próprio é anterior ao intelecto e ao mundo exterior. Com efeito, o nome próprio é o núcleo ôntico tanto do intelecto como do mundo externo. De acordo com a epistemologia que estou lhes elaborando, o conhecimento é onticamente anterior ao conhecedor e ao conhecido. O conhecedor e o conhecido são os dois aspectos e os dois horizontes do conhecimento. Ou, para reformularmos este pensamento nos termos mais apropriados a este curso de conferências: intelecto e mundo externo são os dois aspectos e os dois horizontes da língua. O nome próprio como a fonte da qual brota a língua é portanto a fonte da qual brota o intelecto e o mundo externo. Voltarei muitas vezes a este problema no presente curso.

Procurarei iluminá-lo de um ponto de vista existencial e de um

ponto de vista histórico. No contexto existencial procurarei elaborar o clima que cerca o surgir do nome próprio, e chamarei de "poético" esse clima. No contexto histórico procurarei discutir alguns nomes próprios específicos que são os germes do discurso chamado "história do Ocidente", e chamarei esses nomes próprios de "mitos". A poesia e o mito rendam, por assim dizer, o nome próprio no momento de sua irrupção do nada, e é preciso que eu pelo menos mencione esse fato, mesmo no presente contexto. O nome próprio, ao irromper, é o enigma em sua plenitude. Peço desculpas se este argumento não é totalmente claro, porque pressupõe um raciocínio que não explicitarei ainda. Apenas para a sua intuição, e para a sua paciência, já que o argumento deve esclarecer-se durante o curso.

Repito: intelecto e mundo são os dois aspectos da língua. Mas exatamente: intelecto é a estrutura da língua, e mundo externo é o significado da língua. Intelecto é como ocorrem frases, e mundo externo é o que frases significam. Frases são processos, isto é ocorrem. Na medida em que ocorrem, realizam-se intelectos e mundos externos. Dedicarei a presente conferência à discussão da maneira como frases ocorrem. Será portanto uma discussão do intelecto. E limitarei a discussão a frases de línguas de um determinado tipo, a saber do tipo flexional. Será portanto uma discussão do intelecto do tipo ocidental. Já que somos, todos nós nesta sala, intelectos desse tipo, dispomos de duas avenidas de acesso para a discussão proposta: a extrínseca e a introspectiva. Podemos observar como ocorrem frases em outros intelectos, e podemos intuir como ocorrem no nosso. A presente discussão será limitada à observação extrospectiva.

Notem que recorro a um termo vago para denominar a ocorrência que vou discutir, a saber ao termo "frase". Não digo "pensamento", nem "sentença", nem "juízo", para não precipitar o argumento. O termo "frase" evoca uma forma, uma "Gestalt", por exemplo uma frase musical, e é essa imagem que quero evocar nos senhores. Consideremos pois como ocorrem essas "Gestalten". Ocorrem discorrendo. O curso das frases é, por assim dizer, inclinado, tem um declive. é um discurso. Corre, por assim dizer, de cima para baixo. O que estou dizendo não é uma imagem poética, nem um jogo de palavras. (Embora tanto imagem poética como jogo de palavras tenham a sua justificativa quando se trata de discutir a língua). O que estou dizendo é a tentativa de visualizar o processo da ocorrência de frases. As frases se originam no cume do nome próprio e discorrem em direção da planície do nome de classe de classes. Originam-se no cume da infinidade de significado e discorrem em direção do significado zero. O declive do discurso é a medida da exaustão do significado. No curso do discurso o significado infi-

nito do nome próprio é progressivamente exaurido. O nome próprio tem uma infinidade de significados. Ou, como diz a filosofia tradicional, o existente tem uma infinidade de atributos. O discurso explicita progressivamente os significados implícitos no nome próprio, e o declive do discurso é portanto a explicitação de significados. Sendo infinito o número dos significados de um nome próprio, é, pelo menos em tese, infinito o curso do discurso. Posso discursar eternamente em redor de um nome próprio, e não lhe explicitarei nunca o significado. Isto em tese. Verificaremos, no curso destas conferências, que, na prática, isto é na história, há um limite do discurso e há uma exaustão de temas.

O discurso consiste de frases que predicam nomes. Predicar nomes é sinônimo de explicitar significados. No predicado, um significado de um nome é explicitado. A frase é uma explicitação de um significado, porque a frase é um nome predicado. Ao ser predicado, o nome se transforma em sujeito de frase. Relegarei a discussão dessa transformação, que é com efeito um salto de camada ontológica, para outro contexto. Definirei, para o presente contexto, o sujeito de uma frase como um grupo de palavras das quais pelo menos uma é um nome. A frase é completada por um predicado. O predicado é um grupo de palavras das quais pelo menos uma é um verbo. Relegarei a discussão de verbos, que é, com efeito, a discussão das formas de ser, para um contexto futuro. Esta é, pois, a forma padrão, a "Gestalt" da frase: "sujeito-predicado". É óbvio que se trata de um padrão extremamente simplificado. As frases que ocorrem de fato são geralmente muito mais complexas. E há frases defeituosas, como por exemplo as frases "chove" ou "basta!" Mas uma análise de frases pode reduzir, em tese, todas as frases ao padrão simplificado, ou pode, completar frases defeituosas para o padrão simplificado.

Uma frase que consiste de sujeito e predicado, por exemplo a frase "João ama", discorre do sujeito João pelo predicado ama. Uma leve análise do verbo "ama" permite uma reformulação dessa frase, a saber: "João é um amante". A nossa frase discorre do sujeito "João", que é um nome próprio, para o predicado "é um amante" que contem um nome de classe. A frase predica o nome próprio "João" ao explicitar um dos seus significados, a saber "ser amante". O nome de classe que aparece no predicado, a saber "amante", é um nome menos significativo que o nome próprio "João" e este significado menos é a meta da frase. Por predicar o nome próprio "João" pelo nome de classe "amante", por afirmar portanto que "João" é um membro da classe "amante", é a nossa frase um conhecimento. Na frase, João se torna parcialmente conhecido, a saber como membro de uma determinada classe. O conhecimento total

de "João" seria um argumento que enumera todas as classes das quais "João" é membro. Sendo "João" nome próprio, é ele membro de uma infinidade de classes. Não pode ser exaustivamente predicado. Reformulando: predicar nomes é exaurir significados pela enumeração de classes.

Considerem por um instante o problema kantiano de juízos analíticos e sintéticos, e verificarão que o problema está superado pelo meu argumento. Kant afirma que "grama verde é verde" é um juízo analítico, porque predica uma classe da qual o nome contido do sujeito é membro. Diz, com efeito, que o nome próprio "grama verde" é membro da classe "verdadeira". Mas afirma Kant que o juízo "grama verde está no jardim" é um juízo sintético, porque algo que não está contido no nome é que faz parte do sujeito. Kant está enganado. Reformulando, a rigor o juízo diz: "Esta grama verde está no jardim". E um dos significados do nome próprio "esta grama verde" é justamente o de ser membro da classe "aquilo que está no jardim"; trata-se, portanto, de um juízo analítico no senso kantiano. Com efeito, todas as frases são juízos analíticos, se forem reduzidas ao nome próprio que é o ponto culminante do seu declive. Mas este fato não implica a impossibilidade de um conhecimento progressivo, como pensa Kant, e o argumento seguinte procurará demonstrar esta minha afirmativa.

Considerem novamente a nossa frase padrão: "João ama". Ela discorre, bem entendido, e faz portanto parte do discurso. Mas é como se algo faltasse à sua forma, como se a sua "Gestalt" não fosse completa. O discorrer da nossa frase não tem objeto, e é portanto como se ela se perdesse. Dêmos um objeto à nossa frase e digamos "João ama Maria". Tentemos reformular essa frase que agora se compõe de sujeito, predicado e objeto, a saber: "João é um membro da classe "amantes de Maria". Esperemos, tendo em vista a felicidade de ambos, que João seja o único membro classe. Mas podemos reformular a frase de uma outra maneira, a saber: "Maria é um membro da classe "amados por João". Nessa "Gestalt" mais completa, a frase estabelece uma relação entre dois nomes próprios — pelo predicado. Esta relação tem um aspecto ativo, se vista a partir do sujeito, e passivo, se vista a partir do objeto. Podemos inverter a frase, dizendo que "Maria é amada por João", e podemos, por fim, dar-lhe a seguinte forma: "Há um amor de João por Maria" (que seria uma tentativa de reconstruir em português o aoristo grego). Reservo a discussão dessas formulações para quando a análise de verbos for o nosso tema. Em todo caso, podemos dizer que sintetisa, no predicado, os dois nomes próprios que aparecem no sujeito e no objeto. Maria se torna conhecida no predicado tanto quanto João, a saber como "amada". E é este o

meu argumento contra Kant. Ao sintetizar, no predicado, significados de "João" e de "Maria", é a nossa frase um conhecimento progressivo, embora seja um juízo analítico no sentido kantiano.

A frase padrão completada, isto é a frase que tem a "Gestalt" (sujeito: predicado: objeto) estabelece uma situação, que chamarei doravante "situação de realidade". É o que Wittgenstein chama "Sachverhalt", e Heidegger chama "Bewandnis". "João ama Maria" estabelece uma relação entre nomes próprios, "einen Verhalt von Sachen", e estes nomes próprios estão explicitados em conjunto no predicado, "sind mit einander bewandt und zueinander gewendet". A frase "João ama Maria" realiza, no seu predicado, uma situação da realidade, porque, neste predicado, "João" é realizado no seu significado de "amante"; "Maria" no seu significado de "amada"; e ambos esses significados são sintetizados. Neste sentido, como realização de uma situação, a nossa frase é um juízo sintético, mas este não é o significado kantiano do termo. Pelo contrário, é um significado dinâmico que Kant ignora. A situação de realidade estabelecida pela nossa frase é resultado sintético de um processo dialético que tem por tese o sujeito, e por antítese o objeto. E é neste sentido que o discurso, por ser predicativo, é progressivo. Realiza situações de realidade. Há portanto dois aspectos progressivos do discurso: progride ao exaurir significados de nomes próprios em direção de nomes de classes (a meta inalcançável desse progresso é o nome de classes de classes, isto é a exaustão do significado); e progride relacionando nomes próprios sinteticamente em classes, estabelecendo situações de realidade (a meta inalcançável desse progresso é o relacionar de todos os nomes próprios numa só classe de classes, portanto a realidade totalmente realizada). Como se vê, os dois aspectos do progresso do discurso se confundem no infinito, e são idênticos ao silêncio definitivo. A meta do discurso é, portanto, a de acabar com o enigma que são os nomes próprios. A meta do discurso, isto é, do intelecto, é absurda.

Reconsideremos por um instante a forma da frase (sujeito: predicado: objeto). É uma forma específica que tem sido estudada pela análise existencial com especial afinco. Essa forma se chama "projeto". As frases das línguas flexionais são situações de realidade projetadas. A soma dessas situações, portanto o mundo externo dentro do qual o intelecto existe, (para recorrermos a uma terminologia existencial), é uma realidade projetada. Na frase padrão, o predicado projeta o sujeito em direção do objeto. A frase discorre num jato, chamado "predicado", a partir de um substrato, chamado "sujeito", em direção a um obstáculo chamado "objeto" e nesse jato realiza um projeto, chamado "situação de realidade". Pois esta forma de projeto caracteriza o mundo externo que línguas do nosso

tipo estabelecem. Os chamados eternos problemas da filosofia são resultados dessa estrutura do nosso mundo. É possível analisar a frase a partir do sujeito, do objeto ou do predicado, e estas análises resultarão em diferentes "Weltanschauungen", diferentes visões do mundo. Insisto na afirmativa, que a esta altura deve começar a adquirir forças de plausibilidade para os senhores, que análise gramatical da frase é sinônimo de análise ontológica da realidade.

Se eu for analisar a frase a partir do sujeito, a frase se apresentará como forma na qual algo está sendo transferido do sujeito para o objeto. Chamemos esse algo de "qualidade", e chamemos sujeito e objeto de "substâncias", e teremos a cosmovisão aristotélica em suas linhas mestras. A visão do mundo como transferência ordenada de qualidades, de substância para substância, é resultado de uma visão do mundo a partir do sujeito da frase que estabeleceu a situação da realidade. Se eu for analisar a frase a partir do objeto, terei uma visão da situação como consistindo de um impacto de algo que se projeta sobre o objeto. Esta visão corresponde, aproximadamente, à cosmovisão mecanista que fundamenta a ciência dos séculos 17 a 19. O mundo como cadeia de situações, isto é, como cadeia de forças que agem sobre corpos. Deste ponto de vista, digamos "objetivo", a estrutura fundamental da realidade é a inércia, já que o objeto representa o lado passivo da frase. Se eu for analisar a frase a partir do predicado, a frase se apresentará como um processo em cujos extremos estão sujeito e objeto como horizontes, mas cujo núcleo real é a predicação mesma. É uma cosmovisão que pode ser caracterizada pelo termo "rio heraclítico", e é a base da cosmovisão hegeliana e daquela que fundamenta a ciência da atualidade. O mundo se apresenta como uma cadeia do devir, o mundo não é, mas torna-se, devem, acontece. A expressão máxima dessa cosmovisão é Nietzsche. É o mundo como vontade para o poder, sendo que aquilo que quer é o sujeito da situação, o poder é o objeto da situação, mas a realidade da situação está no querer, que é o predicado. O mundo, como conjunto de campos nos quais a energia chega ao poder em forma de matéria, é a consequência científica da filosofia nietzscheana. Todas essas cosmovisões são resultados da forma da frase das nossas línguas. Podemos oscilar entre essas cosmovisões, ou podemos procurar uma síntese dessas cosmovisões, mas não podemos conceber o mundo sob estrutura diferente. Não podemos fazê-lo, porque a estrutura do mundo externo é justamente a estrutura do nosso intelecto, e a estrutura do nosso intelecto é a estrutura das nossas línguas. É, creio, exatamente isto, que a crítica da razão pura kantiana estabelece. O nosso mundo tem categoricamente a estrutura das nossas línguas. O nosso mundo é a realização de um projeto contido nas nossas línguas, e a nossa mente é o anverso dessa rea-

lização de mundo. Creio ter superado com este argumento a nefasta dicotomia intelecto: coisa (cu sujeito: objeto) que adere à epistemologia e ontologia clássicas como pragas. Se conhecimento fôr definido como adequação do intelecto à coisa, não necessitamos de uma ajuda divina para essa adequação, como pensa Descartes, nem precisamos desesperar dessa adequação, como pensam os céticos racionalistas e empiristas. Intelecto e coisa estão adequados pela língua. É por isto que conhecimento progressivo é perfeitamente possível, e as ciências o provam. É verdade que esse conhecimento é puramente linguístico, consiste em cadeias de frases que discorrem, mas isto não diminui o valor epistemológico do discurso. A coisa em si, aquilo portanto que está no além da língua, é inefável. Se ela é algo, ela é o significado pleno dos nomes próprios e a língua realisa esse significado ao discorrer sobre os nomes próprios pela predicação dos mesmos. Isto é conhecimento, e todo o resto é metafísica inarticulada. Por motivos metodológicos não me posso aprofundar, no presente contexto, em consideração do conceito do projeto. Mas deve ser óbvio, mesmo no presente contexto, que o projeto estabelecido pela estrutura das nossas línguas estabelece uma limitação para o nosso intelecto. É o que Wittgenstein pretende, ao dizer que a história do pensamento é a coleção progressiva dos fermentos que o intelecto adquire ao lançar-se contra as suas grades. E é também o que Rilke pretende, ao dizer, num poema chamado, caracteristicamente, "A Pantera" "und hinter tausend Staeben keine Welt" (e por trás de mil barras, mundo nenhum). Mas o projeto das nossas línguas não apenas limita o nosso intelecto, como torna o intelecto expansível. As limitações estão sempre aí, encerrando o intelecto. Mas essas limitações cedem sempre, ante o ataque do intelecto. O intelecto se expande não somente pelo aparecimento de sempre novos nomes próprios, mas ainda pelo aparecimento de novas regras, e pelo desaparecimento de regras antigas. Terei oportunidade, no presente curso, de discutir ambos esses aspectos da expansão do intelecto. O que pretendo, no momento, com estas minhas considerações é oferecer aos senhores uma definição desse termo "intelecto" com o qual estou operando. Definirei "intelecto" como o campo no qual ocorrem frases. Um campo, no significado no qual a física emprega o termo, é a estrutura de ocorrências. O campo magnético, por exemplo, são aquelas linhas mais ou menos imaginárias, ao longo das quais limalhas de ferro ocorreriam em redor de um polo magnético, se houvesse limalhas. É este o significado que desejo dar ao termo "campo", na definição que estou propondo. O intelecto é uma estrutura determinada na qual frases ocorrem, se e quando ocorrem. Isto é uma imagem quase kantiana do intelecto (ou, como ele diria, da razão pura). Supera a tabula rasa dos empiristas,

tanto quanto a fábrica de conhecimentos dos racionalistas. Mas a imagem é apenas kantiana. Difere de Kant porque admite que existem intelectos de estruturas diferentes, e difere, ainda, porque admite que as estruturas do intelecto são progressivamente maleáveis. Se a minha definição fôr aceita, condenará os senhores, como condena a mim, a um relativismo quanto à validade de todos os conhecimentos. Um conhecimento é válido apenas dentro de uma dada estrutura de intelecto. Digo isto quanto à validade dos argumentos que constituem conhecimentos. Calo-me, provisoriamente, quanto à noção da verdade. Veremos, no presente curso, que o termo "verdade" varia de acordo com o contexto histórico, e que o lugar apropriado para discutirmos a verdade será o campo da poesia. Repito, portanto, que a definição do intelecto, como campo no qual ocorrem frases de uma língua, condena ao relativismo, não apenas da verdade dessas frases, mas ainda da validade dessas frases. Não creio, no entanto, que esse relativismo tenha necessariamente o sabor do desespêro.

Uma objeção óbvia a esta minha definição seria aquela que afirma que no mesmo intelecto podem ocorrer frases de diferentes línguas. Peço aos senhores que não formulem essa objeção, porque ela será o tema da minha próxima palestra. Creio ter deixado claro que o problema do poliglotismo passa a ser um problema epistemológico e não lógico de primeira grandeza. A tradução de frases de uma língua para outra, e a tradução de intelectos de uma língua para outra, passa a ser o próprio teste da teoria de conhecimento que me esforço por desenvolver diante dos senhores. Tratarei, portanto, da tradução, antes de tratar da conversação propriamente dita.

Permitam que recapitule, em poucas palavras, o que procurei elaborar na presente palestra. Nomes próprios são a fonte da língua. Esses nomes próprios se projetam predicados, e nesse processo os nomes próprios se transformam em sujeitos de frases. Os predicados que se projetam dos nomes próprios contêm verbos que são articulações de modalidades do ser dos nomes próprios. A meta da predicação é um nome de classe. A progressiva enumeração desses nomes de classes é o declive do discurso, que consiste de frases. Nesse processo, outros nomes próprios podem ser incluídos nas frases como objetos. Em frases desse tipo, o predicado estabelece situações de realidade. O mundo externo é o conjunto dessas situações de realidade, e, neste sentido, o significado do discurso. O intelecto é o campo do discurso. Mundo externo e intelecto são os dois aspectos do discurso.

Antes de encerrar esta palestra, quero dizer mais uma coisa:

O discurso não é uniforme. Divide-se em múltiplos braços, chamados "argumentos", e estes argumentos discorrem em planos de significado diferentes. Essa divisão do discurso em argumentos, dos quais um exemplo poderá ser a física, e outro a crítica de arte, freia, por assim dizer, a rapidez do discurso. Argumentos podem estagnar, ou podem esgotar-se. Esta estagnação diz respeito à predicação de nomes de classes em direção de outros nomes de classes. Este problema será o tema de uma conferência futura. Por outro lado, o declive do discurso não é uniforme. Há nele movimentos contrários, chamados reflexivos. Estes movimentos do pensamento predicam em direção do nome próprio, a partir de nomes de classes. Estes movimentos reflexivos, chamados, grosso modo, "filosofia", serão também considerados mais tarde. Dou estas ressalvas para delimitar o terreno da discussão que deve surgir desta palestra.

Bibliografia: Cassirer E: Substanzbegriff und Funktionsbegriff
Rickert H: Die Logik des Praedikats und das Problem der Ontologie.

IV

Os argumentos que os senhores formulam na discussão da teoria de conhecimento que estamos elaborando forçam o presente curso para uma digressão à qual dedicarei a presente "aula". Está se tornando óbvio que o teste da nossa teoria do conhecimento será uma teoria da tradução a ser elaborada. Essa teoria deverá explicitar dois fatos opostos: deverá explicar porque traduções são possíveis dando um significado determinado ao termo "tradução", e deverá explicar porque traduções são impossíveis, dando um significado diferente a esse termo. O professor Leonidas deu um exemplo do primeiro caso na última sexta-feira: a tradução da geometria plana para a geometria tridimensional é possível. Darei agora um exemplo do segundo caso: a tradução da geometria plana para a linguagem do misticismo é impossível. As três linguagens em discussão, a da geometria plana, da geometria tridimensional, e do misticismo significam o mesmo "algo", a saber a "realidade", se fôrmos dar crédito à filosofia tradicional, inclusive aos neo-positivistas. As frases das duas geometrias e do misticismo são verdadeiras, de acordo com essa filosofia, se e quando espelham uma situação da realidade. No entanto, procurarei provar que as frases da geometria plana são introduzíveis para frases do misticismo. De duas uma: ou (1) a linguagem da geometria é significativa, não o sendo a linguagem da mística, ou a linguagem da mística é significativa, não o sendo a linguagem de geometria, ou ambas são insignificativas, ou (2) ambas as linguagens são significativas, mas

a impossibilidade de tradução entre ambas prova que o seu significado não reside num espelhar de "algo" que seja comum a ambas. É óbvio que não podemos condenar uma das duas linguagens, ou ambas, à falta de significado. É portanto, a segunda alternativa a que deve ser explicada pela teoria da tradução, que procuraremos elaborar hoje. Uma consideração preliminar torna-se desejável: as ilustrações que forneci exemplificam linguagens do tipo que chamarei camadas de língua. A geometria plana, a tridimensional e a mística são camadas de uma língua "natural", por exemplo da língua portuguesa. Chamarei traduções entre camadas de "traduções verticais". Existem línguas naturais, como o português e o suahili. Podemos imaginar traduções de uma frase mística portuguesa para uma frase mística suahili. Chamarei esse tipo de tradução de "tradução horizontal". Considerarei, como ponto de partida deste argumento, as línguas "naturais", sem examinar, no presente contexto, a sua problemática "naturalidade".

De um ponto de vista estrutural, podemos tentar forçar as línguas naturais para o seguinte esquema: (veja desenho anexo). Discutirei apenas as línguas do tipo flexional, e considerarei a possibilidade de tradução entre línguas de estrutura diferente em ocasião futura. Simplificando radicalmente, as línguas flexionais são caracterizadas pela seguinte estrutura: Consistem de palavras. Essas palavras permitem uma consideração fora e dentro de frases. Consideradas fora da frase, as palavras são flexionáveis. Considerarei apenas dois tipos de flexão, a declinação e a conjugação. A declinação é a flexão de palavras do tipo chamado "substantivos" ou palavras semelhantes. A conjugação é a flexão de palavras do tipo "verb-s". Existem flexões que transformam palavras de um tipo para outro. Estas considerarei, talvez, mais tarde. A declinação é responsável por aquele aspecto do nosso mundo externo que chamamos "espaço", e a conjugação por aquele aspecto que chamamos "tempo". Línguas de outra estrutura não podem resultar em mundos que tenham aspectos do espaço e tempo, no nosso significado desses termos.

Palavras podem ser também consideradas dentro do contexto da frase. Deste ponto de vista surgirão os problemas do sujeito, predicado, objeto, etc., e os problemas da indicação da interrogação, do imperativo, etc., que considerarei mais tarde, se me restar tempo.

As línguas do nosso tipo se apresentam, se vistas de fora, de duas maneiras: como sons e como desenhos. (Língua falada e escrita). Uma breve consideração dos desenhos revelará que se trata de símbolos de sons, com algumas exceções, por exemplo os algarismos. No curso do discurso desenvolveram-se, no entanto, sistemas de símbolos que não simbolizam sons da língua falada, por

exemplo a lógica simbólica ou a notação da música. Os sistemas de símbolos que representam sons da língua falada (os alfabetos), são resultados do esforço de traduzir o significado da língua falada para as duas dimensões do plano. Os sistemas de símbolos, que não representam sons da língua falada, são resultados do esforço de traduzir da língua falada para as duas dimensões do plano. A língua falada serve, em todos esses sistemas, de sistema referencial, e todos esses sistemas são derivados. Esses esforços de tradução são coroados de êxito considerável, mas limitado. Os alfabetos traduzem o significado da língua falada, mas não toda a significação. A matemática e a notação musical traduzem a estrutura da língua falada, mas não toda a estrutura. É um problema do qual trataremos detalhadamente, no futuro. Seria um erro chamar os símbolos da matemática ou da lógica de "ideogramas". Os ideogramas da língua escrita do Oriente independem da língua falada, têm autonomia muito maior que os símbolos algebráicos por exemplo. É possível que, historicamente, alguns ideogramas tenham surgido de um esforço de traduzir língua falada. Outros surgiram de um esforço pictórico, isto é de um gesto inarticulado. Mas, em seu conjunto, é a escrita oriental um sistema autônomo, e estruturalmente inteiramente diverso do nosso tipo de línguas.

Esta é, pois, a estrutura das nossas línguas, radicalmente simplificada. A minha teoria de tradução afirma que traduções são possíveis entre línguas do nosso tipo, dada essa identidade fundamental de estrutura. De acordo com esta minha teoria, a tradução consiste na adequação de uma frase, digamos portuguesa, para uma frase, digamos árabe, da seguinte maneira: Analisamos primeiro a frase portuguesa no nível da frase e no nível das palavras. Escolheremos em seguida frases árabes de estrutura semelhante, e palavras árabes de tipo semelhante. Chamaremos o resultado, que será uma frase árabe consistindo de palavras árabes, de "tradução da frase portuguesa". É óbvio que a nova frase não será o equivalente perfeito da frase original, já que não haverá uma correspondência ponto por ponto. A situação de realidade que a frase árabe estabelecer não será idêntica à situação de realidade estabelecida pela frase portuguesa. As duas realidades serão diferentes e, neste sentido, posso dizer que a tradução é impossível. Mas serão estruturalmente semelhantes, e, neste sentido, posso dizer que a tradução é possível. Consideremos, por um instante, porque serão diferentes as duas situações de realidade.

Darei dois exemplos. A conjugação do verbo indogermânico realiza um tempo que se articula em passado, presente e futuro. A conjugação do verbo semítico realiza um tempo que se articula em passado e futuro. Na realidade semítica o presente não é tem-

po. Se traduzo a frase portuguesa "eu falo" pela frase hebraica "ani omer" mudei inteiramente de situação de realidade. A situação do "eu falo" é dinâmica porque envolve tempo. A situação do "ani omer" (literalmente "eu falador") é estática, porque não envolve tempo. Mas trata-se, não obstante, de tradução, porque a estrutura da frase portuguesa é "eu sou falador" o que corresponde aproximadamente à estrutura da frase hebraica, de uma língua — portanto que não contém o verbo "ser", não permitindo a tradução da palavra "sou" portuguesa. Segundo exemplo. Considerem o grupo de palavras "a casa do livro". Devido à declinação, esse grupo estabelece uma relação entre dois nomes, que é o núcleo de uma situação de realidade. "A casa" é nominativo, "do livro" é genitivo, e a situação é portanto caracterizado por uma relação do tipo "propriedade". A casa é propriedade do livro. Implica na situação "o livro tem casa". Considerem agora a tradução para o hebraico "bejt hasefer". O que está sendo declinado agora é o primeiro nome "bejt" (casa). As nossas categorias "nominativo" e "genitivo" não são aplicáveis à situação de realidade que está surgindo. Não obstante, trata-se de uma tradução aproximadamente legítima, devido à nossa análise, que resultou em "O livro tem casa". É verdade que o hebraico desconhece verbos como "ter" ou "haver" e desconhece o presente. A frase "o livro tem casa" é portanto intraduzível. Mas o hebraico tem um dativo que é muito semelhante ao nosso. Posso construir a frase hebraica "Bajit lisefer" (literalmente "casa ao livro") e posso, muito laboriosamente, adequar o verbo português presente "ter" a esse dativo, por exemplo "casa pertence ao livro". Posso afirmar portanto que a tradução de "casa do livro" por "bejt hasefer" é aproximadamente correta. Mas terei uma surpresa. "Bejt hasefer" que agora descobri tão laboriosamente ser "casa do livro" significa "escola". E esta minha descoberta será fatídica para a minha crença em situação de realidade no além das línguas. Não existe uma escola em si que as duas línguas procurem articular, e o nosso exemplo o prova existencialmente. O máximo que podemos dizer é o seguinte: no contexto do mundo criado pela língua hebraica as palavras "bejt hasefer" ocupam um lugar aproximadamente correspondente ao lugar ocupado pela palavra "escola" (isto é lugar de contemplação e ócio, "schole") no contexto do mundo criado pela língua portuguesa.

Tudo o que acabo de dizer refere-se àquela situação de realidade que chamei de "horizontal", na introdução ao problema. As frases que consideramos até agora participam todas aproximadamente da mesma camada linguística que denominarei pelo termo "conversação", e este será um termo técnico doravante. Definirei a camada de argumentos que conversam versos. Definirei "verso" como frase

que predica um nome próprio original, e definirei a camada linguística, na qual correm versos, como "poesia". Trata-se de definições "ad hoc" formuladas, e peço que os senhores as aceitem sem compreender, por enquanto, com que finalidade recorro a estes termos. Tudo que discutimos até agora refere-se a traduções de frases conversacionais portuguesas para frases conversacionais hebraicas, a tradução horizontais portanto. Formularei, pois, minha teoria desse tipo de traduções como segue: Traduções horizontais são adequações mútuas entre duas estruturas de línguas em camadas correspondentes. Serão tanto mais bem sucedidas, quanto mais semelhantes forem as estruturas, e quanto mais pobres forem em significado. Creio que a minha definição é agora plausível quanto à semelhança de estruturas. Tratarei agora da pobreza de significado.

Nas exposições anteriores, defini o discurso como o exaurir progressivo de significados pela predicação de nomes. O processo se inicia pela predicação de nomes próprios, cujo significado é infinito. Os nomes próprios aparecem no discurso por uma atividade que denominei de "chamar", mas mudarei agora de termo. Direi que esta atividade de chamar é a atividade da poesia. Frases que predicam nomes próprios produzidos pela poesia são versos. Versos constituem a camada poética da língua. A camada conversacional é resultado de um esforço de tradução vertical: consiste de versos traduzidos em prosa. Nessa tradução, nomes próprios são traduzidos em nomes de classes, e a estrutura densa e implícita do verso é afrouxada e explicitada. É óbvio que se trata de uma tradução progressiva. A qualidade poética do verso é progressivamente prejudicada pela conversação em curso. A camada conversacional da língua pode ser portanto estratificada em subcamadas de acordo com o grau de prejudicação alcançado. A subcamada, da qual os nossos exemplos de uma tradução horizontal foram tirados, é relativamente pouco desenvolvida. Coloca-se relativamente perto da camada da poesia. É esta a razão da relativa dificuldade da tradução do português para o hebraico nessa subcamada. Se os exemplos tivessem sido tirados de uma camada mais desenvolvida e mais prosaica, por exemplo daquela conversação chamada "química", as dificuldades de tradução teriam sido muito menores. Imagino que a tradução da frase portuguesa "uma molécula de sal de cozinha consiste de um átomo de sódio e outro de cloro" não teria oferecido grande dificuldade. Se passássemos para uma camada um pouco mais adiantada, por exemplo para a camada de frases como $\text{Na} + \text{Cl} = \text{NaCl}$ a dificuldade de tradução seria mínima, e consistiria apenas na substituição do alfabeto latino pelo hebraico. Finalmente, chegaríamos à camada puramente formal da lógica simbólica, e nela não haveria dificuldade de tradução, porque toda tradução desapareceria. A lógica formal é a

articulação da estrutura comum ao português e hebraico, e nessa camada isenta de significado as duas línguas se confundem. No fundo, é esta identidade aquilo que permite a tradução entre qualquer camada. Se analisada a tradução horizontal, ela se desvenda como um caso complicado de traduções verticais sucessivas. A frase portuguesa a ser traduzida para o hebraico é traduzida verticalmente para a camada da lógica simbólica, e retraduzida de lá para a camada conversacional hebraica correspondente. A rapidez com a qual executamos, na prática, traduções encobre e vela a complexidade desse processo. Na tradução vertical para a camada formal despimos progressivamente a frase do seu significado e explicitamos a sua estrutura. Na retradução para a camada conversacional, vestimos a frase novamente de significado, mas obviamente de um significado ligeiramente diferente do primeiro. Frases muito prosaicas, isto é, relativamente pobres em significado e mais próximas de camada formal, são facilmente traduzíveis, porque o circuito a percorrer é relativamente estreito. Frases plenas de significado, como versos, não são traduzíveis nem entre línguas de estrutura muito semelhante, porque o circuito é muito longo. É este fato o que a minha definição da tradução horizontal articula.

Antes de considerar traduções verticais quero responder a uma objeção formulada por um nosso jovem amigo, a saber aquela que tinha a traduzibilidade do português para o andamanês por tema. Se minha argumentação for válida, é óbvio que podemos traduzir do português para o andamanês apenas na medida em que encontrarmos um fundamento formal comum a ambas as línguas. Desconsiderarei o fato de que, mesmo encontrado esse fundamento comum, a tradução será muito vaga, dado o fato de não existir, por exemplo, declinação e conjugação na língua andamanesa e, portanto, nem tempo nem espaço no nosso significado do termo. Mas veja-se um aspecto puramente formal do problema. Na nossa lógica simbólica se $a=b$ é verdade, $a \neq b$ não é verdade. Mas sei do meu conhecimento do andamanês que uma dançarina pode ser batata doce e não ser batata doce simultaneamente. A estrutura da sua língua deve ser portanto inteiramente diferente da minha. Se descobrir, mesmo assim, algum fundamento comum, este deve ser tão tênue a ponto de tornar traduções esforço irrisório e frustrado. Não digo que são impossíveis essas traduções, mas devem se afastar do original de forma absurda. Sei que Lin Yu tang tinha acessos de riso ao ser presenteado com traduções de Li Tai Po feitos por Ezra Pound, e é esta comicidade do esforço que tenho em mente.

Passo a considerar rapidamente a tradução vertical, da qual a tradução horizontal não passa de um caso complexo. Tomo

emprestado o exemplo fornecido pelo prof. Leonidas na última sexta-feira. Traduzo verticalmente da geometria tridimensional para a geometria plana. A estrutura da língua da geometria tridimensional contém, entre outros elementos lógicos e formais, três eixos cartesianos que ordenam pontos: êsses três eixos são espaço prosaizado e são derivados, em última análise, da declinação de nomes. A linguagem da geometria tridimensional é uma conversação altamente prosaica e afastada da poesia. Tratarei de prosaizar essa linguagem ainda mais, e eliminarei um dos eixos. Empobrecerei o significado da linguagem geométrica com essa minha eliminação, porque doravante todos os pontos dos quais falei terão apenas duas coordenadas, e todas as minhas equações serão apenas quadradas e terão apenas duas raízes. A minha nova linguagem será mais econômica e simples, e empregará menos termos. Não será menos vasta de que a geometria tridimensional, porque toda a geometria tridimensional pode ser projetada sobre a geometria plana. Mas será menos significativa. Os nomes que empregarei serão afastados, um passo mais, dos nomes próprios, que são predicados em versos. A geometria plana, por estar afastada mais um passo da plenitude da situação real estabelecida pelo verso, tem, neste sentido, menos realidade que a geometria tridimensional, e, neste sentido, é o espaço tridimensional mais real que o espaço plano. Pois é este, justamente, o motivo porque traduzo verticalmente. Para alcançar maior economia de termos e menos realidade. No fundo, a tradução vertical não passa de um aspecto global da predicação de nomes próprios em direção de nomes de classes. Com efeito: a linguagem da geometria plana é, como um todo, uma classe da qual a geometria tridimensional é um membro. Definirei, portanto, a tradução vertical como segue: a tradução vertical ascendente é o verter do verso em direção da conversação e converte, progressivamente, o verso em prosa. A tradução vertical descendente é a tentativa de reverter a conversação em direção do verso e é, portanto, uma tradução invertida. Voltarei ao problema da tradução vertical, quando discutir o verso e a poesia.

Considerem, agora, a tentativa de uma tradução de uma frase da geometria plana para o misticismo. Lisse que línguas do nosso tipo podem ser consideradas como sistemas de palavras organizadas em frases e que estas frases podem ser classificadas, por exemplo, em indicativas, imperativas, interrogativas, etc. O verso, na sua estrutura densa, é uma síntese dessas diversas formas de frases. A conversação explícita essa estrutura densa nas formas acima enumeradas. A geometria plana verte o verso em tradução vertical para a forma de frases indicativas, e interrogativas. O misticismo, se analisado formalmente, será desvendado como conversação que verte o verso em tradução vertical para a forma de frases impera-

tivas e interrogativas. Trata-se, portanto, de duas traduções verticais de versos que apontam para dois horizontes diferentes da língua. Querer traduzir a geometria plana para o misticismo ou vice-versa é, portanto, querer englobar dois horizontes da língua. Este englobar não pode ser feito por uma adequação das duas estruturas, e neste sentido, a tradução não é possível. É possível adequar geometria com misticismo, mas esta tarefa deve ser feita por uma tradução concêntrica, que aponte o verso do qual ambas essas conversações se originaram. Por uma espécie de tradução vertical descendente e concêntrica, portanto. Esse tipo de tradução convergente, cujo discurso invertido predica nomes de classes em direção do nome próprio contido no verso, chama-se "filosofia". A filosofia, por ser um discurso invertido e reflexivo, procura traduzir todas as camadas da conversação sobre si mesma no seu reverter para o verso. Pode, nesse movimento abarcador, englobar misticismo e geometria plana na forma de frases que predicam nomes de classe em direção de nomes próprios contidos em versos. Este é o papel da filosofia como crítica da língua.

Reformulo, portanto: Tradução horizontal é adequação mútua entre duas camadas correspondentes em duas estruturas de duas línguas, e será tanto mais bem sucedida, quanto mais semelhantes forem as duas estruturas, e quanto mais pobres em significado forem as duas camadas. Tradução horizontal é um complexo de traduções verticais ascendentes e descendentes. Tradução vertical ascendente é o verter do verso em direção da conversação que converte progressivamente o verso em prosa. Tradução vertical descendente é a tentativa de reverter a conversação em direção do verso. A soma das traduções ascendentes é o progresso do discurso. A soma das traduções descendentes é a filosofia.

O que consegui com esta teoria da tradução que lhes estou apresentando? Eliminar o pseudo-conceito de uma realidade extralinguística da nossa argumentação futura. Não traduzo uma frase portuguesa para uma frase hebraica, porque ambas se referem a uma e mesma situação extralinguística, mas porque as estruturas das duas línguas se assemelham. Eliminarei o "Sachverhalt" wittgensteiniano. Como produto secundário da minha teoria consegui uma explicação plausível do processo da tradução e talvez o germe para uma técnica de tradução mais adequada. Consegui englobar, pela minha teoria da tradução, tanto o aspecto progressivo quanto o aspecto reflexivo do intelecto como campo de línguas. E consegui definir formalmente esse movimento intelectual chamado "filosofia".

O que não consegui com a minha teoria? Não consegui explicar porque existem línguas de estrutura semelhante, e de estrutura

diferente. Não conseguí explicar o porque da estrutura das nossas línguas. Não conseguí explicar como são feitas traduções da língua falada para a língua escrita. Não conseguí explicar a relação entre a língua, estritamente falada, e aquelas línguas como música, dança etc. E não conseguí explicar uma série de outros problemas que os senhores certamente não deixarão de me apontar misericordiosamente. Mas, creio que fiz um progresso assim mesmo. Limpei o terreno para a discussão futura das conseqüências da epistemologia que estamos discutindo. Nêste sentido, a presente conferência não era discurso, mas excursão, o que peço que desculpem, dada a minha incapacidade didática extrema.

Não dou bibliografia, porque a teoria exposta foi minha.

V

Volto a considerar o problema da tradução, mas para iluminar um problema diferente daqueles que nos preocuparam até agora. A minha preocupação constante era a de combater nos senhores, o senso comum que afirma a existência de um mundo externo à língua, e a de eliminar o próprio termo "mundo externo" de uma discussão filosófica disciplinada. O meu propósito, hoje, será o de considerar, com os senhores, significado do termo "eu", aquê núcleo, portanto, a partir do qual filosofamos. Permitam-me algumas observações preliminares.

A diferença fundamental entre a filosofia ocidental e aquela disciplina mental que pode ser chamada de "filosofia indiana", por paralelismo, reside no seu ponto de partida. Os pensadores ocidentais partem do "eu" e duvidam do "mundo externo", para investigá-lo. Os pensadores indianos partem do "mundo" e duvidam do "eu", para investigá-lo, e são, do nosso ponto de vista, empiristas invertidos. É por isto que o pensamento ocidental tende para o idealismo, isto é, para uma cosmovisão na qual o "eu" é totalmente diferente do "mundo", e na qual o "mundo" é uma conseqüência ontologicamente inferior do "eu". Os indianos, por sua vez, tendem para aquê materialismo que é chamado, no Ocidente, de "espiritismo". É uma cosmovisão na qual o "eu" é uma aparência do "mundo externo", na qual não há diferença ontológica entre "mundo" e "eu", e na qual, portanto, espíritos podem materializar-se. No pensamento ocidental, é perfeitamente concebível a dúvida de tudo menos do "eu": a dúvida do "eu" é dificilmente concebível. Na Índia, é justamente essa dúvida do "eu" que propuliona o pensamento, e a afirmação budista da ilusoriedade do "eu" é uma conseqüência lógica dessa investigação invertida. O pensamento, por ser uma dúvida do mundo externo, resulta na ciência da natureza,

que é um conhecimento progressivo do mundo externo pela dúvida disciplinada. O pensamento indiano, por ser uma dúvida do eu, resulta na meditação, que é um conhecimento progressivo do eu pela dúvida disciplinada. A ciência da natureza ocidental resulta na tecnologia, que é a manipulação e dominação do mundo externo. A meditação resulta na manipulação e dominação do eu. O pensamento existencial é uma das poucas tentativas ocidentais de acompanhar o movimento do pensamento indiano, embora acidentalmente. Não surpreende que Heidegger seja mais lido no Japão que na própria Alemanha.

Começarei por uma rápida análise do "eu", pelo existencialismo. Quando me encontro a mim mesmo, encontro-me sempre em situação, isto é, estou no mundo. A forma do meu ser é sempre um estar aqui (Dasein). Neste meu estar aqui, a minha situação me preocupa, porque me fecha. As coisas das quais consiste a minha situação se põem a mim e barram meu projeto. Sou determinado pelas coisas. Ao me projetar contra as coisas, verifico que estas podem ser apreendidas, compreendidas e empreendidas (para recorrer a um termo do Prof. Amorá), e que me posso libertar delas ao transformá-las em meus instrumentos. Mas, por que posso fazer tudo isto? Porque a minha forma de ser é diferente das coisas. As coisas estão diante de mim, cheias de si mesmas. São, na palavra de Sartre, "trop choses" (coisas em demasia). Mas eu tenho em mim uma vacuidade, sou invadido pelo nada. Sou uma forma de ser defeituosa, porque estou aqui para a morte. Por êste meu defeito, sinto nojo das coisas demasiadamente cheias. As coisas me enchem. E êste meu nojo é o ponto de partida da minha decisão de libertar-me das coisas. A minha vacuidade, que é o meu estar para a morte, me permite transcender as coisas. É por esta vacuidade que estendo as mãos para alcançá-las. É por esta vacuidade que existo. Existir significa estar invadido pelo nada. Êste nada em mim, que é o próprio fundamento do meu estar aqui, é uma fenda na situação compacta na qual me encontro. É em virtude dessa clara noite da angústia do nada, que descubro dentro de mim, que vejo as coisas como são, a saber, coisas e não nada. O nada em mim, o nada que sou, é a fenda pela qual o mundo surge para estabelecer-se em meu redor na situação na qual me encontro. A situação em meu redor, a minha circunstância, brotou do nada que se escende no meu centro. Foi o nada em mim que estabeleceu o mundo. Como os senhores vêem, essa análise ontológica do "Dasein" desemboca numa espécie de budismo, embora numa espécie ocidental de budismo. O nada em mim, do qual falam os existencialistas, é um nada ativo, "nadificante", e tem pouca semelhança com o nirvana, do qual é paralelo. Com efeito, êsse nada é o lugar deixado vago pelo Deus do Cristianismo, depois de

ter este morrido, para usar uma palavra de Nietzsche. O existencialismo é cristianismo invertido.

Tudo esse preâmbulo serve como introdução à consideração da tradução que lhes proponho. Considerem introspectivamente o que acontece quando traduzo, por exemplo, da frase portuguesa "João ama Maria" para a frase inglesa "John loves Mary". No início do processo, tenho um pensamento, a saber, "João ama Maria". Mas o que pretendo ao dizer que "tenho este pensamento"? Tentemos uma resposta a essa pergunta difícil. O pensamento "João ama Maria" ocorre num espaço chamado "eu". Posso visualizar esse espaço como um computador (por exemplo, um cérebro), e posso dizer que o pensamento "João ama Maria" ocorre nesse computador chamado "eu", e que é por isso que digo que tenho esse pensamento. Mas a minha afirmativa de que tenho esse pensamento "João ama Maria" é, por sua vez, um pensamento. Esse segundo pensamento não pode ocorrer no mesmo computador, ou cérebro, do primeiro, porque abarca o primeiro pensamento e todos os pensamentos do mesmo nível. Deve haver um computador que seja o computador de todos os computadores. Em outras palavras: o pensamento "Tenho o pensamento 'João ama Maria'" passa-se em nível diferente do pensamento "João ama Maria". É óbvio que posso construir assim um argumento que será uma redução do "eu" ao infinito. Posso tentar salvar o "eu" e dizer que todos esses níveis infinitos fazem parte do mesmo computador, do mesmo cérebro, e que esse computador é um lugar de uma infinidade de níveis. Mas esse tipo de lugar será exatamente aquilo que a filosofia alemã chama de "bodenlos", não terá fundamento. A tentativa de localizar o "eu", de maneira ingênua (por exemplo, no cérebro do corpo humano, como fazem os behavioristas, ou na glândula pineal, como faz Descartes), ou de maneira sofisticada (por exemplo, na psique ou na alma), é uma tentativa frustrada e fadada ao malôgro.

Tentemos outra resposta a nossa pergunta: "O que pretendo ao dizer que tenho o pensamento 'João ama Maria'?" A frase "João ama Maria" ocorre num processo geral, chamado "conversação", isto é: não ocorre isolada. A conversação é um tecido feito de frases unidas em elos, chamados "argumentos". É um tecido fluido, em expansão contínua e progressiva. Em certos lugares (melhor seria dizer "momentos") desse tecido, os fios dos argumentos se cruzam, reagrupam e reformulam. Esses momentos do processo da conversação são os nós no seu tecido. A conversação consiste desses nós unidos por argumentos. A conversação é o campo no qual ocorrem pensamentos ligados em argumentos que se cruzam. Chamei, nas sextas feiras anteriores, esse campo de "intelecto". A conversação é o campo do intelecto no qual pensamentos se cruzam. Chamarei

como o campo do intelecto no qual ocorrem pensamentos (frases), hoje esses pontos de cruzamento de "eus". Definirei a conversação reagrupados e reformulados constantemente por "eus". A conversação é o campo dos eus que conversam. Os eus são um aspecto da conversação, a saber: os eus são como a conversação se processa. É assim que devemos interpretar a frase heideggeriana: "Nós somos conversação", e é assim que podemos tentar definir o termo "eu". Se digo "Eu tenho o pensamento 'João ama Maria'", pretendo dizer que esse pensamento ocorre de uma maneira determinada chamada "eu". Essa minha análise do termo "eu" não é completa, porque parti da camada da língua que chamei de conversação, e não daquela outra que chamei de "poesia". Naquela outra camada, verificaremos, mais tarde, que os "eus" são momentos da língua na qual esta se encontra aberta para o nada para inspirá-lo. Mas para o meu propósito atual a minha análise é suficiente. Prosseguirei com ela.

A frase "João ama Maria" é parte de uma conversação portuguesa. Eu tenho esta frase porque eu sou uma maneira como ocorrem frases portuguesas. Eu sou, com efeito, um nó de frases portuguesas e uma passagem para frases portuguesas, e isto é o único significado intelectualmente satisfatório do termo "eu". Repito, portanto, o problema que nos preocupa: o que acontece quando traduzo a frase portuguesa para "John loves Mary"? Procurei mostrar na última exposição o aspecto formal do problema. Procurei mostrar que a aparente tradução horizontal é, realidade, uma série de traduções verticais complexas. Não traduzo "João" por "John", "ama" por "loves" e "Maria" por "Mary", como uma observação superficial da tradução poderia sugerir. Nem consulto um "Sachverhalt", isto é, nem recorro ao João e à Maria para depois reformular a sua relação amorosa de maneira inglesa, como uma filosofia que crê em realidade extra-lingüística exigiria. Mas traduzo "João ama Maria" para um nível formal da língua portuguesa, por exemplo, para "ArB". Este nível formal é também válido para o inglês (pelo menos em linhas gerais), e, aplicando um dicionário português-inglês, substituo os símbolos pelos termos "John", "loves" e "Mary". Estabeleço, com efeito, uma corrente ininterrupta de frases que une "João ama Maria" com "John loves Mary", e o salto entre as duas frases, a "Uebersetzung", é uma ilusão criada pela rapidez com a qual percorro os estágios intermediários entre as duas línguas.

Mas uma análise existencial do fenômeno da tradução não concordará com a análise formal que acabo de esboçar, e esta discrepância exige uma atenção mais demorada. Quando tenho o pensamento "João ama Maria", estou integrado numa situação de

realidade. Sou realmente eu. A realidade, na qual estou integrado, é a conversação portuguesa. Tudo ao meu redor é significativo, no sentido de apontar algo. Por exemplo: "João ama Maria"; uma parte significativa da minha circunstância, e faz parte da realidade. Sou real, sou realmente eu, porque tenho pensamentos do tipo "João ama Maria". Dizer que sou realmente eu ou que estou realmente aqui, é dizer que estou integrado na conversação portuguesa. "Realidade" e "integração na conversação" são sinônimos, ou são mero ruído. Quando começo a traduzir, é como se o chão real debaixo dos meus pés fôsse diluir-se. O meu estar aqui se problematiza. O eu que sou, aquele eu que tem pensamentos, ameaça desintegrar-se, na medida em que êsses pensamentos se formalizam e simbolizam. É uma espécie de alienação progressiva e disciplinada. Quando, finalmente, chego ao estágio da tradução que corresponde a frases como *ArB*, torna-se muito difícil dizer que sou eu que tenho êsse pensamento é tão formal, e tão isento de significado, que se torna completamente impessoal e nada tem de meu. É como se o eu se tivesse quase evaporado pela verticalidade do argumento. Se passo agora a repor-lhe o significado, se o revisto de carne e pele, é como se um eu se materializasse em redor do pensamento. Quando surge o pensamento "John loves Mary", posso novamente dizer que sou eu que tenho êsse pensamento. Mas agora êsse eu que tem o pensamento inglês faz parte da conversação inglesa. Este eu é uma existência diferente daquela que tinha o pensamento "João ama Maria", porque está lançado em situação diferente. A sua realidade é outra. Mas, de certa maneira, o eu inglês é idêntico ao eu português, porque ligado a êle pela tradução vertical, que é uma cadeia sem interrupção de elos. Posso portanto ampliar a minha definição do termo "eu", dizendo que eu sou aquele nó na conversação, pelo qual diversas línguas de fundamento comum podem ser ligadas. É pelos eus que as diversas conversações estão entreligadas. Os eus políglotas garantem a unicidade, embora problemáticamente, entre línguas diferentes, mas de substrato estrutural uniforme.

O problema que acabo de lhes expor sumariamente é de uma importância existencial muito grande. Não me parece ter sido, até agora, apreciado devidamente. É óbvio que o problema é vivenciado intimamente por todos os tradutores. Existe a famosa afirmativa que diz que vivemos tantas vezes quantas línguas falamos. Mas é preciso analisar o fenômeno da tradução mais disciplinadamente. Para isto, tomarei emprestado o termo existencial "situação de fronteira". Jaspers diz que é nessa situação que o ser se revela, e cita como exemplo a situação do amor, da doença, da derrota, ou, mais radicalmente, a situação da morte. Nessas situações, estou sendo

exposto ao nada. O chão da realidade é tirado de debaixo dos meus pés, e é dessa forma que posso, por assim dizer, transcendê-la. Pois sugiro aos senhores que a situação da tradução é exatamente uma situação dessas, embora não tenha a dramaticidade das demais situações de fronteira. Por ser uma situação corriqueira, por podermos vivenciá-la todos a toda hora, permite ela uma análise cuidadosa. Ao traduzir, aniquilo-me e recomponho-me corriqueiramente. Posso, nessa situação, vivenciar a minha aniquilação com um mínimo de êmção, e é talvez por isto que posso superá-la intelectualmente, ao traduzir-me para o pensamento na segunda língua.

Posso desde já distinguir entre tradução genuínas e não genuínas. Ou, como se costuma dizer, entre traduções literais e traduções significativas. Dou o seguinte exemplo: Se fôr traduzir a frase portuguesa "Tenho fome" por "Have hunger", será uma tradução inautêntica, e se traduzir por "I am hungry" será genuína. No primeiro caso, não estarei em situação de fronteira. Terei simplesmente substituído as palavras portuguesas por palavras correspondentes lexicalmente, mas a minha frase continuará sendo portuguesa quanto ao seu significado. Não terei feito a passagem pela série de traduções verticais, e serei portanto sempre um eu da conversação portuguesa. É portanto perfeitamente possível falar-se português com palavras inglesas. Mas no segundo caso, serei políglota. Terei mudado de realidade. É óbvio que a situação real que a frase "I am hungry" estabelece é diferente daquela estabelecida pela frase "Tenho fome", embora se trate de realidades adequadas uma à outra. Na realidade inglesa a fome é relacionada comigo de uma maneira diferente, pelo verbo "ser", e não pelo verbo "ter", como na realidade portuguesa. As realidades diferentes estão, no entanto, adequadas uma à outra pelo meu políglotismo. O meu políglotismo é a adequação entre duas realidades. Pelo meu políglotismo superei as duas realidades e as abarquei em mim, sem ter criado uma terceira realidade. Eu sou eu porque adequo duas realidades. Ser eu significa ser adequação entre duas realidades, e essa adequação é possível pela vacuidade do eu. O eu não tem fundamento, é "bodenlos", e, nessa abertura para o nada, realidades se adequam. Todos aqueles, entre os senhores, que já experimentaram o esforço de tradução intuirão aquilo que tenho em mente. É o esforço deliberado de aniquilar-se. É preciso eliminar o meu eu português, se quero adquirir o eu inglês e, assim, traduzir autênticamente. A minha vontade de traduzir é portanto aquela adequação entre as duas realidades. E, neste ponto do argumento, preciso mencionar a filosofia schopenhaueriana. Para Schopenhauer, o fundamento da realidade é a vontade. Essa vontade é uma tendência, uma virtualidade, e ela tende à representação pelo princípio individualis. Se tentarmos enquadrar o pensamento schopenhaueriano

no n sso argumento, tôdas as línguas se nos apresentarão como diferentes formas de representação da vontade. As línguas seriam articulações, pelo princípio da individualização, da vontade inarticulada. Os mundos que as línguas estabelecem seriam realizações dessa articulação diferenciada. Ao traduzir, superaria eu a minha individualidade, mergulharia no inarticulado da vontade, para emergir novamente em língua, e portanto em realidade, diferente. E vivenciaria, no momento da tradução, essa frase terrível de Schopenhauer: "Ler Wille ist Grundlos" ("A vontade carece de motivo e de fundamento"). Essa vontade inarticulada schopenhaueriana é por êle identificada com o brahman da especulação indiana. É aquêlo poço no qual posso libertar-me dos sofrimentos que são realidade. Mas a nossa análise da tradução supera, creio eu, o pessimismo schopenhaueriano, e o seu implícito anti-intelectualismo. Os senhores sabem, provavelmente, que Schopenhauer afirma termos uma única possibilidade de vivenciar a vontade inarticulada: pela música, que é vontade mesma. Que é portanto pela música que podemos libertar-nos dos sofrimentos. A música seria uma espécie de suicídio do intelecto. Tratarei dêste problema quando falarmos da poesia. Mas creio ter mostrado que podemos vivenciar a vontade na tradução, e que podemos vivenciá-la intelectualmente. A tradução não é um suicídio intelectual, mas é uma transfiguração da morte do eu, pela qual o eu sai enriquecido.

Aquilo que Schopenhauer chama de vontade é aquilo que Freud chamará mais tarde de libido, Jung de id, e o existencialismo de nada nadificante. Ao traduzir, abrimo-nos para êsse nada, para dêle emergir enriquecidos. Na tradução, vivenciamos as fronteiras do eu. Essas fronteiras são a língua dentro da qual estamos. E, na tradução, podemos superar essas fronteiras, embora somente para integrar-nos novamente em outras fronteiras, nas da segunda língua. A possibilidade do poliglôtismo multiplica o campo das nossas realizações, sem, no entanto, elevar-nos acima de tôda língua.

Considerem agora um outro aspecto do eu que se tornou evidente. Eu sou enquanto converso. Eu sou, portanto, sempre em função de outros. Sou, porque sobre mim se precipitam frases de outros, e porque de mim se precipitam frases sobre outros. Essa conversação que sou pode ser interna. Neste caso, os outros serão como que todos presentes. Serei como que uma múltipla personalidade. Mas não há contradição nesse aparente paradoxo. Eu não sou um algo, mas um como. Eu sou como frases ocorrem. O eu, quando se encontra a si mesmo, encontra-se em situação que sempre inclui outros. Quando Ortega diz que eu sou eu e minha circunstância, pretende, no fundo, dizer que eu sou eu e os outros. Com efeito, eu sou um aspecto centralizador dos outros. É como se os outros existissem em função de mim, e eu existisse em função

dos outros. Creio que neste aspecto do eu reside a chave para o problema da imortalidade. Os outros se immortalizam em mim, e eu me immortalizo nos outros. Aristóteles é imortal porque as suas frases continuam ocorrendo de uma forma chamada eu. E continuará imortal porque as suas frases passaram por mim para outros. A conversação, como soma dos eus, é a própria imortalidade. A fé na imortalidade da alma é uma fé num fundamento real do eu, chamado "alma". A descrença na imortalidade, a fé na morte definitiva, é conseqüência de uma falsa análise do eu. A análise da tradução mostrou que posso superar o nada que me invade. Por ser eu uma forma de conversação, sou imortal, porque existem os outros. E neste ponto do argumento cabe enquadrar a noção do amor, tão característica do cristianismo. O amor ao próximo é uma forma de amor a Deus. Posso chamar de amor àquela ligação que me une ao outro. O amor ao outro é uma forma de amor à conversação, que é o fundamento da realidade. É por êste tipo de amor que me immortalizo intelectualmente. É o amor intelectual de Spinoza, formalizado. Tôdas as demais formas de amor, e de imortalidade, são metafísica, e devem ser eliminadas do discurso metódico, embora com pesar, e talvez com consciência um tanto pesada.

A análise existencial da tradução, que procurei esboçar com poucas palavras, aponta horizontes vastos, porque diz respeito a uma situação de fronteira. Não pretendo que minha análise seja exaustiva. Pelo contrário, confesso que estamos nos movimentando em terra virgem. Mas creio ter tornado um pouco mais compreensível aos senhores a minha afirmativa inicial, de que tanto mundo externo como eu não passam de horizontes da língua. Certamente as suas objeções serão tão violentas como eram as objeções contra a eliminação do mundo externo de uma discussão disciplinada. A nossa fé no mundo externo busca argumentos no terreno das ciências naturais; a nossa fé no eu as busca no terreno da psicologia. Peço aos senhores que considerem, ao argumentar, que a psicologia não passa talvez do anverso da física, portanto, do outro lado da língua. A pedra lá fora, e a impressão da pedra cá dentro, não passam talvez, de uma forma de querer-se determinar o significado da palavra "pedra", e é, talvez, dessa vontade de querer-se determinar o significado de palavras que surgem o mundo externo e o eu.

O meu argumento não é válido para combater uma fé, seja ela a fé na realidade do mundo, seja ela a fé na realidade da alma. O meu argumento é uma conseqüência da perda da fé em ambos. Os senhores, que porventura nutrem uma ou ambas essas fés, devem pô-las em parênteses fenomenológicos para poderem seguir o meu argumento. Assim uma conversação entre nós se tornará possível.

- Bibliografia: Klages L: Die Sprache als Quell der Seelenkunde
 Whitehead A N: Modes of Thought
 Jaspers K: Vernunft und Existenz
 Buber M: Dialogisches Leben
 Jung C G: Die Symb.lik des Geistes

VI

Procurarei hoje aproveitar a discussão do conceito do "eu", ao qual dedicamos a nossa última reunião, e submeterei aos senhores algumas considerações relacionadas com este problema. Estarei infringindo o programa deste curso, já que tinha previsto apresentar-lhes uma análise da frase. Relevo essa análise para a próxima reunião, para não perder o fio do argumento.

Procurei definir a conversação como um tecido de frases que se cruzam em eus. E procurei identificar o termo "conversação" com o termo "intelecto". O intelecto será, portanto, o campo no qual correm frases que ligam eus. O meu propósito, hoje, será o de ampliar um pouco essa visão do intelecto. Para tanto, introduzirei na discussão dois conceitos heideggerianos: "Befindlichkeit" e "Stimmung". Ambos os termos são introduzíveis. O primeiro termo diz respeito ao momento no qual me encontro a mim mesmo e à situação na qual me encontro nesse momento. O segundo termo diz respeito ao clima no qual se dá esse encontro. Dada a minha definição do intelecto, posso dizer que, ao me encontrar, encontro-me em conversação, isto é: a minha "Befindlichkeit" é a conversação, e é conversando que existo. Deve ser óbvio para os senhores que esta formulação não passa de uma existencialização do "cogito" cartesiano. E, ainda dada a minha definição do intelecto, posso dizer que o clima que envolve a minha "Befindlichkeit" é o do meu estar em acôrdo e afinado com outros: "uebereinstimmen mit anderen". Ao encontrar-me, encontro-me em vibração (Stimmung) com outros, e essa vibração, essa simpatia, evoca em mim a sensação da certeza de uma realidade, a sensação do "das stimmt" (assim está certo). A minha "Befindlichkeit" em conversação é o fundamento da minha "Stimmung" como existência em situação de realidade. A conversação é um campo no qual me encontro com outros, no clima da realidade. A conversação é o fundamento do meu estar aqui na realidade. Sou, realmente, eu, porque concordo com outros, conversando. O fundamento da minha realidade é um acôrdo com outros. É em virtude desse acôrdo, desse convênio, dessa convenção, dessa "Stimmung" que me encontro aqui, que me "befinde". É neste sentido que posso dizer que a língua é produto de um convênio, que é convencional, que ela é produto de um acôr-

do quanto ao seu significado. A língua, que é a soma de tôdas as conversações, é a articulação de um convênio, devido ao qual me encontro. Este acôrdo que estabelece a língua e que continua sempre estabelecendo a língua, é velado para mim, se me encontro no centro de conversação, rodeado de todos os lados por outros. Mas se me encontro à beira da conversação, à sua margem, em situação de fronteira, êsse acôrdo fundamental, essa "Stimmung" da língua começa a desvendar-se. Se me encontrar em situação de limite, se a minha "Befindlichkeit" fôr de limite, vibrarei com a "Stimmung" da origem da língua. Na última sexta-feira procurei iluminar uma daquelas situações de limite, a saber aquela na qual me encontro ao traduzir de uma língua para outra. Hoje, procurarei iluminar uma situação diferente.

Existe um ensaio de Heidegger, chamado "Warum Dichter in duerftiger Zeit?", isto é, "Por que poeta em tempo de carência?", que ilustra, recorrendo a Hoelderlin, a situação que tenho em mente. Pode acontecer, dada a deficiência do meu estar aqui, dada a minha vacuidade e abertura para o nada que cerca a conversação, pode acontecer, digo, que não esteja eu afinado perfeitamente com os outros. Não estou de acôrdo com os outros, não me entendo com eles. Não me encontro realmente, não estou realmente aqui, isto tudo não é realidade. É o clima do "da stimmt etwas nicht" (algo não está dando certo). Nesse clima no qual procuro desesperadamente encontrar-me a mim mesmo, e no qual não consigo encontrar-me com os outros, projeto-me para fora da conversação e até à sua beira. Nesse projeto, torno-me "outsider", fico à margem daquilo que para os outros é a realidade. Alieno-me, cortejo a loucura. Pode acontecer que nesse projeto nunca me encontre, nunca encontre a mim mesmo. Neste caso, cairei da conversação para a salada de palavras e o balbuciar da loucura. É este o perigo do meu projeto que surge do clima "algo não está dando certo". É por isto que Guimarães Rosa diz que "viver é muito perigoso". Mas pode acontecer que, neste meu projeto, eu me encontre repentinamente. Imaginem que me encontre, nesse encontrar, à beira do abismo, a um passo da loucura. Que me encontre, a me encontrar, encarando o nada. Que a minha "Befindlichkeit" seja o limite da língua. Nessa situação, surge um clima, uma vibração, que não é um vibrar com os outros, mas um vibrar com o nada. Estou de acôrdo e de acôrdo com o nada; estou afinado com o nada. É o inarticulado, o totalmente diferente de mim, o totalmente outro, com o qual estou vibrando. Dilthey chama êsse vibrar, êsse clima, êsse "Stimmung", de "Urschauder", (tremor da origem). É o clima da poesia. Este ponto que separa a conversação do inarticulado, o intelecto da loucura, o cosmos do cáos, este ponto é a situação, a "Befindlichkeit" da poesia. É neste ponto que surge a conver-

sação, e neste ponto que surge o intelecto, é neste ponto que surge a realidade. É neste ponto que se estabelece aquêlê acôrdo com o totalmente diferente que fundamenta a língua. Os poetas são os postos avançados do intelecto; estabelecem o acôrdo com o totalmente diferente para transformá-lo em língua. É neste sentido que os antigos diziam que os poetas são as bocas das musas, e que é pelos profetas que Deus fala. E é também neste ponto, e em virtude dos poetas, que se dá essa adequação, entre intelecto e o totalmente diferente, que se chama "verdade".

Perdemos os senhores se me deixei levar, instantaneamente, pelo entusiasmo. Prometo que saberei refrear, no argumento seguinte, esse entusiasmo que provoca em mim a contemplação da poesia. Antes de procurar analisar o que acontece no momento da poesia, permitam que recorra aos grandes mitos da humanidade. O momento que estou descrevendo é aquele ao qual alude o mito de Prometeu, que arranca o fogo dos altares dos deuses. É o momento da saída de Moisés para o deserto no qual se encontra enfrentando chammas. É o sábio platônico que volta para a caverna da conversação, ofuscado pelo sol da sabedoria. É Zarastustra que sobe à sua montanha, tendo abandonado a planície da conversação, e, (por que não?), é o próprio Nietzsche. Estes mitos prefiguram o projeto da poesia. A poesia é um movimento que tem três fases. É, primeiramente, um abandono da conversação, na procura do encontro consigo mesmo. Esta primeira fase tem por base o clima "algo não está dando certo". É, em segundo lugar, o encontro consigo mesmo, à beira do abismo. Esta segunda fase tem por base o clima do temor e tremor da origem. E é, finalmente, uma volta para a conversação, com a marca do totalmente diferente impressa sobre o eu, em forma de verso. Esta terceira fase tem por base o clima da verdade, do "das stimmt" (assim está certo). Essa triplicidade do seu movimento distingue a poesia da prece. A prece também se projeta da conversação, mas para não mais retornar a ela. É por isto que nós, que nos encontramos em conversação, sentimos a produtividade da poesia, mas vivenciamos a prece como perda. Mas é óbvio, dada a estrutura dos dois processos, que poesia e prece são fenômenos linguísticos semelhantes. Talvez podemos enquadrar o silêncio de São Tomas neste contexto; e talvez, também, o silêncio wittgensteiniano.

Procurarei abordar o problema da poesia a partir do problema da verdade. A filosofia tradicional define a verdade como adequação do intelecto à coisa. Mas é óbvio que essa definição é uma petição de princípio, porque pressupõe que essa adequação se dá no próprio intelecto. O intelecto é, para a filosofia tradicional, o conjunto dos pensamentos. A coisa, à qual o intelecto deve ade-

quar-se, não é pensamento. Mas a adequação, esta sim, é pensamento. Mas se a adequação é pensamento, (cu qualidade de pensamento), de duas uma: (1) não temos critério para distinguir entre pensamentos adequados e não adequados ou (2) estes critérios estão no além do intelecto. Estamos portanto diante do problema do critério da adequação, portanto no ponto de partida. Iremos repetir, idênticamente, que o critério da adequação do intelecto à coisa é a adequação do intelecto à coisa. Dessa situação temos duas saídas: podemos dizer que o critério da adequação é uma faculdade intuitiva da qual dispomos, e podemos localizar essa faculdade nos sentidos ou no sentido interno. Ou podemos dizer que pensamentos adequados são os que resultam em comportamento adequado. Notem o que aconteceu. Não estamos mais dizendo que verdade é adequação do intelecto à coisa, mas que ela é, no primeiro caso, adequação do intelecto aos sentidos, e, no segundo caso, do intelecto ao comportamento. Mas tanto empirismo como pragmatismo continuam prisioneiros da dificuldade primitiva. Não sendo parte do intelecto nem os sentidos nem o comportamento, qual é o critério intelectual para distinguir entre pensamentos adequados e não adequados? Nada adiantou, portanto, a substituição da coisa pelos sentidos e o comportamento, embora tenha trazido contribuições valiosas para a compreensão do processo do conhecimento.

Mas se eu fôr substituir os termos "sentidos" e "comportamento" pelo termo "poesia", terei criado um novo tipo de empirismo e pragmatismo, porque a poesia é parte do intelecto. Terei, portanto, um critério intelectual para distinguir entre pensamentos adequados e não adequados. Direi que pensamentos adequados são versos. Poderei dizer que o intelecto se adequa ao que lhe é totalmente diferente, (e que não chamarei de "coisa", porque "coisa" é algo que o intelecto estabelece, e porque não posso dar nome ao totalmente diferente, por ser totalmente diferente); poderei, portanto, dizer que o intelecto se adequa ao totalmente diferente, o qual, por ser totalmente diferente, é nada que se adequa pela poesia. E poderei dizer algo com referência a esta adequação, a saber que ela se dá no clima do temor da origem, e que ela é original neste sentido. Não se trata portanto de uma adequação do intelecto a algum conjunto dado (por exemplo: um conjunto de coisas), mas de uma adequação do intelecto ao amorfo do nada das virtualidades, do qual, no próprio ato de adequação, o intelecto arranca pedaços de realidade. Ao adequar-se ao que lhe é totalmente diferente, o intelecto produz realidade. A verdade é um aspecto da produção da realidade, e não um aceitar passivo de uma realidade. Conhecendo, produzo; e produzindo, conheço. Isto é poesia. É neste contexto que devemos colocar a famosa frase de Nietzsche

"Kunst ist besser als Wahrheit (arte é melhor que verdade).

Tomemos como exemplo daquilo que estou procurando dizer a experiência do nosso amigo vietnamita que procuramos discutir na última sexta-feira, sem pedir permissão. Olha êle por um telescópio e vê a lua. Pelo menos faz isto que acabo de dizer, em português, na realidade portuguesa. Esta realidade portuguesa é consequência de uma conversação que surgiu e continua surgindo de uma série de mitos, e mitos são versos antigos. A poesia arrancou, há milhares de anos, produtivamente, pedaços ao totalmente diferente, ao nada, e lançou êstes pedaços para dentro da conversação que somos. No curso dessa conversação êsses versos foram elaborados, conversados, elucidados, e o telescópio e a lua são produtos desse processo. Fundamentalmente, foram produzidas essas coisas como telescópio e lua pela atividade produtora da poesia.

Telescópio e lua estão prefigurados nos mitos da nossa antiguidade. Por exemplo: tanto telescópio como lua são coisas materiais, porque a materia é uma consequência da elaboração dos nossos versos. O telescópio é uma coisa artificial, um instrumento, e a lua é uma coisa natural, porque arte e natureza foram elaborados pela conversação que somos. Existimos em natureza e tecnologia, porque a poesia assim estabeleceu a nossa realidade. E tudo isto é verdade, porque, ao estabelecer êsse mundo, a poesia vibrava com o de tudo diferente. O nosso amigo vietnamita faz aquilo que acabo de dizer, isto é olha pelo telescópio a lua, porque, êle também, faz parte daquela realidade que a nossa poesia estabeleceu.

Façamos agora a tentativa tremendamente difícil de descrever a mesma ocorrência do ponto de vista do vietnamita. Está êle localizado, encontra-se em realidade inteiramente diferente, porque estabelecida por mitos diferentes, por versos diferentes, por uma poesia que vibra de forma diferente com o nada. Nessa realidade não se encontra materia, nem natureza, nem arte; portanto, tão pouco se encontram nessa realidade telescópio e lua. Provavelmente nem se encontram coisas nessa sua realidade, mas apenas situações de certa maneira relacionáveis com situações nossas. Porque é relacionável essa situação do vietnamita com a nossa? Porque surgiu do mesmo fundo amorfo da nossa. Porque ela também é verdadeira, já que a poesia que estabeleceu a realidade vietnamita vibra com o mesmo fundamento, embora de outra forma. É uma outra realidade, com outras verdades, mas o fundamento inarticulável é o mesmo. Este fundamento comum, inarticulável, me permite dizer que o vietnamita olha, pelo telescópio, para a lua. Êle talvez dirá que o espírito dos seus antepassados aproximou o pastor no turno das águas, porque certos gestos o forçaram a isto. E êste pastor noturno está ferido por bombardeios idênticos aos

que castigam aquêles que não propiciam os espíritos de maneira apropriada, como o prova atualmente a invasão daqueles servidores dos peixes vorazes, chamados "americanos". É óbvio que não insisto que será exatamente esta a vivência do vietnamita, e que procurei apenas dar uma caricatura daquilo que poderia ser uma realidade diferente da nossa. E os juízos nela formulados obedecerão a um critério de verdade diferente, porque a vibração da poesia era diferente. Assim, creio, surgiram as diferentes línguas, com suas diferentes realidades. E é por isto que creio que traduções entre diferentes línguas, de estrutura diferente, é praticamente impossível: Não se podem traduzir verdades diferentes. É por serem resultado de um outro tipo de poesia, que são diferentes êsses mundos.

Os senhores terão notado que a exposição que acabo de lhes oferecer não passa de reformulação das teses expostas quando o nome próprio foi nosso tema. Já naquele contexto, procurei, com efeito, dar uma definição formal do verso como frase que predica nome próprio novo. Mas no contexto atual, os senhores poderão captar aquilo que pretendo, quando digo "nome próprio novo". O nome próprio novo é a articulação da vibração do intelecto com o nada que o cerca. O nome próprio novo é a marca do inarticulado sobre o intelecto. Para recorrermos ao mito: o nome próprio novo são as tábuas da lei com as quais Moisés volta da montanha. A poesia é aquêle lugar, nos limites da conversação, no qual surgem nomes próprios novos. Mas o verso não é apenas nome próprio novo. É elevação desse nome a sujeito de uma frase predicativa, pelo menos no nosso projeto de línguas. A poesia enquadra, no nosso projeto, o nome próprio em estrutura "sui generis", chamada "verso", e essa estrutura será estrutura da nossa realidade. Graças a essa estrutura do verso, (que será o tema da minha próxima exposição), tem a nossa realidade e o nosso intelecto aquêle caráter lógico e de geometria analítica que possibilitará, no curso da conversação, o aparecimento das ciências como métodos de análises e manipulações da realidade.

Procurei aproximar-me do problema da poesia, nesta exposição, de dois lados diferentes, a saber: da experiência imediata e da tentativa teórica de definir o termo "verdade". Sob o primeiro prisma a poesia se apresentou como o encontro do eu consigo mesmo, ("Befindlichkeit") no limite do intelecto, e como o clima (Stimmung) do tremor da origem. Sob o prisma da verdade, a poesia se apresentou como aquêle movimento do intelecto pelo qual este se adequa, produtivamente, àquilo que lhe é inteiramente diferente. Mas poderíamos assumir um terceiro ponto de vista, um ponto de vista histórico, e focalizar a poesia como origem histórica da língua.

Poderemos dizer, colocado o problema assim, que a língua surgiu, "in illo tempore", como uma articulação, uma expressão, uma expulsão do fundamento inarticulado. Essa expulsão (da qual nos fala, talvez, o mito do paraíso), seria como que o primeiro entrar-se do ser consigo mesmo. O funcionamento informe, inarticulado e virtual, expulsaria, assim, do seu seio, a palavra criadora, para encontrar-se a si mesmo e estabelecer-se em realidade. Este seria o acórdio e o convênio que estabeleceu a língua: realizar a virtualidade dormente no nada. A língua, o intelecto, o pensamento, enfim o homem como ser pensante, teriam surgido como articulação poética do ser, para que o ser se possa estabelecer como ser, e não como nada. A erupção da língua seria um desvendar poético e criador do ser, e seria neste sentido que poderíamos dizer que o homem, como participante da conversação, é o ponto no qual o ser se realiza. A origem da língua, (que é a origem do pensamento e do homem), seria, na palavra de Heidegger, aquele surgir da clara noite da angústia no nada, na qual as coisas se mostram como são, a saber, coisas, e não nada. Esta primeira articulação poética seria o desfecho do ser até agora fechado, e com este desfecho seria iniciada a história propriamente dita, isto é, a história como processo de realizações projetadas.

Com efeito, a história da nossa civilização parece comprovar essa visão da poesia. Surge na penumbra do mito, do verso denso e impenetrável, e o clima que rodeava essa origem da civilização é aquele clima do tremor que caracteriza a poesia. Na medida em que avança, na medida em que conversa os mitos que a projetaram, vai a nossa civilização elucidando, afrouxando, e prosaizando os versos primordiais, e vai realizando os seus projetos. Surgem aqueles estágios progressivamente prosaicos que chamamos, grosso modo, religiosos, filosóficos, científicos e tecnologizantes. O clima do tremor original vai-se diluindo, e o clima da dúvida, do desafinar, do "da stimmt etwas nichts" (algo está em desacordo), vai-se estabelecendo. A realização progressiva do projeto primordial é uma alienação continua do pensamento das suas origens. É por isto que quanto maior o progresso, tanto maior o clima do absurdo, já que "absurdo" significa "longe das raízes". Mas a conversação progressiva que é a nossa civilização, não está fadada à realização

total dos projetos contidos nos seus mitos. Não está fadada à realização daquele paraíso terrestre que a tecnologia e o comunismo prometem, e que será a prosaização total, com aquele tédio insuportável e com aquela sensação do absurdo que acompanharão o paraíso. Não está fadada a isto, porque nós, eus em conversação, somos seres defeituosos, abertos para o nada, abertos para a poesia. Existimos, isto é transcendemos sempre a nossa situação pela nossa vacuidade. É por esta vacuidade que intuimos sempre que algo es-

tá desafinado. Somos todos, enquanto existências autênticas, poetas em potencial, e podemos, sempre, projetar-nos para situações de limite. É claro que podemos sempre decair, que podemos sempre fechar-nos, ficar cheios de nós mesmos, satisfeitos com a situação, e, no clima dessa inautenticidade, precipitar-nos rumo à morte. Nessa situação estaremos surdos à poesia. Mas dada a nossa vacuidade, podemos sempre decidir-nos em prol da poesia. E na poesia podemos sempre retomar contacto com a nossa origem, com a verdade, com o totalmente diferente que ronda a nossa situação e a invade no nosso íntimo, a todo instante. Em outras palavras, depende da nossa decisão de encontrarmos-nos a nós mesmos. A poesia é a fonte na qual a nossa civilização se renova sempre. Os versos que a poesia verte sobre a conversação, em chuva vivificadora, são os lugares nos quais nos encontraremos sempre.

Como disse, o primeiro passo dessa decisão para a poesia é um projetar-se do eu conversação afora. É uma decisão para a alienação, para o ensimesmamento. É a procura da solidão, porque somente na solidão, o de tudo diferente se manifesta. Unamuno articula essa decisão para a poesia de maneira maravilhosa "Soledad de soledades, soledad, hé perdido de mi mismo la verdad. La mi voz me vien de fuera. Quien la dá? Quien es el que así me llama? Dios sabra". Creio que neste verso está contida toda a teoria da poesia que procurei expor aos senhores.

Redefino portanto o eu: o eu é aquele nó de frases, na conversação, que está aberto para o nada; por esta abertura pode irromper a poesia para enriquecer a conversação e dar-lhe impulso para realizações futuras. E é pela mesma vacuidade que irrompeu, "in illo tempore", a língua como primeiro encontro do ser consigo mesmo. Espero que este excuro para o pensamento existencial tenha dado aos senhores mais uma possibilidade de localizar o tipo de filosofia que estou procurando expor.

Bibliografia: Heidegger: Was ist das, die Philosophie,
Kierkegaard, Temor e Tremor
Sartre: L'Être et le Néant
Jaspers: Ein philosophische Glaube

VII

Permitam-me que recapitule, em poucas palavras, a situação do argumento no qual estamos empenhados. O nosso ponto de partida era a teoria do conhecimento com a sua problemática clássica da relação entre conhecedor e conhecido. Na tentativa de superar essa dificuldade, tomamos Kant por base, porque todas as demais posi-

ções filosóficas parecem implicar, se radicalizadas, um ou outro tipo de ceticismo. A discussão da posição kantiana levou-nos a identificar as categorias da realidade e do conhecimento com as regras da língua. Esta identificação sugeriu uma teoria de conhecimento, de acordo com a qual conhecimento seria anterior ao conhecedor e conhecido. Em outras palavras: conhecedor e conhecido seriam dois aspectos do processo do conhecimento. Outras considerações levaram-nos a identificar esse conhecimento com o discurso da língua. Extrapolamos, em seguida, o problema para o campo da ontologia, no qual o conhecido passou a chamar-se "mundo externo", e o conhecedor "eu". O nosso argumento procurou, portanto, tornar plausível a idéia de que mundo externo e eu são dois aspectos do discurso, ontologicamente posteriores a ele. No curso do nosso argumento, surgiram várias dificuldades, relacionadas especialmente com a multiplicidade das línguas existentes. Dada a posição ontológica que a língua ocupava no nosso argumento, essa multiplicidade das línguas equivalia a uma fragmentação da realidade fundamental, o que chocava os nossos preconceitos parmenidianos. Na tentativa de salvar pelo menos uma aparência de unicidade discutimos o problema da tradução tanto de um ponto de vista formal como existencial, e verificamos, nessa discussão, as limitações da língua como sendo uma realidade cercada pelo nada. Essa discussão levou-nos a considerar as situações fronteiriças da língua que identificamos, por análise existencial, com as situações da poesia. Estamos, pois, no seguinte ponto no nosso argumento: a realidade fundamental é a língua que se estabelece a partir do nada pela criação poética, (que é uma articulação desse nada), e essa língua tem os dois aspectos chamados "mundo externo" e "eu". Dada a multiplicidade de línguas, somos forçados a conceder que há tantos tipos de mundos externos e eus quantas línguas há, embora a possibilidade da tradução pareça garantir uma certa ligação problemática entre essa diversidade de realidades. Prossigamos com o argumento.

É óbvio que, se dermos crédito ao argumento até aqui, somos obrigados a identificar análise linguística com análise ontológica, embora o termo "análise linguística" deva ter, obviamente, um âmbito mais amplo que aquele que tem no contexto logicista. Dedicarei, hoje, a discussão à consideração desse tipo de análise, e restringirei a discussão à língua portuguesa. Já disse que essa língua oferece ao analisador dois níveis de análise, a saber o nível da palavra e o nível da frase. É, no fundo, este característico que pretendemos ao chamar de "flexional" essa língua. Ao nível da palavra, podemos distinguir, grosso modo, três tipos de palavras: substantivos e seus derivados, verbos e seus derivados, e palavras lógicas. Ao nível da frase, podemos distinguir, grosso modo, três estruturas:

sujeito, predicado e objeto. Como já discutí, levemente, o tipo de palavras chamadas "substantivos", e, mais especialmente, nomes próprios, pretendo iniciar esta análise pela consideração daquele tipo de palavra que chamei de "verbo".

Já disse que o verbo é o núcleo do predicado, e que, como a nossa língua é predicativa, é no verbo que descobriremos a estrutura da situação estabelecida pela frase. Definirei "verbo" como aquele tipo de palavra que indica a maneira como o substantivo, elevado a sujeito de frase, se encontra (sich befindet). O verbo é flexional de uma forma chamada "conjugação", e nessa flexão surgem duas formas, a finita e a infinita. Na forma finita, distinguimos (1) pessoa, (2) número, (3) tempo, (4) modo e (5) gênero. Não considerarei a forma infinita, porque esta não passa de variante de substantivos, como por exemplo infinitivo, particípio, geruntivo. O problema da substantivação dos verbos é complexo e talvez venha a ser discutido em outra oportunidade.

Em português existem, efetivamente, apenas duas pessoas: o eu e o outro. O eu é assexual, o outro tem dois sexos. Vestígios do tu e vós, e a tendência de eliminar esses vestígios do discurso caracterizam a nossa língua.

Em português existem dois números: o singular e o plural, já que o dual e o trial foram eliminados, e a massificação eslava de quatro nunca existiu. O tempo português, enormemente complexo e contrastante com a simplicidade das pessoas e dos números, tem, entre outras, as seguintes formas: presente, (dois), imperfeitos, perfeitos, plusquamperfeitos, futuros, futuros exatos, e vestígios do aoristo.

Os modos portugueses são, aproximadamente, o indicativo, conjuntivo, optativo, imperativo e irreal. Por incrível que pareça para quem vem de línguas germânicas e eslavas, o modo de vir-a-ser não existe.

Os gêneros portugueses são depauperados para dois: ativo e passivo. E o próprio passivo tende a ser superado.

Se lançarmos um olhar sobre esta lista aparentemente cansativa, mas efetivamente de importância fundamental para a análise da nossa realidade, verificaremos uma tendência mestra da língua portuguesa. É a de reduzir todas as características da Befindnenheit do ser a duas: tempo e modo. Não creio que se possa exagerar a importância dessa descoberta feita ao primeiro lance de vista.

Mais umas poucas considerações quanto ao verbo. Em português existem alguns verbos auxiliares, por exemplo os verbos "ter", "ir", "haver", "estar", "ficar", e "ser", que dão uma estrutura toda

característica à realidade portuguesa. Podemos distinguir ainda diversos aspectos do verbo, dos quais mencionarei apenas os intransitivos que não exigem objeto, e os transitivos que exigem objeto. Este objeto pode ser o próprio sujeito, quando se fala em verbo reflexivo. É óbvio que estes aspectos do verbo estabelecem estruturas diferentes de situações da realidade.

Quanto às palavras lógicas, direi apenas, para não tornar esta exposição demasiadamente aborrecida, que a sua simbolização pela lógica simbólica suprime toda a aura existencial que as rodeia e que caracteriza a língua portuguesa. Considerem por exemplo umas poucas formas do "se então" simbolizadas pela flexa: "por causa de", "em virtude de", "graças a", "devido a", etc. E quanto aos substantivos recorde apenas que é possível reduzi-los a dois tipos: "nomes próprios" e "nomes de classes" cuja problematidade medieval já discutimos.

Se a minha argumentação tem alguma validade, esta classificação esboçada, de palavras e seus aspectos, deveria formar o ponto de partida para qualquer análise do ser digna desse nome. Não receio os senhores que eu pretenda iniciá-la aqui, agora. É uma tarefa que ultrapassa o escopo de uma vida. Com efeito, a mim me parece ser esta a tarefa de uma filosofia do ser a instaurar-se no futuro. As palavras e suas formas são as próprias pedras fundamentais das quais as situações de realidade irão constituir-se em forma de frase. Posso, portanto, agora, voltar para uma discussão da frase, iniciada em nossa terceira reunião, mas suspensa por falta de elementos.

Os senhores se lembrarão de que discuti a forma da frase no exemplo "João ama Maria". Disse, naquela ocasião, que esta frase estabelece uma situação de realidade e que chamarei doravante de "realidade" justamente aquela situação que a frase estabelece. Disse, ainda, que essa situação tem a forma de um projeto, porque nela o predicado se projeta do sujeito para o objeto. Chamei esse projeto de "predicativo". Posso acrescentar agora que esse projeto de realização concretiza as virtualidades dormentes nas palavras que compõem a frase, e que realiza apenas algumas dentre essas virtualidades. Ligo, ainda, que pode apenas realizar aquelas virtualidades que as palavras abrigam, e não outras. Em outros termos: a frase é um projeto predicativo que realiza virtualidades abrigadas pelas palavras da língua portuguesa. O conjunto das frases é chamado "discurso da língua portuguesa", e o conjunto das suas realizações é chamado "mundo externo", conforme estabelecido pelo discurso em língua portuguesa.

O meu propósito, hoje, é discutir com os senhores a dinâmica

que propela os projetos predicativos, que são as frases. Para tanto, faz-se necessária, primeiro, a consideração do termo "projeto". Estou, com este termo, procurando traduzir para o português a palavra alemã "Entwurf", que é um dos conceitos fundamentais do existencialismo. Discuti levemente esse conceito em conjunto com a poesia. Para o pensamento existencial, toda realização é um virar-se contra o fundamento do meu ser que me lançou para cá e rumo à morte. Esse virar-se contra a sua própria origem é um "Entwurf", um "des-jetar-se". É neste sentido que emprego o termo "projeto". Nessa minha virada contra a minha origem separo-me dela, distancio-me dela, crio um abismo entre mim e a minha origem, para depois lançar-me contra ela. O que faço, nessa virada, com efeito, é transformar a minha origem em meu objeto, a mim mesmo em sujeito, e o meu lançar-me em predicado. Nessa minha virada contra minha origem, estou empenhado num projeto que é, no fundo a frase padrão da minha língua. A minha decisão de não decair rumo a morte, de opor-me ao meu fundamento inarticulado e impôr-me a ele, é, no fundo, a minha decisão de empenhar-me no discurso da minha língua. Para falarmos existencialmente: a minha decisão de ser eu mesmo, de encontrar-me a mim mesmo, e de realizar-me como uma existência autêntica, é, no fundo, a minha decisão em prol da conversação, em prol do pensamento. É apenas na conversação que me realizo, e é portanto apenas no pensamento e com o pensamento que me projeto. Como os senhores vêm, a nossa análise da frase, se aplicada ao contexto existencial resulta em conclusão exatamente oposta àquelas às quais chegam os existencialistas. Uma análise da frase, que é uma análise do pensamento, valida existencialmente o pensamento como o único projeto autêntico, e resulta em intelectualismo criativo, ao invés de resultar, como o faz nos existencialistas, em anti-intelectualismo.

A dinâmica que propela o projeto predicativo que é a frase é portanto a da minha decisão de não decair e dizer não à morte. Todo discurso, todo esse elo majestoso de frases, é, no fundo, um único e gigantesco "não" à morte. Neste sentido, é o discurso uma cadeia de projetos negativos. Lí, em Ayer e em Vicente Ferreira da Silva, que todas as formas lógicas podem ser reduzidas a uma forma de "não" e que portanto é possível provar, formalmente, que o discurso é um projeto negativo. O prof. Leônidas confirmará ou refutará essa afirmativa. Mas não é necessário provar formalmente o que vivenciamos, se formos atentos àquilo que acontece quando pensamos: a saber, pensamos contra a morte. No fundo, a morte é o nosso assunto exclusivo, e tudo que falamos é para negar a morte. Posso, portanto, definir a frase como projeto predicativo contra a morte.

Se aceitarmos esta definição, teremos uma base para uma análise existencial do discurso. Disse que a frase é um projeto predicativo. Já discuti o conceito do predicar no contexto formal, no qual defini a predicação como a explicitação progressiva de nomes próprios em direção de nomes de classes. No presente contexto, posso acrescentar que a predicação é uma negação do nome próprio, porque esvazia progressivamente o seu significado. O discurso é uma cadeia de projetos predicativos contra a morte, porque ao predicar nomes próprios por verbos, esvazia esses nomes próprios de significado e os estabelece em situações de realidade, de acordo com as virtualidades contidas nos verbos. A morte se nos apresenta, neste contexto, como aquilo que está por trás do nome próprio, a saber como aquele nada do qual o nome próprio tem sido haurido pela poesia. O discurso é uma crítica dos versos propostos para cá pela poesia, no sentido de afastar o pensamento da situação de limite do nome próprio, e esta situação é, em última análise, o confronto com a morte. Predicando progressivamente, o discurso se afasta da situação de fronteira com a morte, e neste afastar-se progressivo cria realidade. A realidade é a capa protetora que o discurso estabelece em seu redor no curso do seu progresso, para tapar, ("vorstellen") o seu assunto negativo, que é a morte. Neste sentido, como um afastamento da situação de fronteira, é o discurso uma crítica dos versos da poesia: pr. saiza. Posso portanto completar a minha definição da frase da seguinte maneira: é ela um projeto predicativo contra a morte pela prosaização progressiva. A medida da prosaização é o estabelecimento de situações de realidade.

Se tentarmos resumir num único termo este projeto predicativo contra a morte pela prosaização progressiva, este termo será "a dúvida". A nossa análise formal e existencial da frase é, no fundo, uma análise da dúvida. A dúvida é a "Befindlichkeit" na qual nos encontramos na nossa decisão de negar a morte. E a dúvida tem a estrutura e o clima da frase. O nosso projeto existencial, pelo qual nos realizamos e pelo qual estabelecemos situações de realidade é a nossa dúvida naquilo que nos lançou para cá, e tem a forma e o clima de frases. Com efeito, ao dizer Descartes que somos uma coisa pensante, o que afirma é que o nosso projeto é a predicação de nomes próprios por verbos em direção de nomes de classes, e que somos portanto uma coisa que duvida. A nossa dúvida é um projeto criador, na medida em que prosaiza, isto é, estabelece situações de realidade. Mas é um projeto fechado, porque pode apenas realizar virtualidades contidas nos verbos. A renovação desse projeto, o aparecimento de novas virtualidades de realização, não é possível pelo discurso. Não podemos, se empenhados no discurso, abrir novos projetos de realização. Essa renovação vem até nós pelas versos da poesia, que lança sempre novos nomes próprios só-

bre o discurso e que os predica em verbos sempre novos. Em outras palavras: a poesia fornece sempre novos assuntos para serem discutidos, isto é, duvidados e transformados em situações de realidade. O discurso é uma conversão progressiva e prosaizante de versos em situações de realidade. Em última análise, no entanto, são todos os assuntos que a poesia põe para cá, para serem duvidados, articulações da negação da morte.

Para não deixar pairar no terreno da teoria o assunto que estou desenvolvendo, proponho uma rápida consideração daquele discurso no qual estamos empenhados como participantes daquela conversação chamada "civilização do Ocidente". E considerarei apenas a sua última fase que se inicia com o Renascimento. A "Befindlichkeit" do Renascimento, a maneira como o homem se encontrava a si mesmo nesse estágio da nossa conversação, era caracterizada pela abertura de novos projetos.

Os assuntos contidos nos versos da Bíblia e de Aristóteles se tinham prosaizado em alta medida e não mais davam margem para realizações predicativas. A conversação a respeito desses assuntos começava a ser repetitiva, isto é, conversa fiada. Nesse instante, surgiram novos versos a serem duvidados, portanto novas aberturas para a predicação progressiva. O assunto dos versos novos era a circunstância na qual o homem se encontrava. Essa circunstância não tinha sido o assunto dos versos medievais, e, neste sentido, era um assunto novo. O Renascimento dirigia a sua dúvida contra a sua circunstância, e não mais contra si próprio, contra a "alma", que tinha sido o assunto dos versos anteriores. A dúvida dirigida contra a circunstância transformou essa circunstância em assunto, isto é em algo objetivo chamado "natureza". Dessa dúvida metódicamente predicativa, surgiu aquele discurso chamado "ciências da natureza". A "Befindlichkeit" do Renascimento era justamente essa dúvida criadora, que tinha a natureza por assunto. Os nomes próprios dos versos que puseram a natureza para cá eram doravante objetos, e os verbos que predicavam esses nomes próprios em direção de classes eram a maneira como esses objetos podiam dar-se. Essa estrutura das frases renascentistas estabeleceu situações de realidade que podemos chamar de "mecanismo". A primeira prosaização dos versos do renascimento resultou num conjunto de situações de realidade, no qual a circunstância tinha sido realizada em mecanismo. Estabelecida essa situação, a conversação se encontrava numa nova "Befindlichkeit", chamada "barroco". O assunto do Barroco já era prosaizado, era a natureza como mecanismo. A progressiva predicação desse assunto tendia a simplificar esse mecanismo e resultou na realização de um conjunto de situações de realidade que podemos chamar de "aparelho simples". Nesse conjunto de

situações a conversação se encontrava naquela "Befindlichkeit chamada "iluminismo". Nesse instante, a conversação se achava em perigo de esgarçar o assunto e cair naquela conversa fiada então chamada "preciosismo". Nesse estágio da conversação, foi introduzido um novo verbo que deu ao assunto antigo uma nova estrutura. Era o verbo "to become" ou "werden". O discurso começou a reformular todas as suas frases com este verbo, a começar pelo seu nível matemático, e mais tarde em todos os seus níveis, e, dessa reformulação, surgiu um novo conjunto de situações de realidade que podemos chamar de "organismo". Nesse conjunto, a conversação se encontrava numa nova "Befindlichkeit" chamada "romantismo". A partir desse estágio da conversação, foram eliminados, progressivamente, todos os verbos menos este, e com este verbo foram predicados os nomes próprios como nomes de classes sempre mais amplas. É óbvio que este progresso do discurso não se desenvolveu paralelamente em todos os níveis do discurso, mas em alguns níveis a prosaização e realização alcançou um estágio, no qual a dúvida não tem mais assunto. Encontramos, atualmente, a nós mesmos, num conjunto de situações de realidade sem assunto, isto é, sem significado, e este clima pode ser chamado de "absurdo". O verbo "to become", (ou, como dizemos, a maneira processual de estabelecer-se situações de realidade) predica nomes de alto grau de generalidade, o que confere à nossa situação uma qualidade abstrata e teórica, e tende a transformar as nossas frases em tautologias, especialmente no campo da mecânica e outras ciências rigorosas. O esgotamento do assunto, a impossibilidade de a dúvida fixar-se sobre um assunto, faz reaparecer a morte como a situação de limite, e por não podemos evitar decaímos rumo a ela. Estamos necessitando de novos poetas.

É óbvio que a maneira como descrevi o que, em última análise, é uma história da Idade Moderna, não passa de um esboço sumário e extremamente simplificador de um desenvolvimento complexo. O que pretendi foi apenas ilustrar a minha teoria. A análise formal e existencial de frases, que estou advogando, não pode ser aplicada de uma maneira tão rudimentar como esta. Neste contexto chamo a atenção dos senhores sobre a filosofia de Dilthey. Para este pensador deveriam ser estabelecidas ciências que pesquisam aquilo que eu chamei, no nosso contexto, de discurso, e que ele chama de "Geist", portanto Geisteswissenschaften. É o que nós aqui chamamos, muito imprópriamente, de "humanidades". Para Dilthey essas ciências terão um cunho psicológico, que creio ter evitado pela exposição que fiz aos senhores. As ciências do espírito serão, se tenho alguma razão com a minha exposição, pesquisas formais e existenciais das frases que compõem o discurso. Essas pesquisas deverão, se coroadas de algum êxito, iluminar a gênese e a estrutura das rea-

lidades que o discurso estabelece ao seu redor, ao duvidar dos seus assuntos. E as ciências da natureza não passarão, afinal, de uma pesquisa de um dado tipo de realidade, a saber daquele tipo que a conversação ocidental estabeleceu no seu discurso a partir do Renascimento.

Mas, aqui, devo inserir uma palavra de cautela. As "ciências do espírito" é um termo inapropriado, porque o termo "ciência" sugere um discurso progressivo, isto é, predicador de nomes próprios em direção de nomes de classes. A disciplina que tenho em mente seria um discurso reflexivo, porque predicaria nomes de classes em direção de nomes próprios, para recompor, em vez de explanar, o seu significado. Esse discurso não consistiria de frases explicativas, como a ciência, mas de frases significadoras. Seria, com efeito, uma reflexão da língua sobre si mesma. A este tema pretendo dedicar a nossa reunião seguinte.

- Bibliografia: Husserl: Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis
 Rickert H.: Logik des Praedikats und das Problem der Ontologie
 Vossler K.: Geist und Kultur in der Sprache
 Cassirer E.: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit
 Schroedinger E.: Space-Time structure

VIII

Os senhores desviaram novamente o curso planejado da minha exposição, ao terem provocado a discussão do mito. Transferiram assim o argumento do terreno teórico para o terreno da história, mas creio que é salutar essa transferência que os senhores forçaram. Teremos oportunidade de ver, funcionando ou não, a teoria que lhes estou expondo. Permitam que inicie a minha exposição com uma breve consideração da importância que o conceito de mito tem tido ultimamente, em diversas ciências especializadas. Como sabem, considerou o século 18 o pensamento mítico como um estágio superado do pensamento humano, e não lhe prestava uma atenção rigorosa. O romantismo reagiu contra esse desprezo do mito, e o seu empenho pôde ser interpretado como um esforço de reeditar o mundo. Essa atenção que o romantismo dedicava ao mito despertou o interesse pelo estudo dos mitos em diversos níveis de significado. O primeiro a procurar definir o termo "mito", no terreno, digamos, histórico, foi Bachofen na sua obra fundamental "Mutterrecht und Urreligion", como segue: "Mito é a exegese dos símbolos que articulam a vivência primordial de um povo". Na medida em que as pesquisas históricas vinham ampliando o nosso ho-

rizante, na medida em que iam descobrindo que os cinco ou seis milênios da chamada "era histórica" não passavam de um curto episódio de um processo histórico que durou centenas de milhares de anos, tornava-se sempre mais óbvio que a explicação da história é impossível sem a consideração dos mitos primordiais que a desfecharam. Em outras palavras, e para recorrermos a Bachofen, ia-se tornando sempre mais claro que a nossa história não passava, de um certo ponto de vista, de uma exegese progressiva dos símbolos que articulam a vivência primordial dos povos dos quais descendemos. Simultaneamente, foram descobertas e estudadas outras sociedades e verificou-se que essas sociedades existiam em realidades inteiramente diversas da nossa, com valores inteiramente diversos dos nossos. A contemplação dessas realidades e desses valores fez ruir a crença na validade universal da nossa realidade e dos nossos valores. A diversidade enorme dessas realidades e sistemas de valores torna-se explicável pela diversidade de mitos que fundamentam as diversas sociedades. Chamo a atenção, neste contexto, para a obra fundamental de Frazer "Golden Bow", e para os estudos penetrantes e mais recentes de Kerenyi e Mircea Eliade. O efeito reflexivo desses estudos, digamos etnológicos, foi o de reforçar a hipótese de que será a partir dos mitos que poderemos compreender a nossa própria sociedade e a nós mesmos. Essa hipótese se tornou ainda mais plausível pelos estudos que Frobenius fez dos povos africanos e que demonstraram que toda atividade humana, por mais racional e pragmática que possa parecer, não passa de uma ritualidade de certos mitos bem determináveis. Que, enfim, o pensamento e a ação não passam de racionalizações rituais de mitos. Acresça-se a isto a descoberta revolucionária feita por Jung, talvez a descoberta mais importante do século 20: a saber, o fato de que abrigamos no nosso subconsciente toda uma camada que consiste de formas comuns a todos os membros da nossa sociedade, portanto uma camada impessoal chamada "id", e que esta camada não passa de um conjunto dos mitos que estabeleceram a nossa sociedade. Jung chama esses mitos inconscientes de "arquetipos" e devo confessar que o seu aparecimento nos sonhos e na loucura é de verdadeiras espantoso. Uma empregada quase analfabeta de Zurich sonha, por exemplo, com o mito de Isis em todos os seus detalhes, descobertos pelos egiptólogos três anos depois do sonho. Um paranóico da Basileia faz um desenho da serpente-mãe, descoberto dez anos mais tarde na Caldeia. Uma criança de três anos faz uma corôa de papel, cujo protótipo é encontrado mais tarde na capital dos Hititas. Os exemplos podem ser multiplicados. Enfim, o que Jung descobre é que todo aquele conjunto chamado individualmente "consciência", e coletivamente "civilização", não passa de uma ca-

mada fina, de um verniz, sobreposto precariamente a uma estrutura sólida de mitos, e que essa estrutura informa e rege o nosso pensamento e comportamento. É importante notar que Jung descobriu no "id" apenas aqueles mitos que estão historicamente ligados com nossa sociedade, e nunca mitos de outras sociedades. Por exemplo o mito do dragão, tão importante como força benéfica no Oriente, não se repete no subconsciente ocidental, e onde o reptil é associado sempre com angústia e nojo. A isto devem ser acrescentados os estudos filológicos e etimológicos que procuram reconstruir as línguas das quais as nossas se formaram, e que nos fazem crer serem as nossas palavras resultado de umas poucas raízes, todas elas relacionadas com mitos determinados. Por exemplo a raiz indo-germânica "kel", da qual descendem por exemplo as palavras inglesas "holy" e "hell", e as palavras "solus" e "salus", dizem respeito ao mito da caverna, de "hole", do buraco. Por fim, quero mencionar a obra de Levy-Strauss, que não conheço e sobre a qual me chamou atenção recentemente o prof. Bento Prado, que, ao que parece, afirma serem todos os mitos da humanidade variantes de alguns dados primordiais fonéticos, em tese calculáveis. É, portanto, óbvio que o conceito do mito vem ocupando ultimamente um lugar de destaque nos estudos de múltiplas disciplinas.

Mas é no conjunto do pensamento filosófico que pretendo localizar o problema. Na sua obra fundamental "The Dawn of Philosophy" avança Misch a tese de que a filosofia não passa de uma entre três exegeses de mitos fundamentais, por ele chamados de "Urworte" (palavras originais), sendo as outras duas exegeses a religião e a arte. Para Misch é a nossa civilização a síntese de três mitos fundamentais, contidos nos seguintes versos: "Tat tvam asi" (tu és isto), "gnoti seauton" (conheça-te a ti mesmo) e "ani Jehová" (eu sou quem sou), e a nossa história não passa de uma tentativa progressiva de sintetizar, explicando, esses três mitos. Os três mitos são sintetizáveis no termo "mito do sujeito", e a sua focalização seria a figura mítica do Cristo, o sujeito objetivado, ou como se diz, o verbo tornado carne. A história do Ocidente propriamente dita, isto é, aquela história que se inicia com o cristianismo e com o estabelecimento do império romano, não passaria de uma ritualização progressiva do mito do Cristo, e neste sentido de uma "imitatio Christi". A fase tecnológica, que atravessamos atualmente, não passaria de uma realização ritual desse mito na natureza, e os instrumentos e máquinas não passariam de encarnações do verbo dentro de um determinado rito chamado "ciência aplicada". O pensamento científico não passaria de um pensamento mítico dentro de um determinado rito prefigurado no próprio mito. Em outras palavras: as conquistas tecnológicas que presenciamos atualmente,

já estariam de certa maneira pré-figuradas no mito do Cristo e projetadas sobre nós pela ritualização progressiva, que chamamos "história do Ocidente".

Misch e seus seguidores, que elaboraram a visão que lhes estou oferecendo, são diltheyanos. A sua filosofia é historicista, embora fortemente influenciada pela fenomenologia. Mas a sua influência sobre o pensamento existencial é enorme. Permitam que lhes exponha esse pensamento no presente contexto. Quando me encontro a mim mesmo, encontro-me dentro de uma situação determinada. Que significa este termo "determinada"? Significa que estou lançado dentro de uma situação prefigurada, que força todos os meus pensamentos e todas as minhas atividades para dentro de um certo número de canais pré-estabelecidos. Recorrerei, para ilustrar aquilo que estou dizendo, a uma imagem. Ao me encontrar, encontro-me lançado em um palco no qual se está apresentando uma peça. Ao me encontrar, encontro a meu dispor diversas máscaras que sou chamado a vestir para desempenhar diversos papéis nessa peça que se está representando. Essas máscaras se chamam "pessoa" (de pers na" isto é máscara no teatro latino). Posso escolher, embora problemáticamente, entre as máscaras e os papéis da peça que se estão oferecendo. Nisto reside a minha liberdade. Posso, por exemplo, escolher a máscara de presidente da República, ou a máscara de lixeiro. Esse será doravante o papel que desempenharei na peça que se está representando. Mas o número das máscaras a meu dispor está limitado pela situação na qual me encontro. Nisto reside a minha servidão como existência determinada pela circunstância na qual se encontra. Aquela circunstância chamada "civilização Ocidental", na qual me encontro, oferece relativamente muitas máscaras, se comparada por exemplo com a situação chamada "cultura andamanesa". A minha circunstância está, neste sentido, mais aberta, e oferece maior liberdade. Mas uma observação da minha circunstância torna óbvio que esta tende a tornar-se fechada progressivamente. Atualmente não oferece tantas máscaras como o fez, por exemplo, no Renascimento, e é possível que se feche inteiramente num processo de massificação, no qual o único papel a ser desempenhado será o de funcionário aposentado. E acresce o seguinte: estou relativamente livre antes de escolher uma máscara, antes de tomar uma decisão existencial como se diz neste tipo de filosofia. Uma vez tomada a decisão, perco a liberdade. O "engagement" é o fim da liberdade. Se escolhi o projeto existencial que chamei de "presidente da República", se me empenhei autenticamente em ser presidente da República, nunca mais serei, por exemplo, lixeiro. Podemos tirar desse fato duas conclusões existenciais divergentes. A primeira é a recomendada por Camus, que diz que devemos desempenhar o máximo de papéis na peça dentro da qual

estamos lançados, sabendo muito embora que se trata apenas de uma representação, portanto de pose. Em outras palavras, devemos ser atores conscientes, representando uma multiplicidade de papéis alternativos. É isto o que ele pretende ao dizer que é preciso viver o mais possível, e não o melhor possível. É isto que ele pretende ao dizer que é preciso representar "quand-même", a despeito da absurdidade e pretensão da peça. A segunda conclusão é aquela que Sartre tira. Diz ele que devemos, numa decisão existencial irrevogável, empenhar-nos numa única das máscaras que a peça nos oferece. Levemos a realizar ao máximo uma única máscara, e isto é o famoso "engagement" sartriano. Sabendo muito embora que tudo isto não passa de representação, devemos representar o melhor possível. Na "questão judaica" Sartre elabora este tema, que foi, aliás, transformado por Frisch em peça de teatro chamada "Andorra". Se a peça dentro da qual fui lançado me oferece a máscara "ser judeu", devo empenhar-me nessa máscara o melhor possível, mesmo se não sou "judeu em si", como o personagem de Frisch chamado Andri. Sou judeu para os outros e, afinal, represento em função dos outros. O pensamento existencial não passa, no fundo, de uma tentativa de desmascarar a peça que estamos representando todos. Não é, portanto, acaso que essa filosofia recorra tantas vezes ao próprio teatro para demonstrar vivencialmente as suas teses.

Pois o que representa essa peça dentro da qual nós nos encontramos? Representa mitos, e as máscaras que se nos oferecem são personagens míticas que se ritualizam na peça. A nossa escolha existencial, a escolha de sermos pessoas, é uma escolha entre personagens míticas pré-figuradas no mito que estabeleceu a peça. Os nossos projetos existenciais são pré-figurados pelos nossos mitos. Conhecer os nossos mitos é conhecer a nós mesmos. Neste sentido, podemos dizer que o pensamento existencial é um pensamento desmitizante, mas não porque procura desfazer o mito, senão porque procura desvendar o mito. É nessa tentativa de desvendar o mito que de certa maneira ultrapassamos a circunstância dentro da qual nos encontramos. É nessa tentativa que existimos no sentido verdadeiro desse termo. A contemplação do mito que nos estabeleceu aqui, agora, e que estabeleceu a circunstância dentro da qual estamos, abre para nós a visão daquele nada do qual o mito desfechou o nosso mundo e nós mesmos. É nessa clara noite que se abre diante de nós nessa verdadeira reflexão, ("Nachdenken" na palavra de Heidegger), que as coisas mostram o que são, a saber coisas e não nada. O poder desfechante e estabelecido do mito, esse poder que Heidegger chama "we'ten" (mundificar) é revelado para nós na contemplação do mito. Heidegger diz que nessa contemplação o nada "weist mich an, um sich als Wesen herzustellen". Traduzindo diria que nessa contemplação o nada se apresenta para

mim, para estabelecer-se em ente. E a forma dessa "Anwesenheit", dessa presença do nada, é o mito. O mito é sempre "anwesend", é sempre presente e estabelecido, porque é pelo mito que o nada se estabelece em ente. A ontologia atual é no fundo uma mitologia.

É preciso analisar existencialmente como e em que clima o nada se me apresenta, "mich anwest", quando contemplo o mito. Pois essa análise, nós já a ensaiamos. É pela poesia que o mito aparece como articulação estabelecida do nada em algo. O método de o mito se estabelecer é o método da poesia, e o poeta é a boca que articula o nada. É neste sentido que o poeta é a boca dos deuses, e é neste sentido que Deus fala pela boca dos profetas. Os poetas gregos invocam as musas, e isto não é uma simples pose, mas a confissão de serem os poetas instrumentos do poder desfechante de mundos. Assim devemos tentar compreender o termo grego "musiké techné", (as artes musicais), são as artes pelas quais mundos são estabelecidos. Há uma correspondência profunda entre música e mathesis, e esta profunda correspondência diz respeito ao logos. É a harmonia musical e matemática que é a base da lógica, esse clima no qual surge o mito grego. É a flauta de Pan, que estabelece em sua harmonia matemática aquilo que chamamos "realidade". É o clima no qual esse estabelecimento se dá é o terror pânico dos deuses articuladores. É também o canto orfeônico, pelo qual Orpheus, essa encarnação pânica, se libera do "kyklós tés genéseos", do eterno retorno, do sempre idêntico nietzscheano. A filosofia e arte gregas, a começar por Pythagoras e a culminar no Cristianismo, é a ritualização desse mito pânico que conta do surgir do mito. É quando os profetas dizem "omar veomer Adonai" (Deus fala e fala), não se trata de uma frase vazia. Confessam que não passam de instrumentos do poder desfechante de mundos. Deus criou o mundo pela palavra desfechante, disse "haja luz", e houve luz pela palavra Divina. O mundo não passa de palavra Divina realizada. É o Ruach Hacadoch, o hálito sagrado, o Espírito Santo, que estabelece, na forma do mito, o mundo. Os poetas gregos e os profetas judeus sabiam-se, em sua tomada de consciência, meros veículos desse espírito santo, desse pneuma. E os poetas atuais, não se sabem, por acaso, em situação paralela? Não temos, nós também, a sensação da inspiração quando enfrentamos autenticamente aquele nada do qual os mitos irrompem? É pelos poetas e através os poetas que mitos continuam se revelando e continuam estabelecendo mundos. O mito não é um acontecimento de um passado histórico e remoto. O mito é aquilo que se estabelece "in illo tempore", isto é, sempre e sempre. O mito está sempre "anwesend", o seu poder desfechante está sempre presente, e está presente pelos poetas. Os poetas são as nossas bocas pelas quais haurimos mitos do nada que nos cerca e que se infiltra de todos os lados nas nossas existências

para problematizá-las. Um grande poeta tcheco diz "Ten národ jeste nezhyrul, dokud mu vestec spíva, jest pisen v nebi srozena a smrt ziver vlivá" (aquele povo ainda não morreu, enquanto lhe canta o profeta, é nascida nos céus a canção e verte vida na morte).

Esta ocorrência sempre iminente do mito, e o seu poder vivificador qual chuva renovadora que se precipita sobre a planície árida e prosaica dentro da qual existimos, rasga como que fendas na nossa circunstância compacta e nojenta. Por estes mitos estamos sempre na proximidade daquele fundamento inarticulado que estabeleceu o mundo que nos cerca. Esse aparecimento de mitos pela boca dos poetas evita que se estagne o ritual dentro do qual estamos empenhados. A tradição judaica distingue entre dois tipos de personagens na cena da humanidade: os profetas e os sacerdotes. O sacerdote mantém o ritual da festa que se desfechou de um mito. O profeta revela mito novo para ser ritualizado em festa pelo sacerdote. Por paralelismo, podemos dizer, na nossa circunstância atual, que a tradição judaica está se mantendo viva. Os nossos sacerdotes são, por exemplo, os cientistas. Mantém a festa que ritualiza mitos outrora revelados e realizam estes mitos por atos rituais, por exemplo, pela tecnologia. Os nossos profetas são os poetas, desde que demos um significado muito amplo ao termo "poeta". Pelos seus versos estabelecem mundos a serem ritualizados pelos sacerdotes do futuro. Estes poetas evitam, a meu ver, que a nossa situação se feche, que se esgotem os assuntos dos mitos anteriores, e decaiam em conversa fiada, como receiam alguns entre os existencialistas.

A circunstância dentro da qual nos encontramos pode ser portanto concebida como uma festa que festeja ritualmente determinados mitos, e por eles é determinada. Mas há um ponto a ser salientado. É uma característica de uma festa ritual que o participante não esteja consciente do fato de se encontrar representando um papel na festa. Isto distingue o participante da festa de um ator de teatro. Quando o australiano veste, na dança, a máscara do canguru, não vivencia a sua atuação como sendo uma representação ritualizada. Ele vivencia ser canguru "realmente". Quando na missa a hóstia é oferecida, ela não representa a carne, ela é a carne. Quando Newton descobre as leis mecânicas, estas não representam uma ordem, elas são essa ordem. Mas na nossa situação atual nós começamos a descobrir que estamos representando, e distanciamos-nos da nossa festa. Passamos a ser conscientemente atores. O caráter representativo dos nossos empenhos e, especialmente, do empenho científico, esse nosso ritual máximo, começa a desvendar-se. Não mais agimos como o australiano na dança, nem como o padre na missa, nem como Newton na investigação, mas agimos

como o autor representando Hamlet, na cena. Há uma qualidade esquizofrênica no nosso empenho. A festa que festejamos está se transformando em teatro. O caráter festivo da nossa circunstância está se evaporando, e está sendo substituído pelo caráter do fazer-de-conta. Este é o clima do absurdo que nos cerca, e isto explica porque alguns dos pensadores existenciais julgam que a nossa sociedade está se fechando, por realização derradeira do ritual da festa. A análise desse fenômeno, dessa mudança súbita do caráter da nossa festa, está dedicada grande parte das investigações existenciais, inclusive daquelas investigações chamadas "sociologia". A consciência do fazer-se-de-conta é, por exemplo, responsável por aquele curioso "s'enfichisme", que marca grande parte da juventude que cresce debaixo dos signos da bomba atômica e dos satélites. Em outras palavras, estamos vivendo em tempo carente de poesia. Os mitos que atualmente surgem como projetos de vida, como aberturas na massa compacta daquilo que nos cerca, são mitos inautênticos, porque não hauridos nesse clima de terror, pânico que caracteriza a verdadeira poesia. Mitos como Brigitte Bardot e Pelé, como Frankenstein e Superman, têm a marca da deliberação e da inautenticidade. São apenas cópias pálidas de mitos autênticos como Ishtar e Apollo, como Hephaistos e Herácles, e não conseguem dar um significado autêntico ao empenho existencial da juventude. Deixo sem comentário esta observação, já que não sei como interpretar esse fato.

Os senhores devem ter notado que discuti o problema do mito sem enquadrá-lo no contexto do presente curso. Dedicarei a essa tentativa a próxima reunião, quando talvez possa tornar mais palpável o que pretendo ao dizer: que toda filosofia é, no fundo, uma filosofia da língua. No presente contexto, quero apenas salientar o seguinte: o papel preponderante que o conceito do mito tem no pensamento atual é um perigo. Conduz facilmente para a glorificação do pensamento mítico em detrimento do pensamento civilizado. Subestima a consciência pessoal, e valoriza aquela camada obscura jungiana da qual falei há pouco. O responsável, por certo inadvertidamente, é Nietzsche. Sabemos que, muito significativamente, uma obra parafilosófica daquilo que passa por "pensamento" nazista é chamada "o mito do século vinte". Mas não creio que possamos combater essa tendência nefasta ignorando a problemática do mito. O estudo do mito deve ter por meta elevar o pensamento mítico para o nível da consciência desperta. Não é afinal isto que chamamos "existência civilizada"? Não se trata de ser a favor ou contra o mito. Trata-se de procurar compreendê-lo, de acordo com o "gnōti seauton" socrático, que é, afinal, um dos mitos fundamentais da nossa sociedade. A essa tarefa estamos, no fundo, todos dedicados, inclusive a presente palestra.

A bibliografia é aquela à qual me referi no curso do argumento.

IX

As considerações que submeti aos senhores na última sexta-feira e que tiveram por tema o mito, devem ser enquadradas no presente curso. Para tanto recorrerei à definição de Bachofen que já mencionei e que repito agora: "Mito é a exegese dos símbolos que articulam a vivência primordial de um povo". Essa definição está cheia de termos que precisam, por sua vez, ser definidos. Por exemplo, os termos "vivência", "primordial" e "povo". Relegarei a consideração desses termos mal definidos para um pouco mais tarde e reduzirei, por enquanto, a definição a esta forma: "Mito é a exegese de símbolos que articulam algo". É óbvio que essa definição concebe o mito como fenômeno linguístico, já que os senhores estarão lembrados de que temos definido "língua" como "conjunto regrado de símbolos que articulam algo". A nossa definição do mito diz que mito é uma exegese de fenômenos linguísticos a serem determinados. O que é "exegese"? Sugiro que o termo "exegese" é sinônimo do termo "conversação, conforme esse termo tem sido aplicado no presente curso. Lembro que temos procurado definir conversação como aquele movimento linguístico que predica nomes, e que este movimento predicativo é um movimento explanatório de nomes, portanto uma exegese. Com efeito, vista a conversação como um todo, ela se apresenta como um movimento que se inicia com nomes próprios os quais são predicados em direção de nomes de classes. Os nomes de classes são produtos da exegese de nomes próprios, e a conversação é, se vista como um todo, esse movimento predicativo a partir de nomes próprios em direção de nomes de classes. Podemos portanto reformular a definição bachofeniana do mito como segue: "Mito é uma conversação que tem por assunto fenômenos linguísticos a serem determinados".

Bachofen nos diz como devem ser determinados esses fenômenos linguísticos, a saber, pelos termos "vivência", "primordial" e "povo". Consideremos primeiro o termo "povo". É óbvio que não procurarei dar aos senhores uma definição desse termo, já que ele é significativo em uma multiplicidade de camadas de significados, ou, como disse o prof. Leônidas na sua última exposição no IBF, em uma multiplicidade de universos do discurso. Determinarei apenas um pouco esse termo no nosso presente universo do discurso ao dizer que "povo" é o lugar no qual, (ou como) ocorre uma conversação determinada. Em outras palavras: "povo" é como a conversação de um determinado tipo ocorre. Dizer que mito é uma conversação que tem por assunto fenômenos linguísticos de um povo é portanto um pleonasma. Proponho que seja eliminado,

provisoriamente, o termo "povo" da nossa tentativa de definir o mito. Certamente teremos que reintroduzir esse termo num estágio mais avançado do nosso esforço.

Consideremos, o termo "vivência" no presente contexto. No original o termo é "Erlebnis", isto é, algo alcançado pela vida, um resultado da vida. Não me deixarei envolver por um argumento quanto ao significado do termo "vida", porque este seria certamente frustrado. Direi apenas que "vivência" é um termo que nomeia o instante imediatamente anterior ao surgir do nome próprio, e que é, portanto, a tentativa de nomear algo exterior à língua. Para evitar que recaíamos na discussão árida e metafísica quanto ao território extralinguístico, direi que o conjunto das vivências é aquele conjunto inarticulado e amorfo, aquele conjunto das virtualidades das quais nomes próprios surgem. Ou, mutatis mutandis, direi que nomes próprios são articulações de vivências ainda que o mito é uma conversação que tem por assunto nomes próprios.

Por último, consideraremos o termo "primordial" no presente contexto. O termo português "primordial" sugere uma primeira ordem. O termo alemão que Bachofen emprega é "urspruenglich", e este termo sugere um salto. Permitam que me aprofunde um pouco nesta ordem de idéias. Começarei pela segunda lei da termodinâmica, a qual é, como os senhores sabem, a própria pedra fundamental da física da atualidade. Essa lei diz, se traduzida para o nosso contexto, que o conjunto dos entes chamado "natureza física" tende de um estado de ordem para um estado de desordem, e chama a essa tendência de entropia. Na natureza física como um todo, aumenta sempre a desorganização, e os sistemas organizados tendem a diminuir sempre. O mundo da física tende para um derradeiro estágio de desorganização, chamado por alguns físicos de "Waermetod", isto é morte térmica, o que confere à segunda lei da termodinâmica um aspecto existencial por certo não suspeitado pelos cientistas que a formularam.

Pois esta é a tendência geral do universo a respeito do qual a física discursa. No entanto, existem, nesse universo, ilhas que denotam uma tendência inversa. Nessas ilhas, opostas à tendência geral, nessas ilhas reacionárias, de um ponto de vista universal, a desordem diminui e a ordem aumenta. A entropia pode ser concebida como a medida do tempo do universo. Tempo significa aumento de entropia. Nas ilhas das quais estou falando, o tempo corre inversamente. Enquanto que o universo da física, como um todo, se deforma, essas ilhas se informam. O aumento de informação é o oposto da entropia; é, como se costuma dizer atualmente, "negentropia". A ciência que trata dessa negentropia, dessa tendência reacionária à segunda lei da termodinâmica, chama-se

"cibernética", da raiz grega "kybernein" (dirigir um leme). Em outras palavras: a ciência da cibernética estuda os fenômenos opostos à tendência geral da natureza. Por exemplo: se um cubo de sal se cristaliza de uma solução, algo informado surgiu, saltou, de um conjunto deformado, e este surgir, este salto, este acontecimento primordial, é o que a cibernética estuda no seu aspecto de informação crescente.

Pois deve ser óbvio para os senhores, no presente estágio de nosso argumento, que "aumento de informação" e "discurso linguístico" são termos muito semelhantes, e que a cibernética estuda, no fundo, um aspecto da língua. Do ponto de vista da cibernética é toda essa tendência contrária à segunda lei da termodinâmica; toda essa tendência negentrópica é uma tendência articulada. A articulação é a tendência oposta àquilo que chamei há pouco de vivência inarticulada. O nome próprio, ao articular a vivência, opõe-se a ela e inicia todo esse movimento predador chamado "conversação" que é a negentropia daquilo que podemos chamar vagamente de "vida". A conversação é a negação da vida como conjunto de vivências brutas. O homem, como ser conversador, como ser pensante, está oposto ao conjunto das vivências brutas. É neste sentido que podemos dizer que no homem, assim concebido, a informação cresce. Nessa oposição do homem ao conjunto entrópico do qual saltou, reside a dignidade humana. A língua, como conjunto de conversações que tendem para o aumento de informação, é a resposta negativa a entropia. O homem, como participante da língua, é uma forma de ser que diz não ao mundo do qual surgiu e é por este "não" que o mundo é forçado a estabelecer-se em situações de realidade, isto é em situações de informação crescente. O homem é, primordialmente, "urspruenglich", um ser negador da entropia, negador da desordem crescente. Dada, no entanto, a entropia como tendência universal, tudo isto equivale a dizer que o homem é um ser absurdo.

Voltemos para a definição bachofeniana do mito, que é o nosso tema. Diz ela que o mito é uma conversação que tem por assunto nomes primordiais, isto é, nomes que saltaram da desordem para estabelecer uma primeira ordem. Se identificarmos "ordem" com "cosmos", e se mantivermos em mente aquilo que foi dito quanto à entropia, podemos reformular a definição como segue: "Mitos são conversações que têm por assunto nomes próprios estabelecidos de cosmos". Que é "ordem", que é "cosmos"? É um conjunto regrado. E de que consiste esse conjunto? De símbolos que apontam o caos, a desordem da qual o sistema regrado surgiu. "Ordem", "cosmos", são sinônimos de "conjunto regrado de símbolos", portanto sinônimos de "língua" conforme temos definido esse termo. Po-

demos, portanto, dizer que mitos são conversações que têm por assunto a origem de línguas. Mas como a conversação é por sua vez um movimento linguístico, devemos definitivamente reformular a definição bachofeniana do mito como segue: "Mitos são como línguas surgem".

Certamente o pobre Bachofen ficaria aturdido se pudesse presenciar o nosso argumento. Mas não devemos esquecer que se passaram cem anos desde que Bachofen formulou a sua definição, e que muita conversação aconteceu nesse interim, aumentando as informações ao nosso dispôr, em desafio à entropia. Recalquemos, portanto, os nossos escrúpulos por termos deturpado Bachofen, e prossigamos com o argumento. Procuremos enquadrá-lo nas considerações da última sexta-feira. Para tanto, devemos re-introduzir o termo "povo" que havíamos eliminado. Direi que povo é o conjunto de participantes de uma conversação estabelecida por um ou mais mitos. Devemos portanto, inverter o pensamento bachofeniano. Para Bachofen o povo é o fundamento metafísico do qual o mito surge. Ele se revela, assim, tipicamente romântico e, neste sentido, nacionalista. Mas nós devemos dizer que é o mito que estabelece o povo. Repitamos a definição bachofeniana: "Mito é exegese dos símbolos que articulam a vivência primordial de um povo". O nosso argumento nos força a dizer o seguinte: "Mito é exegese de símbolos que articulam vivências primordiais em forma de um povo". Tomemos como exemplo a já surrada cultura andamanesa. "In illo tempore", isto é fora do tempo, aconteceu o mito, digamos, da batata doce. Havia um símbolo, um nome próprio que articulava uma vivência primordial chamada "batata doce". A exegese desse símbolo, que é o mito da batata doce, estabeleceu uma ordem, um cosmos, uma língua, que é a ordem, o cosmos, a língua andamanesa. E ao estabelecer essa ordem, esse cosmos, essa língua, estabeleceu o povo. É totalmente sem significado dizer que deve ter havido um povo que articulou esse mito. Para poder articulá-lo já devia ter disposto de uma língua, que por sua vez deve ter sido estabelecida por um mito, e estamos em típica regressão ao infinito. Por mais insatisfatório que isto seja intelectualmente, e por mais que nos rebelamos intelectualmente contra essa barreira que o termo "primordial" estabelece, devemos contentar-nos com o mito como o desfecho tanto de realidade como de povo. O termo "primordial" é um termo de limite. Em nada adianta quereremos ir além desse termo. Conseguiremos apenas empurrar a origem para dentro do poço sem fundo do inarticulado, mas jamais conseguiremos ultrapassar a origem. A nossa civilização, dados os mitos que a estabeleceram, nutre fé em realidade que antecedeu a origem do mito andamanês. É uma fé naquilo que podemos chamar de "histori-

cismo". Para nós havia algo anterior ao mito da batata doce, por exemplo, o desenvolvimento darwiniano. Para nós o mito da batata doce é um fenômeno enquadrado em processo. O que equivale a dizer que, para nós, o mito da batata doce, não é um mito. Mas para o andamanês o mundo surgiu com a batata doce, como para nós surgiu, por exemplo, de uma explosão termonuclear desfechante. Para o andamanês carece de significado a pergunta: "o que havia antes da batata doce?", como carece de significado para nós: "o que havia antes da explosão desfechante"? É que para o andamanês a batata doce é um mito, e para nós a física é um mito, e o mito é aquilo que estabelece o cosmos.

Os nossos projetos existenciais são realizações de virtualidades estabelecidas pelos mitos. O andamanês se realiza em função do mito da batata doce. Nós nos realizamos em função de uma multiplicidade de mitos. Nisso reside a diferença entre uma cultura primitiva e uma civilização digamos complexa. O andamanês dispõe de poucos mitos para realizar-se, e nós dispomos de relativamente muitos. Somos seres mais livres, porque dispomos de mais escolhas. Mas no presente estágio do nosso argumento podemos especificar melhor essa diferença. Os mitos andamaneses estabeleceram uma língua cuja conversação é relativamente mais pobre, se comparada com as conversações que as línguas estabelecidas por nossos mitos permitem. O fato, por exemplo, de ter resultado a conversação andamanesa em um único instrumento, o arco, enquanto que a nossa resultou em multiplicidade de instrumentos, é explicável pela relativa simplicidade da estrutura da língua andamanesa. Aquilo que chamamos "pensamento andamanês" é um processo relativamente mais simples que o nosso pensamento. No entanto, é um processo tão cósmico quanto o é o nosso. A exegese dos símbolos que articulam vivências primordiais resulta em uma ordem tão universal no andamanês quanto nas nossas línguas. Como efeito, a civilização ocidental pode ser enquadrada no mundo andamanês com a mesma facilidade, com a qual pode ser enquadrada a cultura andamanesa no nosso mundo. O mito da batata doce explica tudo, inclusive explica a civilização ocidental, na medida em que essa irrompe na cultura andamanesa. Os nossos mitos explicam tudo, inclusive a cultura andamanesa, na medida em que ela se nos apresenta. Essa qualidade universal e abarcadora de toda exegese de todo mito, isto é, essa qualidade universal de toda língua, é aquilo que permite traduções entre línguas. Línguas são sistemas regrados de símbolos que significam, cada um por si, a totalidade das virtualidades articuláveis. É claro que as traduções que esse caráter de todas as línguas permite, desvirtuam mais ou menos o significado do original a ser traduzido. Se traduzo por exemplo "batata doce" por "Deus", ou "Deus" por "batata doce" desvirtuo significa-

dos. É que, para falarmos com o prof. Reale, interpretei na primeira tradução o mundo andamanês à maneira ocidental, e, no segundo caso, interpretei o mundo ocidental à maneira andamanês. Se compreendo bem o conceito de "pluralidade" do prof. Reale, é ele o seguinte: tenho a possibilidade de mudar de ponto de vista. Ou, para falarmos com a terminologia usado pelo prof. Leônidas, posso usar a língua andamanês ora como língua objeto das nossas línguas, ora como metalingua, quando então as nossas línguas passam a ser línguas objeto.

Pergunto-me, no entanto, se esta possibilidade realmente existe, especialmente no caso exemplificado. Pergunto-me se o andamanês pode realmente interpretar a sua cultura de um ponto de vista ocidental, se pode realmente usar a nossa língua como metalingua para interpretar a sua. Creio que ao fazer isto, perderá o andamanês a fé no seu mito, e deixará de ser andamanês nesse processo. O andamanês, enquanto ser empenhado em realização existencial que é um projeto contra a entropia, é um ser empenhado em um determinado mito. Não pode, autenticamente, ultrapassar esse mito, sem perder-se em conversa fiada. O mesmo se aplica, mutatis mutandis, aos nossos empenhos e aos nossos mitos. Não conheço, é verdade, nenhum caso de um ocidental que procura interpretar os mitos ocidentais à maneira andamanês. Mas casos muito semelhantes são bastante conhecidos, como por exemplo o caso do Zen budismo nos Estados Unidos. Essa tentativa de saltar para fora dos mitos que estabeleceram o nosso mundo e que estabeleceram nós mesmos como seres pensantes dentro de um determinado conjunto de línguas, parece-me marcada pela inautenticidade. Se tenho razão com este meu argumento, isto limita severamente a "pluralidade" real, limita a possibilidade de transformar línguas objeto em metalinguas, limita a possibilidade de traduções, enfim limita a liberdade humana. Se tenho razão, somos seres severamente limitados pelos mitos que nos estabeleceram e que estabeleceram os nossos mundos. Neste sentido repito a imagem utilizada na última exposição, a saber, a imagem das máscaras ao nosso dispor, e dos papéis que somos chamados a desempenhar no palco estabelecido por nossas línguas. E a rebeldia contra isto me parece frustrada.

Permitam que mencione, neste contexto, o pensamento de Vicente Ferreira da Silva. Para ele, a estrutura dos nossos mitos correspondia à estrutura das nossas frases, coisa da qual se dava conta apenas depois de ter tomado contacto comigo. Chamava essa estrutura de "sujetitorme". Somos, de acordo com ele, lançados em meio de um mundo do qual somos sujeitos, e todos os nossos movimentos são dirigidos contra a nossa circunstância em gesto

de ódio ao mundo. Devido a esse ódio que temos ao mundo, este se transforma em objeto manipulável, portanto aniquilável. A estrutura do nosso mito terá sido realizada, quando o mundo por nós odiado tiver sido inteiramente manipulado, portanto quando tiver sido alcançado aquele estágio que os nossos mitos chamam de "plenitude dos tempos". Esse estágio escatológico e paradisiaco estaria prestes a ser atingido por essas duas sociedades mais desenvolvidas que são a União Soviética e os Estados Unidos. Vicente Ferreira da Silva lutava desesperadamente contra essa tendência da nossa sociedade, pensando que talvez pudessemos quebrar a cêrca que os nossos mitos estabeleceram ao nosso redor e que ele identificava com cristianismo. Procurava aberturas para outros mitos; por exemplo, os da Grécia olímpica, os africanos, ou da Germânia antiga. Mas sabia, intimamente, da frustração das suas tentativas. Daí o seu pessimismo.

Creio que todo este pensamento está viciado pela base. Desconsidera ou desconhece a tendência negentrópica de toda língua, tal como foi desfechada pelo mito ou pelos mitos que a estabeleceram, e que tende a aumentar o seu conteúdo informativo. É verdade que esse processo é acompanhado por outro, deformador, que a cibernética chama de "ruído", e nós, no nosso contexto, temos chamado de "conversa fiada". E há, indubitavelmente, fases, no processo linguístico, tal como o atual, na qual a conversa fiada parece superar a conversação, de modo que toda conversação parece dirigir-se para um esgotamento, em todo similar à entropia. Sociedades como a soviética e americana podem realmente parecer, em certos instantes, como exemplos da morte térmica que a segunda lei da termodinâmica sugere. Mas a estrutura fundamental da língua, que é, no caso das nossas línguas, a predicação de nomes próprios em direção de nomes de classes, garante que seja ela fundamentalmente uma negação da entropia. Pela conversação, aumenta a informação, qualquer que seja o montante de conversa fiada que a acompanha. Transferindo este argumento para o terreno dos mitos, podemos dizer que a estrutura da língua é tal que o impulso que ela recebe do mito é inesgotável. Formalmente, podemos provar essa afirmativa pelo fato de ser o significado de todo nome próprio inesgotável pela atividade predadora. Longe de se aproximarem os nossos mitos de uma realização derradeira, longe, para falarmos com Vicente Ferreira da Silva, de estar-se atualmente realizando o cristianismo pela tecnologia como realização do paraíso terrestre, estão sendo apenas esgotados, se tanto, alguns aspectos do cristianismo, a saber, aqueles dos quais trata a ciência exata e aplicada. Os nossos mitos são inesgotáveis, e a nossa história o prova. Prova-o também a vivência da poesia, cuja aspecto existencial

já procurei analisar com os senhores. Estamos sempre em contacto com os mitos. Com efeito, a poesia é uma exegese de símbolos que articulam vivências (para voltarmos a Bachofen), embora essas vivências talvez não sejam tão primordiais como o foram as vivências das quais se estabeleceram. A poesia garante, pois, que os mitos desfechantes da nossa conversação continuem operantes sempre. Ou, como disse na última exposição, a poesia garante que os mitos estejam sempre "answesend", isto é, presentes e estabelecedores de realidades. Em outras palavras: por estarem os poetas sempre na proximidade dos mitos e abertos para eles, renova-se a nossa língua, sempre, pela poesia. A nossa época, a fase atual da nossa conversação, é caracterizada (e nisto tem razão Vicente Ferreira da Silva) por sintomas de esgotamento. Mas esse esgotamento diz respeito apenas àquelas camadas de significado (ou universos do discurso) que estão em maior evidência atualmente. Em outras camadas há um processo de reformulação poética dos nossos mitos que abre toda uma gama de novas investidas informativas. O Pensamento em geral e o pensamento ocidental, em particular, é um processo negador do caos, e essa negação é tão ilimitada quanto o é o próprio caos.

O que disse de Vicente Ferreira da Silva, aplica-se, de certa maneira, como argumento contra todo aquele pessimismo que caracteriza o pensamento existencial da atualidade. Impressionado pelos sintomas de esgotamento que caracterizam a conversação atual, tendem os pensadores existenciais a assumir posições anti-intelectualistas. Tendem a refugiar-se na vivência imediata, que é, obviamente, uma traição à dignidade humana. Mergulham no mito. Mas não para lançar-se contra ele, num movimento de exegese predicativo, portanto com pensamento, senão para emudecer nele, naquilo que chamam de "pensamento mítico" (ou qualquer termo análogo). Creio que uma análise existencial da língua supera esse tipo de anti-intelectualismo. Confesso que meu interesse pelo estudo da língua é motivada, em grande parte, por esta tentativa de evitar a perda do intelecto que nos ameaça no presente estágio da conversação que somos. É óbvio que existimos em momento de transição, isto é, em momento no qual o universo do discurso predominante se acha em vias de ser esgotado e substituído por outro. Permitam que encerre esta exposição com um verso de Rilke: "Jede dumpfe Umkehr der Welt hat solche Enterbte, denen das frueher nicht, und noch nicht das Naechste gehoert" (Toda reviravolta, torre do mundo tem estes deserdados, os quais já não possuem o passado, e ainda não possuem o futuro).

X

Volto a resumir o caminho até agora percorrido para depois retomar o fio da meada: aquilo que a tradição ocidental chama de "pensamento", ou "espírito", afigurou-se, sob nossa análise, como o campo no qual correm palavras organizadas de acordo com certas regras. Essas regras são a estrutura do campo, são como que linhas imaginárias ao longo das quais palavras ocorrem. Podemos distinguir, grosso modo, três tipos de campo, isto é três estruturas, ao longo das quais palavras ocorrem: o flexional, o aglutinante e o isolante. No campo flexional palavras ocorrem em estruturas chamadas "frases" que têm a forma predicativa, isto é aquela "Gestalt" chamada "projeto". Considerando um pouco mais de perto essa forma da frase, verificamos que ela consiste de três grupos de palavras. O primeiro se agrupa em redor de um nome e é chamado "sujeito", o segundo em redor de um verbo e é chamado "predicado", e o terceiro em redor de um nome e é chamado "objeto". Nomes e verbos são como que tijolos da frase, e as demais palavras são como que a argamassa. Para distinguir tijolos da argamassa, podemos dizer que nomes e verbos são palavras referentes, e as demais são palavras estruturais ou, já que a estrutura do nosso campo é chamada "lógica", são palavras lógicas. A frase é um projeto que projeta verbos de nomes para nomes pelo declive predicativo chamado "discurso". No cume de todo discurso está um nome próprio que é o primeiro sujeito de todo discurso. Os demais nomes que ocorrem no discurso são nomes de classes. Os nomes de classe são resultado da predicção de nomes próprios e referem-se a estes. O significado de nomes de classes são nomes próprios, e é neste sentido que são palavras referentes. Os nomes próprios referem-se a algo pré-linguístico que podemos chamar com qualquer termo, por exemplo "vivência", ou "vir-a-ser" ou "nada". Para podermos enquadrar o nosso argumento no conjunto da filosofia existencial, resolvemos chamar aquilo ao qual nomes próprios se referem de "nada". O significado dos nomes próprios é nada, e é neste sentido que nomes próprios são palavras referentes. Os verbos estabelecem relações entre nomes, isto é estabelecem aquilo que o neopositivismo chama de "Sachverhalt" (relação objetiva) e o existencialismo chama de "Bewandnis" (situação de fato). O significado dos verbos é a situação e, neste sentido, são palavras referentes. As palavras lógicas são como que detritos de verbos que se referem a situações já estabelecidas. Garantem portanto o fluxo do discurso, já que ligam as frases entre si em elos chamados "argumentos". Não são, neste sentido, palavras referentes. Todas as palavras são símbolos, isto é entidades que significam algo, isto é apontam para algo e substituem algo. Palavras são símbolos do

discurso, verbos são símbolos das situações estabelecidas pelo discurso, nomes de classes são símbolos de nomes próprios, e nomes próprios são símbolos do nada. O conjunto de todos os símbolos é chamado "língua". O pensamento como campo no qual ocorre a língua é significativo. Diversos tipos de frases podem ocorrer nesse campo significativo. Frases que consistem de verbos que estabelecem os nomes em situações discursíveis serão chamadas frases "certas". Frases que contêm verbos que estabelecem os nomes em situações cujo discurso continuado conduz a uma situação indiscursível, que fazem portanto cessar o discurso, serão chamadas "erradas". Por fim, ocorrem frases nas quais os verbos não estabelecem os nomes em situação e estas serão chamadas "insignificantes". O discurso pode ser encarado como aquele processo que distingue entre frases certas e erradas, e elimina as frases erradas. Frases insignificantes não fazem propriamente parte do discurso, já que infringem de uma forma ou outra as regras do campo. Não são propriamente pensamentos, mas são aquilo que o logicismo e a cibernética chamam de "ruído" e o existencialismo, de "conversa fiada". Como eliminação desses ruídos pode o discurso ser considerado um processo informativo e oposto à entropia. Como eliminação de frases erradas pode o discurso ser considerado um processo de conhecimento progressivo. Uma contemplação do discurso como processo eliminador de frases erradas revela que o termo "errado" é relativo ao estágio do discurso. Uma frase é errada apenas naquele estágio do discurso no qual é revelada como tal pelo discurso. Num dado momento do discurso todas as frases discursadas são certas, no sentido de discursíveis. Há frases rapidamente eliminadas pelo discurso, e estas podem ser chamadas de "obviamente erradas". Há outras que exigiram, se vistas historicamente, argumentos complexos para serem eliminadas. E há outras que continuam sendo discursadas. Estas são as chamadas frases certas até que possam ser eliminadas como erradas. A tendência do discurso é a de discursar frases certas até desvendá-las como sendo erradas. Essa tendência pode ser chamada de "dúvida", e o discurso como um todo pode ser chamado de processo da dúvida progressiva. A meta desse processo é a eliminação de todas as frases. O pensamento é, portanto, um processo negentrópico, porque elimina ruídos e aumenta informações, e é um processo eliminador, porque tende a esgotar-se. Em outras palavras: o pensamento é um processo negador e negativo. Aquilo que o pensamento nega é o nada que os nomes próprios significam. O pensamento é um processo negador do nada.

As frases certas individuais, as quais, em sua totalidade, perfazem o conjunto do discurso num dado momento, são os estágios individuais dessa negação do nada. Toda frase certa individual es-

tabelece, nessa negação, uma situação de realidade, e em seu conjunto, isto é como discurso de um dado momento, estabelecem um cosmos. Chamarei de "realidade" o conjunto de todas as situações estabelecidas por frases certas. "Realidade" passa a ser um discurso. A nossa realidade é diferente da realidade do discurso andamanês, e diferente da realidade do século 19. É diferente da realidade andamanês, porque as nossas frases estabelecem situações de estrutura diferente. E é diferente da realidade do século 19, porque várias frases foram eliminadas como erradas pelo nosso discurso. Um outro aspecto do mesmo processo é que frases estabelecem eus. Os eus são como que os pontos imaginários no campo do pensamento nos quais frases se cruzam. Podemos conceber o pensamento como o campo no qual frases se cruzam em eus, ou, mutatis mutandis, como o campo no qual eus são ligados por frases. Neste aspecto, o pensamento se revela como conversação entre eus. "Eu" passa a ser um conceito relativo à conversação, isto é, eu sou porque penso, e sou como sou, porque converso como converso. Em outras palavras, realizo-me conversando. Se reúno os dois aspectos do discurso sinteticamente, posso dizer que eu sou porque realizo um cosmos em conversação com outros eus. Em outras palavras: eu estou aqui como negação do nada e encontro-me ao me encontrar, em circunstância que consiste de situações negadoras do nada. Visto sob este prisma, é o nada sinônimo da morte, porque a morte é, para mim, o que o nada é para o nome próprio, a saber o ulterior significado. Eu estou aqui como negação da morte e é conversando que nego a morte. A conversação é minha resposta negadora da morte. A conversação é minha imortalidade. Por ser a morte o ulterior significado dos eus, é ela, sob este aspecto, (o aspecto existencial), a mola que propela o discurso. Reformulando: o discurso, se visto formalmente, inicia-se no nome próprio que significa o nada, e, se visto existencialmente, inicia-se no eu que significa a morte. Em última análise nomes próprios se confundem com eus, e objetivismo se confunde com subjetivismo.

O pensamento, como campo no qual ocorrem frases que estabelecem situações de realidade e eus, isto é, como campo da negação do nada, pode ser comparado a um sistema fluvial que brota de inúmeras fontes, reúne essas influências tributárias em vários rios, e ramifica os cursos desses rios em vários braços. Chamei as fontes "de mitos", a força que as faz brotar de "poesia", as influências tributárias de "versos", os vários rios de "crítica prosaizante", e os vários braços de "argumentos". Os mitos são a maneira como aparecem no pensamento os nomes próprios originalmente. Esses nomes próprios, estabelecidos pela força poética dos mitos, são o assunto a ser conversado. São eles o ponto culminante no

qual se inicia o declive do discurso. Os nomes próprios estabelecidos nos mitos são aquilo de que se duvida. A dúvida se inicia nos nomes próprios míticos e se realiza pela sua predicação progressiva. O resultado da dúvida nos mitos é, de um cosmos e, do outro lado, os eus. Os nomes próprios, que aparecem nos mitos, vibram em simpatia com o nada do qual surgiram e que significam. Essa vibração é o que chamamos de "verdade". Em outras palavras: verdade é a relação entre o nome próprio que aparece no mito e aquilo que o nome próprio significa. A verdade não é pensável, porque anterior ao pensamento, embora seja uma qualidade do pensamento. Com efeito, a verdade é a qualidade poética do pensamento. A primeira predicação desses nomes próprios que aparecem nos mitos resulta em frases chamadas "versos". Versos são frases que tem por sujeito um nome próprio primordial, estabelecido por um mito. O verso é uma frase original e, neste sentido, verdadeira, porque em vibração simpática com o não articulado. "Verdade" e "originalidade" são sinônimos, portanto. A dúvida, que é o declive do discurso, submete essas frases originais e verdadeiras a uma crítica progressiva, ao transformá-las em frases certas, com o fito de eliminá-las como frases erradas. Alguns versos podem ser eliminados rapidamente pela crítica, já que esta pode demonstrar, pela conversão do verso em prosa, não terem sido originais esses versos. A crítica pode provar a inautenticidade do verso, isto é, sua falsidade. A falta de originalidade é sinônimo de falsidade. Versos falsos não dão origem a um discurso no sentido estrito do termo. Outros versos não podem ser exauridos tão rapidamente. São aqueles que brotam de autênticos mitos. A autenticidade de um verso pode ser medida pela extensão do discurso que inicia. Dada a continuidade do discurso, alguns versos se revelaram, até agora, como sendo inexauríveis. Com efeito: os mitos dos quais esses versos brotaram são os assuntos do nosso discurso, e estabeleceram aquilo que chamamos "realidade", dentro da qual nós nos encontramos. Estamos aqui em virtude desses mitos. E dada a nossa abertura para a morte, estamos em contacto com esses mitos desfechantes de duas maneiras. Pelo método discursivo, já que os mitos estabeleceram a nossa realidade. E pelo método introspectivo, já que os mitos estão "answesend" (presentes) nessa nossa vacuidade chamada morte. O método introspectivo, que é o mergulho nessa nossa vacuidade, é a poesia. Pela poesia entramos em contacto imediato com os mitos que nos estabeleceram. Pela poesia retomamos contacto com a verdade. Nessa solidão, na qual encaramos a morte, o mito se estabelece sempre de novo. Pela poesia retomamos contacto com as nossas fontes. A nossa realidade é absurda, no significado literal desse termo, a saber "afastada das raízes".

Na solidão da poesia, redescobrimos as raízes e superamos o absurdo. Neste contexto, chamo a atenção dos senhores para o conceito da "música" no conjunto do pensamento schopenhaueriano. Voltarei mais tarde a esse conceito. Essa vacuidade da morte permite que sempre voltemos, que renovemos o discurso, que evitemos que se estagne. A morte é a inspiração constante.

Continuamos pensando, porque continuamos negando a morte. E negamos a morte ao encará-la, ao incluí-la em todo instante. Este enfrentar e negar a morte é sinônimo da poesia. Enfrentando e negando a morte evitamos a prosaização do discurso. Evitamos o absurdo.

Aquilo que se nos apresenta ao encarmos e negarmos a morte, aquilo que se nos apresenta no momento da inspiração poética, é a verdade, e essa verdade tem o clima do enigma. O verso que se estabelece em nós e por nós no momento da inspiração poética tem uma dupla qualidade, e essa dupla qualidade faz com que seja enigmático o verso. De certa forma, reconhecemos o verso como sendo nosso e, de certa forma, não o reconhecemos como sendo nosso. Aquilo que é nosso no verso é o discurso do qual participamos. Aquilo que não é nosso no verso é a sua vibração com o nada. Essa qualidade enigmática do verso é o seu significado. A crítica que vai convertendo o verso em prosa vai exaurindo a qualidade enigmática do verso. A conversação é uma explicação de enigmas. A conversação é um decifrar de versos. Os versos são as cifras que a conversação decodifica.

Toda a informação do discurso já está contida nas cifras que são os versos. A conversação, ao decifrar esses versos, desfralda essa informação em forma de cosmos e de eus. Explana, prosaiza a informação, e "prosa" vem de "prorsus" (plano). O declive da conversação é a explicação de enigmas, e sua meta é um estágio no qual não há enigmas. A falta de enigma é sinônima do absurdo. A meta da conversação é o absurdo. A existência existe num declive que se inicia no enigma e aposta o absurdo. A conversação mais rigorosa e que progride mais rapidamente é atualmente a conversação das ciências da natureza. Consideremos essa conversação no presente contexto.

Tomarei por base o recente livro do prof. Leônidas e direi o seguinte: as ciências da natureza são uma conversação que consiste de explicações de vários tipos. As explicações dedutivas e probabilísticas caracterizam o ramo chamado "física", as teleológicas o ramo chamado "biologia", e as genéticas o ramo chamado "ciências sociais", embora essa classificação não seja obviamente rigorosa. Podemos discordar dessa catalogação, como eu efetivamente discordo, mas como base do argumento ela serve. O assunto da conversação que são as ciências naturais, é o mesmo, a saber, deter-

minados versos articulados por determinados mitos. No presente contexto talvez seja preferível chamar esses versos de "observações", desde que mantenhamos em mente que "observação" é uma situação real inicial pré-figurada pelo mito. Por serem versos, são as frases observacionais frases verdadeiras, a não ser que sejam desmascaradas, pela crítica, como inautênticas, isto é falsas. Por exemplo: a frase observacional "vi um centauro" é falsa, porque contém um nome próprio já conversado e eliminado como fazendo parte de uma situação errada. Mas essa frase observacional era verdadeira em outro contexto, em realidade diferente. Não sendo original no presente contexto, é eliminada. A frase observacional "vi um traço de próton" é aceita como verdadeira, por ser um verso original decorrente de um mito vigente. Em outro contexto poderá ser reusada como falsa. Mas há uma coisa curiosa. A minha conversação tratará como verdadeira essa frase observacional, mas a sua tendência será a de duvidar dessa frase, ao explaná-la, a fim de eliminá-la como errada. Esse é, pois, o ponto de partida da conversação chamada "ciências da natureza". Tomar como verdadeiras as frases observacionais e duvidar delas. É o que se chama a ambivalência da ciência, como argumento empírico e racional ao mesmo tempo. Como já tratei dessa dificuldade, e como ela é justamente uma das fontes da filosofia da língua, não tratarei dela no presente contexto. De acordo com o prof. Leonidas posso duvidar do verso "vi um traço de próton" de quatro maneiras. Posso perguntar "por que" de duas maneiras, e assim surgirá o mundo da física, por exemplo. Posso perguntar "para que" e assim surgirá o mundo da biologia. Posso perguntar "como assim" e assim surgirá o mundo da sociologia. Como vêm os senhores, as diversas ciências não se distinguem pelo assunto, mas pelo método de duvidar do assunto e de procurar explicá-lo. A mesma situação original, no nosso caso a situação estabelecida pela frase "observacional" "vi um traço de próton" pode crignar um argumento físico, biológico, sociológico, e, (acrescento eu) toda uma série de outros argumentos. Em outras palavras: toda ciência explica toda a realidade estabelecida pelos nossos mitos, embora cada ciência individual o faça à sua maneira. Toda ciência individual decifra a informação nos versos originais, embora cada ciência individual o faça à sua maneira. Decifrado o verso, e explanada a informação nele contida, desaparece o enigma original e surge o absurdo. Toda ciência individual é um argumento destinado a explanar a informação cifrada no verso, transformando o clima original enigmático em clima final absurdo. Em outras palavras: toda ciência individual é uma interpretação dos versos originais desfechantes de realidade. Pois bem: sendo os versos originais frases que tem por sujeitos nomes próprios, podem ser esses versos interpretados de maneira infinitamente diversas.

Há uma infinidade de explicações possíveis da realidade estabelecida por esses versos. As ciências da natureza representam apenas três ou quatro realizações entre essa gama infinita de possibilidades. Como toda ciência individual explica a realidade toda, temos a impressão errônea de ser essa a explicação definitiva. Mas essa pretensão ao absolutismo que toda ciência individual reclama é desmentida pelos argumentos das demais ciências e de outras disciplinas discursivas. Se damos crédito a essa pretensão, caímos naquelas cosmovisões, ("Weltanschauungen") absolutistas como o são o mecanicismo, o biologismo, o psicologismo e o socialismo. Mas se mantivermos em mente a pluralidade das interpretações, esses absolutismos em conflito deixarão de amedrontar-nos. Estamos em situação de tolerância semelhante à do iluminismo que comparava os dogmas das diversas religiões para livrar-se de todos os dogmas. Penso especialmente em "Nathan o Sábio" de Lessing. A pluralidade das ciências, cada uma reclamando para si o domínio absoluto como "a interpretação" da realidade, é uma prova vivencial da improcedência da pretensão da ciência, como um todo, de ser "a interpretação adequada" da realidade.

Visto sob este ângulo, torna-se menos terrificante o estágio atual do argumento científico que caracteriza de forma tão marcante a situação na qual nos encontramos. É verdade que alguns entre os argumentos científicos, e mais especialmente aquele chamado "mecânica", atingiram um alto grau interpretativo e criaram, a seu redor, aquele clima do absurdo tão conhecido nosso. As situações de realidade secundária, que estes argumentos evoluídos estabelecem a nosso redor e que são caracterizadas pelo termo "instrumento", constituem efetivamente situações prosaicas que ameaçam fazer esgotar-se o assunto do discurso. Mas não passam de umas poucas entre as infinitas interpretações possíveis. O mundo tecnológico que nos cerca é apenas uma entre as infinitas realizações possíveis dos nossos mitos. Se, neste nível de interpretação, o argumento parece querer esgotar-se, isto não significa, necessariamente, o esgotamento do discurso. Significa apenas que a ciência da natureza, como argumento explanador e interpretador de nossa realidade, tende a esvaziar-se de interesse existencial e que esse interesse tende a transferir-se para outros níveis interpretativos. Estamos num estágio do nosso discurso, no qual há uma transferência de interesse. É (óbvio) que esta transferência de interesse acarreta uma transvalorização dos valores. O dilema da nossa situação reside no fato de estarem os valores tradicionais quase esvaziados, sem termos, até agora, conseguido substituí-los por outros. Mas a inexauribilidade dos nossos mitos desfechantes e a nossa possibilidade de entrar sempre em contacto com eles através da poesia, parece garantir que a transferência poderá dar-se.

Não pretendo, com estas considerações, negar a dramaticidade do momento. É óbvio que o presente momento exige de cada um de nós uma tomada de consciência penosa, já que exige de cada um de nós o confronto com a morte, a todo instante. O que pretendo é apenas mostrar porque o pessimismo desesperado dos pensadores existenciais se me afigura injustificado. O existencialismo é um estágio naquele discurso chamado "civilização ocidental" condicionado pelo clima do absurdo que cerca os argumentos avançados das ciências da natureza e seus instrumentos. Mas creio ser um estágio superável e, com efeito, em vias de ser superado. A confluência que se delinea atualmente entre a filosofia da língua formal, e a filosofia existencial, que é, no fundo, também uma filosofia consciente da língua, representa a meu ver, um dos sintomas mais promissores dessa superação possível.

Terão notado os senhores, que dediquei esta exposição a um resumo das posições até agora assumidas. Não cumpri a promessa de considerar Schopenhauer, e relevo essa discussão para oportunidades futuras. Com efeito, alcançamos hoje, no nosso argumento, um ponto culminante. Deu as bases do meu pensamento como expostas. No decorrer futuro deste curso, proponho a aplicação dessas bases àquela realidade chamada "história do pensamento". Proponho, em outras palavras, que iniciemos doravante a discussão do nosso pensamento "in concreto". Como primeiro estágio, proponho a discussão do pensamento judeu, tal como êle continua agindo atualmente, qual força plasmadora da nossa realidade e dos nossos eus.

O TEATRO CLÁSSICO DE NÓS