

O QUE É COMUNICAR E PENSAR?*

APORTES PARA UMA DIALÉTICA DA ALTERIDADE

Sérgio A. Sardi**

SÍNTESE – O texto, em sua estrutura argumentativa, objetiva estabelecer as condições pelas quais a linguagem deveria remeter a um contexto que ultrapassa as exigências de uma razão que identifica verdade e universalidade. As questões *o que é comunicar?* e *o que é pensar?* orientam uma perspectiva de abordagem do problema, conduzindo à considerações críticas acerca da insuficiência de uma concepção da racionalidade que se funda na exclusão da alteridade.

PALAVRAS-CHAVE – Comunicar, pensar, razão, alteridade.

ABSTRACT – The text, in its argumentation structure, has the objective of establishing conditions so that language would bring a context that overcomes necessities of a ration that identifies truth and universality. The questions *what is to communicate?* and *what is to think?* lead a perspective of the problem, conducting some critical considerations about insufficiency of a conception of a rationality that has a otherity's exclusion.

KEY WORDS – to communicate, to think, reason, otherity.

1 – A dualidade pensar-comunicar

Eis um fato: estamos em comunicação.¹ Nossa circunstância apresenta-se, desse modo, como ponto de partida, condição e reserva de sentido à estas palavras, com as quais nos relacionamos reflexivamente² no contexto de nossas

* Comunicação proferida por ocasião do Congresso Internacional “Dialética em Porto Alegre” – PUCRS – Maio de 1998. As notas de rodapé foram acrescentadas ao texto original, o qual também sofreu acréscimos.

** Doutorando em Filosofia pela Universidade de Campinas – UNICAMP – São Paulo e professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS.

1 O contexto de uma apresentação, pelo contato direto com o público, é significativamente distinto desta “comunicação silenciosa” com o leitor, devendo ser considerado no decorrer da argumentação.

2 “A análise reflexiva acredita seguir em sentido inverso o caminho de uma constituição prévia, e atingir no ‘homem interior’, como diz santo Agostinho, um poder constituinte que ele sempre foi. Assim a reflexão arrebatase a si mesma e se recoloca em uma subjetividade invulnerável, para quem do ser e do tempo. Mas isso é uma ingenuidade ou, se se preferir, uma reflexão incompleta, que perde a consciência de seu próprio começo. Eu comecei a refletir, minha reflexão é reflexão sobre um irrefletido, ela não pode ignorar-se a si mesma como acontecimento, logo que ela se manifesta como uma verdadeira criação, como uma mudança de estrutura de consciência, e cabe-lhe

presenças. Observemos, pois, a nossa condição, enquanto a vivenciamos: o fluxo da nossa comunicação, no tempo do nosso convívio, utiliza-se de proposições as quais, ao serem proferidas e interpretadas, devem pressupor alguma identidade entre as complexas operações que *cada um* de nós realiza ao lhes conferir uma significação comum. Mas, ao dizer *cada um*, remetemo-nos a uma instância que circunscreve a alteridade imanente do comunicar, enquanto é deste indissociável. Ao revisitarmos tal domínio indizível, dispendo-nos à dualidade do nosso gesto, transitamos entre os tênues contornos que demarcam o campo real-virtual de nossa imaginação,³ a memória que interatua continuamente com o presente,⁴ as nossas emoções,⁵ dentre outros aspectos a considerar a unidade e unicidade da

reconhecer, para quem de suas próprias operações, o mundo que é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. SP: Martins Fontes, 1994, p. 5).

³ G. BACHELARD (*A Filosofia do Não*. Lisboa: Ed. Presença, 1987, p. 130-131) observa como o pensamento científico opera a partir de imagens, processando, em sua história, uma relativa desconstrução das mesmas (oferece-nos, como exemplo, a história das imagens do átomo). A imagem, no entanto, teria um papel fundamental não só na formulação de uma concepção que tende a ultrapassá-la, determinando de certo modo um *ultra-objeto* (como na concepção do átomo da microfísica contemporânea), como também participaria pedagogicamente das próprias possibilidades de acesso à tal concepção. Na *Poética do Espaço* (SP: Martins Fontes, 1993) BACHELARD irá se referir à imaginação como associada à criatividade, propondo “considerar a imaginação como uma potência maior da natureza humana” (p. 18) pois, segundo afirma: “como tese geral, pensamos que tudo o que é especificamente humano no homem é *lôgos*. Não chegamos a meditar numa região que estaria antes da linguagem” (p. 8). H. REEVES (Imagens de Ação na Física. In *A Ciência e o Imaginário*. Brasília: UnB, 1994) observa que “a Física, como todas as outras ciências, procede por meio de imagens” sendo que, no nosso século, “as imagens de objeto são substituídas por imagens de ação”. M. MILNER (Metáforas e Metamorfoses no Imaginário Científico. In *A Ciência e o Imaginário*. Brasília: UnB, 1994), visa “indagar as modificações que o pensamento científico traz não só para os conteúdos do imaginário, mas também para o seu regime e suas ‘estruturas antropológicas’”. C. CORNOLDI e R. LOGIE (Counterpoints in Perception and Mental Imagery: Introduction. In *Stretching the Imagination – Representation and Transformation in Mental Imagery*. New York: Oxford Univ. Press, 1996, p. 13-15) observam uma interface em diferentes níveis na relação entre linguagem e imaginação. Em PLATÃO, a utilização da analogia, enquanto procedimento metodológico, inclui a imagem no contexto da dialética ascendente (cf. SARDI, S. Dialética e Analogia na *Paidéia* Platônica. In *Veritas*, POA, v. 42, n. 4, Dez/97, p. 923-929. Vide, também, o importante estudo de MARGNAC, A. *Imagination et Dialectique – essai sur l’expression du spirituel par l’image dans les dialogues de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1951, onde a estrutura do problema é a mesma, embora em outro contexto conceitual: “Líé à ce grand problème des relations entre le monde intelligible et le monde sensible, il y a un problème de l’expression de l’intelligible au moyen du langage sensible” (p. 11)).

⁴ Comp. BERGSON, H. *Matière et Mémoire*. Éd. du Centenaire, caps. II e III.

⁵ Cf. MATURANA (*La realidade: objetiva o construída?* Vol. I, Barcelona: Anthropos, 1995, p. 23 e *Da Biologia à Psicologia*. POA: Artes Médicas, 1998, p. 98): “o que conotamos com a palavra emoção são disposições corporais que especificam em cada instante o domínio de ações em que se encontra um animal (humano ou não) (...) a existência humana se realiza na linguagem e o racional a partir do emocional”. A perspectiva de MATURANA, embora não dissocie emoção e razão, confere uma primazia à primeira, visto que “todo sistema racional tem um fundamento emocional” (*Emociones y Lenguaje en Educación y Política*. Santiago: Dolmen, 1997, p. 15). O conhecer, no contexto de tal concepção, funda-se na *organização autopoiética do ser vivo* e, como momento do próprio dinamismo biológico, a estrutura cognitiva consiste em um modo particular de *autopóiesis* (cf. *De Máquinas e Seres Vivos*. POA: Artes Médicas, 1997, p. 106), relacionando diretamente conhecimento e ação (cf. *El Árbol del Conocimiento*. Ed. Universitária, cap. II). A primazia do emocional, em MATURANA, enquanto indica uma subalteridade entre os níveis da *autopóiesis* (na autoprodução do ser vivo em seu fechamento estrutural) ao nível da determinação condutual, pa-

dinâmica individual. Atentemos, pois, à esfera inefável do gesto aparentemente simples do nosso dizer e do nosso ouvir, à dimensão dual do nosso convívio, à simultaneidade e paralelismo do movimento do para-si e do para-nós que aparecem, pois, como indicadores de um contato que se efetiva por um viés que transcende as palavras. Nesse contexto, em que paira a suspeita da insuficiência de uma lógica cuja pretensão de universalidade reduz a não-ser o indivíduo e a multidimensionalidade fenomênica de toda circunstância vivida, reavaliemos criticamente o sentido da relação entre razão e linguagem.

A perspectiva que se produz por um envolvimento com nossa con-vivência, e nos inclui intencional e integralmente na relação com a circunstância, remonta à significação⁶ de um *lógos* em estado nascente. Revisitamos, assim, a gênese de nossa relação com a linguagem e, por um *détour*, por transitarmos esse caminho

rece, no entanto, não considerar que a reflexão possa agir e retroagir sobre a emoção a partir de estruturas conceituais ou de operações lógico-lingüísticas. Tal concepção, a nosso ver, compromete a unidade do processo cognitivo, a qual demandaria uma *codeterminação* entre emoção e razão. Ainda, ao considerar o fenômeno exclusivamente da perspectiva de um observador externo (vide: *De Máquinas e Seres Vivos*. POA: Artes Médicas, 1997, p. 193 e *El Árbol del Conocimiento*. Ed. Universitária, p. 92-3), circunscreve sua abordagem aos limites da "ciência". MERLEAU-PONTY (*O Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas*. SP: Papirus, 1990, p. 60-1) adverte, no contexto de sua argumentação, sobre a necessidade de uma dupla perspectiva ao tratarmos do conhecimento humano.

A consideração da conexão entre a linguagem e um espectro de manifestações biopsíquicas, as quais designamos genericamente por emoção, implica considerar, em nossa abordagem, que estas acompanham a percepção e a comunicação como elemento não-residual. A codeterminação entre emoção e razão, na complexidade de sua dinâmica, reflete uma idiossincrasia com respeito ao estar-no-mundo e designa uma produtividade característica como diferencial irredutível entre os participantes de uma comunicação. Da perspectiva de um observador que considera a si mesmo e a seu processo de observar, é insuficiente considerar a emoção de uma perspectiva estritamente comportamental, ou mesmo genericamente, sem realizar distinções qualitativas em sua interface com o conhecimento, pois desde que esteja conectada à consciência-de-si de um indivíduo, embora não necessariamente à esfera do autodomínio, abarca uma multidimensionalidade fenomênica, da qual uma descrição mais precisa poderia nos indicar diferentes funções. Por emoção designamos, com isso, a necessária consideração da corporeidade à base dos processos cognitivos, modulando as condições pelas quais um determinado ato comunicativo produz modificações na dinâmica do indivíduo. Assim, o conhecimento racional aparece intimamente conectado ao dinamismo biopsíquico, sendo cumulativo e auto-organizador na dependência mesma de tal conexão. Esboça-se, sob tal perspectiva, o sentido de uma continuidade não-linear entre sucessivas reconstruções cumulativas da significação, visto que o irrefletido – que surge à base do refletido (cf. M. PONTY, *op. cit.*, 1990, p. 53 e 88-9) – inclui elementos não-determináveis em um processo de conhecimento que considera a integralidade do indivíduo em sua unidade e unicidade.

⁶ A resposta afirmativa à questão "ensinar e significar são a mesma coisa ou diferem em algo?", no diálogo *De Magistro*, de S. AGOSTINHO (In *Os Pensadores*, SP: Abril, 1973, p. 347), funda uma concepção de ensino a qual considera a necessária inter-relação entre subjetividade e intersubjetividade no processo comunicativo. Nesse contexto, a função das palavras é a de *suscitar* uma significação que se produz por um contato direto com a coisa mesma: "mas, agora, tomo-a totalmente só, segundo o seu significado; pois concordo contigo não ser possível conversar se a mente, depois de ouvir as palavras, não se voltar para as coisas mesmas de que aquelas são sinais" (*op. cit.*, VIII, 22, p. 342). Apesar de uma aparente insuficiência argumentativa do autor com relação ao sentido que podemos dar ao "voltar-se para as coisas mesmas", julgo pertinente o eixo central da problematização, a qual considera a dependência da linguagem a uma dimensão que ultrapassa os limites observáveis e descritíveis de um processo inter-relacional.

de uma reflexão que repercute no silêncio, um *lógos* emergente, o perguntar,⁷ faz de sua abertura⁸ a força motriz de um processo dialético-dialógico.⁹ A formulação¹⁰ da questão *o que é comunicar?* abre, por uma certa mudança de nossa postura, o domínio de uma polissemia de novas interrogações, em desvelamento processual e sempre parcial da nossa vivência,¹¹ a qual constitui o horizonte de uma reconstrução cumulativa e fenomenológica da significação.¹² A questão, reflexão que atua no sentido de observar os limites e a insuficiência do próprio dizer, por uma atitude que rompe com a habitual na medida mesma em que se dis-põe à admiração e ao envolvimento, aponta múltiplas perspectivas que, em seu entrecruzamento, tecem a possibilidade de uma reconciliação.

A distensão a que tende o *comunicar* aponta, assim, para o paradoxo da dualidade¹³ inerente ao gesto: ao refletirmos, *cada um e conjuntamente*, deparamo-

⁷ O perguntar compreende a especificidade de um *lógos* que emerge de uma certa ruptura – compreendida como continuidade não-linear – instaurada na *admiração*, e nos situa em movimento dialógico-dialético (Cf. SARDI, S. Da Dialética do Admirar e do Perguntar. In *Veritas*, POA, v. 42, n. 4, Dez/97, p. 931-936). Tal processo não esgota, no entanto, outras formas de expressão que situam a abertura e a comoção (visto que o próprio indivíduo é reintegrado criativamente, sendo ele mesmo modificado no decurso de tal processo), com relação à significação, no âmbito das próprias possibilidades da expressão: em G. BACHELARD, a poesia cumpre, privilegiadamente, uma função análoga, operando conexões e contrapontos em interface com o pensamento científico.

⁸ Poderá o movimento processual dos conceitos e da linguagem ser considerado de modo exclusivamente *lógico*? PLATÃO foi o primeiro a delimitar o sentido do *lógos* ao contexto do humano. Ao considerá-lo, também nós, neste âmbito, observamos, no entanto, sua articulação com uma fenomenologia dos processos biopsíquicos, intra e intersubjetivamente considerados.

⁹ Em trabalho anterior (SARDI, S. A. *Diálogo e Dialética em Platão*. POA: Edipucrs, 1995), observo como, no decurso do desenvolvimento da obra platônica, a dialética tende a distanciar-se do contexto intersubjetivo do diálogo para adquirir o caráter de método transcendental do conhecimento. Neste texto, dentre outros objetivos, pretendo resgatar a dimensão de uma produtividade que se gesta no *entre*, a qual considero de certo modo recalcada pela tradição posterior do pensamento dialético.

¹⁰ E há muitas formulações possíveis à esta questão, como à toda questão filosófica, cada uma indicando uma perspectiva não-simétrica e complementar ou convergente do mesmo problema.

¹¹ O termo vivência expressa, neste contexto, mais que um momento de um processo de conhecimento, a própria condição vivida onde a unidade e unicidade do indivíduo constituem a base da interatividade intencional que orienta todo processo cognitivo. Nesse sentido, a vivência opera retroativamente sobre as próprias condições do conhecimento, modificando e ampliando a perspectiva relacional.

¹² A reconstrução cumulativa da significação, dinâmica que poderíamos pretender incluir no contexto formal de uma lógica dialética, transcende, em nossa abordagem, a esfera da discursividade, o que estabelece um primeiro sentido em considerarmos os limites de tal estrutura processual do *lógos*. Ainda, a consideração da parcialidade fenomenológica de toda perspectiva, a qual participa do equacionamento do problema da relação entre determinação e universalidade, resulta, em nosso entender, na impossibilidade do estabelecimento não só de uma “síntese última” no contexto da dialética, mas também na insuficiência de toda determinação do sentido mesmo de “síntese” e à consideração da dialética não como lógica transcendental ou absoluta, mas lógica aplicada (sobre e última consideração, compare: BACHELARD, G. *op. cit.* 1987, p.100). Um processo de reconstrução cumulativa e fenomenológica da significação, como o designamos, considera o desvelamento gradual de um núcleo de significação a partir da intersecção de múltiplas perspectivas, perfazendo (e, a partir do já dado, refazendo desde o começo) os liames de uma teia na qual nós mesmos somos incluídos enquanto participamos da vida, a qual nos *situa* originariamente na alteridade (comp. MERLEAU-PONTY, M. *op. cit.*, 1990, p. 47-48).

¹³ Dualidade considerada não como duplicidade, mas como “oscilação” bipolar no interior de uma unidade, no que consiste, propriamente, o paradoxo. O paradoxo, neste contexto, surge ao remeter a uma perspectiva aparentemente não-assimilável a partir de uma lógica constituída à base do

nos com este espaço de um solitário e silencioso encontro com nossa voz, imagens, memória, emoções... as quais talvez possamos designar, genericamente, por “pensamentos”, e participam, de algum modo, de um processo que poderíamos supor ser exclusivamente intersubjetivo. Mas sequer o juízo de uma pertença à subjetividade ou interioridade pode ser considerado de modo exclusivo. Estas palavras, que entrecruzam a aparentemente inacessível e solitária relação que simultaneamente mantemos com nós mesmos, devem pressupor um sincronismo, uma confluência onde o pensar de *cada um* possa reconhecer, para si mesmo, uma conexão com o pensar de *cada outro* e de *todos nós*. Considere-se, ainda, que a tão-só presença¹⁴ do outro, como corpo e alteridade, une indissociavelmente comunicação e existência. Haveria, pois, sentido nestas palavras, se consideradas exclusivamente como exteriores ao pensar de *cada um*? Haveria sentido nestas palavras, se consideradas exclusivamente como imanentes ao pensar de *cada um*?

Demarcamos, com isso, uma outro sentido à nossa relação ao observar que tais dimensões do *comunicar* só nos permitem dizer *cada um* e dizer *conjuntamente* a partir de uma significação inter-relacional. Tal estrutura de significação deveria implicar, logicamente, uma alteridade imanente a cada um dos pólos – ao considerarmos o aparecer do si-mesmo como simultâneo ocultar¹⁵ e o aparecer do outro no sincronismo que denota a insuficiência do dizer exclusivamente si-mesmo – como redução analítica de tal dualidade vertiginosa à estruturas mais simples? Ou nos remetem a conceber a própria dualidade no contexto de uma outra estrutura de significação?¹⁶

A relação entre o meu e o teu dizer e pensar o *outro* assim como entre o meu e o teu dizer e pensar o *eu mesmo*, tecendo múltiplos sentidos de uma ressonância, uma oscilação entre alteridade e identidade, resiste a ser circunscrita a uma

princípio aristotélico de não-contradição (sobre tal questão, observar os postulados de O. L. Reiser In BACHELARD, *op. cit.*, 1987, p. 109-114). Segundo MERLEAU-PONTY (*op. cit.*, 1990, p. 52-3): “a crítica de contradição não é decisiva, se a *contradição reconhecida aparece como a própria condição da consciência*. É nesse sentido que Platão e Kant, para falar só deles, assumiram as contradições que Zenão e Hume recusaram”.

¹⁴ Enquanto tão-só presença, enquanto disposto à minha atenção, em seu aparecer como corpo, o outro já participa de meu contexto de interações afetando, de algum modo, um dinamismo que produz efeitos os quais, de uma perspectiva de um observador externo, traduz-se em termos comportamentais. Enquanto *presença*, o outro é *alteridade*, e somente em sua alteridade, concebida como nuance diferencial irredutível, ele pode me *comunicar*. A possibilidade de uma consciência cotidianamente exercitada da *alteridade*, como comportamento-cognição que integra a consciência da própria *unicidade* – o viés da alteridade – na transcendência que faz corresponder o *biós* e o *psíquico*, funda a ética como dimensão “metafísica” de toda significação (comp. LEVINÁS, E. *Totalité et Infini*. La Haye: M. Nojhoff, 1971 e MERLEAU-PONTY, M. *op. cit.*, 1994, p. 7-9 e *op. cit.*, 1990, p. 47).

¹⁵ O que busca ultrapassar a noção de um *diálogo interior* (cf. PLATÃO. *O Sofista*, 263e e *Teeteto*, 189e-190a), com a qual, em trabalho anterior, busquei expressar a estrutura do dinamismo próprio da subjetividade, com base no pensamento platônico. A noção de um *diá-lógos* interior pressupõe que haja uma equivalência, uma simetria entre os processos lógico-lingüísticos e os fenômenos relativos à consciência, o que equivale a uma ontologização da própria noção de subjetividade. Disso decorre, portanto, a própria impossibilidade de determinação de um *conceito* de subjetividade, embora não a de uma *descrição*, sempre parcial e limitada pelas próprias condições da linguagem em expressar a perspectiva de um observador que deve incluir a si mesmo e seu próprio processo de observar.

¹⁶ Inalienável da condição que me faz “ser no mundo”, antes de significá-lo (Cf. MERLEAU-PONTY, M. *op. cit.*, 1994, p. 9).

estrutura exclusivamente lógico-formal.¹⁷ Há uma dimensão existencial irreduzível no simples ato de dizer *comunicar* ou em dizer *pensar*, enquanto estou integralmente envolvido em tal gesto. Os múltiplos sentidos da correlação alteridade-identidade, bem como sua ínsita condição existencial, sem os quais o *comunicar* não faria sentido, sequer o próprio pensar, nos remetem, paradoxalmente, para além da esfera da discursividade, residindo nesse movimento a condição primeira da própria discursividade.

A questão *o que é comunicar?* anuncia, com isso, uma gestação, ao reclamar internamente uma outra, da qual nos aproximamos em uma primeira formulação: *o que é pensar?* Mas tal questão exige de nós uma certa tomada de posição. Assim, desde que nos dispomos a uma reflexão conjunta, considerando os processos individuais no âmbito de uma correlação complexa, justifica-se exercitarmos, sem temermos uma possível perda de “objetividade”, a perspectiva de observadores internos dos nossos próprios pensamentos.¹⁸ Observemos, apenas de passagem, que no intervalo de nossa reflexão põe-se, simultaneamente, em jogo, o sentido de falarmos em metalinguagem.¹⁹

2 – A dualidade ser-pensar

Ao pensar em meu próprio ato de pensar sou, de súbito, inteiramente absorvido por meu próprio gesto. Enquanto penso, meu pensamento é a unidade que resulta da atividade do meu próprio pensar e, inteiramente envolvido, sou idêntico à tal atividade.²⁰ E tudo aquilo ao qual eu possa dirigir meu pensar acaba por ser incluído, em última instância, nesta atividade, sendo também pensamento, existindo, para mim, antes de mais *nada*, como tal.

¹⁷ Mesmo se considerarmos uma lógica não-aristotélica.

¹⁸ O *cogito* cartesiano, para citar este único exemplo, é impensável fora de tal perspectiva (comp. MERLEAU-PONTY, M. *op. cit.*, 1994, p. 4).

¹⁹ Haverá, pois, um modo outro de estar na linguagem, isto é, de “dizê-la” e de “ouvi-la”, a partir de um contexto que a transcende? Será possível exercer uma meta-linguagem especial que, situando-nos na linguagem, estabeleça a significação desta na possibilidade de suscitar e tornar disponível algo que, por sua natureza ou pela natureza da razão, deva estar além das estruturas reguladoras de um pensamento que se articula como universalidade impessoal?

²⁰ Comp. FICHTE, J. G. O Princípio da Doutrina-da-Ciência In *Os Pensadores*, SP: Abril, 1973: “o conceito ou o pensamento do eu consiste no agir sobre si do próprio eu; e, inversamente, um tal agir sobre si mesmo dá o pensamento do eu, e pura e simplesmente nenhum outro pensamento” (I, 523); “há uma consciência em que o subjetivo e o objetivo absolutamente não se separam, e são absolutamente um e o mesmo” (II, 527); “uma consciência em que o subjetivo e o objetivo estão imediatamente unificados. A consciência de nosso próprio pensar é essa consciência” (II, 528); “toda consciência possível, como objeto de um sujeito, pressupõe uma consciência imediata em que o subjetivo e o objetivo sejam pura e simplesmente um; sem isso, a consciência é pura e simplesmente inconcebível” (II, 528). Mas, concebida como pura atividade, a consciência não se deixa explicar, pois recai em petição de princípio (cf. II, 526). Com isso, FICHTE necessitará estabelecer a condição de uma determinidade do pensar (pois, como pura atividade, o pensar prescindiria de um ponto fixo, como princípio da determinação do conceito), a qual consiste no repouso, pressuposto pela própria atividade do pensar (cf. III, 531-533). Assim, “o conceito, onde quer que apareça, nada mais é do que a atividade do próprio intuir, não captada como agilidade, mas como repouso e determinidade; e é isso que ocorre também com o conceito do eu. A atividade que retorna a si, captada como fixa e persistente – pela qual desde logo ambos, eu, como ativo, e eu, como objeto de minha atividade, coincidem – é o conceito do eu” (III, 533). FICHTE permanece, durante toda a sua reflexão, no campo do *idealismo transcendental* (cf. II, 530).

Se, neste momento, tomo uma xícara com café nas mãos, observando sua textura, forma, odor, temperatura e sabor, tal percepção,²¹ enquanto sou eu que a efetivo e, assim, a penso, é, também ela, pensamento. Todo o universo do meu conhecimento, todo o espaço de minhas relações, o que quero significar ao dizer que estou situado no mundo,²² o que denominamos por consciência,²³ tudo isso é, para mim, de uma perspectiva *exclusiva* do pensar, antes de mais *nada*, pensamento. Ao pensar em meu corpo, o seu aparecer revela a mim a própria atividade que o faz ser para mim, confundindo-se, nesta atividade, com o próprio pensar.²⁴ A

²¹ MERLEAU-PONTY (op. cit., 1994) elabora o sentido do termo *percepção* a partir de uma crítica à noção de *sensação*, na forma como é concebida pela tradição, visto que o “sensível” não pode mais ser definido como o efeito imediato de um estímulo exterior (p.29), pois cada qualidade de um objeto só aparece como elemento de uma configuração (p.25); a *percepção* corresponde a relações e não a termos absolutos e a *percepção* mais elementar já está ligada a um conjunto e carregada de um *sentido* (p. 24 e 31). Elabora, com isso, uma crítica aos limites do cientificismo: “Se nós nos reportamos às próprias investigações objetivas, descobrimos primeiramente que as condições exteriores do campo sensorial não o determinam parte por parte, e só intervêm tomando possível uma organização autóctone – é isso que mostra a *Gestalttheorie* –, em seguida, descobrimos que no organismo a estrutura depende de variáveis como o sentido biológico da situação, que não são variáveis físicas, de forma que o *conjunto* (g. m.) escapa aos instrumentos conhecidos da análise físico-matemática para abrir-se a um outro tipo de inteligibilidade. Se agora nós nos voltamos, como se faz aqui, para a experiência perceptiva, observamos que a ciência só consegue construir uma aparência de subjetividade: ela introduz sensações que são coisas ali onde a experiência mostra que já existem conjuntos significativos, ela sujeita o universo fenomenal a categorias que só são exigidas no universo da ciência. (...) A teoria da sensação, que compõe todo saber com qualidades determinadas, nos constrói objetos limpos de todo equívoco, puros, absolutos, que são antes o ideal do conhecimento do que seus temas efetivos. (...) É ora a aderência do percebido a seu contexto e como que sua viscosidade, ora a presença nele de um indeterminado positivo, que impedem os conjuntos espaciais, temporais e numéricos de se articularem em termos manejáveis, distintos e identificáveis” (p. 32-34). Em *O Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas* (op. cit., 1990), MERLEAU-PONTY busca reintegrar a consciência intelectual e a consciência perceptiva, a qual seria o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade (p. 42), estabelecendo um laço orgânica entre a percepção e a intelecção (p.55). Perguntamo-nos, assim, até que ponto a percepção, em MERLEAU-PONTY, deve ser compreendida a partir de um procedimento intelectual e em que sentido é possível formular um *conceito* de percepção.

²² Comp. FICHTE, J. G. op. cit., I, 525: “só sabes – espero eu – desse teu existir, que deve ser tomado como pressuposto, na medida em que o pensas; logo, também esse existir do eu nada mais é do que o estar-posto de ti mesmo por ti mesmo”.

²³ O que compreendemos por *pensamento* se reduz apenas à consciência? ...não será também *pensamento* a emocionalidade, isto é, a comoção que coordena meus atos, mais além do autodomínio? ...não o será, também, a memória que age involuntariamente (como em Marcel PROUST)? ...não o será, também, a angústia, o desejo, a fome, a dor, o prazer do corpo?

²⁴ Parece haver uma relação imediata com a realidade que implica na evidência da alteridade com relação ao pensar, a qual designamos por corporeidade. No entanto, não nos aparece o corpo, também ele, antes de mais *nada*, como pensamento? Ora, perceber o próprio corpo, seja como um todo ou uma parte do mesmo, seja em suas ações ou funções, é um modo de pensá-lo, pois ele me aparece assim no âmbito da própria atividade do meu pensar. A unidade do corpo se confunde, pois, no pensar, com o próprio pensamento, pois a atividade do pensar põe a si mesma como fundo que a tudo unifica, atuando sempre na perspectiva de compreender toda unidade como momento da sua própria unidade. Mas a circulação sanguínea, o palpar do meu coração, a reprodução celular, todos os processos corporais não parecem me remeter, de algum modo, a algo distinto do pensar, ainda que possam ser por ele afetados? Ora, ao pensar assim em meu corpo apareço, para mim mesmo, como simultaneamente outro: meu corpo, em seu aparecer como ausência e presença ou pertença, sou eu, embora oculto, cindindo a unidade do pensar eu-mesmo. Mas qual o sentido em estabelecer uma região da realidade, o corpo, não-passível de ser reduzida, pelo pensar, enquanto pensa, ao próprio pensar, sendo ele, no entanto, eu-mesmo? Tal pensamento, en-

atividade do pensar, por ser inseparável, para mim mesmo, de tudo aquilo com o qual possa se relacionar, reduz, inclui, identifica todo o pensado consigo mesma. Ora, o que poderíamos supor estar além do pensar não poderia sequer ser dito como tal sendo, da perspectiva do pensar, não-ser absoluto, assim como absoluto, para si e exclusivamente a partir de si mesmo, é o pensar. Mas se o pensar opera sempre na perspectiva de reduzir tudo a si mesmo, não restando mais *nada*, a questão *o que é pensar?* nos conduz, assim, a considerar a antípoda de sua formulação; pergunto-me, portanto, *o que não é pensamento?*²⁵

Mas como compreender a alteridade do pensar a partir, exclusivamente, do pensar, ou seja, como instaurar o sentido de uma conexão entre o ser-do-pensar e o pensar o ser como alteridade, o qual equivale, de uma perspectiva exclusiva do pensar, ao nada-do-pensar, ao não-ser absoluto, como tal impensável?

A vertigem a que somos submetidos ao pretendermos expressar a própria formulação do problema deve-se, contudo, à estrutura mesma do problema, cujo *lógos* originário remonta a Parmênides.²⁶

camado, enquanto envolvido em seu próprio ato de pensar, não o vê, não o percebe, no entanto, o corpo, senão como eu-mesmo. Mas o pensamento, encarnado, parece indicar um eu-mesmo situado na alteridade, visto que a corporeidade instaura um sentido radical à finitude. Será, pois, a morte, a estabelecer, em definitivo, que o pensamento é situado no mundo? Mas há sentido em afirmar que a finitude, a morte, nos apareça como o não-pensar, o fim, o nada do pensar, e em compreendê-la no princípio da alteridade do pensar? Ora, morte e pensamento ou se excluem absolutamente (parafraseando Epicuro) ou se incluem no pensamento da imortalidade, a qual, como operar negativo, reduz à nada a própria finitude. Ou talvez, ao que tudo indica, a perspectiva inicial resulte em uma *aporia* fundamental... o que torna impossível *dizer* que o pensamento pensa a alteridade de si mesmo e devêssemos reaprender o sentido de um conhecimento que opera em silêncio de palavras.

²⁵ A formulação *o que não é pensar?* recairia em circularidade vazia. A passagem à formulação *o que não é pensamento?* inclui, no entanto, uma substantivação prefigurada no passo anterior.

²⁶ “*Tó gar autó noeín estín te kaí einai*. C’est en effet une seule et même chose que l’on pense et qui est. For there is the same thing for being thought and for being”. Fr. III Clemente de Alexandria, *Stromateis* VI, II 23.3 (II 440.12 éd Stählin) In AUBENQUE, P. (Dir.) et alii. *Études sur Parménide*. Vol.1, Paris: Vrin, 1987, p. 19-20. Esta tradução considera os dois verbos no infinitivo (*noeín, einai*) como complementos do pronome (*tó...autó*), admitindo a tradução por um passivo. Para Plotino (*Enéadas* V 1 [10] 8.17; V 9 [5] 5.29-30 Cf. I 4 [46] 10.6; III 8 [30] 8.8; VI 7 [38] 41.18): *tautón esti tó noeín kai tó einai*. Penser et être, c’est la même chose. Há outras propostas de tradução, mas o texto é considerado autêntico e se discute sobre uma base comum, ou seja, da relação entre ser e pensar. O fragmento 3, apresentado ao início, está diretamente relacionado com o fragmentos 6.1: *Khré tó légein tó noeín t’eón émenai*; e 8.34: *tautón d’esti voeín te kaí oúneken esti nóēma*, os quais, na tradução de Charles H. KAHN (*Review of metaphysics* 22 (1968/1969) 721-722 In *op. cit.*, 1987, p. 210), expressam uma identidade entre o pensamento e a existência (6.1: “Cognition and statement must be what-is (i.e., must be true and real)”; 8.34: “Knowing and the goal [or aim or motive] of knowledge are the same”). As controvérsias sobre a tradução do *Poema* são inúmeras, mas classificáveis em três tipos principais: 1)O problema da fixação do texto; 2)das múltiplas possibilidades de interpretação da estrutura sintática do mesmo e 3)do sentido a conferir ao verbo grego *ser* em todas as suas derivações. Quanto ao primeiro problema, observe-se a revisão crítica do texto fixado por DIEL-KRANZ, com base no estudo dos manuscritos, realizada por Néstor-Luis CORDERO (In AUBENQUE, P. (Dir.) et alii. *Études sur Parménide*. Vol. 2, Paris: Vrin, 1987, p. 3-24). Quanto ao segundo ponto, uma exegese da história da tradução do *Poema*, embora possa fornecer elementos críticos, deve resultar, no entanto, em mais uma estrutura plausível de interpretação do mesmo. Quanto ao terceiro, Charles H. KAHN (*Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, RJ: NEFA, 1997), observa que o verbo grego *ser*, em Parmênides, tem primordialmente um valor veritativo e/ou predicativo. O valor existencial é derivado e deve indicar preferencialmente a existência *de algo*, afora outros usos do verbo, que indicam *modalidades* de existência, e não o

A estrutura do problema exposto acima está delimitada pela própria condição inicial de sua formulação: a de nos situarmos exclusivamente como observadores internos de nossos próprios pensamentos. Isso nos conduz a um paradoxo,²⁷ o qual expressa uma circularidade vazia, pois fechada em si mesma: dada a perspectiva inicial, toda outra perspectiva é negada, o que nos impossibilita expressar o próprio problema; ao dizer que o pensamento é, é vedado dizer o que não-é, é necessário dizer apenas o que é, que o pensamento é e, fora de tal tautologia inicial, nada mais pode ser dito; ao tornar “impensável”, “incognoscível”, toda outra perspectiva, exclui toda perspectivação tornando-se absoluta a relação entre ser e pensar. E, no âmbito exclusivo de tal perspectiva, faz-se desnecessário dizer mais nada além de *o ser é*, para além do tempo, para além da individualidade, para além de toda relação: assim, o silêncio jaz na solidão...

Reitegremo-nos, pois, à postura inicial de nossa reflexão para, a partir desta, considerar a dimensão performativo-existencial inerente à tal estrutura de problematização.²⁸ Considerando tal dimensão, a estrutura do problema nos indica, aberta, uma primeira circularidade: a de um dizer que retroage sobre o próprio dizer, delimitando, com isso, as condições de sua validação. Mas o dizer é dizer *de* (alguém), distinto do sujeito gramatical, o qual só pode ser reintegrado ao dizer – impessoal e absoluto – à base do não-dito. E o silêncio nos remete à segunda circularidade: a de um pensar para o qual todo o pensado neste se inclui. Mas o pensar é pensar *de*, oculto no aparecer do pensar, e só reintegrado à base do não-pensado. E este silêncio, ainda mais profundo, nos remete à terceira circularidade:

existir pura e simplesmente, salvo conjecturas de tradução as quais não podem prescindir de pressuposições quanto ao próprio conteúdo filosófico do texto. O valor existencial do verbo, no entanto, tem um papel fundamental na sua tese ontológica (*op. cit.*, p. 209). O que interessa, no entanto, no contexto de nossa argumentação, é observar que em Parmênides estão estabelecidas as bases de um complexo problema que envolve duas relações principais: a relação entre ser e pensar e entre verdade e opinião (vide COLOUBARITSIS, L. *op. cit.* V. 2, p. 25) de cuja própria formulação se ocuparão os filósofos por mais de dois milênios.

²⁷ A estrutura circular de reflexão torna-se paradoxal apenas se considerarmos o problema a partir de sua dimensão performativo-existencial, para a qual o pensar é ação que exige, além de um complemento da ação verbal (*pensar em*), um complemento de origem: o pensar é *pensar de* (alguém). Ora: 1) a redução do pensado ao próprio pensar inclui a relacionalidade na absolutidade, na identidade tautológica vazia entre ser e pensar; 2) do mesmo modo, toda alteridade em relação com o pensar, de uma perspectiva exclusiva do pensar, é nada-do-pensar, negação absoluta do pensar. Dada a perspectiva inicial, que delimita nossa atitude no sentido em que observamos o processo do pensar em ato, como observadores internos, é necessário que o pensar surja como atemporal, uno e impessoal, negando o próprio indivíduo pensante e, com isso, dada a consideração inicial, nega a si mesmo. A Filosofia, no decorrer de sua história, deparou-se inúmeras vezes com estruturas análogas de reflexão, no contexto de diversas concepções, aparentemente sem se dar conta de que deveria defrontar-se exatamente com a sua dimensão performativo-existencial. Mas o *idealismo transcendental*, exatamente por situar-se no âmbito exclusivo de tal perspectiva, não necessita reconhecer como válido nada além da perspectiva prefigurada, como estabelecemos, a seguir, no texto. Com isso, contudo, deveria calar após dizer, de uma vez por todas, o *lógos* que está no *princípio*: o ser é. A delimitação do sentido da conexão entre lógica e pensamento, a *nossa* condição de observadores sempre parciais em todo processo cognitivo, a consideração da dimensão biológica e corpórea como constitutivas do humano, dentre outras questões, estão a apontar outro caminho. Outro, mas que se ergue, historicamente, sobre este apontado.

²⁸ PLATÃO, no *Eutidemo* (284a, 286d, 303b), explorou, de modo privilegiado, tal condição paradoxal inerente à formulação eleática do problema, sendo conduzido à considerar o caráter performativo do mesmo.

a do ser, para o qual o não-ser não é, só obtendo valor existencial absoluto (*ser*, e não *ser-algo*) ao incluir aquele para quem o ser é como exclusão de tudo o mais. E, assim, a exclusão opera sobre a própria individualidade, que só pode ser reintegrada à base da inversão da posição primeira do ser, no *ser-algo para*: e o silêncio abre-se à perspectiva da presença...

Somente a partir de tal perspectiva podemos considerar o sentido mesmo do *aparecer*, o qual sustenta-se sobre o fundo de um *ocultar* primordial,²⁹ indicando um movimento do conhecimento do conhecimento que o situa originariamente na alteridade do mundo.

O pensamento *aparece* a si mesmo. O pensamento, assim, *oculta-se* de si mesmo. O pensamento *só aparece enquanto se oculta* de si mesmo, e a condição do seu aparecer é o seu ocultar e a do seu ocultar o seu aparecer. O pensamento só é, pois, enquanto revela a *ausência do outro de si*, a partir, exclusivamente, do aparecer como presença de si para si mesmo. O pensamento, enquanto é pura *presença*³⁰ em seu aparecer para si, revela o outro a si.

²⁹ O termo *alétheia*, o qual traduzimos por *verdade* se constrói sobre a raiz do verbo *lanthánein* (*estar oculto* e, na voz média e no aoristo, *esquecer*), que forma também o nome *léthê* (*esquecimento*).

³⁰ Pretendo, neste passo, manter o sentido ambíguo de *presença*, como *presença para si* e *presença para outro*.