

LÍNGUA E NATUREZA

Orquestração em três movimentos

Vito A. D'Armento¹

RESUMO: A relação entre *homem* e *natureza* põe-se muito além das suas metafísicas ontologias. O que as mantém relacionadas é a *linguagem* que consegue dar conta das suas evoluções históricas. Far-se-á, no presente artigo, uma representação de quanto o homem na sua relação com a natureza consiga construir *excedentes homogêneos* com os dados elementares da experiência que possui do mundo, assim, alcançando um seu conhecimento linguístico, ou seja, pós-material; representar-se-á, também, como é a *metáfora* a episteme com que se torna possível a construção de um mundo que evolue de maneira homogênea com a consciência; e, enfim, dedicar-se-á sobre o caráter *expressivo* do conhecimento, isto é, sobre a questão de o conhecimento ser expresso por uma consciência que o certifica pela experiência que dele tem. A centralidade linguística não resolve, aqui, somente problemas de natureza gnoseológica e cultural, mas também questões ligadas à formação, que é uma das condições para promover uma *governance* construída por homens conscientes e críticos.

PALAVRAS-CHAVE: LÍNGUA; LINGUAGEM; METÁFORA; NATUREZA; FORMAÇÃO; GNOSEOLOGIA; FILOSOFIA; REALIDADE SOCIAL.

¹ Università del Salento, Lecce, Itália. Facoltà di Scienze Sociali Politiche e del Territorio
kdeabre@hotmail.com

*Tudo o que é visível é expressão, toda a natureza
é imagem, é linguagem e escrita hieroglífica.*

HERMANN HESSE

Uma língua não tem que se justificar e, contudo, é preciso que se possam explicar, de alguma maneira (psicológica, histórica, ambiental...), os mecanismos filológicos intrínsecos, as profundas articulações semânticas, as estratégias sintáticas constitutivas com as quais a língua se foi desenvolvendo historicamente e com as quais continua a se desenvolver, articulando-se com o perfil cultural e antropológico daqueles que a falam.

Não é por acaso que uma parte do tempo dedicado – durante I Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa (São Paulo, 1-5 de agosto de 2008) – a esses específicos aspectos tenha sido consistente e muito relevante na economia dos trabalhos.

Efeito, esse, não intencional, porque a programação dos trabalhos teria mantido a rota “puramente linguística” se não tivesse sido por essas reflexões que tiveram como objetivo orientar a atenção para alguns aspectos problemáticos que tocaram (e *re-propuseram*) temas com certeza mais abrangentes, atingindo questões de filosofia da linguagem. Faço alusão às *questions* propostas pelo Prof. Armindo da Costa Gameiro (Universidade Metodista de Angola), mas também às reflexões “*implícitas*” (ou “*incidentais*”) filtradas na exposição da Prof.a Guaraciaba Micheletti (Universidade de São Paulo), ou da Prof.a Maria do Socorro Pessoa (Universidade de Rondônia), e de outros (não poucos na verdade) dos quais foi apreciada e compartilhada a perspectiva problemática e o rigor das considerações antropológicas, por exemplo.

No âmbito dos grupos de trabalho também se patentearam esses aspectos problemáticos que permitem assumir certa tomada de consciência de que em todas as questões linguísticas existe sempre o olhar crítico da filosofia da linguagem ou de uma atenciosa advertência à *concretude do mundo* que realmente não se pode resolver sob a forma de uma gramática institucional que, assim apresentada, se reduziria a pura e simples abstração da língua. Isso significa que, afinal, o mundo permanece concreto somente se pudermos descobrir e nomear os elementos constitutivos que se verificam na relação *de específicas entidades e de correspondentes palavras*. Essa dialeticidade, quando praticada, consentiria exprimir *sentido e significado*, das palavras com as quais nomeamos os objetos da experiência segundo o próprio código expressivo (cfr. Frege G., *Sobre o conceito e o objeto*, mas também de Austin J.L., *How to Things with Words ; Sense and Sensibilia*).

Além do mais, se não fosse assim não se justificaria a presença, não isolada, nos trabalhos do Simpósio, de alguns pesquisadores não *fechados* em horizontes filológicos e didáticos *pré*-estabelecidos na programação dos trabalhos. De fato, no que me diz respeito, o interesse pelos temas propostos está completamente no interior dos processos de *construção linguística* daqueles ‘termos’ que constituem o alicerce semântico que pertence à sociologia em geral e à ambiental, em particular.

Nesse sentido, tem razão – fazendo o balanço da minha experiência – o Prof. Armindo da Costa Gameiro, quando afirmou que não somente “*a língua é sempre atual*” mas principalmente que “*os falantes instituem a língua que lhes servem para organizar as próprias práticas sociais*”. Isto é, que a língua é “*como um rio em cheia*” e, portanto, que não pode ser contida numa gramática que prenderia o impulso necessário que lhe permite ser caracterizada como instrumento com que colocamos ordem no caos do mundo para, assim, descobrir a transitoriedade com a qual a organizamos segundo as necessidades humanas historicamente determinadas (o pensamento aqui está relacionado com o *Tractatus* de Wittgenstein e em particular à questão do *enigma* das palavras – as quais não estão *para* algo ou *no lugar* de algo, mas *exprimem* algo).

Tal caráter explica o dispositivo da Análise Institucional, segundo o qual os falantes, nesse caso, nomeiam o mundo que não somente sofre uma mudança, mas também induz, por sua vez, uma mudança naqueles que mudaram o mundo, com um efeito de *reciprocidade* cujo fluxo nunca se interrompe. Além disso, se é verdade que damos relevância aos falantes, como efeito temos que essa língua é *sempre atual* e, portanto, não lhe pode ser atribuída uma acepção meramente instrumental, já que os atores sociais se declinam falando (vivem falando!). Então, é sobre tais efeitos que vamos nos deter com as seguintes reflexões que dizem respeito ao *modus operandi* com o qual a mente denota uma representação do mundo a partir de processos linguísticos que saltam de um sujeito para o outro; ou seja, aquele particular procedimento com o qual uma pesquisa qualquer inventa uma língua que possa justificar os conteúdos disciplinares específicos. Em suma, nesse caso a língua não comenta, não explica, não ilustra nenhum conteúdo *pré-existente* (ver *infra*, 2.5); um conteúdo que, só graças à invenção linguística, pode ser adequadamente representado, argumentado, certificado. Nesse sentido o mundo é dado à luz de maneira linguística pela mente que o subtrai ao caos para dar uma ordem sob forma de enciclopédia construída com dicionários que não existem antes que a mente não comece a inventar as palavras (trocando inferência com invenção achamo-nos no âmbito da análise de Brandom R.B., *Make it explicit*).

É assim que se torna legítimo afirmar que os estudos sobre a língua permitem, ao mesmo tempo, compreender de que maneira a consciência se constitui nas formas históricas das quais não pode prescindir, assim como permitem, outrossim, conhecer os critérios com os quais tal consciência procedeu, com as formas linguísticas que a constituem, para inventar os meios com que humanamente chegou à *auto-consciência* de si (remete-se a Gadamer, *Verdade e método*).

Pode-se, dessa maneira, afirmar que o homem não é o *meio* com o qual o mundo chega à *auto-consciência*, mas o *fim* que se *auto-realiza*, já que todo progresso linguístico que ele completa não realiza uma simples ampliação do conhecimento do mundo, mas sim uma sua emancipação na ordem das coisas criadas (sobre o

relacionamento homem-mundo em termos de *meio* e *fim*, veja-se McDowell J., *Mente e Mundo* que fala de uma *segunda natureza* da linguagem como um processo de *Bildung*, como também farei mais adiante).

E é exatamente por essa razão que o homem, capaz de nomear o mundo, acaba por inventar as únicas formas nas quais se possa traduzi-lo em conteúdos mentais. Resultando, assim, que a aquisição de tais conteúdos se transforme na única prática passível de ser *in-compartilhada* com qualquer ser: *a formação*, que, no nosso específico interesse, se caracteriza como formação científica. E, como sabemos, não há formação que não tenha que passar pelos dispositivos linguísticos.

1. NATUREZA E AFINS

*O homem tem o impulso para se aventurar
contra os limites da linguagem.*

LUDWIG WITTGENSTEIN

[De fato], enfrentar questões relativas à linguagem, à metáfora, à comunicação equivale a tropeçar e refletir sobre problemas relativos à formação, ou seja, aos processos que estão no cerne da ação cognitiva do mundo e da experiência – à gnoseologia. *Hic stantibus rebus*, o que poderá acarretar, então, para a formação, senão aceder à persuasão de que *a verdade mais do que uma descoberta é uma construção?* (sobre o tema da *construção* em chave de *teoria do conhecimento*, remeto aqui a: Berger P.L. e Luckmann T, *A construção social da realidade*, e Searle J., *The construction of social reality*). A consequência é ter que atuar para que o sujeito adquira a capacidade de perceber e pensar que o mundo é, de fato, impregnado e imerso na rede de uma complexa e permanente interação simbólica que ele mesmo teceu, utilizando-a e criticando-a. O que significa então que a formação mais do que habilitar para atribuir e recolher significados, deveria se conceder a proporcionar a compreensão que aqueles significados que atribuímos a atividades e

realidades sociais não esgotam o universo dos significados possíveis, porque é possível que outros atores atribuam ou tenham dado significados diferentes dos nossos, significados, esses, que vale a pena conhecer, com que vale a pena se confrontar, que de alguma maneira nos condicionam ao ponto de nos *re-significar*, até provocar um *desorientamento*, e, dessa maneira, nos conduzir à perspectiva de uma autêntica educação à mudança.

O mundo dos objetos, das coisas, existe, mas não fala – não se diz, não tem consciência de se, não se pode declarar porque não teria nada para dizer enquanto nunca si pronunciou sobre nada. Não tem *mente* e portanto não tem palavras para constituí-la – a partir do momento em que somente aquelas palavras consentem a conscientização daquela mente que, assim, consegue representar o mundo da única maneira que lhe é possível: como uma rede de signos verbais. Nós, portanto, construímos as nossas linguagens, utilizando a nossa imaginação, o nosso ser. E, construindo as nossas linguagens mudamos a nossa “*natureza*”, atribuímo-nos outra “*essência*”, tornamo-nos o que somos por efeito daquilo que fomos (remete-se a Rorty R., *The Philosophy and the Mirror of Nature*, que para sair de visões do mundo monolíticas, acaba por sublinhar o papel da educação). A escola – portanto, ou seja a formação, a isso deveria servir: capacitar o sujeito que praticar determinado jogo linguístico, falar uma determinada língua, significa mudar o que se é para começar a se transformar em relação aos próprios fins. Significando que o fim que nós somos é realizado por nós mesmos – por isso o mesmo meio que utilizamos não é pura e simplesmente meio, mas meio exclusivo e único para que aquele fim seja realmente atingido e, portanto, de certa forma é ele mesmo um fim.

E isso, naturalmente, não significa que podemos decidir ser o que queremos ser “*ao nosso bel prazer*” isto é, tornarmo-nos no que depois realmente nos tornamos, da maneira que mais nos agrada – porque vimos ao mundo começando a falar uma linguagem que já nos tinha sido confeccionada, apesar de depois cada um a *re-projetar* graças à própria natureza e à circunstância de que é parte, desta maneira

instituindo-a quer para conservar o seu esquema quer, também, para a renovar com o fim de adaptá-la às próprias necessidades e condições de falante.

A sociedade, portanto, na sua essência, é comunicação, e a comunicação constitui o horizonte em que cada processo de crescimento e de formação pessoal adquire o seu específico sentido. Cada indivíduo é, em si, algo de latente e de metafórico. Não é, por outras palavras, puramente “*expressivo*” nem somente um desencantado reproduzidor da realidade. Frequentemente usa a linguagem que lhe provém da tradição ou da convenção; às vezes, induzido pelas circunstâncias, ou por outros motivos ocasionais, se industriava e usa de maneira não habitual as palavras, as frases, as imagens, os gestos. É esse o lugar da metáfora, o espaço para a criatividade. Respeitar essas potencialidades metafóricas do sujeito é um fim primário que tem que ser seguido como específico valor da ação formadora. E, assim, uma ação semelhante não poderá considerar o *sujeito em formação* um simples “*objeto*” a ser orientado com uma *intencionalidade em mão única*, não negociada – tendo que, realmente, valorizar a natureza intrínseca do ator social cômico da própria *auto-formação* respeito à qual tem que ser efetuada somente uma ação que o leve à consciência das próprias energias éticas para que se possa manifestar de maneira livre e responsável, ao ponto de ter consciência de que é parceiro de uma realização coletiva. Consequentemente, quem projeta a formação tem que considerar a experiência direta do *sujeito em formação*, tudo aquilo que possa ter amadurecido no contato com a vida, com a sociedade, com os outros sujeitos. Nesse sentido “*individualizar o ensino*” tem que ser mais do que um slogan. O respeito da autonomia e da subjetividade do aluno passa através da ação de pôr em crise a standardização burocrática do currículo para, ao contrário, dar atenção aos aspectos motivacionais e implicacionais da aprendizagem.

E, para que tudo isso seja plausível, é necessário que quem se dedica à formação, por um lado, saiba utilizar fórmulas linguísticas com as quais se estão *re-definindo* os dispositivos internos que tais pesquisas educativas reformulam em versão etnográfica, e, por outro, saibam metaforizar a linguagem curricular, assim

ampliando as redes semânticas para as aplicar aos perfis materiais das realidades institucionais em que se “*aplica*” a formação. Somente sob essa condição se poderão realizar as instâncias *eco*-lógicas de uma formação finalmente renovada: instâncias que postulam o reconhecimento e a valorização de uma participação crítica e responsável de cada um dos sujeitos que atuam nesse contexto. Cientes – finalmente! de um protagonismo que os sigile historicamente e antropologicamente, legitimando-os, pois, para uma responsabilidade de *re*-fundação – através da linguagem, ou melhor, da metáfora – do modo com que admitir no horizonte mental o mundo e as relações que nele se realizam.

2. LINGUAGEM E METÁFORA

*Contra o silêncio e o rumor invento a palavra,
liberdade que se inventa todos os dias.*

OCTAVIO PAZ

1. A linguagem não é somente elemento constitutivo dos “objetos” que o homem – no processo gnoseológico – vai, gradualmente, admitindo no próprio horizonte psíquico, mas é também a “rede” que *captura* a multidão de experiências e a própria ordem que o homem aos poucos dá aos seus conhecimentos, às suas crenças, aos seus mitos, às suas ideias.

A linguagem, em suma, não somente é o “lugar” da *memória* e do *projeto*, em cuja *bi*-polaridade se constitui a subjetividade consciente e ativa do homem, mas é também *condição condicionante* daquela memória e daquele projeto. No sentido em que *memória-e-projeto* se *auto*-conscientizam no sujeito graças aos progressos linguísticos, assim como se vão individualizando e/ou desenvolvendo graças à particularidade com que o sujeito/falante declina o vocabulário das próprias sensações e a sintaxe das próprias experiências, e, portanto, graças à circunstância histórica que permite a cada sujeito exteriorizar as semânticas em transavaliações

metafóricas que articulam os múltiplos “sentidos” das coisas, assim enriquecendo a disposição implícita para serem *objetos-de-experiência*. Uma tal conotação da linguagem permite uma dedução teórica segundo a qual as *coisas do mundo* admitidas gnoseologicamente na dimensão psíquica do homem não são redutíveis à sua mera fisicidade, como um ingênuo realismo levaria a crer, sendo, ao contrário – e finalmente – evidente que *aquelas coisas* são admitidas gnoseologicamente na dimensão psíquica do homem somente enquanto “*semantizadas*” (digamos assim), traduzidas – isto é – *de* e *em* uma linguagem que as torne compatíveis com a dimensão “mental”.

Assim, já que as *coisas do mundo* não são simplesmente reduzíveis aos objetos físico-empíricos, dizendo respeito, ao contrário, a tudo o que “*acontece*” no *mundo da vida*, e portanto experiências, emoções, sensações, relações, impressões, e assim por diante, é claro que somente na linguagem – e a partir das suas análises “*particulares*” (em sede disciplinar: psicológica, sociológica, etc.) – é possível construir um tear teórico que não só explicita as modalidades com que se dá o conhecimento do mundo, mas principalmente justifique e legitime a plural aspiração da contemporaneidade a uma democracia *praticada* principalmente pelas inteligências liberadas.

2. A *re*-construção da função da linguagem permitiu tais percursos teóricos que foram superando a aborrecida especificidade das disciplinas especializadas, a favor não tanto da síntese, genericamente *inter*-disciplinar (nem sempre sustentável epistemologicamente), mas sim de encontros com a literatura (com a *narração dos eventos*, com a *conscientização* exploratória realizada através de sensações linguisticamente expressas, e assim por diante).

Aceite a linguagem sob esse ponto de vista, as disciplinas em cujo âmbito é utilizada para descrever e conhecer – ou seja, para admitir no horizonte psíquico as coisas do mundo de que se tem experiência gradualmente – acabam por se tornar “gêneros literários”, ou seja, modalidades que descrevem. A própria filosofia – a

partir da consciência de tais potencialidades da linguagem – já não é procura de uma verdade, mas sim a *expressão do comportamento que adotamos em relação a nós mesmos, aos outros, à realidade física e à comunidade que nos circunda. Escrevendo ou falando não espelhamos algo de pré-existente, mas introduzimos algo que antes não existia, e precisamente o comportamento da decisão em relação a nós mesmos orientada com respeito aos valores.* O discurso filosófico – portanto (e não a filosofia) – é, dessa maneira, destinado à *auto-criação* do sujeito que o *exercita*, isto é, à construção semântica das próprias experiências no mundo, à declinação sintática das “*coisas*” que *para ele* vão se constituindo como *mundo concreto da vida* (se à *construção semântica* e à *declinação sintática* pudéssemos aqui abrir para uma *terceira dimensão linguística* – qual a *pragmática* – o discurso filosófico conseqüente poderia representar uma proposição revista e corrigida da posição expressa por Habermas em *Comentários à ética do discurso* e *Consciência Moral e Agir Comunicativo*).

Todo conhecimento disciplinar se manifesta em termos de uma prática textual que põe entre parênteses o vocabulário do senso comum e formula um novo vocabulário, feito de prometedoras metáforas com que o sujeito introduz rupturas semânticas na linguagem historicamente dada.

A prática gnoseológica que se procura, pois, através de diferentes disciplinas consiste, de fato, em um *processo de demonstração* de tudo aquilo que os mecanismos linguísticos revelam bem além do vocabulário do senso comum. De maneira tal que torna mais claras as “correspondências” que, evidentemente, devem ser resolvidas com metáforas capazes de esclarecer com outro potencial linguístico.

3. Não existe, portanto, qualquer verdade – isto é, nenhum discurso, nenhuma pesquisa – que seja separável da linguagem que a define como tal. Ou melhor: é somente aquilo que “definimos” mediante a linguagem que constitui os “*objetos*” verdadeiros do nosso conhecimento. E por isso a verdade é *implícita* na linguagem, na sua rede semântica e gramatical, historicamente dada e enriquecida por cifras

metafóricas de que é capaz o filtro do sujeito, que pode, dessa forma, alcançar o seu “*sonho*”, a sua *intencional ambição gnoseológica*.

As consequências “*práticas*” de um *mecanismo/aparelho* conceitual é a riqueza de perspectivas quer pelas possibilidades de realização que se oferecem ao indivíduo quer pelas modalidades com que as instituições se devem dedicar para garantir a melhor qualidade da vida pública e privada.

Numa perspectiva como essa, torna-se fundamental a tarefa – para todos – de descrever si mesmos, pois a sociedade se vai delineando como um complexo de instituições que têm de garantir a possibilidade para todos os atores de formar uma idéia própria sobre o mundo e sobre os outros. Se, portanto, é “*nomeando*” as *coisas* e os *eventos* que nós conhecemos o mundo, os outros e nós mesmos, não podemos não nos definir *nominalistas*.

E, já que, nomeamos as coisas a partir da particular rede de relações que aos poucos fomos tecendo, a partir do fio das nossas sensações, da nossa vivência, da nossa memória, também a partir da presença de tudo aquilo que aos poucos preenche o fundo, o contexto, a circunstância em cujo cerne foram se colocando as nossas particulares experiências, não podemos não nos definir *realistas*.

Crenças e desejos não são condicionados pela necessidade de se adequar a uma verdade independente dos homens que são, ao contrário, titulares e produtores de tais ações. Que são ações – é importante sublinhar – que emergem na *auto-consciência* graças os códigos e às formas linguísticas, permitindo ao indivíduo subjetivar-se mediante os jogos transgressores com que cada um vai produzindo metáforas inovadoras do universo de conhecimentos que é destinado a uma troca linguística que remete inevitavelmente ao *tempo* e ao *acaso*.

Se assim não fosse, alguns indivíduos se sentiriam mais próximos que outros de uma qualquer suposta verdade, ao ponto de se sentirem autorizados e legitimados a forçar e condicionar os percursos gnoseológicos dos outros, tornando-os por isso tão inautênticos ao ponto de os *des-humanizar*.

Como consequência, temos uma convicção “forte” da *contingência da linguagem* que destitui de qualquer fundamento a velha pretensão segundo a qual os processos cognoscitivos subiriam pela parábola da (pura quanto abstrata) racionalidade, para confirmar – ao contrário – que é a *imagem* (linguisticamente exprimida, obviamente) que produz discursos prescritivos *sobre as coisas do mundo* – a partir do vocabulário com que “juntos” os homens as definem; *sobre os outros* – a partir dos códigos metafóricos com que eles *se* testemunham ; *sobre nós mesmos* – a partir da capacidade de fazer emergir à consciência expressiva as dimensões inéditas das experiências profundas, das emoções sem paradigma.

A verdade é, portanto, aquele *exército móvel de metáforas* de que já Nietzsche falava; e a procuramos mesmo com os usos *in-sólitos* da nossa linguagem, com que abrimos novas perspectivas *linguísticas-e-cognitivas*, exatamente no sentido em que aquilo que realmente conhecemos é aquilo que verbalizamos – que “organizamos” no universo linguístico, que estruturamos na nossa narração do mundo.

Nesse sentido, o *eu* é a concorrência de uma multiplicidade puramente ocasional de causas; é o resultado de uma ocorrência que fortuitamente podia até não *lhe* acontecer, e aquela ocorrência foi tão determinante ao ponto de desencadear-*lhe* a necessidade de *repensar* si mesmo, o próprio relacionamento com o mundo e com os outros.

Já Freud tinha reconhecido como esboçando-se a identidade de cada um o que é levado em conta é o indeterminado, o particular. Para parte da psicanálise sucessiva o próprio inconsciente é “*palavra*” (Foucault) que pode *ainda* se exprimir, pode *ainda* se *entregar à atualidade da consciência ciente*.

Com os estudos sucessivos da linguística e na perspectiva do *neo-pragmatismo* *qualquer coisa, do som de uma palavra à cor de uma folha, ao toque de um pedaço de pele, pode servir ... a exprimir e cristalizar o próprio sentido de identidade... Qualquer coisa pode ter na vida de um indivíduo o papel que os filósofos pensavam que pudesse, ou pelo menos devesse ter só o que é universal, comum a todos. Todas as coisas podem simbolizar a pegada cega de que são portadores todos os nossos*

atos. Qualquer constelação de eventos aparentemente casual pode dar tom a uma vida, ou pode ser a origem de um imperativo incondicionado ao qual ela será submetida – um imperativo não menos incondicionado pelo fato de ser inteligível no máximo para uma pessoa só.

4. A escolha nominalista daquelas correntes de pensamento contemporâneo que têm os próprios fundamentos nas pesquisas linguísticas tornou definitivamente “*ingênuas*” as diferentes formas de realismo com as quais parte da cultura do final do século XIX continuou a sobreviver num certo cientismo sabichão da nossa época. O elemento radical e inquestionável, esterilmente procurado pelo velho realista, não é a existência das substâncias a que a consciência especulativa era chamada a atribuir qualidades, mas sim a minha própria coexistência, no mundo, com essas infinitas substâncias que constituem o mundo. E, portanto, a minha atenção por este mundo; o meu vê-lo, imaginá-lo, pensá-lo; o meu defini-lo, pronunciá-lo, construí-lo. Um mundo, portanto, meu porque eu o penso.

É na perspectiva orteghiana que se esclarece o radicalismo de uma filosofia admitida como incessante pesquisa da verdade que é *exercida* por cada homem considerado na originalidade da particular “*circunstância*” em que lhe seja dado viver a própria aventura existencial.

Em relação à hipótese segundo a qual a filosofia equivaleria a um conhecimento de tudo o que existe, muito mais importante é para o filósofo espanhol *o momento do filosofar*.

De fato, no momento em que se inicia o filosofar, o seu *incipit* – não sabemos o que é o que existe, nem sabemos se aquilo de que temos a sensação que existe forme o mundo, nem se o mundo é cognoscível, já que o homem construiu dessa forma diversos mecanismos fundados aos poucos com base em *sensação* ou em *raciocínio*. Entendida assim, a filosofia não é somente um problema absoluto, mas é, em modo absoluto, um problema. Um problema radical que obriga a desvelar, interpretar e

recompor um mistério percebido no âmbito da existência da *minha vida* e da *minha circunstância*.

Uma dedicação que não leva à verdade, mas leva a aplicar uma pesquisa incessante da (*minha*) verdade, realizando uma síntese entre vida e circunstância em que propriamente consiste a realidade da minha vida, entendida como atividade contínua, como contínuo decidir sobre o modo como me comportar, como continuo a dar-me ao mundo.

O homem, portanto, é quem vê o mundo e o mundo é aquilo que é visto por ele: sou, pois, para o mundo e o mundo é, pois, para mim.

O meu existir consiste em pensar as coisas e elas são porque eu as penso, de maneira que o elemento radical e indubitável se torna exatamente a minha coexistência com o mundo. O “dado”, então, é *a minha vida*, porque ver, imaginar, pensar é viver, e no viver “*subjetividade-e-objetividade*” estão intimamente ligados (sobre os limites de uma realidade somente objetivada, sem a mediação do sujeito receptor, remete-se a W. Sellars que fala do mito do dado: *Empiricism and the Philosophy of Mind*).

Numa tal ligação o homem é obrigado concretizar o pensamento e, dessa forma, a inteligência não pode assumir o caráter da moda, tornando-se, pois, o elemento discriminante de todas as modas. *Quando o homem fica só* – escreve Ortega – *descobre que a sua inteligência começa a funcionar para ele, a serviço da sua vida solitária, que é uma vida sem interesses exteriores particulares. Então se percebe que a pura contemplação, o uso desinteressado do intelecto, era uma ilusão ótica, que a pura inteligência é também prática e técnica; técnica da vida autêntica e para a vida autêntica que é a solidão sonora da vida, como dizia San Juan de la Cruz.*

É tarefa radical e moral do homem não banalizar a própria existência; por isso é necessário nadar no mar das circunstâncias, no perigoso oceano da vida.

A própria filosofia é para Ortega *um esforço nadador que o homem realiza para tentar boiar no mar das dúvidas*. E, nesse mar de dúvidas o homem é também chamado a escolher, a exercitar vocações, a realizar – assim – o próprio destino.

A vida, contudo, não é só pensamento, inteligência, racionalidade; é também fantasia e imaginação. É até a imaginação que segue e acompanha como uma sombra de inteligência, ajudando-a e guiando-a na árdua tarefa de descoberta de novos horizontes. Tarefa que – a inteligência – sozinha nunca poderia realizar, por causa dos seus estatutos constitutivos internos.

Conseqüentemente, o papel da fantasia é dar corpo a conceitos inéditos, novos, arriscados, encontrando formas idôneas para a formulação de novas idéias. Pois bem, Ortega afirma que *este universo infinito é construído com uma metáfora... Eliminemos da nossa vida tudo o que é metafórico e ficaremos reduzidos de nove décimos. Esta flor imaginativa, tão fraca e pequena, forma a camada inalterável do subsolo sobre o qual se radica a nossa realidade quotidiana...*

É assim que *a metáfora é provavelmente a energia mais fecunda que o homem possui. A sua eficiência chega a tocar as fronteiras da taumaturgia e parece um instrumento da criação que Deus esqueceu numa das suas criaturas quando a formou, como o cirurgião desatento esquece um instrumento no ventre do paciente. Mas a metáfora é também conotativa da particularidade da natureza do homem que tem na mesma raiz a consciência da singularidade no exclusivismo do destino...; um exclusivismo “de razão” universal e social que se potencia pela singularidade de contribuições metafóricas e fantásticas. A metáfora, de fato, é um procedimento intelectual através do qual conseguimos entender o que se encontra mais distante da nossa capacidade conceitual. Com o que está mais perto e que dominamos melhor, podemos facilmente estabelecer um contato mental, do que com aquilo que é mais remoto e obscuro. A metáfora torna-se então um suplemento da nossa força intelectual e representa, em lógica, a vara de pesca ou o fuzil.*

Se, por um lado, o problema radical da filosofia é definir os modos de ser das diferentes realidades primárias a que chamamos *nossa vida* (vida individual), também é verdade que cada vida, pela sua intransferência, é um *meu ser concreto*. No fundamento do filosofar não há portanto abstração, no sentido que há, pelo contrário, é a concretude de cada homem; mas dado o caráter intransferível da vida de cada

homem, cada um esclarece a si mesmo e aos outros a própria circunstância, o próprio destino e a própria visão do mundo.

O homem, pelos elementos constitutivos do seu ser, da sua vida, do seu se relacionar com o mundo e com os próprios semelhantes, não pode se eximir da tarefa – que é um destino – de chegar à *consciência da singularidade*. Nem se pode subtrair, portanto, a um filosofar que não é uma técnica a ser executada no âmbito de um saber formalizado (a Filosofia), mas sim uma modalidade de extrinsecar no âmbito de um destino exclusivo e por isso absolutamente pessoal e não repetível os elementos constitutivos do seu ser, de maneira tal que se dê – com esses elementos – ao mundo histórico-social a que pertence e ao qual não se pode eximir; de maneira a exercitar os seus desejos e as suas aspirações, os seus sentidos e as suas emoções.

Dessa maneira, Ortega imprime à (sua) filosofia o caráter educativo e a função formativa tendentes a realizar não só o máximo de liberdade possível mas também o máximo de exteriorização possível dos recursos pessoais de cada um.

A carga “*formativa*” da especulação orteghiana explicita-se na consideração de uma filosofia compreendida como vida do intelecto, do sentimento e da fantasia, sem acrescentar esquemas classificatórios distintivos; ao contrário, provocando entrelaçamentos que permitam ao filósofo e ao artista – por exemplo – encontrar-se na metáfora, ou entregar-se aos seus semelhantes – com a *metáfora* – a chave da *re-leitura* de um mundo completamente entregue à responsabilidade de cada sujeito que assuma a própria vida com a ética da compreensão e da solidariedade.

5. Existe uma realidade interior que não corresponde (nem sempre, nem pontualmente) à imagem que geralmente o homem vai formando da realidade exterior. Uma tal realidade interior pode ser descrita, de fato, somente a partir de uma *re-construção* da linguagem com que realizamos a imagem da realidade exterior, ou substituindo as metáforas com que tal realidade exterior foi até aqui admitida nos nossos universos de discurso.

Consequentemente, para resumir as nossas variantes interpretativas do mundo, temos que, pelo menos, *construir* metáforas que tenham força reveladora em relação ao universo construído pela linguagem consolidada nas formas de saberes formalizados, representando, assim uma *defasagem* – uma *diferença* (cfr. Ricoeur P., *A metáfora viva*).

A construção de *metáforas “defasagem-diferença”* exhibe uma novidade determinada pelo fato que, para descrever uma *variante de experiência* (ou seja, *de mundo*), devemos recorrer a novas palavras que possam precisar de uma sintaxe inédita que permita a elaboração de novas *formas de verdade*. Pois bem, postular uma (nova) *forma de verdade* – e não simplesmente possíveis *formas de existência* – significa calar qualquer outra *forma de expressão*, de maneira tal que cada nova metáfora poderia reduzidamente se apresentar *redundante* do único sentido que arbitrariamente se tivesse “atribuído” à *coisa* ou ao *evento* considerados.

Se aceitássemos que cada *coisa* ou cada *evento* deveria ter uma sua específica *forma de verdade* antropologicamente confeccionada por uma tardígrada metafísica que ainda ousasse ser fundamento de uma qualquer filosofia *forte*, de fato acabaríamos por aceitar a idéia que se deveria dar uma e uma só representação. Se, ao contrário, admitirmos a hipótese que se possam dar diferentes interpretações do mundo, então temos que convir que àquelas formas de verdade possam corresponder, legitimamente, variantes metafóricas.

Assim, se a *redundância* é um *efeito perverso*, na medida em que – mesmo anunciando-os – não acrescenta “*novos sentidos*” nem às *coisas* nem aos *eventos* considerados, não menos desorientador resultará aquela metáfora de *pura redundância* que elaborasse uma *pura abstração sem fundamento*, simplesmente supondo a (pré)-existência da única forma de verdade a que, arbitrariamente tenha feito corresponder a sua estéril representação. Um êxito, pois, que deforma a metáfora, obrigando-a a uma total *in-volução* – assim negando as potencialidades que, ao contrário, são sempre *pro-positivas*. O uso produtivo da metáfora consiste, de fato, em lhe reconhecer uma *ulterior possibilidade de representação* supera a certeza

daquelas formas de verdade que não se podem submeter a ações de *re*-construção, de *re*-invenção (cfr. Ricoeur P., *cit.*). Então, para um uso progressivo e liberatório da metáfora, é necessário desatracar as hipotecas linguísticas que abrigam os objetos dos nossos conhecimentos numa aparente “*coerência*” semântica para navegar em águas diferentes daquelas em que estagnam os descritores e os códigos disciplinares. Somente a tais condições às metáforas redundantes poder-se-ão substituir aquelas que constroem novas possibilidades cognitivas, até mesmo nos obrigando a repensar-*nos* cada um por si, assim realizando a inteireza daquela vida aristocrática que Ortega quis propor para todos os homens que corajosamente soubessem assumir a própria vida como destino.

Especificando, todavia, que as relações entre os homens – incluída a nossa atividade cognitiva – não se podem constituir baseando-se em imagens da fantasia, já que é só a nossa imaginação do mundo que permite novas formas de inovação e mudança graças à nossa capacidade de produzir visões inéditas do (concreto) mundo da *vita*. De fato, até quando considerarmos a nossa liberdade somente como um momento de *interpretação* dos eventos tendo como fundamento a linguagem *já dada* de que dispomos só para trocar, dentro do seu mecanismo, os vocábulos *já dados*, as semânticas *já dadas*, e assim por diante, continuaremos a ter uma idéia *pre-conceituosa* de qualquer “*outra*” *metáfora*, atribuindo-lhe uma natureza propriamente fantástica e não reconhecendo-a como imagem real da nossa vida construída. Continuaremos assim a viver dentro de nós uma realidade interior que a imagem oficialmente consolidada da realidade continuará a prever e censurar como uma imagem repensada e repensável só no horizonte da sua própria monolítica visão da única realidade assumível como verdade.

A tal ponto que sentiremos tudo o que somos como realidade interior segundo as abusivas e iliberais metáforas da redundância, intensamente condicionadas pelos códigos de uma visão da realidade vista como verdade. Assim, fazendo com que vivamos, completamente, os constrangimentos a que nos obriga a viver a linguagem da verdade, obrigando-nos a reprimir com silencioso pudor as nossas metáforas

interiores; no máximo, fazendo que as sentamos como loucura gratuita, como produção de *in*-correspondentes modelos mentais em relação a uma realidade patente já certa e certificada.

O percurso metafórico torna-se, portanto, imprevisível e *in*-programável, apesar de ser possível exercê-lo e incentivá-lo, facilitá-lo e lubrificá-lo nas condições formativas a que se dedica aquela parte da pedagogia que não tenha perdido o rumo de tais paradigmas teóricos capazes de fundar tais práxis (aqui a referência é a Wittgenstein de *Investigações filosóficas*, à noção de *regra* que ele coloca no âmbito da práxis).

Pois é extremamente evidente quanto poderia resultar desorientadora uma práxis metafórica incapaz de assumir de maneira radical o ponto de vista da “*singularidade*” do sujeito e, portanto, do “*exclusivismo*” do seu destino.

Se – como, com paradoxal falta de preconceito, afirma Ortega – *em companhia não se vive*, a tal ponto que *cada um tem que viver por si a própria vida, experimentá-la com os próprios lábios, como uma taça cheia de doce e de azeite*, também a ação metafórica do sujeito tem que se declinar a partir da sua singularidade e se desenvolver na trilha do seu exclusivismo.

Toda banalidade, todo arbítrio – de outra maneira, nos pareceria uma metáfora criadora e bem orientada. Não é permitido – pelo contrário, na perspectiva radicalmente fundada num plano teórico – obstinar-se a pensar uma realidade diferente produzindo metáforas alternativas a partir da linguagem e das imagens de uma forma de verdade que a própria cultura ossificou e pretendeu universalizar.

Seria como querer descrever outra realidade com as mesmas palavras com as quais, antes de nós, foi confeccionada aquela verdade que nós, ao contrário, queremos substituir, reformulando, assim, a sua forma expressiva.

3. EXPRESSÃO E CONHECIMENTO

*A linguagem é um labirinto de estradas.
Vem para um lado e sabes como te orientar;
Chegas ao mesmo ponto por outro lado,
e já não entendes mais nada.*

LUDWIG WITTGENSTEIN

1. É possível afirmar que as vivências realizadas (as experiências!) no âmbito de atividades que não tenham formalmente admitido um objetivo de segura conceitualização, de qualquer forma e de fato, atingem resultados formativos.

Somente a tais condições, pois, se produz um quadro teórico dentro do qual se deslegitima qualquer pretensão intelectualista com que ainda se pensa no sujeito moderno como um eu dividido e alienado e, por isso, a ser recomposto com palingenéticas transformações históricas conscientemente gerenciadas por alguns e toleradas por outros, os primeiros são os atores e os segundos simples e passivos espectadores; somente a essas condições se pode perceber a dimensão pós-moderna inédita de um *eu* responsabilmente ocupado num mundo em cujo magma não é de forma nenhuma “lançado”, sendo possível, ao contrário, plasmá-lo em função de um destino que o próprio sujeito se atribui – dessa forma configurando-o como uma orteguiana “missão” exaltada pelas cifras éticas de um weberiano profissionalismo, que, mesmo realizando somente uma das múltiplas potencialidades do sujeito, sempre declina uma possibilidade propriamente humana. Pelo contrário: é realizando tais potencialidades que o homem se humaniza enquanto se inscreve no próprio contexto histórico e cultural adquirindo uma determinação imediatamente produtiva, como certamente é uma qualquer atividade profissional, socialmente útil e compartilhada, ao mesmo nível das atividades criativas, artísticas e científicas e das projetividades utópicas e transgressoras que antecipam mudanças tanto necessárias quanto esperadas. O homem, de fato – concluindo essa digressão “especulativa” – é tal quer se produzindo como cientista que como artista, quer se realizando como artesão que

como profissional, com isso, no entanto, nunca negando ele a compreensão do mundo, seja que tal mundo simplesmente se realize, seja que, com orgulho, o homem o queira transformar. À hipótese que ainda possam subsistir tais distinções, contrapõe-se uma perspectiva real que vai se tornando cada vez mais ecológica e sistêmica, pelo que se legitimam os diferentes modos de se dar do homem num horizonte histórico-social autenticamente pluralista e democrático.

Em suma, a humanidade é o lugar histórico da absoluta diferença; de uma diferença tão absoluta que se torna irreduzível a uma das formas empíricas em que se realiza historicamente a aventura existencial dos sujeitos; ao contrário, é essa determinação empírica que realiza a universal humanidade, ao ponto que se é universal porque se é cientistas, artistas, artesãos, e assim por diante.

A um cientista – de fato – (que não é artista nem artesão nem outra coisa), a um artista (que não pode ser nem cientista nem artesão nem outra coisa), a um artesão (que não significa ser nem cientista nem artista nem outra coisa), e assim por diante, não pode ser furtado o direito de *compreender* o mundo; principalmente, não pode ser rubricado por categorias sociológicas reduzidas (como por aquela particular sociologia do trabalho que legitima os status em função da mera produtividade imediatamente econômica; a essas categorias podem fugir, em substância, aquelas *zonas* em que agem outras cifras culturais, assim produzindo ideologias sociais em cujo horizonte tais sujeitos, que exercitam tais competências consideradas *fortes*, não reconhecem os significados e a validade de outras habilidades de sujeitos aos quais, por isso, se contrapõem.

Em suma: o *pré*-conceito econômico, ou racial, ou ainda outra coisa, não é determinado – com acepções negativistas – por uma qualquer oposição *natural* a uma *diversidade* empírica, produzindo-se sim *artificialmente* a *in*-cultura de atrevidos interesse incapazes de *reconhecimento* e da *legitimação* do outro (cfr. Honnet A., *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, mas também: Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*).

Mas, voltemos agora às *regiões pedagógicas*, ou seja, àqueles núcleos temáticos que até aqui provocaram apenas um olhar à filosofia, isto é, à filosofia da educação, que irão agora sustentar um tear de natureza também didática.

Pois bem, tais núcleos temáticos, que não têm que ser confirmados mas verificados, podem ser resumidos;

- a. num princípio, de natureza psicológica, segundo a qual a ponderada processualidade das aprendizagens se deslocaria da experiência para chegar – através de uma cada vez mais complexa construção dos quadros cognitivos – à expressão dos conteúdos intelectuais (segundo uma suposta linearidade evolutiva dos processo cognitivos);
- b. numa tese, de puro arcabouço epistêmico, segundo a qual não somente as expressões comunicativas e manipuláveis (mesmo conjugadas pelo encontro dos eixos do sentido e daqueles da linguagens) realizam a criatividade – que é também verificável, ao contrário, tanto nas modalidades relacionais quanto nas articulações dos mecanismos cognitivos.

Depois de ter rapidamente esboçado – na primeira “digressão” especulativa – um possível perfil do sujeito, identificando – com cifras *pós-modernas* – a sua universal “*particularidade*”, o seu legítimo protagonismo; e depois de ter citado as instâncias ecológicas e sistêmicas que hoje são o fundo teórico da postulação de ineludíveis “*diversidades*”, que não são uma caracterização dos diferentes sujeitos, mas sim diferentes possibilidades de cada sujeito, trata-se agora de entrar no mérito dessas diferentes possibilidades que a cada sujeito são dadas para realizar – a partir delas e com elas – a sua *universal particularidade*. De tais diferentes possibilidades, por outro lado, será necessário sublinhar a natureza propriamente humana, a tal ponto que se obtenham as explicitações como ineludível *escolha e destino* a serem colocados numa perspectiva propriamente ética, e não a serem assumidas como mera determinação sociológica.

Pois bem, tais diferentes e diversificadas possibilidades de cada sujeito, com que cada sujeito organiza o seu particular *estar-no-mundo* – assim realizando a própria humanidade, ou seja, a própria universal “*particularidade*” – , são identificáveis (tais possibilidades propriamente humanas) em tais *condensadores* das pulsões do sujeito.

Tais *condensadores* – em que se misturam e se cruzam energias psíquicas profundas e sugestões ambientais, pulsões relacionais e afetivas, até às projeções cognitivas e criativas – são como depósitos psíquicos em que estão presentes os dados da experiência e dos quais emergem hipóteses com que o sujeito experimenta o ambiente para, gradualmente, transformá-lo, através de tentativas e erros.

As energias assim acumuladas e organizadas referem-se, certamente, a um ponto final que é a autoconsciência, a consciência de si, do seu ser sujeito; assim como é próprio desse eu o agir comunicativo, no sentido em que o sujeito não só se relaciona com a linguagem, mas até mesmo, se constrói com a linguagem. O eu, em suma, *sabe-se* (*conhece-se* – e, portanto, *sabe de si mesmo*), já que *se diz* (*narra-se*). E, portanto, a identidade do sujeito depende da sua linguagem, emerge da sua linguagem.

2. A memória – nessa ótica – *é a identidade acabada do sujeito*, porque o projeto *é a identidade a ser acabada*. Tais identidades evidenciam-se na comunicação que o sujeito atua.

Podemos assim admitir que o sujeito é uma “*vivência*” (de memória e projeto) que se manifesta através de comportamentos comunicativos (principalmente verbais, mas também não verbais). Existe, portanto, uma correlação entre “*vivência e comunicação*”, isto é, entre “*memória-projeto-comportamento-linguagem*”; uma correlação que desses termos diferentes liga os correspondentes conteúdos (na medida em que existem conteúdos de experiência, conteúdos de linguagem, e assim por diante).

Não se realiza, em suma, nenhuma linguagem senão enquanto referida a experiências vividas; no sentido em que os conteúdos de uma linguagem não podem não resultar correlacionados aos conteúdos de uma correspondente experiência (ao ponto que “*essa*” linguagem exprime “*essa*” experiência; “*aquela*” linguagem exprime “*aquela*” experiência; e assim por diante).

Podem-se deduzir, regulativamente, as seguintes premissas:

- a. que a linguagem não teria “*consistência*” (humana) se não dissesse conteúdos da experiência humana;
- b. que a linguagem é o princípio de evidenciação da experiência vivida;
- c. que a linguagem obedece ao princípio de individuação de uma experiência que, diferentemente, estaria “*escondida*”;
- d. que a linguagem é a fenomenolização da vivência.

Somente a essas condições o sujeito – o ser – “*consiste*” num horizonte histórico – de realidade – , agindo experiências (existenciais, relacionais, intelectuais, etc.) e, portanto, comunicando-as, nos dois casos assumindo uma consciência crítica. A linguagem, todavia, não é um instrumento rígido; além de ser constitutivamente flexível e também historicamente instável. Para não dizer, também, que se carrega de sentidos “*excessivos*”, a cada vez apoiados em códigos com que frequentemente é acompanhada e que são propriamente humanos (como o gesto, o tom, a alusão, a metáfora, e outros). A tal ponto que nem sempre subsistem as condições de correlação (necessária!) entre o que a linguagem significa (significado) e os conteúdos da experiência (referentes). Assim, chegamos a uma ulterior trilha interpretativa, segundo a qual a linguagem é um regulador da experiência vivida, enquanto não se dá antes uma experiência e depois a (correspondente) linguagem para comunicar essa experiência.

A experiência, ao contrário, é regulada pela linguagem, assim como também a experiência da comunicação é regulada por uma (*meta*)linguagem articulada que a cada vez se determina segundo a circunstância, do contexto, do interlocutor, das intenções, e assim por diante.

A linguagem, em suma, produz-se com a experiência; antes é produto em razão da representação dos conteúdos da experiência. É preciso somente acrescentar que os conteúdos da linguagem assumem até mesmo uma função regulativa para o sujeito, no sentido que condicionam a conduta e o comportamento. E, tudo isso, sem nos entregar a uma lógica realista (em cujo horizonte a linguagem se tornaria “bloqueada” pela realidade, no sentido que a palavra seria condenada a exprimir só eventos *extra*-mentais, só objetos físicos), de fato emancipa a dignidade epistêmica o próprio modo com que o sujeito realiza as próprias experiências.

Não é, pois, condicionante o objeto da experiência (cujas “noumenicidade” (nôumeno) continuaria a nos tornar ansiosamente inquietos e insatisfeitos) mas sim a conscientização que o sujeito tem da própria experiência e portanto do modo com o qual a exercita.

De fato, a vivência não tem cada vez conteúdos empíricos ou psíquicos ou fantásticos, sendo mais exatamente uma encruzilhada de motivações e de conhecimento das modalidades explicativas com que o sujeito vai realizando a própria relação com as coisas, com os outros sujeitos e com as idéias do mundo. Na vivência, além disso, não é dado distinguir as energias intencionais dos correspondentes conteúdos, eles se determinam reciprocamente, tanto que os conteúdos se reconhecem só a partir das energias intencionais, não existindo outro modo para esse conhecimento. O conhecimento propriamente humano, humanamente possível, é somente esse.

O objeto em si é *in*-atingível fora da recíproca determinação com as energias intencionais, tanto que o único objeto que realmente se dá ao sujeito é o conteúdo da sua própria experiência.

Que é, portanto, um conteúdo de uma sua vivência: e, enquanto tal, pode ser dito como se diz o sujeito, assim emergindo linguisticamente à consciência, ou seja, recebendo uma certificação linguística.

O objeto físico da experiência, em suma, não determina imediatamente o conhecimento que se pode ter dele, mesmo depois de o ter filtrado através dos sentidos; nem é suficiente o invólucro linguístico com que protocolamos o conhecimento empírico dele para suprir e satisfazer as necessidades gnoseológicas ou cognoscitivas do sujeito. Isso comportaria a existência de uma mera linguagem referencial de uma pura semântica das coisas, enquanto se sabe como e quanto a linguagem é flexível (do ponto de vista lógico) e instável (do ponto de vista histórico). Isso nos deve induzir a pensar em outros *referentes* que se não identificamos no horizonte da pura fisicidade temos que hipotizar como produtos dessa mesma natureza da linguagem que é, precisamente, *flexível e instável*. Tais outros *referentes*, além disso, têm também que ter uma conotação, um significado, de qualquer forma definível a partir da linguagem. De uma linguagem, obviamente, que se enriquece de alusividade, que se contrói por meio de comparações, que inventa metáforas para hipotizar excedências possíveis de significados que transcendem a pura materialidade do mundo.

E, como a linguagem faz com que *possuamos* experiências objetivas (no sentido de uma personalização delas), é sempre a linguagem que nos pode permitir objetivar experiências subjetivas. A não ser que se reconheça o que são realmente os objetos da experiência e o que é a experiência dos objetos.

3. A linguagem, além disso, tem uma dimensão *historicamente dada*, que corresponde ao horizonte dentro do qual o sujeito declina a própria sociabilidade em razão da circunstância, do contexto, do ambiente social.

A linguagem, de fato, não pode não ter também os caracteres de um certo convencionalismo historicamente determinado, porque de modo contrário resultaria incomunicável enquanto socialmente não compartilhado.

Como, todavia, uma linguagem já convencionalizada poderia veicular experiências que resultassem legitimadas somente pelo sujeito intencional? Tais experiências *originárias* teriam a necessidade de se apoiar a uma linguagem cuja comunicabilidade é fundada no caráter da convencionalidade historicamente determinada. Consegue-se fugir ao equívoco aceitando o princípio segundo o qual a linguagem convencionalizada é já – por si – uma chave de leitura das experiências individuais.

Em suma, à linguagem não se escapa. Quer porque é contextual às experiências admitidas na perspectiva da tomada de consciência; quer porque é o instrumento com que construímos e organizamos tais experiências; quer porque é produzida para que tais experiências sejam realizadas; quer porque produzindo-a ampliamos os possíveis *sentidos* das experiências; e assim por diante.

Graças a todas essas conotações à linguagem se atribuem *próprios* e *específicos* significados que se colocam como *conteúdos de experiências*.

Isso destrói a lógica realística segundo a qual uma linguagem significa sempre e somente necessários e correspondentes referentes reais. De fato, não somente na palavra se colocam *excedências* de significado, mas o mesmo objeto real é sempre um pouco fora do horizonte das representações, assim o único conhecimento humanamente possível acontece por seleção, por diferenças.

A linguagem propriamente humana, com efeito, sendo constitutivamente relacionada à vivência, à memória, etc. – , não é uma mero depósito semântico e descritor da experiência.

A linguagem propriamente humana é *produto* como o é a experiência. E, assim, como a experiência não admite outra coisa que não seja a representação

fenomênica do objeto, assim a linguagem (pela sua constitutiva e correspondente correlação com a vivência) não pode ter outro significado senão aquele ligado à representação fenomênica. A linguagem – contudo – atua naquela representação, *determinando-a*, enriquecendo-a, matizando-a, articulando-a, etc.; de qualquer maneira, *humanizando-a*. É, pois, assim que o conteúdo da experiência se torna de novo propriamente humano, isto é, é reconhecido como um seu produto; e, principalmente, é assim que a vivência emerge à consciência do sujeito que a exprime não como simples máquina reveladora, mas como livre subjetividade moduladora e construtora, ou mesmo criadora. Para uma tal acepção da linguagem (uma linguagem que atua, não que registra) a atenção cognoscitiva se desloca do mero *dado* (cujo caráter ôntico é *in-assumível*) para os modos de representação linguística e contextualmente aos modos da ação com que o sujeito realiza aquela representação. E é, assim, exatamente em tais modos de conhecer, mediante as representações, que o homem é constituído. Sob condição que tenha consciência disso, porque aquém e além dessa modalidade cognoscitiva se espalham os desertos da ignorância anárquica e da presunção ideológica.

A esse propósito é interessante notar que os conteúdos linguísticos podem ter:

a. ou uma referência externa (função indicativa da língua, oferta semântica aos fenômenos físicos, descrição das coisas (reificação) do mundo, etc.);

b. ou uma referência interna (construção lógica da representação linguística, determinação subjetiva dos fenômenos psíquicos com que declinar a experiência, aceitação da experiência na perspectiva de uma vivência subjetiva, etc.);

c. ou uma referência abstrata (produtos da atividade simbólica, artificial mediação do conhecimento, etc.).

O problema, no entanto, é que ao nível da *formação* a representação psíquica que a língua evoca não tanto vale pelo seu conteúdo (referível ao externo, ao interno ou ao abstrato), quanto pelo próprio ato que (*se*) exprime, ou seja, o mero ato da representação, o representar, o atuar a representação.

É, de fato, a mesma representação que, em se tornando objeto porque atuada (... pelo sujeito), assume, enquanto tal, relevância gnoseológica, isto é, torna-se relevante em si, enquanto representação (independente dos possíveis quanto diferentes conteúdos), ou seja, enquanto intencionada por um sujeito que assume (objetivando-a) como própria experiência, determinando-a humanamente com os instrumentos que lhe são próprios.

Os conteúdos linguísticos, então, evocam representações psíquicas não necessariamente relacionadas aos objetos externos; algumas dessas representações psíquicas chegam a se objetivar somente enquanto atuadas linguisticamente. É o fato de falar sobre essas nossas experiências, psíquicas, intelectuais, mentais, em suma, que se dá consistência a essas experiências. A linguagem objetiva-se enquanto representação, assim diferenciando o sujeito que o produz respeito ao que é produzido.

Essa diferenciação não é um distanciamento ontológico entre o eu sujeito e a representação objetivada, já que esta última é, de qualquer forma, a sua representação, é, de qualquer forma, uma sua produção.

A linguagem torna-se assim o instrumento atuado para que o sujeito se manifeste à autoconsciência, ao conhecimento dos contornos gnoseológicos do próprio mundo, à aquisição crítica das próprias responsabilidades relacionais.

Superam-se, dessa forma, as abstrações idealísticas de um mundo totalmente *pensado*, já que no próprio caráter constitutivo da linguagem (o seu ser flexível e instável) se identificam as condições de um mundo *complexo* (por serem complexas as atitudes humanas: cognoscitivas, operativas, expressivas, criadoras, artísticas, etc.) e a ser *construído* em contextos históricos plurais pela positiva *diversidade* de *outros* sujeitos que se encontram em códigos de forma

alguma homologados. Eis porque os homens, graças ao uso *humano* da linguagem, podem infinitamente inventar-se a especificidade histórica das próprias circunstâncias individuais; da linguagem, em suma, eles têm um uso que lhes permite infinitamente *re*-criar circunstâncias que, por isso, não se impõem definitivamente a ninguém.

Toda aventura existencial é portanto *auto*-determinada por recursos linguísticos estimulados a produzir contínuas mutações semânticas, apesar de o sujeito que atua raramente conhecer imediatamente uma tal tensão que, no máximo, é *produzida-e-reconhecida* pelo filósofo da linguagem; ao ponto de legitimar a suspeita que se possa tratar de uma distinção no interior de uma metalinguagem que reflete nas linguagens *atuadas*.

É verdade que é sempre possível – até ao infinito – uma reflexão linguística sobre a língua, ou seja, uma metareflexão linguística sobre a língua, ou seja, uma metareflexão linguística sobre a *meta*-reflexão linguística da língua...; mas qualquer que seja o nível dessa metareflexão, ela – *enquanto atuada* – é sempre *primária*, e portanto é sempre contextual à originária produção de consciência linguística de um sujeito e de um objeto admitido na própria conscientização.

Essa conexão entre autoconsciência e objeto da autoconsciência impede ao sujeito ver-se viver na execução dessa linguagem; para realizar um distanciamento crítico em relação à própria vivência é necessário produzir uma metalinguagem. Ora, não há dúvidas que a distância entre a linguagem que evoca as atitudes constitutivas do homem e aquilo que evidencia as habilidades historicamente determinadas induz a uma certa *ânsia* teórica na medida em que, de fato, os conteúdos do primeiro têm uma *natureza* diferente em relação àquela dos conteúdos do segundo, sendo a primeira *essencial e necessária*, encontrando-se a segunda... *historicamente determinada*.

Nasce, todavia, a suspeita de que a distinção pode ser determinada já por um defeito historicamente determinado no âmbito das teorias sobre a

linguagem, sendo uma tal distinção completamente supérflua e irrelevante para o sujeito que, ao contrário, atua, do seu ponto de vista unificador e unificante, uma linguagem que só em sede de sistematização teórica é dividida em “*natural*” e “*histórica*”. Nesse caso somente – e produzindo uma metalinguagem – pode-se observar uma vivência (assim *reificada*), enquanto a mesma produção da metalinguagem permanece uma vivência em que não se distinguem (ainda) os elementos constitutivos da experiência.

4. Os elementos constitutivos da experiência não devem ser individuados nos dois polos em que o Oitocentos positivista retalhou os percursos cognoscitivos, colocando de um lado o sujeito e do outro o objeto (contraposto).

Un tal dualismo (opositivo) fundamentava-se no suposto elemento segundo o qual o sujeito era consciente de si aquém do objeto, antes da relação com o mundo. E, de fato, não se dá um sujeito consciente aquém da sua relação com o mundo; o sujeito, na melhor hipótese, dá-se em relação ao mundo, ou seja no ato de o assumir, de o conhecer.

E, já que, um tal ato existe só na forma linguística, a vivência é exatamente aquela rede linguística com que a consciência individual atinge a consciência de si e do mundo, de si no mundo.

Uma natural capacidade linguística tão *substancial* – a do homem – que chega a ser suporte das diferentes *determinações* sem produzir elementos de contradição.

Uma tal natural capacidade linguística *substancial* (evidente na atitude universal do homem a produzir-se linguisticamente), permite a recíproca compreensão e tradução de uma língua para outra; mas, também, tem que valer, e vale, para as linguagens em geral, tanto que, por exemplo, se consegue explicar com a linguagem cada gesto, cada signo não verbal, qualquer outro

código (da comunicação sonora àquela cromática, àquela gestual e corpórea, até àquela entregue a protocolos até mesmo intencionais e incôscios).

Se o sujeito, pois, atua as funções constitutivas da sua própria humanidade ou das suas habilidades historicamente determinadas; se manifesta as próprias naturais atitudes ou se organiza comportamentos socialmente compartilhados, a linguagem com a qual adquire consciência não muda o *registro substancial*.

A produção linguística, de fato, com que o sujeito vai atribuindo no horizonte da própria consciência os elementos que propriamente a constituem (ou seja, as vivências, as memórias, os projetos, além do esquema corpóreo e da motricidade, das tonalidades intencionais com que se podem abrir passagens sociais à cooperação na dimensão da amizade, dos esquemas interpretativos com que se possam incluir com atenciosa cautela relações interpessoais com considerável relevância ética, até os alicerces lógicos com os quais, de maneira ponderada, se possam construir visões científicas historicamente sigladas, para chegar ao trampolim de lance das intuições, das transgressões, da lucidez criativa, da inventividade com que re-atravessem continuamente o inteiro teclado dos hábitos e das habilidades-competências), tal *produção* linguística nunca utilizará as cifras metalinguísticas daquelas distinções que se revelam em sede analítica; essa *produção* linguística apresentará, ao invés, a tonalidade de uma vivência *complexa* (não confusiva, porque tal atribuição pode valer só nas situações dadas «antes» da linguagem), em cuja moldura não se poderão distinguir as atitudes propriamente humanas – portanto os seus efeitos – e as habilidades historicamente determinadas – a sua eficácia.

Não haverá, pois, nos momento constitutivo da vivência, uma cifra linguística *específica* dessa ou daquela habilidade, dessa ou daquela atitude. A *vivência* é antes o lugar da síntese mais do que da análise; realiza-se sim por intuitivas questões imediatas mais do que por frios processos de mediação racional. A vivência, de fato, é um lugar propriamente humano, universalmente

humano, de cada homem (qualquer que seja a sua histórica determinação), não compartilhada com máquinas que até – em relação ao homem – poderiam parecer mais *lógicas*, mais *informadas*, mais *velozes* na execução de cálculos ou na procura de memórias, dados e assim por diante.

Ora, oferecer ao homem percursos *formativos* que exaltem a sua capacidade cognitiva não pode significar torná-lo competitivo com aquelas máquinas-computadores que hoje de fato parecem mais lógicas, mais informadas, mais velozes.

Nem colocá-lo em tais percursos pode implicar a negação – o superamento – de experiências que constituem as suas vivências. Se, de fato, a vivência é o lugar propriamente humano, a única formação possível não pode deixar de ser aquela que emerge das vivências, do entrelaçamento de atitudes e habilidades que no mágma da vivência se dão de maneira não destrinchável. E como poderia uma vivência ser o ponto de apoio para percursos formativos que assumem como objetivo algumas *mono-capacidades* cognitivas é o grande desafio que hoje se pode, pedagogicamente, quer vencer quanto perder. Uma ou outra possibilidade depende somente do fato se devemos considerar pedagogicamente relevante o objetivo formativo ou o sujeito que um tal objetivo tem que alcançar.

O quesito vale, como é óbvio, para cada atitude ou habilidade que se queira privilegiar em algum processo formativo. Como é possível, de fato – considerada a consistência instituidora da vivência – , promover processos formativos que de alguma maneira privilegiem ora uma singular atitude ora uma singular habilidade, considerado por um lado que cada uma teria que ser, seja como for, realizada para garantir a constituição de uma humanidade infinitamente diversificada e, por outro, que de tais complexas atribuições nos é dado postular somente o não destrinchável novelo qual conotação fenomênica da vivência? Voltemos agora aos dois núcleos temáticos de que partimos para esse árduo caminho, lembrando que seriam mais verificados que

confirmados. Pois bem, o princípio psicológico segundo o qual parece razoável assumir uma processualidade das aprendizagens (da experiência à compreensão para finalmente chegar à expressão dos conteúdos) não resulta completamente confirmado por uma perspectiva de pesquisa em que privilegiamos a observação do código linguístico. Um código que resulta infeccioso a partir da experiência que se conscientiza graças a uma sua própria linguagem, para chegar às estruturas cognitivas que se concedem um outro tipo de linguagem, e assim por diante. Mas é exatamente por ter observado o seu diferente constituir-se da vivência do ponto de vista da linguagem – ou seja das suas múltiplas modalidades e das suas cifras constitutivas – que permitiu *re-pensar* as diferentes manifestações do sujeito no quadro das novas problemáticas ecológicas e sistêmicas que nada mais concedem às simplísticas linearidades positivistas hipotecadas por lógicas oitocentistas que já não podem ser propostas nem praticadas. A segunda tese, ao contrário – a «epistêmica» –, resulta corroborada exatamente graças ao se evidenciar o ponto de vista linguístico. A criatividade, de fato, é uma atitude propriamente humana enquanto linguística, e por isso é atuada em diferentes âmbitos – das atitudes assim como das habilidades – porque cada âmbito é atuado linguisticamente.

UMA CONCLUSÃO PARA REABRIR AS QUESTÕES

*O pensamento é composto por um pensado
- o seu passado ardente
e pelo impensado
- o seu problemático futuro
entre eles entrelaçados*
EDMOND JABÉS

Um possível aprofundamento dos temas aqui “acenados” dever-se-ia orientar numa direção que, de maneira inequívoca, una a realidade empírica a uma sua transcrição linguística correspondente – historicamente determinada.

Apesar de sermos falantes, não se pode deduzir que cheguemos pontualmente a níveis adequados de consciência dos meios linguísticos com que construímos as nossas representações do mundo. E, todavia, somente refletindo sobre o uso que fazemos deles é que podemos perceber a correspondência entre tais representações e efetualidade do mundo.

Em suma, significando que estamos diretamente envolvidos na construção da realidade – assim como depois a conhecemos.

Ora, as diferentes expressões a que nos dedicamos nesta breve nota sobre *Língua e Natureza* são, no nosso caso, *atos linguísticos* que, apesar de produzidos segundo particulares regras constitutivas, manifestam, de fato, “outros” e bem mais complexos níveis de verdade que não se veiculam por um simples e imediato modo assertório. O ato linguístico nunca é simplesmente a transcrição de uma correspondente realidade empírica, senão pela evidente razão que ele envolve um falante e um ouvinte – e, portanto, implicando: (a) as suas intenções, (b) as respectivas persuasões elaboradas dentro das próprias perspectivas existenciais, (c) as alusões comunicativas, e assim por diante.

John R. Searle dá conta de uma tal orquestração do circuito gnoseológico que encontra fundamento na implicação consciente dos atores da comunicação. O falante, de fato, pretende que o próprio enunciado produza no ouvinte o *reconhecimento* que as coisas representadas subsistem; mas, principalmente que essa consciência *ôntica* seja atingida com base no reconhecimento da própria intenção de querer comunicar dados de realidade – quer natural ou social. E é exatamente nesse sentido que um qualquer ordenamento se torna funcional e operativo “*somente na medida em que os consócios orientem as suas ações sociais para as representações do próprio ordenamento, quer em sentido conservativo, quer em sentido reformístico ou de radical mudança*”

(Antonio Carnevale, *Cosa rende “sociale” un ordine sociale*, em Leuci A. E Carnevale A., *Il “sociale” nella giustizia*, Pensa Multimedia 2008, p. 314). O esforço teórico de Searle, além disso, tende a demonstrar que um significado qualquer (assumido na forma de um *fato institucional*) precisa de uma *realidade bruta* que constitua o seu fundamento. Ou seja, que o mundo não pode exclusivamente consistir em fatos institucionais sem fazer com que a ele corresponda uma *realidade bruta* que constitua o fundamento desses fatos com essa realidade: “*tem [sempre] que haver alguma realização física, algum fato bruto... no qual podemos impor a nossa forma institucional da função de status. Dessa forma não existem fatos institucionais sem fatos brutos*” (John Searle, *The Construction of Social Reality*).

Em suma, pode-se dizer que os *fatos brutos* correspondem substancialmente a fatos naturais que, de certa forma, são independentes da linguagem que os representa na própria lógica. E, portanto, produzindo atos linguísticos relativos a um fato bruto-natural, o homem limita-se a fazer dele uma descrição (*linguística*) sem nenhuma pretensão de interferir na ordem da sua existência (*natural*).

A partir do momento em que, todavia, o homem produz o ato linguístico correspondente ao fato bruto-natural que pretende representar, de fato, não só produziu uma partilha daquele conhecimento, mas também iniciou um processo que vai além do puro domínio dos fatos brutos – por ter dado início a um processo que permite realizar ações cuja execução pertence ao âmbito dos *fatos institucionais*.

Assim sendo, podemos afirmar que o conhecimento entra na jurisdição do falante – e, assim, não só *o fato bruto é falado* mas também se determinam as condições para que o falante produza fatos que não declina simplesmente em atos linguísticos correspondentes, colhendo, pois, dispositivos normativos (*deônticos*) e deduzindo o particular status ôntico que é elaborado no âmbito do realismo naturalístico searliano.

Então, tais *atos institucionais* são o produto de um sistema de regras constitutivas (*instituições*) que pertencem propriamente à linguagem e portanto ao homem – posto que a linguagem é uma atitude propriamente humana. Com o esforço de evitar derivas solipsistas, Searle identifica uma “*intencionalidade coletiva*” que, graças à linguagem, o homem produz em tão variadas formas que acabam por configurar o horizonte complexo e dinâmico da sua cultura. E é exatamente nesse novo horizonte problemático que os *atos institucionais* não se podem resolver em simples enunciados linguísticos. Se, pois, a sua produção acontece a um nível mais complexo – quando os enunciados não se limitam às propriedades físicas dos fatos brutos – ocorre que os seres humanos produzem enunciados com os quais atribuem *funções de status* a *segmentos de realidade* (que obviamente são mais complexos do que cada partícula física a partir da qual formulamos um fato institucional admitido no enunciado de um ato linguístico). E, já que, a atividade linguística se realiza em diferentes níveis e é produzida por todos os falantes, não há dúvida que os atos linguísticos que podemos considerar não se podem limitar aos poucos fatos brutos que dizem respeito às experiências individuais, nem se podem limitar aos fatos institucionais com que cada ator pode perceber o próprio particular relacionamento com o mundo. Quando o mundo fala se realiza um tão complicado nível de aquisição e comparação de fatos brutos que é necessário ampliar as potencialidades da linguagem para uma compreensão adequada à complexidade da realidade que nos se mostra no único modo em que pode ser conhecida pelo falante – ou seja, linguisticamente. Nesse sentido, a verbalização de uma experiência corresponde quase sempre à sua representação *refinada* – bem além da grosseira correspondência imediata dos fatos brutos e dos fatos institucionais que por isso deveriam ser distinguidos em dois níveis – assim prefigurando a hierarquia das *funções de status* a que faremos referência em seguida.

Além disso, não há dúvida que os seres humanos nunca poderiam exercer tais funções somente em vista das propriedades físicas que esses segmentos de realidade possuem. Estamos diante de um nível mais complicado e mais *refinado* do que nos poderia ter permitido a teorização inicial com que colocávamos em relação os fatos brutos (naturais) e os correspondentes fatos institucionais (linguísticos). E assim que o homem amplia as potencialidades da linguagem com que produz uma tão complexa hierarquia de fatos institucionais ao ponto de constituir uma nova ontologia.

O homem já não está “dentro” dos vínculos condicionantes nem dos fatos brutos (realismo) nem dos fatos institucionais (idealismo). A produção *ulterior* dos fatos institucionais, com relativa atribuição de funções de *status*, não só produz uma progressiva consciência intencional do homem em relação à partilha e à gestão social dos fatos brutos, mas o eleva, pois, a níveis de emancipação que só a linguagem lhe pôde permitir.

Assim, temos um “*poder deôntico*” que, para Searle, se conjuga com questões de direitos e deveres, de obrigações e autorizações, conseqüentes ao modo com que tais funções são socialmente partilhadas e, por isso, filtradas pela linguagem com a qual os homens não somente negociam mas também refletem – para dar a si mesmos uma razão das regras do mundo social e da sua relação com a natureza. E, de fato, esses *poderes deônticos* ligados aos direitos e deveres, assim como às obrigações e às autorizações e assim por diante, têm cada qual uma própria e específica *ontologia*, para não confundir uma com as outras, para não confundir as diferenças de gênero assim como as diferenças de status no interior de um mundo que aqui não é hierarquizado se não para ser ordenado. Com efeito, não há dúvida que, quando consideramos uma função institucional, a referência diz respeito a um fato bruto, enquanto se lidamos com *funções de status* (em relação à política, aos processos culturais, aos projetos de pesquisa científica, e assim por diante) o instrumento de representação, que é sempre linguístico, atinge a um nível superior na

hierarquia dos fatos institucionais. Para Searle, todavia, apesar de as *funções de status* projetarem no mundo novas funções, de fato não incluem nada de fisicamente novo. Isto é, que o mundo não pode consistir exclusivamente em fatos institucionais sem uma realidade bruta que constitua o seu fundamento.

Pareceria, dessa forma, que somente o fato de assumir qualquer *função de status* relacionada a um *segmento de realidade* em que sejam incluídos os danos ambientais, teria como consequência a produção de *poderes deônticos* capazes de permitir a gestão das emergências do ecossistema planetário.

Isto é, que a linguagem se apropriaria das condições pragmáticas que talvez lhe deram origem, re-colocando no centro de tudo o papel instituinte do falante, das suas necessidades históricas e contingentes assim como da sua liberdade. De maneira que *o homem não resulte falado* pela sua própria língua, restaurando, pois, a correta perspectiva filosófica que saiba *re-vê-lo* em condições de usar de maneira livre e responsável a língua.

INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

Austin J.L., *How to Do Things Words*, University Press, Oxford 1962.

Bronfenbrenner U., *Ecologia dello sviluppo umano*, tr.it., Il Mulino, Bologna 1986.

Ceruti M., *La danza che crea*, Feltrinelli, Milano 1992.

Goodman N., *Vedere e costruire il mondo*, tr. it., Laterza, Bari 1988.

Hall E. T., *The Silent Language*, Doubleday, Garden City 1959.

Jedlowski P., *Il sapere dell'esperienza*, tr.it., Il Saggiatore, Milano 1994.

Morin E., *Scienza con coscienza*, tr.it., Angeli, Milano 1984.

ID., *Le idee. Habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, tr.it., Feltrinelli, Milano 1989.

ID., *La conoscenza della conoscenza*, tr.it., Feltrinelli, Milano 1989.

Searl J.R., *Speech Acts*, University Press, Cambridge 1969.
ID., *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995.
ID., *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2001.

Ugazio V. (ed.), *La costruzione della conoscenza*, Angeli, Milano 1988.

Watzlawick, *Il linguaggio del cambiamento. Elementi di comunicazione terapeutica*,
tr. it., Feltrinelli, Milano 1980.

ID. (ed.), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, tr. it., Feltrinelli, Milano
1988.

Tradução para o português de Katia de Abreu Chulata