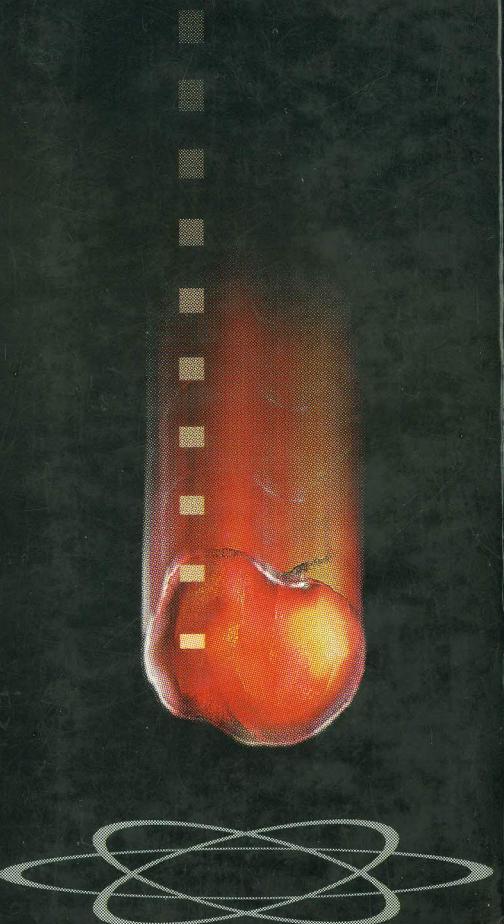


Marcio Tavares d'Amaral

# O HOMEM SEM FUNDAMENTOS

*sobre linguagem, sujeito e tempo*



Editora UFRJ  
Editora Tempo Brasileiro

Para um jovem poeta, a rememoração de um poeta antigo: "Medioque ut limite curras/Icare, ait moneo, ne, si demissior ibis,/ Unda gravet pennas, si celsior, ignis adurat/Inter utrumque vola". Assim, no texto de Ovídio, o artesão aconselha Ícaro a voar com segurança entre as ondas do mar e os fogos do Sol.

Marcio Tavares d'Amaral, poeta e professor de Sistemas de Pensamento, aceita neste trabalho acadêmico sobre os "fundamentos científicos da comunicação" o desafio de "voar" reflexivamente entre os fogos da especulação e a gravidade da tarefa científica.

Ora, na atividade científica, os fundamentos, se os há, chegam por último. Queremos dizer que primeiro a ciência descreve o seu objeto, depois explica por dedução o descrito, mas convicta de que não há jamais adequação perfeita entre o dito e a coisa mesma. "Fundamentos" estarão sempre no fim do processo, no terreno movediço das comparações ou das analogias.

Disso tem Marcio plena consciência, pois sua primeira questão é exatamente o exame da realidade do fundamento, ou seja, saber se a fundação é uma realidade apreensível. Em seguida, sabedor de que a ciência nada prova em termos absolutos, problematiza a possibilidade de que a ciência venha a ser jamais fundamento de algo. Finalmente,

ciente de que a comunicação é uma "linguagem-ponte" entre vários discursos teóricos e fenômenos essenciais da contemporaneidade, ele levanta a questão de que a comunicação possa ser uma coisa fundada e, ainda mais, científicamente fundada.

As armas teóricas de Marcio são a filosofia e a teoria da comunicação; sua prática de "combate" é a experiência de pensamento em décadas de ensino na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ali, ele habituou-se a suspeitar dos fechados sistemas de verdade e a denunciar as fraudes humanistas. Comunicação tem sido o pretexto teórico para seus vôos reflexivos. Voar, como bem lembra o Ovídio das *Metamorfoses* a propósito de Ícaro, tem seus riscos. Mas o que faz Marcio? Não se queima; ao contrário de Ícaro, não perde as asas.

Muniz Sodré

Professor Titular da UFRJ

Retomar as antigas questões do sujeito, da linguagem e do tempo — sinais e máscaras da obsessão ocidental pela verdade — num ambiente teórico dominado pela comunicação: eis o empreendimento deste livro. Depois de *Filosofia da comunicação e da linguagem*, *Filosofia e história*, *Arte e sociedade* e *Eu, indivíduo*, Marcio Tavares d'Amaral apura aqui suas armas num novo combate, desta vez contra a noção de *fundamento* e suas derivações modernas, em especial um certo modelo de ciência. Dessa crítica nasce para o pensamento um homem posto na errância, desenraizado: um homem sem fundamentos. Frágil? Em todo o caso eminentemente *desejoso de ação*, ele que tão longamente foi ensinado a meditar.



tempo brasileiro



**UFRJ EDITORA**

**O Homem Sem Fundamentos  
sobre Linguagem, Sujeito e Tempo**

Marcio Tavares D'Amaral

**UFRJ**

*Reitor:* Paulo Alcantara Gomes

*Vice-Reitor:* José Henrique Vilhena de Paiva

*Coordenadora do Forum  
de Ciência e Cultura:*

Myrian Dauelsberg

**EDITORIA UFRJ**

*Diretora* Heloisa Buarque de Hollanda

*Editora-assistente* Lucia Canedo

*Coordenadora de produção*

Ana Carreiro

*Conselho Editorial* Heloisa Buarque de Holanda (Presidente)

Carlos Lessa

Fernando Lobo Carneiro

Flora Süsskind

Gilberto Velho

Margarida de Souza Neves

Editora UFRJ/Edições Tempo Brasileiro

**CORTESIA**

Direitos desta edição reservados à  
Editora UFRJ e TEMPO BRASILEIRO  
Copyright © 1995 by Marcio Tavares D'Amaral

Editora UFRJ  
Forum de Ciéncia e Cultura  
Av. Pasteur, 250 - 1º andar - Rio de Janeiro  
CEP 22306-240  
Tel.: (021) 295-1595 R. 18/19 Fax: (021) 295-2346

EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO  
Rua Gago Coutinho, 61 - Caixa Postal 16099  
CEP 22221-070  
Rio de Janeiro - RJ - Brasil  
Tel.: (021) 205-5949 Fax: (021) 225-9382

Capa: Nilton Gamba Junior

Apolos

Fundação Universitária José Bonifácio

Ficha Catalográfica elaborada pela  
Divisão de Processamento Técnico - SIBI/UFRJ

d154 D'Amaral, Márcio Tavares

O Homem sem fundamentos: sobre linguagem, sujeito e tempo/Márcio Tavares d'Amaral. Rio de Janeiro: Editora UFRJ-Tempo Brasileiro, 1995.

96 p.

ISBN: 85-7108-127-1

1. Teoria da Comunicação 2. Filosofia de Comunicação 3. Linguagem  
- Comunicação I. Título

CDD 302.2

## Sumário

Introdução .....	7
Fundamentos? Linguagem? Comunicação? .....	25
Ciéncia.....	75
Conclusão .....	89
Bibliografia .....	91

## Introdução

### 1.

Esta tese, que apresento sob a forma livre, e por isso arriscada, do ensaio, formula-se no setor de *fundamentos científicos da comunicação* do Departamento de Teorias da Comunicação. Apresenta-se, portanto, como um trabalho *acadêmico* numa certa *ordem institucional*. Para universitários mais prudentes, e mais sábios, este enquadramento bastaria para lhes indicar dois parâmetros de trabalho: a *forma* “tese” e o *conteúdo* “fundamentos científicos da comunicação”. Seria preciso, portanto, abrir o texto com algo como: “São fundamentos científicos da comunicação” - e enumerá-los, analisá-los, hierarquizá-los - e concluir. Era certamente o que eu deveria fazer. Mas ocorre que vivi os últimos dezesseis anos neste mesmo Departamento, nesta Escola de Comunicação da UFRJ - e a *experiência de pensamento* que essa convivência incorporou ao meu próprio modo de ser seria vigorosamente ofendida por um procedimento deste tipo, digamos de tipo *técnico*, sem a remota, que fosse, insinuação de um questionamento mais radical. Porque na Escola de Comunicação aprende-se, e tenta-se ensinar, que a Universidade não é talvez o lugar do *como-fazer*, mas é, sem dúvida, o do *como-pensar*. E seria então possível deixar na sombra, ignorar o apelo, resistir ao chamado das inúmeras *questões* que falam nesse enunciado de aparência simples: “fundamentos científicos da comunicação”? Pois há aí tantas questões, se olharmos de perto, quantas palavras. Que *haja fundamentos*, que fundar - no sentido de conceder um fundo tanto quanto no de erigir e criar -

seja uma realidade, e que essa realidade possa ser apreendida – como se um edifício, depois de construído, deixasse ver, e não, antes, escondesse aquilo que, com boa razão, chamamos as suas *fundações*: eis a primeira questão. Que a *ciência* seja jamais fundamento de algo, que haja em alguma parte *fundamentos científicos*: eis a segunda. Que um fundamento (científico ou não, agora pouco importa) o seja *de* alguma coisa – como se o fundamento e a coisa fundada fossem de fato distintos na sua essência, e sua comum pertinência precisasse por isso ser assinalada nessa forma genitiva: eis o terceiro problema, no mesmo lugar da terceira palavra do nosso enunciado – e este, como sempre que se trata de preposições, conjunções, advérbios (*e, sem, entre, mas, também*) nem é pequeno nem é fácil de enfrentar. E, finalmente, que a *comunicação* seja uma coisa fundada (*e, ainda mais, que seja científicamente fundada*) – esta é a questão das questões, nessa primeira aproximação que sinto dever fazer, quando diante de mim se estende, com aparente mas muito enganosa simplicidade, a proposição “fundamentos científicos da comunicação”, e atrás de mim já se vai avolumando a experiência da Escola de Comunicação, que, ao contrário daqueles que não deixam questão sem resposta, compraz-se em não deixar resposta sem questão. A quem, portanto, questionado sobre a natureza do Setor do Departamento de Teoria em que se processa este concurso respondesse: “fundamentos científicos da comunicação” possivelmente qualquer professor da ECO/UFRJ perguntaria: – o que é isto? Como não me colocar a mesma questão, quando essa mesma resposta me é dada, sob a forma de uma categoria institucional, o *Setor de um Departamento?* Devo à ECO o fazê-lo. Esta tese é o exercício desse dever.

Mas é justamente um *exercício*. Isto quer dizer que o único móvel deste trabalho é a insciência, em que me encontro, da natureza da comunicação e dos seus fundamentos, no caso científicos. É porque eu

não sei isto, de fato não sei, mas quero saber, e gostaria de aproveitar a oportunidade deste concurso para investigar – é por isso que escrevo esta tese. Ela não tem, portanto, e obviamente, a natureza própria de uma *tese*, que é a afirmação de uma *posição*; por isto é que se defende uma tese: porque há nela alguma coisa que se sabe, e que alguém, por convicção ou dever, contesta. Ao contrário, não se encontrará aqui nada que precise ser defendido, nada que eu queira efetivamente *defender*: pois tudo que se ler decorrerá da ignorância sobre o que são comunicação e seus fundamentos, e uma ignorância não se defende. Portanto, a rigor, esta não é uma *tese*, pois nela não se afirma nem se contém uma *posição*: é um ensaio, ou seja: um exercício. Penso que esta atitude é, ou deveria ser, o próprio da Universidade, especialmente na Pós-graduação. Mas talvez coubesse dizer algumas palavras sobre essa natureza *ensaística* do trabalho que se vai ler.

O que é, efetivamente, um ensaio? Diz-se no meio teatral que um ensaio é uma preparação: ensaiar-se para aprender a peça, impregnar-se dela; e os ensaios se repetem, começam sempre de novo, denunciando sua natureza inconclusiva, seu simples estar-a-caminho: por isso os franceses lhe dão o nome de *répétition*. Em química fazem-se ensaios, há mesmo tubos ditos “de ensaio”; é neles que se *experimenta*, quando ainda não se conhece a fórmula, e experimenta-se uma e várias vezes, até encontrar: ainda aqui o ensaio é repetição. Quando uma criança começa a querer andar diz-se (se se é mau literato) que ela *ensaia os primeiros passos*, e isto significa que a todo momento ela cai, que talvez erre mais do que acerte; mas também significa que, não sabendo andar, ainda assim ela tenta, e repete até conseguir.

Ora, nós nos acostumamos tanto – tanto nos acostumaram – à natureza predicativa do conhecimento – isto é aquilo – e à forma conclusiva, redonda e sábia das teses acadêmicas, que acabamos nos esquecendo de que nada é mais ensaístico, aleatório, livre e ao mesmo

tempo existencialmente comprometido do que o pensamento. Como a história - a das idéias inclusive - sempre nos é contada sob o signo da necessidade e da causalidade, não somos capazes de nos lembrar, tanto quanto deveríamos, de que inúmeros ensaios foram necessários, e muitas repetições para que, por exemplo, esta forma única que chamamos Platão se produzisse - e o quanto o próprio Platão é um repetido (o que no limite significa sempre diferente) ensaio de si mesmo; e que cada Diálogo é um ensaio do seguinte, e não há Diálogo final.

A forma acadêmica deste esquecimento é a *Tese*. Alguém duvidará de que um sem número de ensaios foi necessário até que uma Forma se impusesse, *como se fosse fatal* e não, na verdade, um resultado apenas provável da arte, maior ou menor, do ensaiador? Não; mas o que aparece, e merece o nome Tese, é essa Forma, em sua limpidez final e algo árida: dela estão excluídos os andaimes, e tornaram-se invisíveis, à força de reboco, as vigas e ferragens.

Acaba uma Tese por ser, assim, o relato final de uma vitória. A pensar deste modo, a *Ilíada* se resumiria à descrição de uma batalha, a *Odisseia* a uma chegada ao lar, e toda a história de Édipo poderia ser contada numa anedota de gosto duvidoso. Houve, portanto, um tempo em que as peripécias - que através do aleatório e do múltiplo acabaram por fixar um resultado - precisavam ser mostradas, fosse apenas para dar credibilidade à narrativa. Depois, e durante muito tempo, acreditou-se na pura objetividade, portanto também na objetividade do conhecimento: é o tempo das fórmulas, das leis, mais fortes do que os homens - e a maçã de Newton, que é um ensaio, uma irrupção do aleatório, passou a ser contada como anedota à margem da Verdade. Talvez este tempo esteja acabando, ou talvez a soberania do Resultado se tenha enfraquecido: o fato é que houve Nietzsche - e para uns é um grande poeta, para outros um demolidor terrível, para alguns um notável filósofo, para si mesmo uma Fatalidade: e enquanto *isto* não

puder ser decidido, recuperamos um palmo de terra limpa onde a ignorância e a curiosidade voltam a se instalar, e perguntar volta a ser mais importante do que responder, e o método volta a ser um caminho, ao invés de um instrumento de intervenção, e andar e desenhar com os pés uma geografia do caminho ganha uma importância que há muito não lhe era mais atribuída. O *ensaio* é a forma dessa experiência da ignorância curiosa, como a *tese* foi a da curiosidade saciada.

Em nenhuma parte essa nova tendência deveria florescer mais do que no que convencionalmente ainda chamamos *filosofia*. No entanto, excetuados alguns pensadores maiores, como Heidegger, não é o que o se verifica. Exigências de aparência muito justa, como as de rigor e coerência lógica, são a todo momento feitas pela Faculdades de Filosofia aos filósofos; e quando esses atributos não se encontram nos textos em que o pensamento se exerce chamam-nos de *ensaísticos*, e há nesse chamar não reconhecimento, mas condenação. Ensaístico significa, neste sentido, o a que falta profundidade: jornalístico, diz-se também. E que falte profundidade quando justamente, movido pela ignorância curiosa, vai-se investigar os *fundamentos*, o mais profundo - eis o que escandalizará. *Ensaio jornalístico*, dirão. Ensaio, sim; tentativa de pensar o que não se conhece: que haja *fundamentos científicos da comunicação*.

## 2.

Mas não só o *tema* determina as condições deste trabalho; ele tem, além disto, um *sentido*, quer dizer: participa de um caminho, é um modo concreto de caminhar. Será um atalho, uma via real, um labirinto ou uma perda: só depois se saberá. Mas é certo que, como para todo caminhar, sobre os passos que aqui serão ensaiados pesa a determinação dos que já antes se deram. Não é, portanto, e tão só o tema - fundamentos científicos da comunicação - que de

si mesmo se impõe, soberano: este “curvar-se ao vento da coisa” continua sendo o mais difícil mandamento. Não; também o *lugar* em que me encontro no caminho que venho seguindo determina o olhar que sou capaz de conceder a esse tema. É assim, aliás, para todo olhar, para toda paisagem: quando de súbito, numa curva da montanha, ela se mostra, é primeiro a sua gratuidade, o seu ser bruto que nos deslumbra; mas era preciso *estar lá* para que esse deslumbramento se produzisse: é a ação do pé, pondo a caminho, que permite a gratuidade do olhar, e faz a vista.

Parece que esta é, portanto, a altura exata de explicitar o meu *ponto de vista*, quer dizer, o lugar a que meus pés acabaram por me trazer à medida em que faziam o meu caminho, e que de certo não é indiferente, pois justamente me permite ver os fundamentos científicos da comunicação com uma certa estranheza. Se este ensaio fosse uma tese, agora seria o momento de falar do *método*, ou seja, exatamente do caminho; e como os métodos que conhecemos são todos muito objetivos, qualquer um poderia depois repetir, usando-o, a experiência a que se aplicou, e verificar se o que aqui se diz é mesmo verdade (que é, aliás, o que significa *verificar*). Mas isto não é uma tese, é um ensaio. Por isso, para falar de método tenho de contar uma *história*, a das tentativas anteriores a esta. É essa história que dará ao que aqui se tentar um *sentido*, quer dizer: uma *direção*. *Em que direção vamos?* acaba por ser, portanto, o mesmo que: *de onde viemos?* E isto é o máximo que posso dizer quando se trata de explicitar o meu método. Ninguém, assim, poderá depois verificar se eu disse a verdade. Alguém terá talvez vontade de entrar pelo mesmo atalho, de seguir o mesmo caminho. Alguém o rejeitará, com maior ou menor veemência. Já se vê: é do desejo que se trata, quando se diz o nome *verdade*. Para contar a história deste trabalho preciso, pois, falar do meu desejo.

O meu desejo é a verdade. Heidegger afirma, no seu *Nietzsche*<sup>1</sup>, que quando se trata de pensar há só uma, e sempre a mesma, questão. Ele lhe

deu um nome: o Ser. Eu gostaria de lhe dar este outro: a verdade. Não preciso da maiúscula. A palavra se impõe por si só. Mas o *quê* eu quero dizer com isto? Pois é fora de dúvida, e tão fora de dúvida que dispensa prova, que esta não é uma questão que eu tenha inventado; pelo contrário, ela longamente me precedeu. Mas também é fora de dúvida – mas de outro modo, de tal forma que disto eu *não posso* fornecer prova, a não ser escrevendo e falando até a exaustão – que essa mesma questão, que tão longamente me precede, domina absolutamente o meu pensamento, como se fosse coisa sua, o seu mais próprio, a tal ponto que para ele se constitua na questão das questões, a que não pode deixar de ser pensada sem que simultaneamente o pensamento deixe de ser. Questionar essa questão é algo da minha existência, minha e intransferível. Mais uma vez, o que *isto* quer dizer?

Pois seguramente a questão não é nova. A *palavra* que a designa – alétheia – beneficia-se da mais remota antigüidade, em termos de Ocidente. Mas não disse sempre a mesma coisa. Quando os gregos a que ainda chamamos *pré-socráticos* a usaram, provavelmente falavam do *cuidado*, da atenção cuidadosa ao jogo de identidade e diferença. “Natureza ama esconder-se” – assim se costuma traduzir (segundo Heidegger muito mal) o fragmento de Heráclito em que o escondimento e o desvelamento jogam seu jogo, e a tensa atenção a que chamamos verdade insinua sua presença. É ainda desse mesmo jogo que se alimentam os sofistas, mas segundo outras regras. E logo em seguida os metafísicos imporão a essa palavra seu próprio regimento, a lógica; e depois ela estará longamente associada ao conhecimento, a tal ponto que para nós hoje ainda seja razoável pensar no discurso quando a algum pretexto se diz o nome verdade. A *ciência* é a figura dessa nossa experiência. Nada de estranho, portanto, em que, quando se quer conhecer alguma coisa – seja a *comunicação* – se pergunte pelo seu fundamento verda-

deiro, e que este se vá encontrar do lado da ciéncia. *Fundamentos científicos* quer dizer precisamente isto. E voltamos ao começo.

Mas não: pois há pelo menos um sécupo esta palavra - ciéncia - não é mais unívoca. Quando Augusto Comte pôde dar à Sociologia um lugar no topo da científicidade, ou quando Marx exigiu do saber a eficácia revolucionária, um acontecimento se produziu de cujo vigor ainda vivemos. O conhecimento se viu subitamente invadido pelo *interesse*; a prática ameaçou de assalto a boca da cena teórica; o sujeito, recalcado em nome da subjetividade, quis tomar a palavra. Chamou-se a este movimento sísmico a Irrupção da História, a Idade da Revolução, o Fim da Metafísica; em geral se pode assinalá-lo pelo aparecimento das ciéncias sociais e humanas. Durante algum tempo discutiu-se se de fato seriam *ciéncias* - pois, para estas, o modelo era a Física, e nenhuma se parecia com ela. Hoje contorna-se o problema: diz-se "ciéncias duras" - *hard* - e "brandas" - *soft*. É naturalmente um artifício, e não vale mesmo a pena denunciá-lo. Mais vale perguntar por que este artifício é necessário, e tantos e tão bons cérebros se dedicam a ele. Eu gostaria de pensar que a natureza artificial dessa distinção entre ciéncias duras e brandas se deve à sua insolúvel superficialidade. Isto quer dizer: dada a identificação da verdade com o discurso científico, qualquer alteração na própria história da verdade deveria *primeiro* aparecer como problema epistemológico. A discussão epistemológica é assim a *superfície visível*, ou mais precisamente a *visibilidade imediata*, de algo que se passa no corpo todo do Ocidente, de que a ciéncia veio a se constituir no mais óbvio órgão da expressão. O problema não é, portanto, *antes de mais nada*, científico: ele é "ocidental", refere-se a uma *história* que os gregos inventaram e não cessou de derivar de então até este momento.

O que pode ter se passado, pois, na profundidade desse corpo, o Ocidente, que assim transparece, como numa febre, na distinção

entre ciéncias *naturais* e ciéncias *sociais e humanas*? Hoje já estamos razoavelmente aparelhados para admitir que é o caráter intolerável dessa *distinção* que faz problema. Naturais significa - e tão necessariamente que seja preciso, com todo cuidado, delimitar - *não-humanas*? E "humanas" - *não-naturais*? A mais recente discussão sobre a tecnologia - disponibilidade técnica x usos humanos - só faz agravar essa perplexidade. Porque, afinal, *não devia ser assim*. Ora, *que isso possa ser dito*: eis a novidade. Que possa e que precise: há aí um novo ambiente de pensamento. Produziu-se uma quebra, uma ruptura; algo infletiu, em direção talvez ainda ignorada, o largo movimento ocidental chamado progresso - o que se quiser: mas as relações entre o que, em falta de nome melhor, continuamos chamando Natureza e História tornaram-se, há um sécupo, uma questão: a grande pergunta, o caminho de todas as passagens, o que é preciso pensar. Este é hoje, creio, o lugar da verdade. Um lugar, já se vê, diferente da ciéncia enquanto discurso - mas que justamente define a ciéncia como *experiência*; diferente do conhecimento como - Lei Nome do Objeto - mas que permite e talvez exija pensar a objetividade no caminho do sujeito; diferente da experiência da verdade como correção - mas adequado a pensá-la como *errância*, o que é afinal o mesmo, não sendo, no entanto, a mesma coisa; diferente do que exige pensar o verdadeiro como teoria - mas permitindo, enfim, recuperar a natureza "theórica" de toda a experiência ocidental<sup>2</sup>.

Gosto de pensar este acontecimento como um transbordamento: o dique da epistemologia, da concepção da verdade como conhecimento correto, se rompeu; pensar agora significa nadar contra a torrente, lutar pela vida. *É este o meu ponto de vista*: o do naufrago, o do quase-afogado. Motivo, aliás, para o ensaio, a tentativa, às vezes algo desesperada, em lugar da tese, da *posição*: pois neste ambiente líquido tudo é móvel.

Em trabalhos anteriores tentei realizar essa experiência. É sempre a mesma, mas em cada um quis dar um passo diferente.

Talvez valha a pena recapitulá-los para situar melhor este que agora começo a tentar.

Já no primeiro deles<sup>3</sup> o problema que alimenta o presente se encontrava, mas a questão mal estava esboçada. Tratava-se então de decidir se algo como comunicar pode ser aprendido na sua dimensão essencial pelas “ciências da comunicação”, ou “da linguagem”. Se a cibernética, a teoria da informação, a sociologia da comunicação, a lingüística, a semiologia, a teoria dos discursos são capazes de dar conta do fato de que o *homem comunica, e não pode deixar de fazê-lo*. Era pelos *fundamentos científicos da comunicação* (ou da linguagem, que lá se definia pelo mesmo diapasão) que já então se perguntava. O movimento que aí se tentou foi o de fundar o estudo desse “objeto”, comunicação, no plano reflexivo, em geral (mas não necessariamente) reservado à filosofia. As conclusões provisórias desse trabalho apontavam na direção de um *projeto*: o de pensar a comunicação-linguagem como o próprio do homem, ao invés de se contentar em *conhecer-las* como fenômeno sócio-cultural.

O segundo passo<sup>4</sup>, que poderia ser descrito, e não por acaso o seria, como uma “interrupção epistemológica”, tratou de propor claramente esse projeto. Nele procurei extraír do anterior sua consequência evidente: a de que deixar de tratar a comunicação como um problema técnico (da ciência) significava pôr em primeiro plano a questão da verdade do que é *próprio* (a existência). Pô-la em primeiro plano significa: *no plano que é o seu*. É então que a questão que não cessou de me ocupar começa a se constituir: qual é o plano próprio da verdade? Quis então seguir a pista aberta pela insistência com que se costuma apresentar a questão da diferença (diferença na *ordem da verdade*, ou do discurso capaz de dizer a verdade) entre ciências naturais e ciências sociais-humanas, e, radicalizando esta problemática, propor que o problema do verdadeiro se passa, desde a abertura da crise do Ocidente, no século dezenove, *entre Natureza*

e História (ou Cultura). Esta seria, pois, a *forma moderna* da questão da verdade. Ao mesmo tempo, reconhecia que o ambiente metafísico em que ainda somos obrigados a formulá-la torna de certo modo *opacos* ao olhar crítico esses termos mesmos: Natureza, História, Cultura, com as maiúsculas que não lhes podemos ainda retirar. Esta opacidade seria resolvida, com evidente perda de informação, pela *transcrição* desta questão fundamental – Natureza e História – nessa outra, de que, desde então, o pensamento moderno não deixou de se ocupar: Homem e Sociedade. Decidir sobre a naturalidade ou a socialidade – historicidade – essenciais do Homem, sobre a origem natural ou histórico-cultural das sociedades é problema da filosofia, da antropologia, da sociologia, da psicologia, da economia, do direito, da história, da política, da etologia, da ecologia, e não só. Esta questão torna, pois, visível a outra, retirando ao mesmo tempo parte da radicalidade ontológica. Apesar disto, Homem e Sociedade são ainda termos genéricos, de hierarquia equivalente. É quase somente especulativa a decisão sobre a precedência de um sobre o outro; a diferença essencial entre ciências *humanas* e ciências *sociais* pode se resumir, assim, a uma pura *opção especulativa*. Para dar, pois, ainda maior visibilidade à forma da questão da verdade (Natureza e História), procurou-se *reduzir* a formulação (já em si uma transcrição) Homem e Sociedade à formulação *Indivíduo e Sociedade*. Dessa forma recuperava-se a relação clássica entre um *particular* (indivíduo) e um *geral* (sociedade) e reingressava-se de plano no discurso científico tradicional. Foi por aí que as ciências sociais e humanas procuraram se apropriar do modelo das ciências naturais, ao preço, já se vê, da supressão pura e simples da questão fundamental, reposta assim no seu nível estritamente epistemológico.

Essa regressão tem, a meu ver, seu sentido determinado pela incapacidade, em que a Metafísica nos pôs, de tratarmos *simul-*

taneamente do particular e do geral, sem submeter um ao outro na forma da Lei, do Nome, do Universal. Permeando, portanto, as relações entre a questão fundamental (Natureza e História), sua transcrição (Homem e Sociedade) e a redução desta (Indivíduo e Sociedade), insinua-se o problema da linguagem: o da diferença e simultaneidade entre evento e sentido, coisa e nome. No nível entre epistemológico e ontológico em que pus essa investigação, este problema de linguagem aparece como a questão *Teoria e Prática*.

O passo seguinte<sup>5</sup> foi, portanto, o de definir os contornos dessa última questão, já que, não sendo embora a fundamental, ela aparece como passagem necessária ao acesso àquela. O partido que tomei, ao enfrentar essa questão, foi o de discutir a forma do *reducionismo* e do *formalismo* como *ideologias* constantes no tratamento das relações entre teoria e prática. Por necessidades acadêmicas então explicitadas, formulei o problema como o do “modelo teórico das relações entre linguagem e realidade”. Tratava-se, já se vê, de uma retomada do problema dos fundamentos da linguagem-comunicação, encerrado o interregno epistemológico que constitui o segundo passo da investigação. O que funda, em que se funda, como se funda a linguagem: eis a questão. Seu nome no presente ensaio é “fundamentos da comunicação”. Mas este é apenas seu nome; não é a coisa. A coisa ela mesma é um problema: que a linguagem (comunicação) tenha fundamentos.

Estamos ainda e sempre falando de uma só questão, a da verdade. É como exploração da questão da verdade que faz sentido perguntar pelos fundamentos da linguagem (comunicação). Pois a tradição que a metafísica nos legou, na forma da ciência, define a verdade como *adequação* da linguagem à realidade. É o reconhecimento da realidade que permite dizer de um enunciado qualquer que ele é bem fundado; é a ausência da realidade que leva a afirmar de uma notícia que ela “não tem fundamentos”. Segundo esta visão,

que merece o nome de *reducionismo*, a linguagem é determinada (fundada) pela realidade; e é essa determinação que confere realidade (valor de verdade) à linguagem.

No trabalho aqui referido como terceiro passo, quis explorar a hipótese de que a determinação não funciona como *causa*, mas como horizonte. Nenhuma *coisa* é determinante da linguagem. A determinação não se dá na extensão da realidade como efeito seu, mas, de um modo transversal e oblíquo, *aparece* na linguagem, no modo da condição: a condição de falar; obviamente tal condição não se dá senão condicionando, de forma que não há determinações virtuais, ou possíveis, mas tão-só determinações *positivas*. Isto tanto quer dizer que não se pode prever determinações futuras quanto que *não se pode conhecer a determinação* (presente) como se conhece uma *coisa*. Pois a determinação não é nenhuma coisa, mas condição de coisas, nenhuma *realidade*, mas condição de realização.

Pois um fundamento é exatamente o que não está em *parte alguma* do fundado. Ele não *causa* aquilo que funda: ele dá sentido. Ora, se aplicarmos o modelo clássico de *adequação*, não escaparemos de uma dessas duas consequências: ou bem a realidade dá sentido à linguagem – e então é preciso admitir que em si mesma a linguagem não faz sentido; ou bem é a linguagem que dá sentido à realidade – e é esta, portanto, que não faz sentido. Em ambos os casos a palavra *verdade* volta a ter o valor meramente convencional que os sofistas quiseram lhe imprimir, um valor-moeda, um mero valor-de-troca. E não é impossível que seja assim. Mas é possível que não seja, se as hipóteses clássicas, aqui levadas ao absurdo (e por isso mesmo fundam “filosofias” e “estéticas” do absurdo) tiverem caducado.

Esta é, claramente, a aposta dos trabalhos cujo sentido mais geral vou tentando recuperar em proveito da pergunta sobre os “fundamentos científicos da comunicação”. Essa aposta se põe do lado do transbordamento “ontológico-praxiológico-existencial”, como decorrência da rup-

tura do “dique epistemológico”. Para essa aposta é um falso caminho procurar a determinação da linguagem *na* realidade (forma *objetiva* da questão da verdade). É essa falsidade que aparece nas alternativas igualmente absurdas a que a exacerbação dessa hipótese nos leva. Enquanto, pois, continuarmos definindo o Homem (cuja essência se apreende como linguagem-comunicação) por uma determinação *da, pela ou sobre* a sociedade, estaremos desgarrados do caminho que nos permita nadar nesse alagado; estaremos à beira do afogamento no absurdo e sem-sentido. Talvez seja esse mesmo o nosso destino. Mas nadar é preciso.

É nesse ponto que intervém o quarto passo<sup>6</sup> deste caminho, a quarta tentativa metódica de continuar vivo, ou seja, pensando a questão da verdade. Tratou-se aqui de propor, de forma perfeitamente e voluntariamente arbitrária, um modelo *subjetivo* para essa questão. Amor à simetria? Será. O fato é que pareceu inevitável, a certa altura, *recusar* (*como se fosse possível*) o império do *geral* (que justamente produz, no máximo da sua tensão, as alternativas absurdas apontadas acima), e propor em seu lugar, *mas não no mesmo lugar*, uma atenção séria ao *particular*, e precisamente ao que há de mais particular: o indivíduo-que-sou-eu. Este é o sentido que quis dar à redução da questão *Homem e Sociedade* para os termos *Indivíduo e Sociedade*. Quis tratar do indivíduo como quem desafia a Lei, e não pode deixar de fazê-lo sem pagar na sua carne pela absurda submissão: uma legítima desobediência civil, este é o quarto passo.

A intenção com que foi escrito não foi certamente a de fundar um *individualismo* sociológico ou político. Foi tão-somente a de chamar a atenção para o fato de que a *hipótese objetiva da verdade* acaba num primado absoluto e totalitário do Método, que afinal, de instrumento dócil a serviço do conhecimento, se converte em único Sujeito, único Objeto e única Verdade. Contra essa sujeição propus

uma *subjetivação*: a que, opondo – complementando *descrição* a *compreensão*, e dirigindo o ato de compreender não à coisa como objeto, mas à constituição da subjetividade, concebe a verdade como *o que se passa na experiência de sujeito*. Que este empreendimento não nos adiante grande coisa no entendimento do que é sujeito, quase nada no do que deve ser experiência, e deixe na sombra a questão da linguagem (inclusive e sobretudo a sua dimensão teórico-prática) – nada disto impede que esse passo devesse ter sido dado. Pelo contrário: o que transparece nele de arbitrário, egótico e delirante assinala justamente o peso insuportável da disciplina, da Lei, da contenção do geral, do “em geral”, do “em última instância” sobre o particular, o que se dá na imediatidate do real, “em primeira instância”. O que se quis mostrar naquele ensaio foi o sem-sentido de se falar *em um “real em última instância”*, e afirmar que todo real só o é *em primeira instância*, na imediatidate e na pura presença do que se dá: isto a que, com desdém ou medo, se chama o *particular*. Mas atenção!: trata-se de um ensaio, do exercício de um caminho. Se outro passo não se der, corre-se o risco de simplesmente cair. E é neste ponto exatamente que me encontro. É preciso dar outro passo, para manter o equilíbrio. Ao mesmo tempo, é bom que, neste novo passo, os anteriores sejam respeitados, para que a marcha não me saia sinuosa e insegura como a dos bêbados. Por isso quis rever o caminho percorrido, reconhecê-lo retrospectivamente, pôr-me de novo na sua perspectiva. E bem avisei que só poderia descrevê-lo contando uma história. Que essa história, partindo de um abstrato “desejo de verdade”, viesse afinal dar precisamente em *mim* – nada de extraordinário nisto; pois é precisamente a minha história, a única que posso contar como testemunha confiável.

Está contada. Trata-se agora de retomá-la. E o que tenho como novo ponto de partida? Pouco. Pode ser posto em quatro frases:

1. O desejo da verdade – uma paixão existencial.

2. A disposição de procurar a verdade fazendo a pergunta sobre o homem, e a convicção de que a maneira que as ciências humanas encontraram de fazê-la é insuficiente – uma paixão filosófica.

3. A convicção de que o *onde* da verdade é, para o homem, a linguagem-comunicação – uma paixão poética.

4. A ignorância sobre *de onde* a linguagem pro-vém, fazendo ad-vir a verdade – uma ignorância arqueológica.

É realmente pouco. Eu gostaria de poder dizer: a comunicação, instalando o homem na verdade, funda o que há. Nada de fundamentos científicos da comunicação, portanto; mas comunicação como o verdadeiro fundamento. Para dizer isto, era preciso saber o que é homem. E as ciências humanas, que ensinam grandes coisas a respeito deste *objeto*, não me dizem grande coisa sobre *isto*. E, embora eu saiba que a questão *não é esta* – bem sei, é entre História e Natureza que ela se instala –, enquanto eu não souber do que falo quando digo *eu*, então nada mais poderá ser dito, porque, afinal, só *eu* digo, ou melhor: só *eu diz*.

Se se trata, pois, da comunicação – que passa pelo dizer, pelo dito –, ainda uma vez será necessário tratar do sujeito e da linguagem. Este é um caminho obrigatório, quando é aqui exatamente que estamos: *aqui*, nos fundamentos de comunicar. É este o passo que, preparado pelos quatro anteriores, seria então preciso dar. Mas não é um passo simples. Pois, enquanto até agora bastou afirmar o “transbordamento ontológico-praxiológico-existencial” sob a forma *negativa* – a da ruptura do “dique epistemológico” –, seria finalmente necessário empreender a caracterização desse transbordamento num registro propriamente *afirmativo*. E, para tanto, é preciso poder afirmar, dispor de *posições*, em que se firme o pé quando anda: ser capaz de *teses*.

Já se viu por que não é este o caminho que eu gostaria de seguir. Nem por isso, porém, é impossível andar. É mesmo relativamente fácil reconhecer, como em silhueta, as figuras das tarefas a enfrentar nessa caminhada. São essencialmente duas: uma diríamos *teórica*; à

outra chamariamós *epistemológica*. Vamos, então, enfrentá-las, uma a uma, como se fossem dois passos separados, mas a serem dados, afinal, pelo mesmo par de pés.

A tarefa teórica, primeiro. Trata-se de pôr em movimento a – de *fazer questão da* – “ignorância arqueológica” já referida. Foi exatamente neste ponto que se interrompeu o último dos trabalhos citados<sup>7</sup>; é por onde conviria, portanto, recomeçar. Apenas para assegurar entre aquele e este uma precária continuidade, vale a pena transcrever seu parágrafo final, em que a questão se anuncia: como quem puxa pela memória – onde era mesmo que estávamos? Estávamo aquí:

Também não ignoro que a digressão que acaba de ser feita (...) põe problemas para a compreensão corrente – e mesmo para alguma estratégia alternativa de compreensão – da natureza das relações entre linguagem e realidade. (...) Pois, mais do que qualquer outra, esta é justamente a questão que move o inquérito, e por isso mesmo fica um tanto na sombra; mas também porque, com o que hoje somos capazes de saber, a sombra deve ser o seu lugar. Deixemo-la. Um dia, de si mesma e à nossa revelia, e mais plenamente que agora, virá à luz.

Deste salto da sombra para a luz agora se trata. E é uma pretensão sem limites – *falar da linguagem!* Horizonte de todos os enunciados, que enunciado singular jamais a alcançaria? Filhos e órfãos da linguagem, isto somos: fadados a falar sem descanso, seres loquazes, incapazes de descansar no conhecimento do que falar é, seres do silêncio. E, no entanto, é preciso tentar, e precisamente *falando*. É a única pista de que dispomos: a linguagem não se apreende em conceitos; a linguagem *fala-se*. Deste se nada sabemos: sujeito ou partícula apassivadora são suas possibilidades. Mas de falar sabemos, falando. Não *da* linguagem, mas *a* linguagem; não *da* comunicação, mas *o* comunicar. Dessa pista Platão talvez nos tenha dado o exemplo de um caminho: o diálogo. A forma dialógica, dialogal, talvez seja inerente

ao pensamento, à linguagem. Um Diálogo platônico não é, ainda, um *tratado das coisas* - o que depois a ciência será; mas é ainda uma atenção à linguagem e ao seu caminho, uma lembrança dos poemas pré-socráticos. Por isto se diz talvez, de Platão, que, *além* de pensador, era um grande escritor, um poeta, o criador de um gênero literário. Não pelo que *disse*, no Crátilo, *sobre* a linguagem, quando quis conhecê-la como objeto (do que ele recuou, aliás, no final da argumentação); mas por ter falado a língua da linguagem, nos seus Diálogos.

Não é pista para se desprezar. Permite os desvios, os avanços e recuos, a ironia e o bom humor; tem a agilidade, a leveza e o ritmo do próprio pensamento. Proponho, portanto, levá-la a sério, e dialogar. Trazer a linguagem à luz, falando: isto se quer. Vamos fazê-lo juntos, o leitor e eu. E como não posso evitar as consequências arbitrárias do fato de ser minha a mão que escreve, há de o leitor perdoar as palavras que lhe ponho na boca, e nem sempre serão as suas.

## I. Fundamentos? Linguagem? Comunicação?

Estamos pois, o Leitor e Eu, conversando sobre as questões que, no último dos textos citados na Introdução - o que aí figura como quarto passo - , se trataram, e o Leitor, longe de convencido, faz-me as seguintes observações:

- Sim, já que vem ao caso e você espontaneamente citou esse seu trabalho, creio que seria a altura certa para pôr em discussão alguns dos seus pressupostos. Pode ser? Ou já agora você considera encerrado esse episódio e começa a se acercar de outros horizontes?

- É claro que podemos discutir esse meu curto ensaio, - disse eu, entre enraidecido e temeroso -, e penso que vem mesmo ao caso, como diz você, e sempre virá ao caso, quando dois ou mais indivíduos se reúnem, como agora fazemos, e cada um, julgando ter direito a isso, diga *eu* e com essa palavra, tão pequena quanto poderosa, acredite estar se distinguindo suficientemente dos *outros*. Essa palavra criadora de distância, com que todos nos apresentamos como quem arvora diante do mundo sua identidade, merece certamente melhor discussão do que a que no meu texto quis iniciar.

- E você ainda mantém as mesmas posições?

- Que posições? - perguntei de volta, mostrando alguma surpresa que o Leitor verificou logo não ser simulada.

- Mas as posições que você defende no seu ensaio! Você as mantém?

- Ora, mas há aí algum mal-entendido ou um certo exagero que seria preciso, antes de mais nada, desfazer.

- Que mal-entendido? Eu li e anotei minuciosamente o ensaio e sei perfeitamente que posições você defendeu nele.

- Então talvez seja esse o melhor começo para a nossa discussão: que você me diga o que sabe sobre minhas posições. Pois, na verdade, eu nada sei sobre esse assunto, e nem imaginava ter dado aos meus leitores a impressão de ter posições firmes sobre ele. Você concorda, então, que começemos por aqui, e, antes de mais nada, você me ensine o que eu lhe dei a ilusão de já saber?

- Muito bem, concordo que este seja um começo, se lhe agrada, embora sinta que sua atitude revela um recuo em relação às teses do ensaio, ou bem uma ironia em relação a mim, como para me chamar de presunçoso e desarmar de antemão minha arremetida.

- Não, de forma nenhuma! A ironia seria, na verdade, uma imensa presunção de minha parte. Seria um modo de admitir que não saber (e é não saber que afirmo em relação às posições que você me atribui) tem um valor positivo absoluto, de tal forma que, ao fim e ao cabo, as posições se invertesssem, e eu revelasse *saber* que nada sei e você *não saber* o mesmo. Ora, não saber dificilmente se constituiria para mim no objeto de um saber mais alto e mais digno, de cuja proeminência eu ganhasse o direito de ver você na insciência do seu saber, de modo irônico.

- Então, você sustenta realmente não saber coisa alguma do assunto de que tratou no ensaio?

- Sim, com toda convicção.

- Então, como foi possível escrevê-lo?

- Mas justamente por isso! Como é possível verdadeiramente pensar sobre algo que já conhecemos? Não se trataria então de simples retórica, e não seria preciso condenar o homem que desse modo se apresentasse aos seus semelhantes, fingindo pensar quando, na realidade, já ou apenas conhece?

- Você quer dizer que, para pensar, é preciso não saber?

- Não é o que, em geral, se acredita? E não faz todo sentido se afirmar que a mãe do pensamento é a ignorância, e que só o ignorante pode ser verdadeiramente sábio?

- Sim, é o que os mestres nos ensinaram.

- E com muita razão. Devemos, portanto, partir daí, do reconhecimento sincero e muito radical de que, no meu ensaio chamado *Eu, indivíduo*, eu simplesmente me entregava, creio que com todo o direito de fazê-lo, à perplexidade diante dos caminhos a que a ciência tem conduzido algo para mim tão evidente quanto a minha singular e irredutível existência.

- É verdade, isto se reconhece até no estilo que você usou, todo na primeira pessoa, como se estivesse simplesmente aqui, nesta sala da Universidade, ou ali no jardim, caminhando ao nosso lado, e não na grave posição de se dar a ler a qualquer leitor. Mas, apesar disto, que lhe credito, você não deixa de indicar o seu caminho no meio deste cipóal.

- Vamos ver, então. Qual seria ele?

- Creio não errar afirmando que você reivindica uma primazia do particular sobre o geral; do indivíduo sobre o Homem, ou a Cultura, ou a Sociedade; e uma compreensão da experiência individual, ou experiência-de-sujeito, como o mais radical, o mais particular, e, ao mesmo tempo, o mais universal. De acordo?

- Como sumário, sim, no essencial. Mas, dizendo isto, o que é que eu declaro saber, por exemplo, sobre a natureza da experiência-de-sujeito?

- Diga você.

- Digo eu: nada.

- Como nada? E o que lá ficou dito sobre o ato de compreender, e a difícil passagem sobre o círculo-sujeito?

- Justamente. O que foi que eu *disse* sobre essas coisas? Não foi sempre algo de tipo formal, quase descritivo?

- Mas claro. Trata-se, afinal, de um texto e, fora os poéticos, textos nos obrigam a isto.

- Então você concorda que, no meu texto, eu no máximo mostro saber alguma coisa sobre o que são textos, e muito pouco, ou nada, sobre o que é uma experiência, inclusive a de mim, já que só me refiro a ela na sua *forma geral*?

- Posso admitir isto para começar. Ressalvo, porém, que presinto aí uma armadilha, e talvez tenhamos de voltar sobre os nossos passos mais adiante para retomar a discussão justamente a partir do pressuposto contrário.

- Muito justo. Mas, por enquanto, na medida em que você concorde em me conceder sua companhia, gostaria que analisássemos juntos a questão que pode ser posta, nos termos clássicos, assim: o que é isto - a experiência-de-sujeito?

- De acordo. Como você proporia desenvolver a questão?

- Veja se este caminho lhe agrada: ao tratarmos da experiência-de-sujeito, estamos igualmente tratando da linguagem e do tempo.

- Mas assim ficamos, de imediato, com três questões onde antes tínhamos apenas uma, e já esta tão difícil de conduzir!

- Você considera, então, que pensar simultaneamente na experiência, na linguagem e no tempo exige um raciocínio altamente complexo, e que, ao contrário, tomar cada questão em separado é simplificar e clarificar o pensamento?

- Sem dúvida. Você não?

- Não. Penso exatamente o contrário. Parece-me que, nesse tipo de questão, a redução da complexidade à simplicidade é um falso caminho.

- Como assim?

- De que assunto você crê que estamos tratando?

- Da experiência-de-sujeito, segundo nosso ponto de partida.

- E qual foi este?

- Se estou bem lembrado e segui corretamente seu raciocínio, partimos da constatação de que, ao falar sobre a experiência em termos de sua forma geral, no *Eu, indivíduo*, você declarava saber alguma coisa sobre textos e formas, mas nada sobre a experiência em sentido próprio.

- E você não reconhece nessa constatação uma determinada formulação do problema da verdade?

- Sim, certamente; esta é a maneira clássica de tratar o problema, baseado na idéia de adequação, correspondência ou equivalência entre o enunciado e a coisa.

- É exatamente o que tenho chamado de *forma objetiva* da questão da verdade, e formulado como “o modelo das relações entre linguagem e realidade”.

- Certo. Todo o problema aqui, se bem me lembro, é o de compreender a natureza desse conectivo, desse *e* misterioso. Pois, de fato, formulada deste modo a questão, sempre se corria o risco de estabelecer uma distinção essencial entre os dois termos, como se a linguagem fosse algo de irreal, ou a realidade uma dimensão sem-sentido - ou, no outro extremo, o perigo de reduzir uma à outra, e cair na indiferença entrópica. Correto?

- Corretíssimo! E a consequência disto é óbvia: fica-se em ambas as hipóteses sem saber, afinal, o que são a linguagem e a realidade.

- Qual é então a saída?

- Não creio que haja propriamente uma saída. O que decorre do que acabamos de dizer é que novamente é preciso colocar a verdade como questão.

- Percebo que é isto. Mas o que é precisamente colocar algo como questão?

- Vejamos o que você acha desta definição: colocar algo em questão é pô-lo em movimento a partir do seu fundamento num caminho de totalização.

- Pelo menos impressiona. Mas o que é isto?

- Você diria que esta definição é idêntica ou diferente da que a ciência e a tecnologia se dão, quando enfrentam um problema com a intenção de resolvê-lo?

- Eu sinto, sem dúvida, uma diferença, mas não me pergunte qual.

- Não ia perguntar. Já basta essa sua intuição. A princípio, portanto, você diria que há nessa definição de pôr em questão uma diferença frente ao que se considera ser a essência do conhecimento?

- Como assim?

- Pois não era do conhecimento que ainda há pouco falávamos, quando estabelecemos a relação entre o problema, a ciência, a solução e a tecnologia?

- Sem dúvida!

- E, nessa relação, assim posta como uma série contínua, qual o elemento determinante?

- Parece ser o problema, já que é ele que dá origem à série.

- Muito bem, vamos partir daí. A próxima pergunta deve então ser - o que faz a natureza problemática de um problema?

- Certamente esta parece a questão essencial.

- E qual é a resposta?

- Creio que podemos dizer que um problema é uma espécie de opacidade do real, quando não se deixa penetrar pelo conhecimento; ou uma resistência do ente que não se deixa manipular e controlar.

- A problematicidade é, portanto, o nome de uma relação defeituosa?

- Como?

- De fato, para que o real se feche ao olhar, tornando-se opaco, é preciso que haja um olho.

- É claro.

- Além disso, é fundamental que haja relação entre o olho e o real, ou seja, é preciso que olhar seja essencial; ou a opacidade do real não será problema.

- Isso é verdade. E daí resulta que a essência do haver problema é haver visão.

- Excelente. E de novo: qual é a essência da visão?

- É o ato ou a força de ver, naturalmente.

- E o que se vê?

- A coisa, o real, o ente.

- E quem vê?

- O olho, pelo que acabamos de decidir.

- Então, não há visão sem olho e coisa?

- Não pode haver.

- E olho é coisa?

- Não, certamente.

- E coisa é olho?

- De novo não.

- E, se um fosse idêntico ao outro, haveria visão?

- Parece que não.

- Portanto, a visão se sustenta na diferença entre ver e visto. E essa diferença, sendo essencial, é a essência da visão.

- Perfeitamente. Não o ato ou a força de ver, mas a diferença entre ver e visto é, portanto, a essência da visão.

- Estamos então de acordo. E você não reconhece nessa estrutura a própria natureza da teoria?

- Claro, desde que se admita que teoria é o nome da diferença entre sujeito e objeto, outros nomes para o olho e a coisa. Por mim estou pronto a admitir isto.

- Você sabe de onde vem a palavra *teoria*?

- Do grego *theoria*, pelo que me dizem.

- E a palavra grega *theoria*, que hoje usamos como sinônimo de ciência, ou de conhecimento estruturado, quer dizer original-

mente embaixada, ou grupo bem formado , digo, em formação. Parecem totalmente incompatíveis.

- E não são?
- De modo algum. São exatamente a mesma coisa.
- Não posso acreditar.
- É claro que não pode. Pois hoje estamos absolutamente convencidos de que teoria e ciência são a mesma coisa, quando, na verdade, teoria é uma *atitude*, e ciência uma sua *realização histórica* perfeitamente datada.

- E que atitude é essa, que parece tão importante?
- É a atitude ocidental, o próprio fundamento da *ocidentalidade*; a tarefa do embaixador.
- Você não pensa que vai se sair sem mais explicações?
- Não, não penso. Você sabe o que era um *theorós*?
- Não tenho a menor idéia. Um teórico?
- Um embaixador.
- De novo?
- Calma. Vamos por partes. Você sabe que as cidades gregas realizavam jogos, e que o jogo era das atividades mais importantes da vida grega. Jogos e festivais havia todos os anos – os ístmicos, os pítios, os olímpicos, a Panatenéia.

- Isso eu sei.

- Então, sabe que eles não se faziam num só lugar, mas em vários, diferentes. Por exemplo, a Panatenéia era em Atenas, de quatro em quatro anos, os jogos olímpicos em Olímpia, com a mesma periodicidade, mas, em anos diferentes. Ora, todas as cidades participavam dos jogos abertos, como os olímpicos, os ístmicos e délicos, mandando atletas, quadrigários, lutadores e poetas. Mas, é claro, a cidade inteira não podia se deslocar para o sítio dos jogos. Era preciso que, depois, alguém pudesse contar, e bem, o que lá se passara. Sucede

que os próprios participantes, totalmente envolvidos, não teriam condições de narrar extensamente tudo que tinha acontecido. Assim, as cidades mandavam embaixadores, para que, sem participarem, vissem, organizassem a narrativa do que viram e depois contassem. Esses eram os *Theorós*.

- Já percebo. Então, o fundamento da ação de um *Theorós* era o distanciamento e a visão.
- Exatamente. Por isso um poeta podia ser cego, como Homero, mas um *Theorós* tinha que ver.
- É como se o poeta fosse dispensado de dizer a verdade.
- Essa distinção vai ser seguramente feita mais tarde, quando a arte e a ciência se separarem, e só o teórico restar para dizer a verdade, tudo o mais sendo ilusão, fantasia, ideologia e loucura. E sabe o que é necessário para que este efeito finalmente seja alcançado?
- Parece claro. É preciso que todos acreditem na narrativa do *Theorós* como sendo o que há de mais verdadeiro.
- Mesmo mais verdadeiro que os próprios jogos; caso contrário os lutadores contariam melhor, e até os cavalos e os touros sagrados seriam testemunhas mais dignas de fé. Se não é assim, é porque o discurso tem um poder específico, que só a ele pertence, e o torna sagrado.
- Como sagrado?
- Sagrado quer dizer marcado, isolado, preservado dos contatos e da corrupção. Isto veio a ser o discurso no Ocidente, para nós, povo de embaixadores. Mas não vamos nos perder. Torno a perguntar agora: o que constitui um problema?
- É ainda isto que estamos perguntando?
- Isso ou nada. Pois, a partir da sua definição de problema como opacidade ou resistência do real, eu afirmei que sabemos qual o sentido da relação; é o da visão. Agora queremos saber onde se determina que o problema seja um defeito na relação da visão.

- Então vejamos. Na visão, temos a coisa, o olho e a diferença entre o olho e a coisa.

- E que mais?

- Mais nada, pelo que vimos.

- Então, o que diferencia o olho da coisa?

- Não sei.

- O que vê o olho?

- A coisa.

- Então, uma vez vista, a coisa e o olho tornam-se um só, e o olho fica cego para a coisa, cessada a diferença?

- Certamente não. Mas então o que?

- Não é a imagem da coisa que o olho vê, continuando o olho olho, vendo, e a coisa coisa, sendo vista?

- É claro.

- E assim o olho *tem* de crer que a imagem e a coisa são o mesmo, pois isto é ver. Fundado nessa crença, o olho pode narrar suas visões e crer que reproduz o visto. E, sem dúvida, baseado na imagem, que é discurso, há de querer agir sobre as coisas, acreditando que elas são o que ele imagina serem.

- Correto. Isto faz sentido.

- E quando não faz?

- Como?

- Quando a coisa imaginada e dita mostra, na prática, não ser a coisa ela mesma, que se torna então opaca e foge ao controle?

- Então é preciso mudar a imagem.

- E é esse movimento que constitui um problema. É, portanto, para a ciência que a coisa se torna problema; ou, é a ciência que *faz* problema. Resolver um problema, que é o que a move, é, portanto, um esforço de reequilíbrio teórico, e tem a ver com a ciência, exclusivamente.

- Certo. Por isso é que “resolver um problema” não é a mesma coisa do que “pôr uma questão”. Este foi o nosso ponto de partida.

- Parabéns! Eu já ia me esquecendo... E como você resumiria o que até aqui nós dissemos, e de que ponto devemos recomeçar nosso inquérito?

- Eu diria que resolver um problema, tarefa da ciência e da tecnologia, é uma questão que envolve o conhecimento, expressando uma atitude básica que chamamos de *teoria*.

- Excelente. E, como já vimos, a essa atitude corresponde uma visão da verdade como adequação e concordância, que, no início da nossa conversa, chamei de *forma objetiva da verdade*. Os perigos que uma tal concepção comporta também já foram indicados.

- E foi nesse ponto que você afirmou que, embora não houvesse propriamente uma saída absoluta para este problema, seria necessário novamente colocar a verdade em questão.

- E você se lembra por que começamos a tratar da verdade?

- Sem dúvida. Você dizia que, no seu ensaio *Eu, indivíduo*, declaravam-se muitas coisas sobre textos e formas (a propósito da experiência-de-sujeito), mas pouco ou nada sobre a experiência em sentido próprio; e que essa dissociação, que, segundo sua opinião, ocorre em todo texto, com a possível exceção dos poéticos, se coloca no plano da questão da verdade.

- Estou impressionado! Mas, prosseguindo, ao declarar a necessidade de novamente pôr em questão a verdade, eu não queria entrar numa discussão sobre o *conhecimento verdadeiro*, ao que fatalmente chegariam, se considerássemos a verdade um *problema teórico*. Para isto, serviu nossa digressão a partir desse ponto. Portanto, agora que já sabemos que pôr em questão é diferente de conhecer ou resolver um problema, cabe de novo perguntar: - o que é pôr em questão?

- De acordo. Recomeçamos, assim, da sua primeira definição: colocar algo em questão é pô-lo em movimento a partir do seu fundamento num caminho de totalização.

- E não é pouco problema.
- Não, nem um pouco. Como vamos proceder? É uma definição muito complexa. Vamos separar as suas partes?
- Você quer ser cartesiano?
- Só porque aceito dividir para simplificar?
- Não; porque toma o enunciado que fiz apenas como uma definição, composta de várias partes e desmembrável sem perda de força.
- Então como faremos? Não é possível abranger o conjunto da formulação de uma vez.
- Não. Mas deve ser possível, atacando de cada vez uma parte, ter sempre presente a complexidade do todo. Concorda?
- Gostaria muito de concordar. Mas como se operacionaliza uma tal proposta de método?
- Dando menos importância ao rigor do Método e mais à força das coisas.
- Mas há *coisas* na sua definição?
- Há pelo menos três palavras ditas na intenção de coisa. Leia com atenção.
- Sim, é verdade. Desde o começo, há a palavra *algo*, objeto de *colocar*; depois há *o*, objeto de *pôr*; e há *seu*, adjunto de *fundamento*.
- Então, já que sabemos que o ato de colocar em questão é nosso, pois só para o homem há questões - como ainda há um momento afirmávamos só haver problemas para a ciência - deixemos, por enquanto, em suspenso essa nossa propensão questionadora e apliquemo-nos a esse *algo* que figura com tanto destaque na nossa definição.
- De acordo. O que é, pois, *algo*?
- Sim, esta pergunta é necessariamente a nova pergunta e o modo correto de perguntar.
- E há outro modo além desse?
- Claro. O que você pensa da pergunta: a que nos referimos, quando usamos a palavra *algo*?
- Penso exatamente a mesma coisa, pois foi bem isto que eu quis dizer.
- Então, é preciso, antes de mais nada, compreender a diferença entre esses dois modos de perguntar. Só depois disto poderemos prosseguir nosso inquérito de fundo. Repito, portanto, as duas formulações: o que é *algo*?; e: a que nos referimos, quando usamos a palavra *algo*?
- Ainda não vejo a diferença. Parece que você vai ter de seguir passo a passo, e eu o acompanharei com prazer.
- Muito bem. Você diria que, na primeira pergunta, os termos determinantes são *o* e *é*, de tal forma que, numa sentença afirmativa, poderíamos dizer: “*o*, que *algo* é”?
- É o que parece.
- De que se trata então nessa pergunta?
- Do ser de *algo*?
- Perfeitamente. Não do ser pura e simplesmente e em abstrato, mas, ainda assim, do ser: do que *algo* é. E, como é de algo que se trata, e não de nada, aquilo que se deseja saber concentra-se nesse *o*, em que ao mesmo tempo se encontra o ser em sua generalidade, e *algo* na sua função de determinar e restringir. Por isso *o* é, simultaneamente, um artigo definido e uma incógnita.
- Sim, isto eu comprehendo.
- E agora novamente: quais são os termos fortes da outra pergunta?
- Creio que, de início, temos a palavra *que*.
- Vamos ver, então. A que se refere esse *que*?
- Não vejo na frase essa referência.
- Mas vê *que* existe um *a* introduzindo o *que*, e esse *a* ocupa o primeiro lugar na sentença. Aquilo a que seu *que* se refere está, portanto, oculto antes do *a*. O que pode, neste caso, ser?
- O *o*, como na outra pergunta, de modo que deveríamos ler esta assim: “*o*, a que nos referimos” ... etc.

- Exato. E você não crê que este fato, quero dizer a ocultação do *o*, - determinante, pela sua presença, na outra formulação - marca uma enorme distância entre as duas maneiras de perguntar?

- Sem dúvida. Mas ainda não percebo bem qual é essa diferença.

- Vamos continuar na mesma pista. Pergunto, portanto, de novo: além do *que*, que é um relativo e ajuda a ocultar o *o* determinante, que outros termos se destacam na formulação que estamos analisando?

- Obviamente *referimos* e *palavra*, já que *algo* perdeu sua conexão com *o*, sua materialidade, digamos assim, para converter-se apenas numa *palavra citada*.

- Excelente. Temos, portanto, uma ideia de referência. Correlatamente, tem de haver um referente. Você adivinha certamente qual é?

- Claro. Trata-se do *o* oculto.

- Um referente oculto, que, portanto, desconhecemos, e só se torna visível pelo uso de uma *palavra*, portanto uma imagem. De que se trata então nessa pergunta?

- Em relação à outra - o que é algo? - concluímos tratar-se do *ser de algo*; agora, por analogia, eu diria que aqui se trata do *conhecimento de algo*.

- E, nesta última, você não reconhece a pergunta científica, com sua estrutura de problema, conhecimento e resolução, ou seja: incógnita (*o* oculto), referência (*que*) e adequação (*palavra*)?

- Mas, é claro! Não há dúvida.

- E na outra?

- Na outra vejo, ou parece que se insinua, uma atenção ao ser, ao que algo, no seu modo de se apresentar, de fato é. Isto talvez seja o modo e a eficácia do que se costuma chamar filosofia, por oposição à ciência, cujo modelo encontramos no outro modo de perguntar.

- Exato. Apesar de a filosofia ter-se acreditado por muito tempo - tempo demais - guardiã da Razão e irmã gêmea da verdade obtida no conhecimento, confundindo-se com a ciência. Mas vamos dar-lhe ainda algum crédito. Diremos, então, que nela e por ela contemplamos algo.

- Não está aí nessa frase: - contemplamos algo - a mesma relação entre o ver e o visto que ainda há pouco constituía para nós a essência da *teoria*, mãe do Ocidente?

- Sem dúvida. E, já que, na mesma ocasião, dizíamos haver uma diferença entre resolver um problema e pôr uma questão - a diferença, parece, que vai da ciência à filosofia, do conhecimento de algo à consideração do ser de algo - e agora reconhecemos a mesma estrutura - teoria - em ambas as formulações, devemos provavelmente retomar essa pretendida diferença a partir deste ponto de aparente identidade.

- Eu o acompanho, embora confesse que minha curiosidade sobre a questão da verdade já se impacienta.

- Logo você descobrirá que há muito está nela, e já nada haverá então para dizer.

- Suponho que lá adiante você também me explicará isso.

- Prometo. Por agora, então, voltemos à teoria. Lembra-se dos elementos que nela nos pareceram essenciais?

- Sim. Eram o olho, a coisa e a imagem.

- E, destes, qual é, a seu ver, determinante do conhecimento?

- Creio que a imagem, já que também concordamos em que a visão se sustenta na diferença entre ver e visto, e essa diferença se mostra, constitui e anula na imagem.

- Perfeito. Pois a imagem locupleta e engana o olho, fazendo-o crer nela como se fosse a própria coisa - ou, no outro extremo, desconfiar dela absolutamente, como algo em tudo *distinto* da coisa. Em ambos os casos, é de adequação que se trata, e conhecer é assim uma experiência de adequação, ou readequação.

- Como isto?

- É que, de fato, há uma pressuposição de concordância essencial entre olho e coisa, sem a qual, também já vimos, não há possibilidade de olhar. Quando, porém, o olho duvida da imagem, cria-se um

*problema*, não certamente para a coisa imaginada, mas para o próprio olho, aqui, por enquanto, identificado como *conhecimento* ou ciência. Essa é mesmo a natureza problemática do problema, não foi o que concordamos em dizer?

- Foi, e ainda estou de acordo com isto.

- Muito bem, então. E agora, você se lembra do que nos pareceu ser o deflagrador de um problema?

- Não me lembro. Creio que não chegamos a ser muito positivos sobre esse ponto.

- Então voltemos a ele. Da concordância essencial que existe entre olho e a coisa - e que leva o olho a *crer* na imagem - nós fizemos derivar o desejo de *agir* sobre as coisas, e afirmamos que é então, quando porventura a coisa imaginada e dita (tratávamos do *discurso* como estrutura produtora/prodizada da crença na concordância) mostra não ser a coisa ela mesma, que se instala o problema.

- Agora me lembro perfeitamente.

- E esse desejo de agir, que para nós se consolida na tecnologia, por exemplo, não tem todas as características do que, em falta de nome melhor, chamamos de prática?

- Sem nenhuma dúvida. É como toda a tradição que é a nossa trata o assunto. É ver Platão com Idéia e reflexo, inteligível e sensível. Ou Aristóteles com a filosofia especulativa e a prática. Ou Santo Tomás, com a vida especulativa e prática. Kant, puro e dependente. Marx, a décima primeira tese sobre Feuerbach. Sartre, o crítico e o prático-inerte. E ainda há outros, fui citando na inspiração.

- Boa inspiração, por sinal, pois nos lembra que sempre que se falou em *prática*, no Ocidente, foi para opô-la à *teoria*, em geral mesmo de forma dominada. E aqui estamos nós dizendo, ao contrário, que o desejo prático é gerado pela atitude *teórica* (que é da ordem essencial da *crença*) e, ainda mais, que é *na prática* que se produz um problema, sem o qual não há conhecimento.

- Sendo o conhecimento, como lá foi dito, um processo de constituir imagens confiáveis, portanto de *mudar* imagens. Então, o conhecimento seria um processo teórico originado pela prática.

- Sendo a prática, para usar seu modo de falar, determinada pelo desejo de agir. Parece, portanto, que temos agora duas novas ordens de perguntas, a saber: como se determina a relação entre a *crença* da teoria e o *desejo* da prática?; e em que medida esta relação determina o *conhecimento* como sua experiência de realização?

- De acordo.

- Vamos retomar nosso argumento inicial. Afirmamos, ao começarmos a tratar deste assunto, que o essencial da atitude teórica é haver olho, coisa, olhar, imagem.

- Certo. E que a imagem era o nó do problema.

- E por que isto?

- Porque a imagem, ocorrendo entre o olho e a coisa, garantia a subsistência do olho como olho e da coisa como coisa, assegurando, além disso, a sua relação.

- E de que questão fundamental se trata aí?

- Não sei. Trata-se do olhar. De que mais?

- Por que o olho olha a coisa?

- Porque é próprio do olho olhar.

- E é próprio da coisa ser olhada?

- Nesses termos, sim.

- Então, o olhar pertence tanto ao olho quanto à coisa, de forma ativa, num caso, e de forma passiva no outro?

- Esta parece a conclusão evidente, e é o que permite, mesmo, diferenciar *sujeito* de *objeto*.

- E sujeito e objeto são diferentes?

- Naturalmente. Este é o fundamento de toda possibilidade de conhecer.

- Sim, de conhecer. Sujeito e objeto são, pois, diferentes, quando se trata de conhecer. Mas não são também idênticos?

- Não vejo como.

- Você admite que é próprio do olho olhar, e da coisa, ser olhada. Olhar é, pois, comum a ambos, de duas formas diferentes, a que chamamos *ativa* e *passiva*.

- É verdade.

- Há, pois, simultaneamente identidade e diferença.

- Há identidade, num nível, e diferença em outro. Mais do que isto eu não estou preparado para admitir sem forçar a lógica.

- Pois aí está justamente a questão fundamental pela qual acabei de lhe perguntar.

- Que eu não queira forçar a lógica?

- Que haja identidade e diferença, e as relações entre essas duas características do é que nos pareçam relevante da lógica.

- Se isso é um problema, então confesso que o tenho.

- Todos o temos. Mas ele é mais do que um problema, é uma questão: a questão da simultaneidade entre identidade e diferença. Você concorda em recomeçar por aqui?

- Sim. E confesso que estou muito curioso para saber o que isto tem a ver com a atitude teórica da crença, e o desejo prático da ação.

- Eu também. Então vejamos. Nós definimos a atitude teórica como sendo da ordem da crença. E isto tanto pode ser a aceitação quanto a desconfiança de que a imagem seja a coisa. O olho crê nisto ou duvida disto; e é nessa relação que se estrutura a possibilidade de conhecer.

- Exato.

- Mas o que é crer?

- É confiar, acreditar, apostar em algo.

- Em que algo aposta o olho quando crê?

- Em que a coisa seja o que a imagem mostra.

- O olho crê, portanto, na veracidade da realidade. E descrever, ou desconfiar, é o contrário de crer?

- Evidentemente.

- E é possível descrever daquilo em que se crê?

- Manifestamente não.

- Então por que se crê, se não se duvida?

- Mas crê-se justamente porque não se duvida!

- Não é antes verdade que se crê porque se duvida? Porque aquilo em que se crê não é evidente, e necessita desse grave empenho de todo o nosso ser, que é a crença, para evidenciar-se?

- Não sei se vou segui-lo por aí.

- Pelo menos veja-me andar. Depois, se for o caso, junte-se a mim.

- Concedido.

- Você diz que o olho crê na imagem da coisa, e que essa crença sustenta tanto a identidade do olho como olho e da coisa como coisa - portanto a diferença entre olho e coisa -, quanto a convergência do olho e da coisa - portanto a sua unidade.

- Digo. Digo e repito. E já vimos: esta é exatamente a atitude teórica.

- Mas, se o olho não tivesse nenhuma dúvida sobre a coisa, precisaria crer nela? Ela não seria justamente evidente, isto é, visível por si e de si mesma, como se sua própria visibilidade independesse do olho que a vê?

- Parece que você tem razão.

- Então o olho duvida da coisa?

- Talvez.

- E por isso precisa acreditar na imagem?

- Seria a consequência lógica da sua hipótese.

- E o olho crê em si?

- Sem dúvida. Se não, desconfiando da coisa, não poderia crer na imagem.

- No limite, então, a imagem independe da coisa e depende do olho?
- Parece absurdo, mas é lógico.
- Muitas vezes a lógica parece absurda. Mas o que exatamente o incomoda nessa afirmação?
  - Que a imagem, sendo justamente imagem da *coisa*, possa independer dela.
  - Mas não é o olho que imagina?
  - Sim, mas imagina a *coisa*.
  - Por isso é que ele pode se enganar.
  - Como assim?
  - Você ainda se lembra da nossa definição da natureza de um problema?
  - Claro. Dissemos que há problema, quando o olho verifica que a imagem não corresponde à coisa.
  - E então muda-se a imagem, readequando-a.
  - Exato.
  - Então o olho também desconfia da imagem.
  - Parece evidente.
  - Mas, se ele igualmente desconfia da coisa, e também da imagem, então é preciso que ele desconfie de si próprio, do seu poder de imaginar coisas, ou seja, de olhar.
  - Deve ser.
  - De fato, deve. O olho desconfia, portanto, de si, da imagem e da coisa. E, no entanto, crê.
  - Como é possível?
  - Porque a crença o impede de ficar cego. *Para* não ficar cego, é que o olho imagina. Fazer imagem é, portanto, a operação de uma *finalidade*. É precisamente a finalidade do conhecimento, da ciência. É um *desejo*. Dá-se na ordem prática.
  - Mas a crença não é exatamente a essência da atitude *teórica*?

- Perfeitamente. Da *atitude* teórica.
- Qual é o sentido desta inflexão de voz que o faz deslocar o acento de *teórica* para *atitude*?
- Uma atitude não é uma *ação*?
- É.
- E uma ação bastante pessoal. De pessoas que agem, que se impõem pela ação, diz-se que são pessoas de atitudes.
- É verdade.
- Então, uma atitude teórica, só por ser teórica deixará de ser uma ação?
- Vamos admitir que não.
- E isto porque o fundamento dessa atitude, embora teórica, é um desejo.
- Qual?
- O desejo de ver.
- É preciso desejar para ver?
- Você não prefere perguntar o que é desejar?
- Não. Mas desconfio de que você vai entrar por aí e adiar, mais uma vez, a decisão sobre o que estávamos discutindo.
- E o que é que estávamos discutindo?
- Deveria ser a questão, que você mesmo deu como essencial, de haver identidade e diferença, e nós achamos que essas características do que é relevam da lógica.
- Pois não é exatamente o que estamos fazendo?
- Francamente, não!
- Mas você é difícil de satisfazer! Quando eu propus que discutíssemos identidade e diferença, você duvidou que isto tivesse alguma coisa a ver com teoria e prática. Agora que discutimos teoria e prática, você lamenta não ver surgirem os termos identidade e diferença: é uma resposta definitiva que você quer?
- Quero. Mas você não vai dá-la. Portanto, prossiga.

- Prossigo, o que quer dizer retomo. Pois é bem de identidade e diferença que se trata aqui. Da identidade-e-diferença entre olho, coisa e imagem. E eis que verificamos que esta questão é a *mesma* questão teoria-e-prática. E ficamos sabendo - se desta coisa saber se pode - que teoria é uma atitude, que sua origem é o medo da cegueira, que seu objetivo é ver - que o desejo de ver é o fundamento da atitude teórica. E que esta não seria necessária, nem *desejável*, nem *possível*, se não houvesse identidade e diferença entre ver e visto.

- Você tem razão. Já é bastante, diante do que tínhamos, o que agora sabemos.

- Mas nós não sabemos nada!

- Como não?! Você acabou de resumir os conhecimentos que adquirimos ao longo dessa discussão.

- Conhecimento! Vamos ser mais modestos, e deixar os conhecimentos, nessa matéria, para quem é capaz deles: os neurocientistas, os psicólogos, os antropólogos, sociólogos, biólogos. Eles sabem coisas. Nós não saberemos nada, enquanto não soubermos o que é desejo.

- Está bem. Já que você ia perguntar isso de qualquer maneira, pergunto eu: o que é, então, o desejo?

- O desejo sou eu.

- Ah, não! Nessa nossa conversa, que aliás já vai ficando longa, tive de tolerar muitas impertinências suas. Mas esta eu não vou aceitar!

- O que você quer dizer, quando afirma: *não vou aceitar*?

- Eu me recuso, é tudo.

- Se recusa a que?

- Ao seu assédio, à sua lábia, à linguagem bem disposta com que você tenta me impor opiniões que, de forma nenhuma, coincidem com as minhas.

- Você se recusa a mim.

- Firmemente.

- Firmado em que?

- Como "firmado em quê"?

- Você se recusa firmemente a mim. O que firma você para essa firmeza?

- Ora, o que, senão eu próprio, que não me quero deixar enredar pelo seu discurso?

- Então você não está dizendo: contra você, que deseja seduzir-me, eu desejo ser o que sou?

- É exatamente isso.

- E não é o mesmo que dizer: o meu desejo é ser-me, ou seja: o meu desejo sou eu?

- Desculpe, mas há aí um sofisma.

- Demonstre.

- Primeiro, porque você iniciou perguntando, ou me levou a perguntar, o que é desejo, em si, e não o que é o *seu* desejo, ou o meu. Você introduziu o sujeito indevidamente na argumentação.

- Segundo?

- Segundo, a consequência lógica: o desejo é de alguma coisa, não de mim.

- E que coisa seria esta?

- Qualquer coisa.

- Qualquer coisa ou qual coisa desejável?

- Seria redundante dizer que é objeto do desejo qualquer coisa desejável.

- E, no entanto, é verdade. Qualquer coisa que se deseje justamente é objeto de desejo, e isso por ser desejada, logo, em princípio, desejável. Não tema a redundância. Não há mal em admitir que tudo que é é desejável simplesmente por ser.

- E então eu tenho razão, quando afirmo que *qualquer coisa* é desejável.

- Sem dúvida. E eu ao afirmar que qualquer coisa desejável é desejável.
- Não percebo a sutileza.
- Quando você diz - *qualquer coisa* -, você, acentuando o *qualquer*, indica uma diferença. Não é verdade?
- É, sem dúvida.
- E o que é indiferente pode ser desejado?
- Parece que não.
- No entanto, é bem verdade que muitas coisas nos são perfeitamente indiferentes, e, ainda assim, outras coisas são intensamente desejadas.
- Sim, você tem razão.
- Portanto, a *indiferença* não é um atributo das coisas, uma característica absoluta. Se fosse, *nenhuma* coisa poderia ser desejada.
- Muito bem. Qual é então o atributo das coisas?
- Se não é a indiferença, não será exatamente a diferença?
- Seria lógico. Mas que diferença?
- A diferença entre o olho e a coisa. Não é disto que estamos tratando?
- Se ainda for... Então a coisa é diferente do olho. Isto já vimos. Já vimos também que o olho e a coisa são o mesmo, pelo menos num certo nível.
- ... e esse nível é o do desejo. Eliminar a diferença, esse é o nome do desejo.
- Vamos supor que seja. Onde isto nos deixa?
- Nos deixa em *nós*, que foi de onde eu queria partir e você não aceitou.
- Foi este o sentido da sua afirmação tão peremptória “o desejo sou eu”?
- Foi. O que eu queria enfatizar é que do desejo deve-se dizer *quem* antes de *o que*. Ou melhor, que *o que* e *quem* num certo nível se confundem.

- Desculpe, mas esse tipo de colocação eu não consigo entender.
- É bom que não consiga. Pois não se trata aí de entendimento, mas de desejo.
- E nós vamos distingui-los?
- Em termos. Porque nós já admitimos que é o *desejo de ver* que sustenta a *atitude teórica*. Portanto, estamos de acordo em que a ordem teórica, a que pertence o entendimento, não é alheia à ordem prática, à que pertence o desejo. Mas estamos também, em princípio, convencidos de que essas duas ordens não são inteiramente a mesma. E é a isto que estamos chamando identidade-e-diferença, quando temos de enfrentar a questão “teoria e prática”.
- Muito bem. É isto mesmo. Temos *duas* ordens: a do desejo e a da teoria.
- Mas já não admitimos que a teoria é uma *atitude*, portanto algo da ordem prática?
- É verdade.
- E essa atitude não é a da crença na visão, que coexiste com a descrença do olho em si mesmo, na imagem e na coisa?
- Foi o que concluímos.
- Então também concluímos que esta crença tem por fundamento um *desejo*, o desejo de ver.
- Certo.
- Não há, pois, *duas ordens*, mas uma *mesma dimensão* em que se passam práticas *diferentes*: um desejo de ver e uma atitude teórica?
- Vamos admitir.
- Estamos perguntando, portanto, por essa *dimensão*, o núcleo da identidade-e-diferença.
- E qual é ela?
- Eu.
- De novo?

- Mas foi você que me obrigou a essa volta toda, quando não aceitou minha primeira formulação - o desejo sou eu.

- E continuo não podendo aceitá-la. Porque eu não sou narcisista. Eu desejo *algo*, não *eu*.

- E quando obtém esse algo?

- Então meu desejo está satisfeito, e tudo está bem.

- De modo que você deseja algo *que não tem*.

- É claro.

- E quando tem, não deseja?

- Eu só desejo o que falta.

- Pois é isto mesmo que estou lhe dizendo: o que falta é você!

- Repita.

- O desejo de ver e a atitude teórica não são duas diferenças que se dão numa mesma dimensão, que as faz justamente idênticas - e - diferentes? Não foi o que concordamos em afirmar?

- Foi.

- E também não concordamos em que é o desejo de eliminar a diferença que relaciona entre si o desejo de ver e a atitude teórica?

- Concordamos.

- Portanto, esta *tensão* entre ver e visto, que aqui chamamos de identidade-e-diferença, ou teoria-e-prática, só faz sentido na ordem do desejo.

- Entendo. Não na ordem das coisas, para as quais essa diferença é indiferente ...

- ... mas na ordem do *sujeito*, para quem a diferença faz toda a diferença. Portanto não o *que*, mas *quem* - este é o lugar do desejo.

- E *quem* sou, naturalmente, eu.

- Pensei que você nunca fosse dizer. Finalmente! Sim, creio que podemos admitir que a diferença entre o olho e a coisa, sustentando identidade-e-diferença entre o desejo de ver e a atitude teórica, é o lugar da mais fundamental das *experiências*: a experiência de sujeito.

- E essa não é a experiência do entendimento das coisas.

- Não em *primeira instância*, que é a única que nos interessa no momento. Em primeira instância, a experiência de sujeito - *insisto*: repousando na identidade-e-diferença entre o desejo de ver e a atitude teórica - é mais fundamental do que a experiência do conhecimento.

- Onde, aliás, de novo o sujeito aparece ...

- ... mas como outro sujeito, sujeito-sujeitado, um sujeito<sup>2</sup>, se isto se pode dizer.

- Se ainda consigo me mover nesse cipoal, creio que chegamos ao ponto de admitir que, quando se trata de teoria-e-prática, é preciso falar do sujeito, mas não do sujeito, de conhecimento.

- Pelo menos não *ainda*.

- Então do que falaremos?

- Você é capaz de voltar ao início da nossa conversa, para retomar um caminho que então lhe pareceu impossível?

- Sempre posso tentar. Mas, primeiro, seria preciso lembrar o que então dizíamos.

- Eu propunha que, para falar da experiência-de-sujeito, precisaríamos tratar da linguagem e do tempo.

- Ah, sim. E eu achei que ficaríamos com três questões quando uma só já era tão difícil de conduzir.

- E, de fato, foi. Pois o que tentamos até aqui foi, seguindo sua sugestão ou sua preguiça, encaminhar a questão da experiência-de-sujeito, objeto do *Eu, indivíduo, na ausência* da linguagem e do tempo. E viu que volta enorme demos? O olho e a coisa, a imagem, a crença e a descrença, o desejo, identidade e diferença, teoria e prática: tudo revelou ser o *mesmo*: andamos em círculos. e voltamos exatamente ao ponto de partida: à necessidade de pensar a experiência-de-sujeito como *questão*, ou seja: a partir do seu fundamento num caminho de totalização. E é bem verdade que já demos alguns passos. Já sabemos que

fundamento é esse: é identidade-e-diferença, teoria e prática. Sabemos que se trata da verdade (lembra-se?) mas não ainda, ou já não, do conhecimento. E agora temos de tomar uma decisão: vamos parar por aqui, alguns passos adiante do *Eu, indivíduo*, ou vamos continuar?

- Por mim continuamos.

- Então precisamos ligar a questão da experiência-de-sujeito às da linguagem e do tempo.

- Por que?

- Porque é nossa única hipótese de tratar do sujeito sem conexão *imediata* com o conhecimento.

- Então vamos tentar.

- Eu bem que tentaria. Mas você se dá conta do que vamos fazer, se é que, de fato, vamos?

- Vamos fazer o que, desde os primeiros minutos dessa conversa, nos propusemos: pensar uma questão.

- Retomemos, então, esse termo: questão. Você se lembra em que contexto ele foi introduzido?

- Perfeitamente. Você dizia que, no seu ensaio *Eu, indivíduo*, nada fora dito *propriamente* sobre a experiência-de-sujeito; pelo contrário, só se enunciara numa *forma geral*.

- Sendo então a forma geral algo que, para nossos objetivos, parecia impróprio, ou não inteiramente próprio.

- Certo.

- E a que atribuímos essa impropriedade?

- Ao fato, se me lembro bem, de não se ter sabido colocar a verdade em questão, pois disso afinal se tratava.

- E ainda se trata. Ora, ao invés de pormos a verdade em questão, fazímos dela um problema.

- Exatamente. Um problema, quer dizer, um objeto de conhecimento, no caso um objeto da epistemologia.

- Por isso, no *Eu, indivíduo*, eu não pude passar além de uma crítica ao Método. E agora queremos ir além. Mas podemos?

- Por que não?

- Quando você insistia em que, naquele ensaio, eu tinha defendido posições sobre a experiência-de-sujeito, eu lhe respondi que não, que nele eu só mostrava saber alguma coisa sobre o que são textos e suas formas.

- Certo. E depois viemos a identificar os textos e suas formas com o conhecimento, o que constrói problemas.

- Mas admitimos, de passagem, uma exceção, e depois não voltamos a ela.

- Não me lembro. Qual era ela?

- Você admitiu que tratar das coisas na sua forma geral era o a que todo texto nos obrigava, com a possível exceção dos poéticos. E o meu texto *Eu, indivíduo* não era um texto poético.

- Sim, agora me lembro. Eu esperava pegá-lo pelo pé com este argumento.

- Levou mais de uma hora, mas pegou. Pois se agora queremos tratar da experiência-de-sujeito *independente do conhecimento*, segundo sua própria admissão, só poderemos fazê-lo num texto poético.

- Que não tem compromissos com o conhecimento das coisas na sua forma geral.

- Certo. Não tem compromisso *imediato* com o conhecimento. Com o que tem compromisso então o texto poético?

- Não vejo que a poesia tenha qualquer compromisso.

- Ela é então livre de compromissos?

- É.

- E por isso livre?

- Claro.

- E o que é livre?

- É o que está plenamente entregue ao que propriamente é, sem submissão.

- Para entendermos, então, o que é a experiência-de-sujeito *propriamente*, precisamos compreendê-la como experiência da liberdade.

- Sem dúvida. O que, aliás, em seu favor o digo, vem pelo menos pressentido no *Eu, indivíduo*, na difícil passagem sobre o círculo-sujeito, identificado como liberdade.

- De fato, ali há um pressentimento do que agora temos de pensar. E vamos provisoriamente formulá-lo assim: o sujeito vem *propriamente* a si na experiência da liberdade.

- A experiência da liberdade sendo o *próprio* da poesia.

- Ou, para ficarmos com os termos iniciais da equação, o próprio da linguagem.

- Perfeito. O sujeito vem a si propriamente na experiência da linguagem.

- É então a experiência da linguagem que constitui o sujeito?

- Parece evidente.

- Mas, se é essa experiência que o constitui, antes dela não há sujeito?

- Não pode haver.

- Mas deve haver, para que a experiência se faça.

- Mas em que lugar, bruto e silencioso, *antes* da experiência da linguagem, ou da liberdade, poderia haver algo que merecesse o nome de *sujeito*?

- Bem perguntado. Eis por que eu lhe insinuai, no princípio, que nós não conseguíramos tratar da questão do sujeito sem simultaneamente tratarmos das da linguagem e do tempo. E acabamos de comprová-lo. O sujeito, experiência da liberdade, puxou a linguagem. E a linguagem puxou o tempo.

- O tempo? Não vi que ele tivesse entrado na conversa.

- Pois entrou. E foi você mesmo quem o introduziu, quando perguntou, ou duvidou, da possibilidade de dizermos sujeito *antes* da experiência da linguagem.

- Só porque usei a palavra *antes*?

- Não. Porque, com esta palavra, você está fazendo uma experiência da linguagem como *momento zero* do sujeito, portanto, um experiência da linguagem como *tempo*. E foi o que eu quis caracterizar, quando disse “a linguagem puxou o tempo”.

- Mas que confusão!

- Não confusão: complexidade. Desde o início, eu avisei que, se separássemos esses três termos, no afã de simplificar, eles acabariam nos recapturando, quando menos esperássemos. E aí estão os três de volta: o *sujeito* se constitui na *linguagem*; e, no entanto, para que isto possa se dar, é preciso que ele, o sujeito, já estivesse aí, nesse *tempo* diferente do da linguagem.

- E agora?

- Agora, diz você bem, usando um termo que designa o tempo presente. Agora creio que só nos resta perguntar pelo tempo.

- Era o que eu temia!

- Também eu. Você não sabe há quantos anos eu me preparam para esta questão, e há quanto tempo a evito. Mas você mesmo viu: foi ela que nos encontrou. E nada de estranho nisso: pois o tempo é exatamente o que *sempre* nos encontra como sujeito.

- Pode começar a explicar.

- Desculpe. Eu só penso em voz alta. Você não imagina mesmo que eu saiba alguma coisa sobre o tempo?

- Não, não imagino.

- Não me interessa repetir o que os filósofos, os biólogos e antropólogos disseram sobre ele. Isto só serviria para avaliar se aprendi bem minhas lições, e não é o caso.

- Certo. Nem eu teria já paciência para isto.

- Então, tudo que posso fazer para arriscar-me é pensar - eu, sujeito - no espaço livre da linguagem que não tem compromissos com o conhecimento - o espaço poético. E começo não me espantando com

o fato de que o tempo tenha nos encontrado, quando, a seu conselho, procurávamos evitá-lo. E isto porque ele *sempre* nos encontra.

- Muito bem. Aceito isso como começo de conversa.

- Obrigado.

- Faça-me a gentileza, então, de esclarecer o sentido do que você já duas vezes disse: o tempo é o que sempre nos encontra.

- Você aceitaria uma definição provisória do tempo como a experiência do antes e do depois?

- Sim, para começar.

- E há experiência do *antes* sem experiência do *depois*?

- Não pode haver. Pois trata-se evidentemente de termos relativos.

- Pelo mesmo motivo, não há experiência do *depois* sem experiência do *antes*.

- Exato.

- O tempo não é, pois, a experiência do antes como antes nem a experiência do depois como depois, mas a experiência do antes como *diferente* do depois, e do depois como diferente do antes.

- Sem dúvida nenhuma. Isto é tão evidente que eu até gostaria de dizer que isto é *lógico*. Mas você não gostaria.

- Você acha que o inquérito que estamos desenvolvendo é irracional, ilógico?

- Tenho receio de que seja.

- Podemos voltar a isso mais tarde. Por agora nos basta concordarmos em que a experiência do tempo como antes e depois é a experiência da *diferença*.

- Concedo.

- Mas, ao mesmo tempo, a experiência da identidade, ou seja, da simultaneidade da diferença. Por isso, do antes e do depois dizemos indiferentemente: tempo.

- Certo.

- E quem faz a experiência?

- O sujeito, quero dizer, eu.

- E de que você faz a experiência?

- De mim, já vimos.

- E não caracterizamos essa experiência como sendo da ordem do desejo?

- Sim.

- E o desejo, não o relacionamos com a *falta*?

- Sim. Na ocasião em que o fizemos, você disse, enigmaticamente, que *eu* é justamente o que falta.

- Justamente. E o que falta está *sempre* lá, como falta. Por isso, a experiência de sujeito é cotidiana, *sempre* se faz, não está nunca feita.

- Até aí já tínhamos chegado.

- Sim. Mas, agora, já podemos arriscar que a experiência de si mesmo como falta é propriamente a experiência da diferença e da simultaneidade entre antes e depois, ou seja, a experiência do tempo.

- Podemos mesmo? Eu não vejo o nexo necessário entre as duas formulações.

- E tem razão. Pois, afirmando o que afirmei da relação entre sujeito e tempo, estou cometendo o mesmo erro em que incorri, quando falei da relação entre sujeito e linguagem, qual seja, o de deixar de fora um dos três termos, no caso justamente a linguagem. E isto, já vimos, é impossível no nível de complexidade que desejamos atingir.

- É verdade. Então como recomeçamos?

- Tentemos assim: quando você deseja algo, obtê-lo satisfaz o seu desejo?

- Sem dúvida. Como quando tenho fome ou sede, e desejo a comida e a bebida, e efetivamente como e bebo.

- Então o desejo-de-coisa admite um antes e um depois.

- Certo.

- Podemos afirmar, então, que o tempo determina a estrutura do desejo-de-coisa: a presença e a ausência do desejo, o desejo *presente* e o desejo *passado*.

- Podemos, creio que sem muito risco.

- E do desejo-de-sujeito, podemos dizer o mesmo?

- Não, porque neste já vimos que ele *sempre* se faz.

- Então a experiência-de-sujeito é atemporal?

- Parece que sim.

- Mas a experiência da linguagem é temporal, pois só se dá *atualmente*, falando ou calando.

- Sim, é verdade.

- E vimos que o sujeito vem a si na experiência da linguagem.

- Admitimos isso.

- Então a experiência-de-sujeito é simultaneamente atemporal e temporal?

- Simplesmente não pode ser!

- Simplesmente, não. Mas complexamente talvez possa.

- Senhor, dai-me paciência!

- De fato, é preciso. Pois agora, depois de termos tentado determinar o sujeito pela linguagem e pelo tempo, e falharmos nas duas tentativas, estamos tentando determinar a linguagem pelo tempo, e provavelmente também estaremos fadados ao fracasso.

- E mesmo assim vamos tentar?

- Por que não? Resta-nos outra saída?

- Talvez não reste. Mas ainda nos resta alguma saída?

- Lá no início da nossa discussão, eu disse que talvez não haja saída, mas que, ainda assim, era preciso recolocar a *questão* da verdade. Lembra-se?

- Como haveria de me esquecer?

- E não vimos que quem tenta uma saída é quem tem um *problema a resolver*?

- Vimos.

- Mas nós não temos um problema a resolver, temos uma questão a colocar.

- Exato.

- Então, nós não queremos *sair*. Queremos *entrar*. Não nos deve angustiar, portanto, que não achemos a saída, mas que não encontremos a entrada.

- E que entrada se mostra a nós?

- Já tentamos algumas. Tentamos entrar pelo sujeito - foi especialmente a tentativa do *Eu, indivíduo*. Batemos de frente com a linguagem. Tentamos entrar pela linguagem. Batemos de encontro ao tempo. Procuramos a entrada pelo tempo: chocamo-nos com o sujeito e a linguagem. O que nos resta então?

- Entrar pelos três caminhos.

- Que são, já vimos, um só caminho, uma estrada circular que nos remete constantemente de um a outro dos três pontos de vista que justamente o constituem.

- Estamos, portanto, presos num círculo, andando à volta.

- Creio que isto é pensar, e pôr uma questão.

- E o que vamos fazer, agora que sabemos isto, que não é nada alentador?

- Vamos prosseguir, sabendo que andar para a frente agora também significa andar para trás. Pelo menos assim não damos as costas à questão.

- Magro consolo.

- Bem magro, de fato, mas ainda assim melhor do que ficarmos imóveis e não virmos jamais a ser o que somos, se ser sujeito é andar em círculos atrás e na frente da linguagem e do tempo.

- Está certo. Vamos andar. Parece que de tudo que há, só nos resta o caminho.

- Muito bem. E já que vamos mais consolados, que tal retomarmos nossas perguntas familiares?

- Vamos a elas.

- Então: o que sustenta a atitude teórica?

- O desejo de ver.

- Quer dizer que, ao mesmo tempo vemos e queremos continuar vendo, e não vemos, e desejamos ver?

- Foi o que concluímos.

- E você concordaria em chamar a isto de paixão da visibilidade, ou paixão estética?

- Concordaria. O que mais posso fazer?

- E o que desejamos, quando queremos a visibilidade?

- Desejamos manter-nos na visão.

- Portanto, uma permanência, o contrário da diferença entre ver e visto?

- Sim.

- E essa permanência não é o que chamamos *eu*, e designamos, em sentido estrito, por experiência-de-sujeito?

- Exatamente.

- Então nós nos desejamos?

- Certamente. Já tratamos disto quando afirmamos (veja que enfim o acompanho!) que “o desejo sou eu”.

- E isto mereceria o nome de paixão erótica, o desejo do que é sumamente desejável?

- Mais uma vez, concordo para ver no que vai dar.

- E, ao mesmo tempo, desejamos não perder o que vemos, queremos ficar ligados para sempre, quer dizer, em permanência, àquilo que nos dá a visão?

- Sim.

- E isto não é uma paixão religiosa, do latim *re-ligare*?

- Será.

- A experiência-de-sujeito é, portanto, simultaneamente estética, erótica e religiosa?

- Parece estranho, mas é aonde viemos dar.

- E essa experiência se dá, já vimos, *na*, *pela* ou *como* linguagem.

- Perfeito.

- E também *no*, *pelo* ou *como* tempo?

- Quanto a isso não chegamos a nenhuma conclusão.

- Porque não conseguimos determinar a linguagem pelo tempo, a não ser que admitamos que o tempo afeta a linguagem - que é temporal

- diferentemente do modo como afeta o sujeito, cuja experiência é a do desejo jamais saciado, impossivelmente saciado - portanto, a experiência da eternidade.

- Certo. Aqui é que estamos.

- O que é então o tempo - mas atenção! - desde que se leve em conta a linguagem e o sujeito?

- Uma tentativa de definição que pusesse esses termos em relação e, ao mesmo tempo, conservasse o que até aqui adquirimos seria mais ou menos assim: tempo é a estrutura que conserva a experiência-de-sujeito na linguagem.

- Se essa é a definição que decorre naturalmente de nossa discussão anterior, então é possível que faça algum sentido, pelo menos para nós. Mas nela, é claro, a natureza própria do tempo - levando em consideração a experiência-de-sujeito e a linguagem - permanece uma incógnita.

- Portanto, algo que não sabemos, algo sobre que você fatalmente perguntará: o que é isto?

- Certo. Mas já não: o que é tempo?, mas: o que é conservar? Pois é, sem dúvida, esse o termo novo, logo por definição indefinido, da sua sentença.

- De acordo. O que é, então, conservar?

- Não assim, abstratamente, mas: o que é conservar, quando se trata de tempo, quando o tempo é o sujeito da conservação?

- E o objeto dessa conservação é a experiência-de-sujeito-na-linguagem.

- O que, de passagem, nos lembra de que a linguagem é o espaço da experiência-de-sujeito. Estamos, portanto, tratando das relações entre o tempo e o espaço, quando a coisa (!) é a experiência-de-sujeito. Estamos, sem dúvida, bem enredados, mas nos consolamos, dizendo: trata-se de algo hipercomplexo, só podia, portanto, ser assim.

- Se é consolo para você, vamos em frente.

- Ou voltemos atrás, o que, já vimos na primeira abordagem da questão do tempo, é o mesmo.

- Vimos, não. Isto foi dito porque na ocasião fazia sentido, mas para mim é totalmente um mistério.

- Que, em relação ao tempo, *para a frente* e *para trás* sejam o mesmo?

- Sem dúvida.

- Mas é disto que se trata na sua definição. Este é o sentido provável de *conservar*.

- Como assim?

- Quando dizemos que o tempo conserva, não estamos admitindo que ele favorece a manutenção da identidade?

- Sim. Que o que foi antes e é agora continue sendo depois.

- Antes, agora e depois são, portanto, o mesmo, quando fazemos do tempo a experiência da conservação.

- É verdade.

- E a isto chamamos duração. O tempo experimentado como duração, ou permanência, é o que garante a identidade, sempre a mesma, do que sou eu - , pois é, afinal, disto que se trata, da experiência do tempo como *o mesmo* da experiência-de-sujeito.

- Certo. Para poder, portanto, dizer continuamente *eu*, é preciso fazer a experiência do tempo como duração. A isto chamei conservar.

- Muito bem. E o que dura?

- O que não passa.

- Então, o passado não dura, logo não é o mesmo que o tempo, não pertence à estruturação unitriádica do antes, agora, depois?

- Não, ao contrário: o passado dura como memória, história, causalidade, o que se quiser, mas, sem dúvida alguma, dura. Se não, tão logo algo passasse, já não seria, e, no entanto, *é*: é passado.

- Podemos dizer então que a memória, por exemplo, torna o passado presente?

- Podemos.

- Presente a que?

- Ao que *agora* é.

- Portanto, presente ao presente.

- Sim.

- E o futuro? Dele não se pode dizer que passa, e está assim resguardado do perigo que ainda agora corria o passado, o de não ser o mesmo que o tempo. Mas também não se pode dizer que ele dure.

- De fato, não se pode.

- Então, da experiência do tempo como duração, devemos excluir o futuro?

- Parece que sim.

- Não é antes a nossa definição de duração que merece reparos? O que dura é o que não passa: não fala aí o medo de passar, portanto o medo de que o presente se perca no passado?

- Talvez.

- E já não vimos que o passado é presente, na forma da memória - ou da história, ou da causalidade, ou, como você disse, do que se quiser?

- Sim. Portanto, já não temos medo do passado. Podemos então reformular a proposta inicial, retirar-lhe a forma negativa - o que *não* passa - e dar-lhe uma tonalidade afirmativa, que fale do presente. Assim: duração é a permanência do que é.

- Então já não é o passado que tememos, mas o futuro.

- Como?

- Pois, se é preciso que o que é permaneça, deve ser possível que não permaneça o que é, e que, portanto, *deixe de ser*.

- É lógico.

- E há algo mais temível do que deixar de ser?

- Certamente que não!

- Certamente. E o que é só pode deixar de ser no futuro.

- Exato.

- Mas o que é não deseja continuar sendo, especialmente quando o que é sou eu?

- É claro. Como poderia ser diferente? A menos de alguma situação patológica, de que graças a Deus não temos de nos ocupar por enquanto!

- Então *eu* desejo que *depois* seja o mesmo que *agora*. O futuro está, portanto, na ordem do desejo, precisamente o desejo de mim.

- De acordo.

- E não vemos aí a mesma estrutura que analisamos, quando discutimos a experiência-de-sujeito *sem* referência ao tempo?

- Qual estrutura?

- A do desejo. Não decidimos que é o desejo de ver, ou seja, a paixão da identidade - estética, erótica e religiosa - que determina a experiência-de-sujeito?

- É verdade.

- E também não concordamos que é o medo de não ver - fundamento simultâneo da crença e da descrença que unem olho e coisa -

não concordamos em que esse medo igualmente determina a experiência-de-sujeito?

- Concordamos.

- E este medo não é o que ainda agora identificávamos, negativamente, como duração, ou seja, o que não passa, o que não é passado?

- Perfeito.

- Passado e futuro ocupam, portanto, na experiência do tempo como duração, as mesmas posições determinantes da experiência-de-sujeito.

- Espantoso.

- Nada espantoso, se de fato a questão é complexa e cada termo se rebate necessariamente sobre o outro. O desejo de permanecer idêntico, o medo de perder a identidade, disto se tratará quando precisarmos discutir a questão do tempo em conexão com a da experiência-de-sujeito.

- Muito bem. Isto já é um passo.

- Mas um só. Porque ainda não recuperamos a linguagem nesse novo patamar. E, antes de avançarmos neste sentido, há ainda uma pergunta a fazer, e você adivinha qual. Portanto, me diga logo: o que é identidade, tal que se tenha medo de que ela passe e se deseje a sua duração?

- No plano em que agora nos colocamos, que é o do tempo, identidade só pode ser, parece, o presente.

- A experiência-de-sujeito é, portanto, uma aposta na eternidade do presente, o que se faz para trás na forma do medo, e para frente na forma do desejo?

- Poderia ser isto.

- Para um sujeito, então, ou *bem o presente é eterno* ou *bem não há identidade*.

- É o que resulta, justos céus! do que estamos admitindo até aqui.

- E o presente pode ser eterno e ainda assim ser o mesmo que o tempo?

- Sim, se fizermos do tempo a experiência da *duração*.

- Mas a duração não é a relação entre antes, agora, e depois?
- É verdade, desta constatação, quase banal de tão evidente, não podemos fugir.
- Então o presente não é eterno, e não há identidade.
- Mas espere, nós estamos falando exclusivamente de identidade, quando até agora sempre admitimos que a experiência-de-sujeito, tanto quanto a da linguagem, movem-se no jogo de identidade-e-diferença.
- Bravo! Como podíamos nos esquecer disso?! Pois por aqui temos uma saída.
- Sim, e devemos logo tentá-la, antes de nos convertermos num daqueles casos patológicos de que, não sendo psicólogos, não queríamos tratar.
- Muito bem. Então, para trás! Vamos retomar nossas últimas admissões.
- Estou ansioso por isso.
- Estamos de acordo sobre a estrutura da experiência do tempo como duração?
- Creio que sim. Admitimos que essa é a experiência do desejo da permanência do presente, bem como o medo da sua perda. O desejo da presença do futuro e a memória da presença do passado.
- Ótimo. Queremos, portanto, a permanência do presente, a sua eternidade. E esse desejo conflita com a experiência, definida por você como *evidente*, do tempo como duração.
- Exato. Aí estávamos.
- E não desejamos o que não temos?
- Sim.
- Então, não devemos admitir que todo o nosso embaraço se resume ao fato de que a experiência do tempo como duração *não* nos dá o que queremos, a saber, a eternidade do presente?
- Pode ser.
- E, se for assim, será porque no termo *duração*, em que encarnamos a experiência da identidade, na verdade se *esconde* a experiência do tempo como condição da experiência-de-sujeito. Por isso é que não conseguimos salvar a série antes-agora-depois com o desejo de eternidade, de permanência do presente.
- E o que isto quer dizer?
- Ora, você acaba de nos recolocar na pista e já se esqueceu? Isto quer dizer que o que designamos com o termo *presente*, e fala da identidade na experiência do tempo como duração, é ao mesmo tempo *diferente* desse mesmo termo na série passado-presente-futuro. Que o presente é o mesmo que o tempo e seu diferente, se por tempo nos limitarmos a significar *duração*.
- E *tempo* pode significar outra coisa?
- Depende. O tempo de que?
- O tempo de qualquer coisa, pois há outro? O tempo de crescimento de uma árvore, de maturação de um fruto, do nascer ao pôr-do-sol, o tempo que dura uma vida, e se mede em anos, o tempo que a luz leva para percorrer tal espaço.
- Você ainda se lembra do desejo?
- Talvez, mas não vejo em que isto vem ao caso.
- Pois vem. Lembra-se de que, para compreender o desejo como dimensão da experiência-de-sujeito, precisamos distinguir o desejo-de-coisa do desejo-de-mim?
- Lembro-me, e creio que fizemos bem.
- E agora não faremos o mesmo com o tempo, se devemos compreendê-lo como condição da experiência-de-sujeito?
- Não vejo propriamente por quê.
- Porque concluímos que, quando se trata de *mim*, a experiência do tempo se revela quer como medo, quer como desejo.

- Exato.

- Mas, quando se trata das coisas, também é assim? Uma coisa pode adotar o ponto de vista da duração, e temer a perda da identidade, ou desejar mantê-la?

- Naturalmente que não.

- Da mesma forma que, quando lidamos com o desejo, tivemos de admitir que as coisas são para si próprias indiferentes - a tal ponto que nem se possa a rigor dizer - "para si próprias" -; ao passo que *para nós* são justamente diferentes, e é essa diferença que sustenta o desejo.

- Perfeito. Lembro-me disso.

- E, se a questão é uma só, porque com o tempo seria de outro modo?

- Você tem razão.

- Então é preciso que haja uma experiência do tempo que diga respeito à experiência-de-sujeito e não se reduza à, nem se deduza da experiência da duração como antes-agora-depois.

- Parece que sim

- E a esta última chamaremos experiência do tempo das coisas, para marcar bem a diferença.

- Concordo.

- Mas, ao mesmo tempo, é preciso que essa outra experiência do tempo se relate com a experiência do tempo das coisas, pois senão recairemos na velha dicotomia do tempo objetivo e tempo subjetivo, e dessa nós devemos fugir como o diabo da cruz.

- Mais do que concedido! Mas o que é, como tempo, simultaneamente idêntico e diferente da experiência do tempo das coisas?

- Bem formulado. Trata-se ainda e sempre da simultaneidade de identidade-e-diferença.

- Como para o olho e a coisa, a teoria e a prática, o desejo e a atitude. Continuamos andando em círculos.

- No mesmo círculo, de fato. Mas de cada vez ele tem um outro nome, e nos dá outra, embora uma só, afinal de contas, entrada para a nossa questão - a da verdade.

- Certo. E qual é o nome do círculo *agora*?

- O que você acha de: *instante*?

- Penso que este é um nome para o tempo, um tempo fulgurante, rápido como um piscar de olhos.

- Mais uma vez, bem formulado. O instante é um bom nome para o tempo. Mas também para a duração?

- Não vejo bem como.

- Nem eu. Perguntemos então. O instante, assim definido como uma fulguração do tempo, tem passado?

- Parece que não. Pois é próprio do instante dar-se num brilho rápido. Portanto, depois de passado esse brilho, não há mais instante.

- Pelo mesmo motivo então o instante é sem futuro, pois já concordamos em que *antes* e *depois* são termos relativos, e não há um sem simultaneamente haver o outro.

- É verdade.

- O instante não pertence, portanto, à experiência do tempo como duração, ou à experiência do tempo das coisas.

- Creio que é evidente.

- E, no entanto, o instante é justamente o *mais evidente*, o que se mostra no maior brilho, o que *imediatamente* assalta a visão.

- Sim, foi como o definimos.

- E não é isto o presente absoluto, o pre-sente, o que irrompe como que de nada, e não dura - por isso se diz dele que é *breve* ou *fugaz* - mas, ainda assim, se dá com força tão poderosa que se impõe?

- É o que a nossa experiência nos diz.

- Eis aí! A nossa experiência, ou seja, a experiência-de-sujeito, *diz* o instante. É *sempre* num instante, portanto para sempre em um *instante* que

*eu* faço a experiência do visível, do desejável e do temível, a que chamamos dimensão estética, erótica e religiosa da experiência-de-sujeito como desejo de mim.

- Fechou!

- Não, não fechou nada. Já sabemos que o tempo como condição da experiência-de-sujeito é o instante. Mas ainda não sabemos porque precisamos dizer-lá.

- Mas, então, já não é do tempo que estamos falando, mas da linguagem.

- E não é necessário falar ainda uma vez da linguagem? Não estamos de acordo sobre esse ponto: que sujeito, tempo e linguagem são o mesmo e não o mesmo?

- Sim, é verdade.

- Com o que sabemos até agora, não podemos então nos arriscar a enunciar o fundamento da linguagem, ou seja, do fato de que o sujeito *não pode deixar de falar*?

- Podemos?

- Deveríamos poder. Já não sabemos que a experiência-de-sujeito é o desejo de mim?

- Sim.

- E que a condição do desejo de mim é a evidência do desejável, do visível e do temível como simultaneamente idênticos e diferentes a mim?

- Certo.

- E essa evidência não é o que se dá na experiência do tempo como *instante*?

- Sim.

- E instante não é o que precisamente fulgura, e não tem duração?

- De acordo.

- Na experiência do instante, não está, portanto, exposta a máxima fragilidade da experiência-de-sujeito: a possibilidade de não-durar?

- Perfeito.

- E o desejo de mim não é o desejo de duração do idêntico?

- Sim.

- Então, a experiência do instante não pode satisfazer o gosto de eternidade que define a experiência-de-sujeito. Por isso precisamos também da experiência de duração, e essas duas formas do tempo se exigem mutuamente, e são simultâneas.

- Parece que você tem razão.

- Ora, nós não somos puras coisas, não duramos apenas segundo o antes-agora-depois, mas também segundo o instante.

- Correto.

- Mas o instante não dura. Logo, o instante se perde.

- É a consequência natural do que dissemos antes.

- Mas nós *não queremos* nos perder: este é o sentido do desejo de mim, quando se trata do tempo.

- Sem dúvida.

- Temos, pois, medo de nos perder. Já não vimos que é o medo da cegueira que produz a crença do olho na imagem?

- Vimos.

- E não será o medo de pertermos o instante, e de nos pertermos nele, que nos faz acreditar na duração?

- Será.

- E não dissemos que é *para* não ficarmos cegos que acreditamos na imagem, embora desconfiando dela, do olho e da coisa, e que aí opera uma *finalidade*?

- Concordamos em que isto fazia sentido.

- Pois agora podemos dizer que é *para* não nos pertermos no instante, é para durarmos, que falamos - e aí opera igualmente uma finalidade.

- O fundamento da linguagem é, portanto, a recuperação do instante; o desejo de recuperar o instante em que, sempre e para sempre, se faz a experiência de mim.

- Perfeitamente! Por isso eu disse que o tempo é o que sempre nos encontra. Mas agora já sabemos mais: o tempo sempre nos encontra como linguagem.

- Finalmente!

- Sim, finalmente. Mas, desde que saibamos que o sujeito *não é* linguagem, a linguagem *não é* tempo, o tempo *não é* sujeito; e, no entanto, são o mesmo.

- Mas já sabemos isto. Por que então você o diz no modo da ressalva: *desde que*?

- Porque, se sabemos isto, então é preciso admitir uma consequência que talvez não estejamos preparados para assumir.

- E qual é?

- A de que *nenhum* desses termos, isoladamente, é fundamento dos outros. Que eles se dão na simultaneidade circular e sempre repetida de uma con-juntura. Que não há estrutura determinante *da* linguagem.

- De fato, precisamos admitir isso. Mas é tão aterrador assim? Por que não estaríamos preparados para essa conclusão?

- Por um motivo talvez muito sério: porque o nosso ponto de partida foi o que então se chamou de ignorância arqueológica, a saber: de onde a linguagem pro-vém, de modo a fazer ad-vir o real. Esta era uma pergunta pelo fundamento da linguagem, ou da comunicação - o que é o mesmo. E tudo que conseguimos foi cercar a linguagem pelo sujeito e pelo tempo, como um animal que corre atrás da própria cauda, para afinal concluirmos que não a alcançaremos jamais, ou seja, que quando se trata da linguagem, há uma con-juntura, mas não há fundamento.

- Pois acho que é um muito bom resultado. Isto nos põe algum problema?

- Claro. Pois na origem desta nossa conversa não estava a admisão da necessidade de pôr a verdade em questão?

- Sim.

- E não definimos o questionar como pôr algo em movimento a partir do seu fundamento num caminho de totalização?

- Definimos. E que trabalho nos deu!

- E mais dará. Pois já sabemos o que é caminho de totalização: é o movimento incessante e eterno de um círculo sempre idêntico-e-diferente. Mas não sabemos o que é fundamento. Pior ainda: sabemos que *não há fundamento*, que só há con-juntura. E no entanto queríamos conhecer os fundamentos da comunicação.

- Talvez tenhamos escolhido um mau caminho. Pois nos preocupamos com a linguagem/comunicação e com o haver fundamento, e nos esquecemos de que havia um terceiro elemento no nosso enunciado inicial.

- E qual era ele?

- Era “fundamentos científicos da comunicação”. Esquecemo-nos da ciência, eis aí nosso descaminho.

- Mas foi por causa da ciência que perguntamos pela verdade, e conduzimos até aqui uma investigação sobre os fundamentos da comunicação sob a forma de discussão sobre a verdade.

- Segundo um modelo subjetivo, partindo do princípio de que quem comunica é o sujeito, e que comunicar é um ato de linguagem. Então onde nos perdemos?

- Talvez não nos tenhamos perdido. Talvez agora nos pareça cada vez mais estranho que a ciência possa ser fundamento de comunicar. Pois já vimos que nem o sujeito, nem o tempo, nem a linguagem são fundamento. Eis que nos dizem que a ciência é, e o é *da comunicação*. Não é de estranhar?

- De fato é.

- Precisamos então perguntar de novo o que é ciência?

- Talvez devamos. Mas, em outra ocasião. Que a ciência é longa e a vida é breve, e creio que já merecemos algum descanso entre as coisas simples da vida, longe dessas abstrações e fantasmagorias.

- Entre as coisas simples da vida nos movemos até agora, enquanto conversávamos e a linguagem se falava pela nossa boca. Entre as coisas mais simples, na verdade, as tão evidentes que nem sempre se vêem. Pois só dissemos coisas banais: que somos, que falamos, que passamos e não queremos passar, e que queremos continuar falando, e ainda e sempre queremos ser. Mas agora nos atinge de cheio uma outra evidência: a de que, além disso, que é simples, também *sabemos*. E que talvez saber seja, no fim das contas, o mais fundamental. Outro dia precisamos voltar a esta evidência perturbadora. E então perguntaremos: o que é ciência?

## II. Ciência?

Aqui encerra-se o diálogo e retomo a minha voz própria. Como foi possível, o capítulo anterior desejou dar o que na *Introdução* se chamou *passo teórico*: pôr em movimento a “ignorância arqueológica” sobre a natureza da linguagem. Mas lá também ficou dito que este era apenas um meio passo; outro precisaria completá-lo, para que a marcha se refizesse, equilibrada. Deu-se-lhe então o nome de *passo epistemológico*. É o de que agora preciso me ocupar.

Mas não para “fazer epistemologia”! Pois disto me afasta justamente a intenção de tomar o ponto de vista do naufrago, quando o dique da epistemologia se rompeu, e é na larga planície alagada, a que demos os nomes de sujeito, tempo e linguagem, que o inquérito se move. E como a essa experiência complexa também costumamos chamar *o real*, a questão que agora se coloca pode-se formular assim: como se pode falar da ciência mantendo *simultaneamente* em vista o real? Para tal pergunta a epistemologia, como a temos praticado, não é a resposta. Quando a epistemologia é uma lógica, a ciência não é uma questão. Quando a ciência está em questão, a epistemologia já não basta, e mesmo *não é mais dela* o privilégio de falar.

Nem dela, nem de ninguém. Precisamente: o debate sobre a ciência converteu-se, desde meados do século passado, numa *terra de ninguém*. Nela se movem filósofos, físicos, sociólogos, antropólogos, psicanalistas e biólogos. E todos constrangidamente. Pois enquanto *antes* a ciência – ou o conhecimento verdadeiro – era o *próprio* da prática dos cientistas e da teoria dos filósofos, *agora* o *sentimento de propriedade* em relação a ela desapareceu, ou antes converteu-se numa concorrência desenfreada que, sem as vanta-

gens pacíficas do condomínio, também não obedece às leis severas do mercado. Assim é que, para o físico oitocentista, o modelo único, necessário e suficiente da ciência era o da própria física: chamou-se *físicalismo* o movimento desse imperialismo epistemológico, que atingiu com a sua força todos os domínios do conhecimento, inclusive os então nascentes saberes sociais; - mas, ao mesmo tempo, as novas descobertas da própria física iam revelando *um real inadequado ao modelo físico clássico*, e a sociologia ia descrevendo o *físico* como um intelectual, ator de um *papel social*, e a história e a antropologia iam relativizando o conhecimento absoluto. A sociologia, por seu lado, tornou-se capaz de descrever a ciência como um projeto social - mas projetos sociais são também a religião e a arte, e a *diferença* entre elas, tão essencial quanto a sua comum natureza de projeto, acabou não podendo ser convenientemente explorada. Cito esses dois exemplos extremos apenas para não alongar o argumento; o fato é que a maioria dos saberes constituídos ou em constituição, em meados do século dezenove, pretendeu alguma vez dizer a palavra definitiva sobre a ciência, ou sobre a verdade, com a exclusão dos pontos de vista rivais: assim a psicologia, a biologia, a cibernetica, a lingüística, e, é claro, as mais diversas filosofias. E sem acordo possível.

Começou-se então a pensar que a época das grandes sínteses acabara, e que cada Ciência, ao procurar reduzir o real ao seu exclusivo ponto de vista, apenas fazia ecoar, sem esperança, a voz dos velhos Sistemas, dos grandes Métodos, das Leis Eternas e definitivas. Melhor largar tudo isto e entrar de rijo na *exploração* das múltiplas possibilidades do real, na manipulação e controle da natureza que, desde o início, a Ciência prometera e finalmente estava, sob a forma de tecno-logia, em condições de garantir. Nada mais de Verdade, portanto. Entramos no mundo da especialização, no reino da Técnica.

Que aí a questão que se esconde e se avoluma, que sua presença se faça cada vez mais sentida e menos sabida é fato a que só lentamente, no século vinte, começamos a nos adaptar. Marx ainda podia dizer - nada de explicar o mundo, vamos transformá-lo! - e isto ser uma *resposta*; quando hoje os marxistas dizem a mesma coisa, é já como *questão* - ou pelo menos como *pergunta*.

Pois, nessa eufórica passagem do discurso sobre a verdade à eficácia transformadora da tecnologia, pelo menos duas questões ficaram embutidas, encravadas, latejantes, até que começaram a doer e precisaram ser enunciadas. Uma envolve a *palavra tecnologia*; a outra dirige-se, timidamente ainda, à *coisa* a que chamamos "real". Da experiência dessas duas questões, da relação entre elas, nascerá provavelmente a possibilidade de "falar da ciência mantendo *simultaneamente* em vista o real", a que me referi há pouco como uma necessidade. Este é um movimento que exige muitos pés, muitos descaminhos e encontros imprevisíveis. Não pode se fazer nos limites de um ensaio, e certamente não se fará *neste*; mas só em muitos ensaios aparecerá sua possibilidade, trazida à luz por muitas mãos. Que as minhas estejam entre elas talvez seja ambição excessiva. Mas uma breve palavra sobre cada uma das duas questões que assinalei é necessária para que retomemos o rumo do nosso enunciado original - "fundamentos científicos da comunicação" - e ele ainda faça para nós algum sentido. Duas palavras, portanto, antes de concluir.

A palavra *tecnologia* em primeiro lugar. É uma palavra insidiosa. Parece indicar, à primeira vista, o conjunto do aparato técnico produzido pela civilização científica que é a nossa. E isto, que ela mostra, é tão impressionante, e tão eficaz, e tão útil, que acaba por esconder esse outro fato, o de que nessa mesma palavra vigora uma *visão de mundo*: a da eficácia e da utilidade. Este é o sentido do sufixo *logia*: insinuar que, de agora em diante, o mundo será o campo das utilidades, o espaço das eficácia, e o será para o seu *próprio conhecimento*; quer dizer: o termo

tecnologia abriga uma visão *técnica* do mundo e da ciência. Tecnologia, a resposta que o Ocidente moderno encontrou para os seus impasses, é, pois, algo que precisa ser pensado nesta dupla dimensão.

A primeira, a da tecnificação do mundo, vinha já sendo elaborada desde Galileu e Descartes, e encontrou sua máxima explicitação provavelmente em Newton. Procurar na realidade apenas a dimensão mensurável, reduzir as que não o sejam às que o são – e depois esquecer que, afinal, se trata apenas de uma escolha e de uma redução: eis o empreendimento racionalista da ciência. Que o mundo seja *mais*, e sobretudo *diferente* da imagem assim produzida não pôde ser pensado enquanto a ciência fazia a experiência eufórica do seu sucesso. Pelo contrário: cada ciência específica, e toda a ciência em geral, acreditou, nesse período, *estar dizendo a verdade do mundo*, ou seja, estar a cada vez produzindo um modelo intelectual do que o mundo, o real, de fato é. A ciência era então uma *linguagem adequada* à realidade; não era a *própria* realidade, pois que seus enunciados eram o efeito de uma redução: eis o sentido do seu *ser linguagem*; mas, *como linguagem*, era verdadeira: eis o sentido do seu estabelecimento de leis. Para que este modelo funcionasse, era preciso que o real fosse *objetivo*, pudesse ser conhecido tal qual é. E isto significou reduzir a *realidade do real* à dimensão de *objeto do conhecimento*.

A teoria da verdade então vigente pode, pois, ser descrita, de modo simplificado, assim: uma *coisa* é o mundo, a realidade; *outra coisa* é a linguagem que diz a lei; mas a lei assim enunciada é um modelo suficiente dessa realidade, e neste sentido é verdadeira. Finalmente, conhecida a lei, pode-se agir sobre a realidade, controlando-a e dominando-a, promessa e esperança original do projeto científico. Temos, pois, a teoria, que diz a verdade enunciando a lei; e a prática, que, sob a forma da técnica, *age* modificando o mundo. Linguagem e realidade, teoria e prática, verdade: ai temos de novo os termos de que nos ocupamos no capítulo anterior, mas desta vez na sua versão *objetiva*, produto da ciência.

Nesse contexto, *tecnologia* é o nome do esquecimento de que, neste processo todo, opera, afinal, uma *redução*, de que, no fim das contas, ele é um *artifício*. Quando o próprio mundo é concebido, *na sua essência*, como técnica, a teoria do mundo se faz tecno-logia.

Mas este movimento alcança, na sua força incontrolada (pois derivada de um *esquecimento fundamental*) a própria ciência. E foi o que vimos, da física pós-newtoniana para cá: a ciência não se preocupa mais em “dizer a verdade” – desde que seja eficaz, útil e produtiva; ela própria se transforma em técnica, se faz tecnologia. A verdade passa a ser um produto do consenso científico, um efeito da coerência. É Popper quem consuma essa abdicação da verdade, quando afirma que um enunciado científico nunca pode ser *realmente verificado*; que ele, no máximo, pode ser *falsificado*. A verdade será, portanto, na melhor das hipóteses, não-falsidade. O resto é metafísica.

Mas o resto é justamente o mundo. As dimensões do real não redutíveis à mensuração e à observação experimentadora da ciência: eis o *resto*. Portanto, quando a ciência exacerba o seu movimento, ela perde de vista o real – se por real entendermos o que é em todas as suas dimensões.

A segunda palavra, pois: *o real*. Palavra traíçoeira, armadilha metafísica. Pois quando se pergunta – o que é o real? – a primeira tentação é responder negativamente: o que não é ideal; o que não é ilusão; o que não é fantasia: como se a fantasia, a idéia e a ilusão fossem *irreais*, no sentido pleno do termo, ou seja: *não fossem* de todo. *Não não-ser*: eis o real. O que é o mesmo que dizer: real é o que é. Parece uma redundância vazia; não é – toda a história do Ocidente poderia ser contada – se isto fosse de alguma utilidade – como o processo, no tempo, da indefinição sobre qual dessas duas palavras – *real* e *é* – funciona como sujeito da sentença, e qual como predicativo do sujeito.

Não se trata, é claro, de uma dúvida gramatical. Trata-se do fato, que de tão fundamental transparece na linguagem, de que a palavra

*real*, ou suas congêneres, não cessou de ser, nos últimos vinte e tantos séculos, o lugar de uma experiência radical e nunca definitivamente feita; diríamos, em termos modernos, a experiência do Outro. Real é o nome do outro-de-mim, eu gostaria de dizer, de coração leve, a partir das especulações feitas no capítulo anterior sobre a experiência-de-sujeito, a linguagem e o tempo.

Por isto insinuei, no início deste, que ao lugar em que essa experiência se faz também chamamos *real*. Mas não é possível dizer-lo de coração leve, como se fosse uma *resposta simples*, e não, ao contrário – e quanto! – o *lugar de uma questão complexa*. A indecisão a que ainda há pouco aludi (real/ser, sujeito/predicativo) não é o indício de uma indefinição, que um golpe de gênio ou de sorte eliminaria, mas a marca de uma muito radical complexidade. E este é exatamente o ponto a reter, quando, seguindo o plano de vôo assentado na abertura deste capítulo, quisermos perguntar pela Ciência *sem perder de vista o real*: que o real não seja simples, mas complexo. É para esta consideração que a maior parte, talvez, das nossas belas ciências não está aparelhada. Perguntando, pois, às ciências, uma a uma – à física, à biologia, à antropologia, à história, mas também à filosofia, à estética, à teoria literária – não encontraremos nunca este outro-de-mim complexo que a experiência de sujeito – tempo-e-linguagem exige: encontraremos sempre objetos simples.

Apesar de evidentemente não sabermos responder, temos de perguntar, portanto, ao real ele mesmo.

Ele mesmo... Que *mesmo*? De fato, se é de uma longa indefinição histórica que se trata, devemos presumir que o *lugar* aberto por essa palavra – o real – não foi sempre e sem descanso ocupado por uma mesma e única experiência. Pelo contrário: é possível esboçar, e, se for útil, descrever, a história dos volumes que ocuparam esse lugar. Talvez aí nos reencontremos em solo mais familiar.

Pois então, em traços rápidos e grosseiros – até o limite da caricatura, o que não será necessariamente mau – podemos indicar pelo menos cinco experiências razoavelmente distintas (o que, vale lembrar, também significa *razoavelmente semelhantes*) do lugar-real, ao longo do tempo que ainda vamos chamando *Ocidente*. A primeira caracteriza o que já se vai tornando problemático manter sob a rubrica de “pensamento pré-socrático”. Dificilmente se encontraria, entre os muitos pensadores que a tradição nos legou como ativos nos séculos VI e V a.C. alguma consideração do real como *objeto*. Nada como a *objetividade das coisas* se apresenta na experiência-de-real dos primeiros pensadores gregos – mesmo aqueles, chamados atomistas, que uma leitura anacrônica costuma considerar pais longínquos da física moderna. O lugar da experiência-de-real é, no entanto, ocupado; é mesmo, possivelmente, *ocupado pela primeira vez*: pois o próprio do Ocidente talvez seja não poder deixar de se ocupar do real. Mas essa ocupação não era ainda – passe a palavra – “objetal”; era, se se quiser jogar com os nomes, “cósmica”. *Cosmos* – a ordem, o equilíbrio, a proporção: por isso também a harmonia, a beleza, a justiça – eis o nome da experiência-de-real dos pré-socráticos. Essa experiência, a acreditar-se nos textos e a não descrever demais da nossa capacidade de lê-los, foi feita sob a forma de uma *tensão fundamental*, uma tensão geradora de *pensamento* (em lugar da *contemplação extática oriental*): a que une, e ao *mesmo tempo* opõe, e no *mesmo ato* reúne o um e o múltiplo, a identidade e a diferença. *Logos* e *Physis* foram os nomes dessa experiência ambi-valente (não ambígua, *em nada* ambígua) da tensão que instaura a ordem, ordena o Caos, a tensão cósmica.

Ora, o que essa experiência liberou para a dignidade do pensamento e do ser foi justamente o *múltiplo*. Que a multiplicidade se opusesse à unidade – eis o medo, o abismo do pensamento oriental (ressalvando que “pensamento oriental” é algo que só um ocidental

pode dizer, como um outro-de-si). As técnicas de autodisciplina, as religiões e prescrições “morais” da Índia e da Pérsia (e talvez mesmo da China) iam neste sentido. Supor que o mundo é um sonho e a vida um sonho dentro de um sonho é uma estratégia, e como tal - aos nossos olhos ocidentais e, justamente, “estratégicos” - perfeitamente arbitrária, para garantir a Soberania do Um. Olhando sob esse ponto de vista, o pensamento pré-socrático, abrindo a “dissidência ocidental”, significou um comportamento que, mantendo embora uma especial atenção aos poderes desagregadores do múltiplo (é possivelmente este o sentido da palavra *alétheia*, nos primeiros pensadores) deu-lhe, ainda assim, foros de cidadania no pensamento: desdramatizou a multiplicidade.

Nada de extraordinário, portanto, que sobre esta primeira experiência-do-real uma segunda se tenha feito exatamente no sentido de dar maior espaço de jogo ao diferente, ao plural, ao múltiplo. É este o sentido do pensamento sofístico, quando o analisamos sob a luz da sua própria, e particular, experiência-do-real. Na sofística, o real se faz pletora. E essa experiência da multiplicidade finalmente conquistada repousa sobre a *dualidade*, criada pelos sofistas, entre logos e physis, *princípios opostos*. A introdução da *diferença* no coração mesmo da compreensão do ser garante esse “mínimo múltiplo” sobre o qual a sofística elaborará o seu discurso: do lado da experiência-de-sujeito, o homem é a medida de todas as coisas; do lado da experiência-de-real, *todas as coisas* são. Perde-se aqui a relação, digamos, “natural” entre logos e physis, de tal forma que *entre* se converte num espaço a ser, digamos para manter a coerência, “artificialmente” preenchido. Essa ponte (*o entre*), daí para frente questão central do pensamento no Ocidente, foi experimentada pelos sofistas como jogo de poder: retórica, gramática, “sofisma”, dirão depois. A experiência-de-real que aqui se descreve como *segunda* pode ser, portanto,

caracterizada como uma *experiência eufórica do múltiplo*, uma liberação. Não admira que os sofistas tenham sido o grande escândalo do pensamento antigo.

Esse escândalo não ficou sem resposta. A Metafísica, consolidada sob sua forma aristotélica no século III, mas antes lançada por Sócrates e pensada por Platão, foi o básico dessa resposta; não a única, como depois se verá; mas a que triunfou e se impôs como modelo ideológico do Ocidente.

Ora, a Metafísica não é *significativamente* distinta da sofística sob o ponto de vista da experiência-do-real. A grande diferença repousa na experiência-de-sujeito: para os metafísicos, o homem *certamente* não é a medida de todas as coisas; e a *teoria da Verdade* que daí decorre é o que precisamente afasta a Metafísica da sofística. Teoria da verdade significa: a elaboração do espaço *entre Logos e Physis*. Pois também para os metafísicos trata-se de dois princípios opostos, a que nos acostumamos (talvez mal) a chamar de “inteligível” e “sensível”. Trata-se, também para eles, de *ligar* (ou seja, *realizar uma operação artificial ao nível do discurso*) essas diferenças. Mas a forma sofística da experiência eufórica do múltiplo - o sofisma - repugnava tanto a eles, os metafísicos, quanto o múltiplo ele próprio possivelmente repugnava aos “orientais”. A teoria da Verdade como Absoluto - Idéia, Substância, Essência - foi a sua forma própria de reconhecerem e exorcizarem, em limites “razoáveis”, o poder do múltiplo. A experiência metafísica do real é, pois, sob *este* ponto de vista, uma *experiência temerosa da multiplicidade*. As “divergências” entre Platão e Aristóteles, ou suas “escolas”, são formas diferentes de elaborar esse temor. A experiência sofística, eufórica, pode ser descrita como política; nesse caso, a experiência metafísica, temerosa, será concebida como ética: uma ética da abstenção, uma moral da sabedoria e da contenção. O que o sofista libera, o metafísico encarcera; mas trata-se do mesmo: o múltiplo.

Essa terceira experiência-de-real trazia, desde a sua origem, uma possibilidade que só mais tarde se tornou absolutamente *central* no pensamento, abrindo o espaço que poderia ser considerado a quarta da série de cinco a cuja identificação sumária este capítulo se destina. Trata-se do primado do *universal*. A experiência metafísica do Absoluto implica numa importância fundamental atribuída à Essência, ao Nome, ao Conceito – o Um que vale pelo Múltiplo. O século XVII faz a experiência dessa importância sob a forma, gradativamente aperfeiçoada, da Ciência. O mandamento doravante será: reduzir *tudo que é* ao que pode ser medido e expresso numa fórmula que se sustente na sua própria coerência. Este é o momento em que o Discurso, o que ocupa o espaço entre Logos e Physis, ganha uma relativa *autonomia* frente ao real, reduzido à condição de *objeto de conhecimento*, e expressamente desprezado (pela Ciência) quando não, ou nas dimensões em que não, pode se sujeitar a esse papel. A Ciência, produto da Metafísica, opera sobre o esquecimento (que o Renascimento se encarregou de elaborar) de que *na sua origem a Metafísica representou uma experiência do Múltiplo*, ainda que sob a forma do temor. A Ciência constrói no Ocidente a *experiência da unidade* (como *universal*). Não é por acaso, portanto, que hoje se começa a identificar semelhanças, tidas como estranhas, mas de fato plenamente justificadas, entre o próprio núcleo da ciência – o conhecimento físico – e as místicas orientais. Nem é por acaso que cientistas, especialmente físicos e astrônomos, têm elaborado, nas duas últimas décadas, uma gnose científica, uma mística inteiramente coerente com os postulados da ciência moderna. Nem por acaso será que é no mundo da ciência que se vai operando, via planetarização da técnica, uma reaproximação entre “Ocidente” e “Oriente”.

Nessas quatro experiências-do-real desenha-se assim um caminho (quase diria “dialético”) da simultaneidade tensa entre o uno e o múltiplo, até a soberania da unidade. Um caminho que, visto

em perspectiva, vai-se estreitando e desemboca num funil epistemológico – o mesmo a que, quando se tratou da experiência, chamei *dique*. Da crise que esse estreitamento progressivo produziu já se falou. Importa agora indicar que, no momento em que essa crise se aguça – e é o nosso momento, aquele em que somos levados a pensar –, uma quinta experiência vai se desenhando. Sua matéria é o recalcado. Seus atores são os vencidos da longa história do Ocidente, os que falaram e não puderam ser ouvidos, e, afinal, na nossa boca, podem recuperar a voz. De fato, uma linha diagonal pode ser traçada – partindo dos sofistas e passando pelos estoicos, pelos ocultistas medievais, pelos empiristas, talvez por Spinoza, Montaigne, Pascal, pelos diversos intuicionismos, irracionalismos e pragmatismos do século XIX, possivelmente desaguando, mau grado seu, em Nietzsche –, uma linha que vai do mais profundo escândalo das origens à extrema superfície da modernidade (Foucault, Deleuze), e que nos permite, ou, se ainda não o permite, nos exige repensar o múltiplo – isto que, quando se tratou da experiência-de-sujeito, recebeu o nome de *particular*. Uma “ontologia do múltiplo” como correlato de uma “epistemologia do particular”: este é o caminho que eu gostaria de empreender.

Mas atenção! Quem quer que imagine – inclusive eu próprio – encontrar nesse caminho o esboço de uma teoria por vir terá perdido o rumo. Pois eu me dou perfeitamente conta da arbitrariedade dessas tarefas, do seu sentido meramente (embora eu já não saiba mais o que, nesse contexto, significa *meramente*) estratégico, do jogo de espelhos que elas dançam com o seu contrário: *contra* a epistemologia do geral, uma do particular; *contra* a metafísica do Uno, uma do Múltiplo. Eu gostaria de dizer que tenho plena consciência desse arbítrio, desses dois arbítrios paralelos e complementares, e possivelmente excludentes e concorrentes, mas que, ao mesmo tempo, as coisas não são tão simples quanto parecem

quando se enunciam na forma desses dois *contras*. Não se trata de virar pelo avesso algo que já não serve, e ainda assim conservá-lo pelo avesso. Mas, ao mesmo tempo, trata-se de não virar simplesmente as costas à nossa tradição, sob a alegação de que ela “falphou”, e como se ao virar as costas correspondesse automaticamente um novo caminho, livre dessa mesma tradição. Ao contrário, eu quero fazer esse *caminho por dentro* da Metafísica, da epistemologia: mas com os sinais trocados. Esse é o sentido do meu arbítrio: o amor à tradição e a paixão da crise. Por isso, e para isso, uso um espelho, que transparece na palavra *contra*, e me permite ver a Metafísica e a epistemologia com os sinais trocados, como a minha própria imagem todo o dia aparece a mim, no meu próprio espelho, e, ainda assim, a reconheço.

Arbítrio, pois. Mas, essa ressalva feita, isto já não significa que eu *não tenha o direito de adotá-lo*, mas que possivelmente eu *não tenha condições para exercê-lo*. De fato, nas condições atuais do meu trabalho, eu nem me arriscaria a delinejar, em grandes traços que fosse, uma tal ontologia da multiplicidade. Não de modo direto. Mas indiretamente já começa a ser possível tocar a questão; não *propriamente*, no plano do ser; mas *derivadamente*, no plano do saber. É para este lugar que nos fazem confluir as discussões, que neste capítulo se indicaram, das palavras *tecnologia e real*.

Penso na estratégia transdisciplinar, na epistemologia da complexidade. Eu gostaria de imaginá-las como mais do que um *novo método*: como uma *ideologia científica do múltiplo*. Vejamos por quê.

Os limites muito estreitos da superespecialização têm sido violados, nas últimas décadas, por vários experimentos multi e interdisciplinares. Multidisciplinares são aqueles empreendimentos científicos em que diversos especialistas, sem abrirem em nada mão da sua especificidade, concorrem para a descrição de um mesmo

objeto sob variados enfoques. Eles não criam um novo objeto, mas lhe agregam valores novos, de certa forma o enriquecem sem que, no entanto, cada uma das ciências participantes desses empreendimentos saia deles alterada na sua estrutura, nos seus métodos ou nos seus limites. Interdisciplinares são as experiências em que a colocação do objeto na fronteira de duas ou mais ciências as obriga a somarem seus esforços para, *redefinindo* o objeto, criarem uma nova perspectiva científica: assim a biofísica, a bioquímica, a físico-matemática, a bio-sociologia. Trata-se, pois, de movimentos em que os limites das especialidades ou bem são mantidos, ou bem são ampliados e redefinidos, mas não agredidos; e em que o objeto permanece essencialmente simples, continuando em vigor os mecanismos reducionistas que fazem a força e a eficácia da ciência.

Recentemente, porém, uma nova perspectiva começou a se delinear que merece o nome de transdisciplina. Suas direções estratégicas são, por um lado, o reconhecimento da eficácia e utilidade das ciências e a crítica ao seu objetivismo e reducionismo, à permanente ausência do *sujeito* sobre o qual se constróem; e, por outro lado, a ênfase emprestada à natureza possivelmente hiper-complexa do real, de que os métodos simplificadores da ciência não seriam capazes de dar conta. A partir desses dois pressupostos, a “epistemologia da complexidade” seria, ou será, uma tentativa de pensar “cientificamente”, *para além* dos limites das ciências. *Para além* significa: na direção de algo mais fundamental do que a ciência ela mesma. Este algo é o real hipercomplexo. Na base dessa nova epistemologia em gestação está, portanto, uma pré-compreensão do real como múltiplo. Ela, no entanto, não o pensa expressamente. Possivelmente *não pode* fazê-lo, continuando a ser uma *epistemologia*. Por isso chamei-a *ideologia científica*, e é, neste sentido restrito, embora enormemente fértil, que gostaria de me dedicar a ela, como atalho possível – hoje talvez o único – para a tarefa arbitrária de pensar uma “ontologia da multiplicidade”.

## Conclusão

Isto posto, digo, posto eu *nisto*, resta perguntar: e a comunicação? Pois não pensem que me esqueci: era bem disso que se tratava, e, ao longo deste ensaio, se tratou. Não como um objeto singular, a ser especializadamente descrito (o que será tarefa, sem dúvida útil, de diversos especialistas); pois a pergunta era pelos *fundamentos* da comunicação, e no primeiro capítulo - posta a questão na dimensão da *verdade* (pois a estrutura da comunicação como troca dos nomes do real é a mesma da verdade na sua forma *objetiva*: linguagem/realidade) - verificou-se que, em relação a *comunicar*, não há propriamente fundamento, mas con-juntura de sujeito, tempo e linguagem. Ademais, queria-se que os fundamentos, se os houvesse, fossem *científicos* - e, no segundo capítulo, tratou-se de ver que a ciência, definida na sua forma clássica, não funda nada, ela *reduz*. Quer isto dizer que a comunicação não tem nada a ver com a ciência? Certamente que não: pois várias ciências podem se apropriar da comunicação *como objeto*; apenas, neste caso, não a estarão fundando. A sociologia não funda a comunicação: apenas a reduz às suas dimensões de papéis sociais. A antropologia também não a funda, mas a reduz às suas dimensões de trocas simbólicas. Nem a teoria da informação a funda, antes a reduz às suas dimensões quantitativas. E a psicanálise, que tanto a valoriza, apenas a toma como o lugar em que se cristalizam deslocamentos e condensações, e sobre o qual se processa a terapêutica do discurso. A lingüística a desmembra em componentes atômicos para melhor descrevê-la, mas esse *melhor* pertence à lingüística, é um efeito de método. Em todos esses casos, é muito útil que cada uma dessas ciências se aproprie do objeto

“comunicação” para, cada uma a seu modo, dar conta deste fato irrecusável e incontornável de que o homem comunica. Mas nenhuma delas, agindo assim, funda o comunicar.

Há, no entanto, no enunciado “fundamentos científicos da comunicação” uma intuição de que, entre “comunicar” e “ciência”, há algo; apenas a forma do enunciado é o avesso desse algo. A ideologia científica da transdisciplinaridade nos permite, finalmente, lançar alguma luz sobre essa relação, que, desde a primeira página deste ensaio, se veio perseguindo.

Sustentando-se na pré-compreensão de que o real é muitos, e não um, a epistemologia da complexidade, a ideologia transdisciplinar reclamam a comunicação entre as ciências. Isto significa: a transdisciplinaridade se baseia na hipótese de que o real na sua multiplicidade seja comum a todas as ciências, que por isso devem abrir-se umas às outras, complexificando-se por seu lado. O método pode muito bem distinguir entre as ciências; mas o real as reúne, as põe em comunicação.

Há, nesta hipótese, uma visão científica que exige a comunicação como sua condição básica. Sumariamente podemos compreender essa idéia nos seguintes termos.

A ciência clássica, caudatária direta da experiência metafísica do real (e do sujeito, e da verdade) sustentou-se sempre na diferença entre sujeito e objeto. Sujeito significa um ponto de vista sobre o objeto, um ponto de vista determinado. Objeto significa: a estrutura mais simples que permita ao sujeito ver o real em causa. Este é o fundamento da especialização: que o sujeito só possa ver de certa forma (pois o ponto de vista, que o constitui, é um: este é o sentido do termo ponto); e que o objeto só possa ser visto em um número limitado de dimensões, a partir desse ponto que é o sujeito-especialista. Para simplificar, diremos que a ciência clássica lida com o especial, está sempre em espécie.

A ideologia transdisciplinar pretende, em termos, o contrário: sustentar-se na multiplicidade complexa do real, e por isso e para isso pôr em

comunicação ciências que só se distinguem pelo método (objeto formal, dizia-se), mas têm em comum a luta com a complexidade do mundo (dizia-se: objeto material). A condição absoluta para a geração de métodos, conceitos e teorias transdisciplinares é, portanto, um comunicar intercientífico, que parta não já de afinidades metodológicas ou epistemológicas, ou da partilha de um objeto simples numa região de fronteira, mas da pré-compreensão, que cada ciência auto-elaborará segundo seu próprio modelo, da natureza hipercomplexa do real: de que não basta conhecer bem, e exaustivamente, suas partes – é preciso pôr-se em comunicação com o todo, complexamente presente em cada parte. Que depois a conta não dê certo, e o todo e as partes não sejam reciprocamente dedutíveis, é apenas mais um efeito de complexidade, o mais doloroso para o conhecimento.

Teóricos como Jean Baudrillard e Michel Maffesoli têm-nos dito de diversas formas: passamos da época da significação (que corresponde, acrescento, ao da ciência especializada, que lida com signos e significados) para a da comunicação (que, acrescento ainda uma vez, corresponderia, ou corresponderá, à do pensamento transdisciplinar, que se alimenta do contato e da interação fecundante).

Creio que, finalmente, posso dizer – e será este o sentido de uma conclusão? – o que desde o princípio queria, mas não encontrava meios e modos de fazer: não há fundamentos científicos da comunicação; há comunicação, isto sim, no núcleo mesmo da estruturação da ciência, vista numa perspectiva transdisciplinar – que não é uma aventura do espírito, mas uma radical exigência da crise. O modelo do trabalho transdisciplinar é um modelo-comunicação.

Isto significaria também afirmar, em outro nível, que cada ciência particular, como parte modelarmente reproduutora do paradigma Ciência, se organiza em torno de uma questão-comunicação: um tema, um problema, uma estratégia, um método – que faz presente a multiplicidade complexa do real, ainda que sob a forma redutora própria da

especialidade. Seria possível indicá-lo com alguns exemplos: a verdade como questão-comunicação da filosofia; a informação e o código genético como questão-comunicação da biologia; a cultura como questão-comunicação da antropologia; a relação social como questão-comunicação da sociologia; o conflito como questão-comunicação da psicologia; a troca como questão-comunicação da economia. Seria possível fazê-lo. Talvez ainda seja preciso tentá-lo. Mas já é objeto para outro livro, outra tentativa, um novo ensaio.

Por este, se estamos de acordo, já basta.

Escola de Comunicação - UFRJ, julho de 1987

## NOTAS

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M., 1971.

<sup>2</sup> "Theorica", que se refere à ação de dar a ver.

<sup>3</sup> *Filosofia da Comunicação e da Linguagem*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.

<sup>4</sup> *Filosofia e história: as tarefas do pensamento no século XX*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1982.

<sup>5</sup> *Arte e Sociedade*. Rio de Janeiro, Antares, 1984.

<sup>6</sup> *Eu, indivíduo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

<sup>7</sup> Idem.

## Bibliografia

ARISTÓTELES. *La Métaphysique*. Paris, Vrin, 1981.

BACHELARD, G. *O Novo espírito científico*. Rio, Tempo Brasileiro, 1968.

BAUDRILLARD, J. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris, Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *L'exchange symbolique et la mort*. Paris, Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *De la séduction*. Paris, Galilée, 1979.

CANSELIET, E. *Alchimie. Études diverses de symbolisme hermétique et de pratique Philosophale*. Paris, Pauvert, 1978.

\_\_\_\_\_. *L'alchimie expliquée par ses textes classiques*. Paris, Pauvert, 1980.

CAPRA, F. *O ponto de mutação – a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo, Cultrix, 1982.

CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis, Vozes, 1977.

DAWKINS, R. *O gene egoísta*. Belo Horizonte, Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1979.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo, Difel, 1962.

DUPRÉEL, E. *Les sophistes*. Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1948.

- EINSTEIN, A. *Notas autobiográficas*. Rio, Nova Fronteira, 1982.
- EINSTEIN, A. & INFELD, L. *A evolução da física*. Lisboa, Livros do Brasil, s. d..
- EINSTEIN/BORN. *Correspondência entre amigos*. Rio, Nova Fronteira, 1981.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Lisboa, Portugália, 1971.
- \_\_\_\_\_. *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984.
- GILSON, E. *Le thomisme*. Paris, Vrin, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, Vrin, 1982.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Paris, Gallimard, 1971.
- JAMBET, Ch. *Apologie de Platon*. Paris, Grasset, 1976.
- MAFFESOLI, M. *La Connaissance ordinaire*. Paris, Seuil, 1985.
- MONOD, J. *Le hasard et la nécessité - essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, Seuil, 1970.
- MONTAIGNE. *Ensaios*. São Paulo, Abril Cultural, 1972.
- MORIN, E. *La Méthode I. La nature de la nature*. Paris, Seuil, 1977.
- \_\_\_\_\_. *La Méthode II. La vie de la vie*. Paris, Seuil, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Science avec conscience*. Paris, Seuil, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O problema epistemológico da complexidade*. Lisboa, Europa-América, s. d.

- \_\_\_\_\_. *La Méthode III. La connaissance de la connaissance*. Paris, Seuil, 1986.
- MORIN, E. & PALMARINI, M. P. *L'unité de l'homme*. Paris, Seuil, 1974.
- PASCAL, B. *Oeuvres*. Paris, La Pléiade, NRF, 1936.
- PLATÃO. *Theaetetus, Meno and Parmenides*. Chicago, Great Books of the Western World, v. 7, Britannica, 1952.
- POLISH ACADEMY OF SCIENCES. *Studia Copernicana: Science and History*. Varsóvia, The Polish Academy of Sciences Press, 1978.
- POPPER, K. R. *La logique de la découverte scientifique*. Paris, Payot, 1978.
- PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE (diversos). *Les sophistes, fragments et témoignages*. Paris, PUF, 1969.
- ROSSET, C. *Logique du pire*. Paris, PUF, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Le réel*. Paris, Minuit, 1977.
- \_\_\_\_\_. *L'objet singulier*. Paris, Minuit, 1979.
- UYER, R. *La Gnose de Princeton – des savants à la recherche d'une religion*. Paris, Fayard, 1974.
- SODRÉ, M. *A máquina de Narciso*. Rio, Rocco, 1984.
- SPANNENT, M. *Permanence du Stoïcisme*. Gembloux, Éditions J. Duculot, 1973.
- VOELKE, A.-J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris, PUF, 1973.
- WEBSTER, Ch. *From Paracelsus to Newton*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Diagramação e Editoração



Fone/Fax: (021) 228-5266/571-9535

A1221H03