

# 2

## O status do discurso filosófico na fenomenologia

**Sanqueilo Lima Santos**

Professor da Universidade Estadual de Santa Cruz.  
E-mail: sanqueilo@ig.com.br.

**Resumo:** Neste trabalho, são apresentadas algumas concepções sobre o discurso, unidas pelo tema do logos e pelo contexto de reflexões fenomenológicas. A questão da especificidade do discurso filosófico é posta à luz dos conceitos de intencionalidade, a partir de Husserl e de Merleau-Ponty; é expandida para a relação do pensamento filosófico com outras formas de expressão não-científicas com Heidegger e Bachelard, e levada a questionar seus fundamentos logocêntricos com a proposta desconstrucionista de Derrida. Esse percurso preparou e propiciou a compreensão da filosofia como investigação sobre o sentido e sobre o valor.

**Palavras-chave:** discurso, logos, fenomenologia.

**Abstract:** In this work, are presented any conceptions about discourse, united for theme of the logos and for the context of phenomenologist reflections. Question of the specificity of the philosophic discourse is came to light with the concepts of intentionality, on base in Husserl and Merleau-Ponty, it is expanded to philosophical thought relation with others non-scientific forms of expression with Heidegger and Bachelard, and then it is led to question their logocentric foundations with the Derrida's propose of the desconstrucionism. Those course rendered favorable the understand of the philosophy how research of the sense and value.

**Keywords:** discourse, logos, phenomenology.

Às vezes o melhor modo de ver um objeto é anulá-lo; mas ele subsiste, não sei explicar como, feito de matéria de negação e anulamento; assim faço a grandes espaços reais do meu ser, que, suprimidos no meu quadro de mim, me transfiguram para a minha realidade.

Fernando Pessoa

## INTRODUÇÃO

Tomar o discurso como tema de filosofia implica em participar da fecundidade e do desafio de um círculo de problemas que nunca deixou de ser computado na própria possibilidade da filosofia, bem como da história, do saber e da inteligibilidade de seus enunciados ou conjuntos de enunciados, as obras. Fazê-lo, buscando instruir-se especificamente nas discussões que fenomenólogos tecem a esse respeito, significa ingressar na apropriação dessa história do conceito de discurso, num momento em que as feições mesmas do discurso filosófico começam a exigir uma reconsideração do valor, da importância, do sentido, da autoridade da cultura filosófica.

O que se coloca sob suspeita não é a possibilidade de filosofar, mas o alcance e a presumida essência da “racionalidade”, compreendida tal como aquela fonte de bases e evidências em que semelhante ato de filosofar, que se desenvolve e se manifesta pela palavra, encontraria a caução da validade do seu discurso. O grau de dependência em que a filosofia se encontra com respeito à capacidade do discurso para a afirmação de princípios válidos, de juízos especulativos ou formas menos fortes de filosofemas, noutras palavras, para que possa produzir metafísica, especulação, “filosofia primeira” e *mathesis universalis*, revela seu drama desde quando, vale lembrar, o mito começa a conflitar com o logos, colocando em causa a respectiva inteligibilidade, segundo uma interpretação histórica corrente da origem da filosofia. O discurso poderia se determinar como filosófico quando pudesse

ser distinguido do discurso mítico, ostentando a medida da racionalidade que faltaria ao discurso mítico<sup>1</sup>. Sem se deter nesse drama, ademais controverso pela oposição talvez nominal desses temas, a presente discussão emprestará a ênfase das acepções de “discurso” e “razão”, mencionadas na palavra logos, visto que é em tais acepções que se emprega esse termo no contexto geral da fenomenologia.

A filosofia e a sua idéia de racionalidade sempre estiveram histórica e indissociavelmente conjugadas à definição de racionalidade do seu modo de se exprimir na linguagem. A condição para que a filosofia não fosse arrastada às contingências do erro, da ilusão e da arbitrariedade de interpretação por conta dos acidentes inerentes ao funcionamento da linguagem, era, e ainda é confiada à lógica. Na linguagem disciplinada pela Lógica, o logos filosófico poderia encontrar sua forma discursiva adequada, pois o pensamento intelectual, que alcança discursivamente os princípios, as formas, as leis necessárias, distinguindo o essencial e o substancial de tudo que é contingente e acidental, em suma, as idéias metafísicas, teria a prerrogativa para julgar as imperfeições da linguagem. A lógica teria esse duplo papel de disciplinar (normativamente) o discurso, para lhe conferir a forma do logos verdadeiro e de legitimar (pela via normativa) a pretensão teórica da filosofia: apropriar-se do logos guiado pelo ser e capaz de dizê-lo.

## **1 O LOGOS E A INTENCIONALIDADE**

A fenomenologia husserliana mantém o zelo dessa preocupação de legitimar a pretensão da filosofia de se constituir como ciência de princípios e idéias, capaz de uma racionalidade teórica, de direito, exprimível num discurso portador do logos – ainda que, de fato, a expressão nunca perfaça unívoca e completamente a representação do logos. Mas o sentido expresso de uma

teoria acabada não deveria estar ainda confiado exclusivamente à normatividade da lógica, sub-repticiamente retomado como elemento de legitimação teórica, de acordo com a crítica que já aparece nas *Investigações Lógicas*. A lógica, na acepção de disciplina teórica, de fundamentação teórica da filosofia e das ciências particulares em geral, seria um dos capítulos da fenomenologia; porquanto, ao invés de tomar os princípios formais da lógica tradicional como dados evidentes e acabados, faria, antes do uso normativo, a investigação do sentido desses mesmos princípios e de como sua evidência pode receber, ela mesma, uma elucidação a partir de sua gênese na obra constitutiva da intencionalidade. Porquanto, se a expressão teórica do conhecimento válido não pode infringir as leis formais da lógica, essas próprias leis são, por sua vez, pensadas sob dependência da distinção prévia entre saber e não-saber, entre a “posse permanente do verdadeiro”, como diz Platão no *Teeteto*, e a simples opinião geralmente aceita ou a ignorância: esse sentido da disciplina lógica demanda uma elucidação filosófica.<sup>2</sup>

Trabalhando com essa idéia de uma lógica incumbida do papel de fundamentação, chamada “lógica transcendental”, semelhante elucidação do sentido recebe, em *Experiência e Juízo*, o tratamento “genealógico”. Distinguindo-a da abordagem histórica e das explicações que uma psicologia genética fariam, a elucidação genealógica do “juízo predicativo” o colocaria em conexão, como ao seu pressuposto, com “atividades lógicas” operando já nas “camadas ínfimas” da experiência em geral, cuja estrutura é fornecida pelas categorias da “ontologia formal”. O que fornece a direção, a função e o modo de ser dessas atividades lógicas originárias é sua referência intencional ao saber autêntico e perfeito, à verdade teórica, como ao seu *telos* próprio, jamais completamente alcançado. O tema dessas camadas ínfimas, por ser extrínseco à lógica formal (um ramo da *mathesis universalis*), vai permitir entender como o logos apofântico pode receber

caracteres que o identificam como discurso racional, portando conceitos empíricos, legitimando-se por uma via que Husserl chama intuitiva, diversa da via restrita do formal, unicamente reconhecida pela lógica tradicional, que, interpretamos, pertenceria ao âmbito do que Husserl chama alhures (em *Meditações Cartesianas*), de “metafísica ingênua”. Promove-se uma ampliação do campo da lógica, quando passam a pertencer ao seu sentido, elementos das camadas ínfimas de cuja essência depende a síntese de sentido do juízo predicativo, na constituição da camada expressiva.

As atividades lógicas do eu consciente, efetivadas em processos variados de origem e genealogicamente prévias à predicação expressa em enunciados, antecedem intencionalmente as operações lógicas com o juízo predicativo e se relacionam com as intuições originais, com o objeto intuitivamente dado, em “carne e osso”, nas referidas camadas ínfimas (especialmente na percepção externa).

A apreensão desses dados intuitivos não se faz, todavia, sem a suspensão das idealizações lançadas sobre o mundo factual, habitual, e requerem, ademais, a reativação das operações subjetivas que doam sentido às coisas, constitutivas do mundo da experiência atualmente dado. Esse mundo sedimentado não é mais do que, do ponto de vista transcendental, uma “formação”, enquanto particularização atual do mundo possível. Com relação ao mundo possível, o mundo das idealizações comuns, dos hábitos de representação abstratamente compartilhadas, sedimentadas na linguagem usual, encerra um “exemplo” de mundo, cujo sentido encontra-se implicado em certas operações intencionais que poderiam ser outras, como bem o demonstra a percepção contemplativa (atenção dirigida, sem a determinante prática, sem ter a ação por regra de suficiência). O mundo possível é o essencial, porque ele é que como “a priori cósmico” situa-nos, como consciência contemplativa, no horizonte da intencio-

nalidade fundante. O mundo recoberto com “a vestimenta de idealizações”, de que a experiência irrefletida o cobre, não pode ser alvo da doação de sentido das intenções de origem. Pois esse mundo atual apenas dá exemplo de um resultado produzido pela atividade constitutiva iniciada no horizonte do mundo possível, é uma particularização que reduz o geral e o concreto da essência a uma normalidade, a uma previsibilidade típica. A reativação das operações constitutivas, a revivência das intenções simples e intuitivas, o ato de retilhar os passos da apreensão e da categorização originários, além de refletir sobre os mesmos, toda essa “experiência fenomenológica”, enquanto se conectam na elucidação do juízo predicativo, inserem-se, pelo contrário, na experiência ingênua, no campo da lógica transcendental.

Esse método, ao colocar as sedimentações de idéias entre parênteses, suspende igualmente a “realidade habitual”, aquela cujo teor, resumido no mundo atualmente dado, vai dar lugar à livre variação imaginária. A unidade do saber válido e da experiência na multiplicidade dos conteúdos e dos atos da consciência está constituída *como unidade* em complexos intencionais particulares, em atos intencionais cujo nexos se desenvolve num fluxo de vivências conscientes sem solução de continuidade, submetidas às leis do tempo imanente à vida concreta - aperceptivamente idêntica em suas alterações de conteúdo – que transcorre incessantemente, de forma sistemática, com leis de ligação tão indispensáveis quanto as dos processos de natureza objetiva.

Como a multiplicidade fenomênica pode ser equacionada na unidade de “verdade” e de “realidade” inerente ao interesse do conhecimento, intrínseca ao sentido da atividade cognoscente? Uma maneira de responder seria que, pressupondo que a idéia de conhecimento, de sistema de juízos válidos é aquela em que os conteúdos parciais vinculam-se uns aos outros, guiados pelo fim de um todo unificado, o princípio dessa unificação refletida no discurso teórico e na linguagem conceitual é a identidade do eu

puro. Essa última está no interesse da obra de doação de sentido e de constituição do mundo uno, com referência ao qual, todo traço de incompatibilidade ou é visto como erro a ser corrigido ou novidade a ser computada em uma nova síntese de unidade. A intencionalidade, a serviço da identidade do eu puro, com seu traço de liberdade operando em infinitas possibilidades puras, torna racional a diversidade dos dados e não permite confundi-la com um sintoma da própria anormalidade psicológica, isto é, um contra-senso ou um absurdo construído por ele mesmo. Outra forma seria lembrar que os enunciados, nos quais o conhecimento se exprime, mantêm, com relação às camadas ante-predicativas, especialmente as camadas ínfimas da percepção contemplativa, vínculos intencionais complexos de fundamentação, segundo uma estrutura bem definida de motivação tética e politética. As evidências das primeiras camadas da experiência serão “comunicadas” às essências de nível superior por intermédio da contemplação (passiva e ativa) e do pensamento predicativo nela fundado. Exercendo suas modificações intencionais na crença simples, em dúvida, negação, possibilidade, conjectura etc., mantendo o tema da primeira no visar das intenções modificadas, as atividades da consciência, reencontradas na forma de ligação imanente do tempo fenomenológico, conferem sentido e validade ao discurso racional.

Os problemas do discurso teórico, de sua relação não só com a lógica formal, mas também com a lógica transcendental, são postos em vista de um objetivo crítico e doutrinal. A própria doutrina fenomenológica já antecipa os meios e as possibilidades de uma crítica de índole filosófica. Aquilo que, por exemplo, a filosofia analítica realiza utilizando como pedra de toque o exame pragmático, a fenomenologia o faz recorrendo à análise e descrição de essência, descrição essa que busca reconstituir intuitivamente os vínculos do sentido evidente expresso com sua gênese nas intuições mais simples (a singularidade individual,

os horizontes abertos da experiência perceptiva). Os conceitos da fenomenologia husserliana, na perspectiva de elucidar o sentido do conhecimento, visualiza, *ipso facto*, a distinção entre sentido, contra-senso (*Widersinn*) e absurdo (*Unsinn*), permitindo, com isso, esclarecer as fontes dos mal-entendidos, das ambigüidades geradas por pressupostos inadvertidamente errôneos.

Se em Husserl, o logos permanece no centro da explicação de como o fenômeno da linguagem pode ostentar um sentido em suas variadas formas de expressão, com Merleau-Ponty o fulcro do sentido deixa de enraizar sua consistência no logos. Ressalvando que a filosofia de Husserl tinha como preocupação de fundo constante o conhecimento e a sua expressão, torna-se compreensível que, para reconhecer outras fontes de expressividade, Merleau-Ponty tenha abordado o discurso da literatura e a expressividade das artes pictóricas. Pois estão mais entranhadas com o corporal. Se há fenômenos expressivos nas ciências, regulados pela razão, pela discursividade sustentada pela lógica e aptos a conservarem o conhecimento dos objetos correlatos em representações bem demarcadas pelo trabalho de análise, isso só é conseguido graças à “construção” dos seus objetos por meio de projeções de modelos. Dessas últimas, estariam metodologicamente excluídas, supõe-se, todas as influências sensíveis, corporais, todo jogo de possibilidades de atos não planejados, de percepções não controladas, em suma, toda suposta arbitrariedade do campo de experiências vivas e imediatas do corpo-próprio, sensível, afetado e movido pelas sensações e paixões, agindo e percebendo com o corpo. Mas, diferentemente da ciência, na escrita literária e filosófica e na pintura, os fenômenos estéticos mostram a abrangência do seu papel de geração e transformação do sentido. E o discurso, por mais racional que seja enquanto resultado, indica, geneticamente, suas dívidas não declaradas com a fenomenologia da percepção, especificamente, quando designada em termos da relação sensi-

vel e corporal homem-mundo.

Em conseqüência da fenomenologia da percepção, não se confia tanto como antes na idéia de uma base, algo que, de modo equivalente ao de um regime lógico, sustentasse as representações veiculadas nas expressões da linguagem. A racionalidade passa a ser, não só insuficiente, mas “alienada” do mundo e do ser, num sentido bem peculiar de alienação que afastaria o homem do devir fenomenológico do corporal e da percepção. Desse modo, a desestabilização do lógico e do representacional é acusada em favor de uma vinculação mais forte, menos alienada, da linguagem com a mencionada relação corporal do homem com o mundo.

Em *Signos*, a insuficiência de se visualizar a expressividade da linguagem em termos de representação é demonstrada fazendo recurso a um tipo especial de “intencionalidade expressiva”, irreduzível à intenção de significação concebida por Husserl: trata-se, segundo a fenomenologia da percepção, da “intencionalidade corporal”. Por intencionalidade expressiva, entende-se um gênero de intenção que pode se particularizar como outros fenômenos de expressão que não lingüísticos, ainda que fundidos intuitiva e materialmente com esses. Não apenas a intenção de significação seria autora, portadora e destinatária de algo que é expresso. A intencionalidade corporal visa a dar conta, por exemplo, das expressões pictóricas e do discurso não objetivo, de expressões que dependem mais do estilo (“deformações coerentes”) que dos conceitos e dos raciocínios, de conteúdos que afetam o corpo-próprio independentemente das previsões projetadas cientificamente. Embora a representação tenha importância para explicar a linguagem teleologicamente, segundo um modelo canonizado de discurso, geneticamente ela é apenas um momento e uma derivação.

Husserl já havia criado o conceito de corpo-próprio, e estabelecido a relação deste com o mundo como o ponto zero de

orientação para os fenômenos de percepção sensível, portadores das intuições originárias, fundamentais para a obra constitutiva da consciência com respeito à objetividade desse mesmo mundo. Mas, com Merleau-Ponty, ao corpo-próprio é concedido uma função mais importante e mais ampla que a de gerar e fundar a consciência dos objetos, a título de noemas, na relação constitutiva do eu e com o mundo. A formação (ou a criação) dos sentidos, nos quais o homem se insere no mundo, figurando-o como multiplicidade coesa, emerge do campo perceptual que se abre no devir daquilo que se denomina “espontaneidade”. A partir dessa primazia da intencionalidade corporal, a linguagem é posta e qualificada como “corpo do pensamento”. A espontaneidade, para Merleau-Ponty, não vale exatamente como atos de uma consciência que executa a síntese de identificação e de predicação a partir de dados perceptuais, ao modo de Husserl. Antes disso, é uma espontaneidade vinculada ao devir dos gestos, à experiência atual do corpo no campo sensível, à liberdade inscrita mesmo nas possibilidades abertas no espaço e no tempo para a variação de instantes e de lugares que afetam a percepção a qual, reciprocamente, os pré-define em sua atividade de apreensão sediada em um corpo vivo, indissociável de sua história individual concreta. Frisa-se “vivo”, porque abrangendo todo o campo do viver, o corpo precede e prefigura irracionalmente os atos conscientes, reflexivos, ou marcados pela apercepção. Esse corporalidade da linguagem consiste em que “Todo pensamento vem das palavras e volta para elas, toda palavra nasceu nos pensamentos e acaba neles” (idem, *ibidem*, p. 17).

Essa sensível mudança de escala, em que o corpo vivo, o corpo próprio, o devir das sensações exercem uma pressão que ultrapassa a maior atividade de simbolização, também traz sensíveis alterações de sentido e valor no próprio logos da comunicação. Doravante, na filosofia, vale considerar que os ditos sejam ditos “Não por um espírito a um espírito, mas por um ser

que tem corpo e linguagem a um ser que tem corpo e linguagem” (idem, ibidem, p. 19). O anacronismo das teorias científicas sobre a linguagem tem, em relação ao seu objeto, a linguagem, o mesmo tipo de defasagem das leis jurídicas em relação aos costumes. Ou seja, elas, teorias e legislações, nunca acompanham todos os fenômenos de transformação que o espírito gostaria de representar. Isso, pelo fato de que não se vive em um tempo abstrato, como o tempo que opera na razão discursiva, outrossim “Estamos no campo da história como no campo da linguagem ou do ser” (idem, ibidem, p. 20).

Se ao invés da equação composta pela consciência transcendental e pela expressão do conhecimento, o meio de referência usado para expor a natureza do discurso combina corpo, percepção, estética e história, então se apela para certas conseqüências, inclusive no âmbito ontológico. Assim, diz-se que “A filosofia é a rememoração deste ser [não abstraído do movimento], com o qual a ciência não se ocupa, porque esta concebe as relações entre o geometral e suas projeções, e esquece o ser de envolvimento, esse que se poderia chamar a topologia do ser” (idem, ibidem, p. 22).

Quando no segundo capítulo *Sobre a fenomenologia da linguagem*, Merleau-Ponty fala “a experiência da língua em nós”, a intencionalidade expressiva é reconciliada, de certa forma, com o poder ordenador do logos, porque “Em primeiro lugar, o ponto de vista ‘subjetivo’ envolve o ponto de vista ‘objetivo’; a sincronia envolve a diacronia” (idem, ibidem, p. 92), já que, se a linguagem tem uma história, de que a mudança dos sentidos das palavras de uma língua é um  *sintoma* de vida e de criação, essa criação seria inconcebível como uma mera desorganização das significações. Assim, “Temos que encontrar um sentido no devir da linguagem, concebê-la como um equilíbrio em movimento” (idem, ibidem, p. 92). A síntese, talvez insuficiente, mas filosoficamente interessante, entre a obra lógica do logos e a história

da língua, aparece no uso da noção de “esquemas lingüísticos” (correlatos noemáticos das intenções significativas).

Tratará não de um sistema de formas claramente articuladas uma com as outras, não de um edifício de idéias lingüísticas construído segundo um plano rigoroso, mas de um conjunto de gestos lingüísticos convergentes, definidos mais por um valor de emprego do que por uma significação (idem, *ibidem*, p. 93).

Os “gestos lingüísticos convergentes”, o “valor de emprego” que definiriam os esquemas lingüísticos não estão, a princípio, excluídos do conceito husserliano de noese. Pois eles explicam a menção do múltiplo na unidade de um esquema lingüístico que, *mutatis mutandis*, possui um tipo de objetividade tão inerente aos processos discursivos quanto o é a objetividade noemática da intenção signitiva. Husserl e Merleau-Ponty criam séries de questões diversas acerca do discurso, porque o primeiro investiga a gênese do sentido no interior de uma intencionalidade submetida, em última análise, à meta do conhecimento objetivo; enquanto o segundo confere primazia ao tema da expressão não-objetiva e até mesmo não-lingüística. Ambos, no entanto, consideram o tema geral da intencionalidade capaz de responder aos problemas da etiologia das significações (discursivas).

## 2 O LOGOS E A POESIA

O discurso, como se viu acima, pode receber, por parte da reflexão sobre sua essência<sup>3</sup> uma articulação tanto com a intencionalidade de um eu puro, quanto com aquela que se faz atuante na espontaneidade do corpo-próprio, em que as possibilidades de sentido se mostram no vir-a-ser da história e do ser de envolvimento, a despeito da regulação racional. Outro “estilo” ou “compromisso” de elucidação do discurso, ainda

que subordinado à matéria da linguagem, é experimentado na primazia material do fenômeno da linguagem poética em Heidegger. Sabemos que alhures (HEIDEGGER, 2000, p. 262 – 274), ao discorrer sobre a proposição enunciativa, essa última, enquanto comportamento do *Dasein* fundado no ser-no-mundo e determinado pelo ser-verdade, não estaria primariamente orientado para uma função cognoscitiva, mas situado no horizonte do comportamento produtivo do *Dasein*. Fundado nesse comportamento, que se poderia denominar poético, o logos apofântico adquire o sentido de *manifestação que determina e comunica*. Contudo, pode-se perguntar se o logos é necessariamente apofântico e, *eo ipso*, se o logos deixa de ser autêntico se for uma “manifestação” que dispense a virtude de *determinar e comunicar*. Pode-se, inclusive, perguntar pela possibilidade de o logos reconhecer seu autêntico fenômeno onde não importa comunicar e determinar, *i.e.*, na linguagem poética.

Em *A Caminho da Linguagem*, Martin Heidegger expõe, em seis conferências, meditações acerca da linguagem, conjugando esta temática com questionamentos ontológicos, como é característico nas obras do filósofo. Há uma fórmula na qual ele resume o seu intento: “trazer a linguagem, como linguagem, para a linguagem”. Ela é tomada como guia a fim de se atingir o sentido abissal<sup>4</sup> em que linguagem é razão, logos. Logos e razão abrangem, então, um âmbito em nada semelhante ao da ciência, ou ao das representações corriqueiras. Reencontrando o dom próprio do pensamento voltado para a desocultação daquilo que de mais próprio encontra-se velado por causa do esquecimento, razão e logos passam para, arriscamos a expressão, o mesmo abismo em que a linguagem poética exerce o seu dom ontologizante.

O esquecimento do que é próprio do ser em seu apelo de fonte e de origem, sobrevém do “enrijecimento”, da “atonía” do pensamento quando reduz a razão ao cálculo. O cálculo aposta no princípio da razão suficiente para, nela, consistir sua

legitimidade, e, por estar estruturalmente restringido a operar com representações suficientemente estabilizadas, é cego e seria surdo, se pudesse, para a abertura, para a alétheia, para a verdade ontológica<sup>5</sup>. Ao contrário da negligência e da pressa do cálculo, o questionar seria o gesto de piedade do pensamento. Por isso, Heidegger inclui, entre as tarefas do pensamento indagador, e não seu mero enrijecimento em cálculo, ouvir, sobretudo, o “não já compreendido”. Aqui, convém a passagem da conferência *Logos (Heráclito, fragmento 50)*, em que Heidegger, ao discorrer sobre o *légein*, o *Sage*, o “dizer”, explica que “O logos leva o fenômeno, isto é, aquilo que se põe à disposição, a aparecer por si mesmo, a brilhar à luz de seu mostrar-se” (Idem, 2006, p. 188). Aquilo que, nas representações corriqueiras e científicas, incute ao ato de nomear o valor de uma designação, na linguagem poética e no pensamento questionador reveste o mesmo ato de um sentido de chamado. O nome não designa coisas já correntes, mas faz apelo ao ente velado e ao sentido do ser esquecido na obstrução ôntica do que já foi fixado.

A preocupação de afastar do estudo da “linguagem como linguagem” os hábitos representacionais presentes no modo de pensar filosófico da metafísica tradicional, e o que o autor considera derivada desta, no método científico, caracteriza o itinerário das conferências.

Trata-se, antes de tudo, para o autor, de se permitir fazer o que ele chama “uma experiência com a linguagem”. Tal experiência não ocorre quando o homem fala, e o discurso transcorre perfeitamente acomodado às coisas; ela se realiza, antes e sobretudo, onde *falta a palavra*<sup>6</sup>. No instante em que falta a palavra, a “essência da linguagem” nos vem ao encontro e nos toma, e junto à essência há uma verdadeira experiência com a linguagem. Percebe-se, então, o fenômeno do dizer, em que o logos, *id est*, a “linguagem da essência”, que diz o inominável (a jóia) no silêncio da fala, vem à linguagem enquanto essência

da linguagem. Quando, pelo contrário, o poeta diz essa jóia do não dito, a poesia concede ou recusa a palavra apropriada. O logos heideggeriano, interpretamos, estaria nessa abertura entre conceder e recusar, atenta à finitude do *Dasein* e ao seu modo de ser mais próprio.

Para lançar uma luz diversa sobre o fenômeno da saga do dizer poético, visando destacar o componente de liberdade do acontecimento apropriador de um tipo de pensamento que abre seu próprio caminho (ao largo das representações da inteligência científica e de seu correlato na linguagem, as definições), Heidegger faz uma alusão, atenta ao seu traço de polissemia, à palavra *Tao*, criticando o modo como se traduz a sua ocorrência nos poemas de Lao-Tsé.

A palavra guia do pensamento de Lao-Tsé é *Tao* e significa ‘propriamente’ caminho... muitos consideram a nossa palavra ‘caminho’ inadequada para nomear o que diz *Tao*. Prefere-se traduzir *Tao* por razão, espírito, *raison*, sentido, *logos*.

O *Tao* poderia ser, no entanto, o caminho que tudo encaminha, aquele caminho somente a partir do qual se pode pensar o que essência, razão, espírito, sentido, logos dizem propriamente, ou seja, a partir do seu vigor próprio. Talvez na palavra ‘caminho’, *Tao*, resguarde-se o mistério de todos os mistérios da saga pensante do dizer, ao menos quando deixamos esses nomes retornarem para o que neles se mantém impronunciado (idem, 2003, p. 155)<sup>7</sup>.

Visando a alcançar o que propõe como uma experiência com a linguagem na sua essência, preservando-a, contudo, das representações habituais, o filósofo pensa-a, em suma, na forma da poesia, pensa-a como linguagem do universo oriental, e pensa-a no pensamento indagador. Na poesia e nas palavras guia do pensamento interrogador, a palavra adquire um modo de dizer que se coloca numa proximidade de vizinhança com a essência da linguagem. A linguagem poética e a linguagem do pensamento convertem-se nesse dizer fiel à *essência da lingua-*

gem, justamente porque a linguagem da essência, sem palavras, quieta, e instauradora, concede a palavra a esses casos do dizer. O caminho que leva à experiência com a linguagem, naquilo que lhe é mais próprio, para aquele que, ao recusar os conceitos mais corriqueiros da linguagem, coloca-se em uma proximidade de semelhante essência, faz-se atento para a saga do dizer na poesia, como linguagem surpreendente, e nas palavras guia, como aceno para o próprio<sup>8</sup>. Nesta passagem pode-se presumir uma conjunção entre a poesia ocidental (Heidegger está a meditar versos de Hölderlin) e a linguagem oriental exemplificada na palavra guia *Tao* (caminho):

Enquanto saga do dizer que encaminha mundo, a linguagem é a relação de todas as relações. Ela relaciona, sustenta, alcança e enriquece o encontro face a face dos campos do mundo, mantendo e abrigando esses campos à medida que – a saga do dizer – se mantém em si mesma (idem, ibidem, p. 170).

Ao invés das palavras-coisas que o dicionário permite manusear como utensílio (sem vida, diríamos), a saga do dizer sabe que “A imaginação quer vagar por mundos desconhecidos tão logo a palavra dá início a sua saga” (idem, ibidem, p. 113).

E com isso, entramos no tema bachelardiano. O tema central de *A Poética do Devaneio* é o tipo de devaneio pelo qual a imaginação cumpre o seu poder de produção de imagens. O que comumente se chama de fantasia criadora, Bachelard denomina, nessa obra, de *devaneio poético*, por ser um tipo de fantasia criadora que se move imediatamente nas palavras. E como se concentra no poder criador de imagens dessa forma especial de devaneio, ele indica a particularidade do seu objeto de investigação com a seguinte fórmula: “a poética do devaneio poético”.

O próprio autor, ao modular o seu discurso, adverte o leitor que este precisa receber a sua obra como um livro de lazer. Mas isso não significa um lazer desprovido de compromisso: essa

particularidade está intimamente associada ao método que, sob certas restrições implícitas, identifica como sendo o fenomenológico. Para o autor, esse método, ao invés do psicológico ou psicanalítico, viabiliza a maneira mais apropriada para estudar o que ele chama de consciência do maravilhamento, associada às imagens poéticas do devaneio. Essa consciência de maravilhamento só é possível no seio de uma consciência ingênua, ou seja, na assunção e na tomada de posse imediata da imagem “como se fosse nossa”, absolutamente independente da história de frustrações e traumas psicológicos de quem as criou. A fim de sustentar essa peculiaridade de sua pesquisa, ele coloca o entendimento do papel dessa tomada de consciência sob a dependência da “tese filosófica” de que toda tomada de consciência equivale a um “aumento” de consciência. E isso vale sobretudo para a tomada de consciência de uma imagem, em que a consciência toma consciência do seu próprio poder de origem poética da imagem na fonte da imaginação (função do irreal) falada.

A criação e a tomada de consciência das imagens literárias representam um caso especial de aumento de ser, de aumento da consciência de falar, de aumento da linguagem, que propiciam a “alegria de falar”. Portanto, o melhor campo de estudo das imagens poéticas, do devaneio como momento em que a imaginação revela toda a sua produtividade, e que permite a tomada de consciência do maravilhamento está antes na literatura, no poema, do que nos documentos psicológicos.

A distinção entre sonho, devaneio noturno e devaneio diurno, entre fatos psicológicos e valores poéticos, a relação entre imaginação e memória, a “intencionalidade poética”, a participação na imaginação criante são os subtemas articulados com a finalidade de conhecer o devaneio, experienciando-o.

Em Heidegger, o logos encontra na linguagem poética o seu autêntico horizonte de trazer à palavra o pensamento questionador, o pensamento, cujo vir-a-ser é afim da verdade como

abertura e como *alétheia*. A poesia concentra um movimento que escapa ao controle do sujeito, da ordem de representações do entendimento, da lógica consignada na gramática da língua e mesmo da história e das teorias das ciências da natureza. O pensamento, na linguagem poética, em sua feitura e recepção, descobre o sentido do ser e o compreende de forma análoga àquela em que o viandante descobre o inaudito. Em Bachelard, a palavra sonhada também exclui a lógica da representação. Suas qualidades, intrinsecamente originadas do e destinadas ao devaneio, à imaginação solta, flutuando acima dos constrangimentos da objetividade, intui, oferece fenômenos com valores por inteiro estranhos aos valores da linguagem conceitual. Tais fenômenos, as imagens literárias, seriam inclusive desfigurados se valores teóricos, objetivos, conceituais quisessem oferecer sua parte de contribuição no discurso do devaneio. As imagens do *devaneio poético* (criador) de Bachelard, tanto quanto o *dizer* da linguagem poética no *pensamento questionador* de Heidegger, afirmam o valor de um modo de “morar” na linguagem (pois a linguagem é a casa do ser) e de se confiar ingenuamente (irracionalmente) às imagens lingüísticas nas quais a racionalidade científica não só não tem nada a oferecer, como pode, com suas ofertas carregadas de exigências, recalcar a predisposição para horizontes exclusivos de certas intuições ontológicas. Heidegger, por sua perspectiva ontológica, e sua pressuposta afinidade com o pensamento originário da Grécia antiga (nessa questão, particularmente com Heráclito), reconhece a autenticidade do logos justamente nesse horizonte não científico (no modelo ciência moderna). Bachelard, como se baseia em “documentos” literários (arte literária), não se detém no problema do logos, mas também reconhece um estatuto próprio e inalienável da palavra poética, que nada deveria, em termos de saber ôntico e experiência semântica, à linguagem objetiva da razão científica.

### 3 O LOGOS E A DESCONSTRUÇÃO

O discurso preconizado pelo modelo da inteligibilidade, da racionalidade de suas partes, da sua forma de articulação, da circunscrição de seu sentido e de seu fim cognoscitivo de validade e verdade, assegurando a conservação das evidências do saber sob a tutela da normatividade lógica, o logos, no sentido forte do termo, encontra seu momento crise radical na desconstrução. Certamente, não se suprime o fato de que, na fenomenologia husserliana, a autoridade lógica do logos é relativizada quanto à ingenuidade em que suas normas e princípios são tomados como imediatamente evidentes, a despeito de suas dívidas com respeito à intencionalidade constituinte, que os precede e investe de sentido. Também com a fenomenologia da percepção, o logos é deslocado do centro da experiência homem-mundo. Já confrontando a concepção exclusivamente formal do logos com a verdade assente na linguagem poética, Heidegger, recusando pressupostos da metafísica tradicional, libera as questões ontológicas, sobretudo a que visa elucidar o “sentido do ser” da falsa inteligibilidade, da falsa racionalidade do “ser simplesmente dado” e representável. Entretanto, ter em mira aquilo que resiste e se esquia a toda tematização expressamente teórica e, conseqüentemente a toda teorização – sem que o próprio direito à teorização possa se abster dessa alteridade –, se desenvolve na *desconstrução*, tal como a realizou Derrida. Tal alteridade se nomeia, em *Margens da Filosofia*, como *différance* (a alteração grafemática é justificada por Derrida, como veremos). E a desconstrução, se a pensarmos como método (Derrida diria “estratégia”), flagra a dependência da evidência axiomática e intuitiva do “é” e da universalidade absoluta do “ser”, simultaneamente eludida e adiada por uma necessidade *lógica* e de *verdade*, com relação a temas como o olhar, o ouvido, o eu, a presença, a luminosidade, entre outros temas físicos, e especialmente a linguagem, naquele momento consti-

tutivo que o fonologismo metafísico diria *accidental*, a escrita.

Neste sentido, o logos termina por se despojar historicamente de sua autoridade e império no terreno do saber, de seus próprios direitos de julgar, quando o próprio rastro da *différance* subverte o próprio efeito dos elementos do sistema. Quando o logos, na sua evolução sob a forma de sistemas, de discursos que criam o próprio espaço lógico para os conceitos que forja e que não se deixam afetar pela interpelação externa e accidental, quando, destarte, sua realização na forma de obras contendo teorias totalizantes (metafísicas) levam justamente à experiência dos seus limites, da sua “clausura”, das suas margens *imapeáveis* e das lacunas internas dos princípios, explicações e demonstrações, então é possível obter, por “terceirização”, uma função para a desconstrução, cujo efeito constitui em acelerar o colapso do logos *logocêntrico* através do conflito entre a sua realização como discurso e o contrato paradoxal com seus operadores semânticos particularizados, sensíveis, físicos e circulares.

Semelhante experiência dos limites não tem o sentido, portanto, de um saber novo que supera o anterior, garantindo um novo solo e um novo edifício; ela tem o sentido do colapso, do desencontro dos elementos internos ao mesmo sistema. Para cortejar um pouco o “investimento” nessa experiência, remontamos a essa passagem da *Gramatologia*:

A “racionalidade” – mas talvez fosse preciso abandonar esta palavra, pela razão que aparecerá no final desta frase – que comanda a escritura assim ampliada [tecnicamente] e radicalizada, não é mais nascida de um *logos* e inaugura a destruição, não a demolição mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação do *logos*. Em especial a significação de *verdade* (DERRIDA, 1999, p. 13).

Em sua experiência filosófica da desconstrução, Derrida tem em mira abalar o logos filosófico a partir dele mesmo.

Conseqüência: luxar o ouvido filosófico, fazer trabalhar o *lo-xôs* [enviesamento] no *logos*, é evitar a contestação frontal e simétrica, a oposição em todas as formas do *anti-*, inscrever em qualquer caso o *antismo* e a inversão, a denegação doméstica, numa forma totalmente diferente de emboscada, de *lokhos*, de manobra textual (idem, 1991, p. 16).

Na primeira parte, que efetua uma introdução, *Tímpano*, o autor, coloca o sentido do título *Margens da Filosofia* no contexto de um questionamento do que seria o limite dessa disciplina, do ser, se o seu discurso comportaria, para todos os efeitos, os limites de necessidade lógica que assume e que se outorga. A imagem do tímpano ocorre para indagar a capacidade que teria esse discurso filosófico de ouvir o seu exterior, de compreender, de conceituar a sua alteridade, tarefa que estaria de antemão viciada pelos imperativos internos de controle do próprio discurso pelos traços da *hierarquia* totalizante e do *envolvimento* especulativo e circular, de efeito homogeneizador.

Os limites que precisariam ser admitidos para o discurso filosófico, presente na história do pensamento ocidental, são levados às últimas conseqüências e são questionados em *Margens da Filosofia* a partir dos próprios recursos convalidativos de que se vale o discurso filosófico. A análise interna de alguns sistemas filosóficos conduz a um colapso ou a, no mínimo, um abalo no próprio *sentido de sistema*, mesmo quando se exime de uma refutação da *doutrina*. A análise interna significa, aqui, que Derrida se vale dos próprios conceitos com os quais uma teoria filosófica é elaborada, inspecionando os pressupostos, muitas vezes implícitos, inopinadamente operantes na ordem de razões do pensamento estudado, para acusar questões não resolvidas, lacunas não preenchidas e, mesmo, contradições não superadas. Retomando e reassumindo problemas relativos, *grosso modo*, à linguagem de vários pensadores, examinando-lhes as teses e os principais argumentos, Derrida aplica os próprios conceitos da

doutrina às implicações teóricas geradas pelos filosofemas, sem se utilizar de nenhum princípio extrínseco ao sistema examinado.

As análises conduzidas neste livro não respondem a essa questão [do limite da filosofia, do que não é], não lhe trazem nem uma *resposta*. Trabalharão, sobretudo, para lhe transformar e deslocar o enunciado, na interrogação dos pressupostos da questão, da instituição do seu protocolo, das leis do seu procedimento, dos títulos da sua pretensa homogeneidade, da sua aparente unicidade (idem, ibidem, p. 17).

Na conferência *A Diferença*, o autor – jogando com a oposição entre *différence* e *différance* (neologismo no francês) – propõe o primado da diferença, *différance*, sobre a identidade, o ser, e a univocidade como formas que a filosofia estabelece para incluir na sua compreensividade toda *différance* (absoluta, temporal), como mera *différence* (particular, espacial). A obra de Heidegger, *Ser e Tempo*, é então analisada e utilizada para dizer que, mesmo com todo o seu esforço de esquecimento do ser, a filosofia, por mais que subsuma a *différence* na identidade, na unidade e na univocidade, não anula o rastro da *différance*, como até mesmo a obra heideggeriana pretendia anular.

Em *Margens da Filosofia*, Derrida investe seu questionamento sobre o pensamento de autores como Heidegger, Hegel, Rousseau, Saussure, Beneviste, Valéry, Austin, entre outros, em textos relacionados pelo tema, relativamente comum, da linguagem (do “logocentrismo”), embora independentes no aspecto lógico e material. No artigo *A forma e o querer-dizer: nota sobre a fenomenologia da linguagem*, discute-se o pensamento husserliano a respeito do signo, principalmente tal como aparece nas *Investigações Lógicas* e em *Idéias I*. Derrida inicia sua crítica fazendo a ressalva de que Husserl, apesar de por entre parênteses a metafísica ingênua, se mantém, no entanto, dentro desta. Concentrando-se no conceito de sentido que, para Husserl, quando decorre da objetivação do ser da linguagem, é porque sua “constituição” teve lugar fora da

linguagem, Derrida aponta a possibilidade de um círculo no qual a fenomenologia husserliana se moveria dentro da própria rede de conceitos. O “entrelaçamento” da linguagem com a experiência torna-se progressivamente mais inextricável à medida que a camada lingüística torna-se mais expressiva. Com isso, não só falha, de acordo com o autor, a descrição fenomenológica, mas o “princípio dos princípios” metódicos da fenomenologia (o retorno ao fundamento intuitivo). Quanto à articulação entre o sentido e o “querer-dizer” (a camada expressiva), dada, segundo Husserl, na forma do lógico, subtende-se o modelo do discurso lógico-científico como modelo dos discursos possíveis. Porém, a univocidade e o poder deste é limitado por uma improdutividade e uma não-integralidade essenciais da natureza do que porta a forma do conceitual. A mesma relação é, finalmente, interpretada por Derrida como dependente ainda do pressuposto lingüístico, no qual se detectaria a respectiva circularidade. O “sentido do ser” e a “forma elíptica do ‘é’”, (o presente, o “isto que está aí”) subentendido em toda expressão, ao sustentar a possibilidade da expressão do sentido, o faria sob a condição de manter, às expensas deste último, a clausura dos conceitos.

O compromisso fonológico inscrito na conceitualização husserliana do signo lingüístico é articulado com uma rede mais detalhada de temas físicos e metafísicos em *A Voz e o Fenômeno*. Ao longo de sete capítulos, Derrida leva adiante a sua suspeição, pontuada na *Introdução*, de haver, apesar de todas as promessas críticas, a manutenção da metafísica, no sentido de uma “aderência dogmática ou especulativa” (idem, 1994, p. 11), implícita, sobretudo, na posição do “princípio dos princípios” – a evidência doadora originária, o *presente* ou a *presença* do sentido a uma intuição plena e originária” (idem, 1994, p. 11). Ele crê que isso é factível partindo-se do “conceito de signo” na fenomenologia (Idem, 1994, p. 11). Isso porque, para usar o dizer de Fink, “Husserl nunca levantou a questão do logos transcendental, da

linguagem herdada, na qual a fenomenologia produz e exhibe os resultados de suas operações de redução” (idem, 1994, p14), e assim “determinando o logos a partir da lógica”, determinou a essência da linguagem a partir da logicidade como da normalidade do seu telos” (idem, 1994, p. 14).

Mantendo sob mira a questão levantada acerca da idealidade e sua condição de objetividade como estando ancorada na possibilidade de repetição, vários temas husserlianos vão sendo trazidos para a série de implicações recíprocas que permanecem “enclausuradas” (e.g., significação, índice e indicação, demonstração) enquanto não arriscam sua *fazer funcionar* sua forma de conceitos exilados de seus lugares no sistema.

Além disso, a *epoché* fenomenológica, em que se obteria o fenômeno da pureza transcendental, é a mesma invenção da razão idealista que remete o logos, a obra do saber ou o discurso teórico à dependência das contingentes e infundáveis intenções de um eu concreto, no qual a possibilidade da evidência originária, intuitiva é, na realidade, uma permanente “diferença” do ser no *quase-ser* (essa expressão é nossa, a título de interpretação e comentário nossos).

#### 4 O RETORNO À DIVERSIDADE DE VALORES

O discurso, em virtude da possibilidade de, no seu trabalho discreto, “dar tempo e vez” à razão e ao preenchimento das condições lógicas sem as quais a razão não pode regular a matéria do saber, permite ascender ativamente sobre a empiria. Essa é concreta e imediata, porém arbitrária e desconexa, e, por possuir uma unidade e uma totalidade apenas presumida (por exemplo, em uma “natureza”), apresenta-se aquém da logicidade, e propicia sínteses inevitavelmente parciais. Por outro lado, o discurso não pode permanecer atento à empiria, tomando-a como critério contínuo de verdade e de saber. Assim, no movimento de ascen-

são, ele se erige ao mesmo tempo como um segundo universo concreto e ordenado, uno e totalizado, freqüentemente tomado como fonte positiva de experiência “válida” (o pensamento, o raciocínio, a reflexão, a especulação etc.), comutável com a matéria imediata, apreendida na empiria.

Essa relação ambivalente entre o discurso e o mundo (histórico ou natural) que se oferece como matéria positiva anterior a qualquer teoria, que no esforço intelectual de se lhe aproximar como saber, se lhe afasta no trabalho de ordenação lógica, oferece um problema que aproxima temática e teticamente os diversos fenomenológicos. As “coisas mesmas” e a “intuição originária” de Husserl; o “corpo próprio”, a “percepção” e a “intencionalidade expressiva” no sentido de Merleau-Ponty; “o ser no sentido mais próprio”, o “fundamento existencial” e a “abertura” de Heidegger; a “imaginação” de Bachelard; a “diferença” (*différance*), a “arqui-escritura” e o seu “rastro” de Derrida; o “Outro” de Lévinas; esses conceitos são, *mutatis mutandis*, afirmações da possibilidade de fenômenos que fornecem elementos prévios ao sentido e ao discurso, este sendo inconcebível sem a postulação daqueles, os quais, no entanto, permanecem, por princípio, irreduzíveis às formas e aos sentidos derivados do poder distintivo e unificador do logos.

Esses elementos, que podem provir de uma *visão de mundo*, do objeto das ciências do espírito ou da natureza, estariam no campo da empiria, da facticidade, da vivência. Pode-se incluir nessa fenomenologia geral, além do mundo meramente sensível, as regiões do devir histórico e psicológico, dos hábitos, da imaginação e da fantasia, da corporalidade, da vivência estética, axiológica ou mesmo mítica. Mas o espírito comum a essas tematizações concentra a preocupação de chamar a atenção para o fato de que o logos, no sentido mais amplo de pensamento e linguagem, não goza de uma autoridade absoluta, porque a sua logicidade não deriva de uma inteligibilidade que já viria pronta

e *criptografada* nos fenômenos e nas combinações de fenômenos. Nesse caso, simplesmente caberia ao sujeito do conhecimento e do discurso do saber, realizar as sínteses adequadas de decifração e decodificação e empregar os termos apropriados, segundo um jogo de convenções. Entretanto, a logicidade do logos não é sequer algo derivado. Não se trata, então, de confirmar nesses processos constituintes de todos os horizontes fenomênicos possíveis, o valor principal do logos. E, *nota bene*, o logos mesmo não encerra um valor absoluto, no sentido de que seria a pedra de toque de todos os demais valores.

Fazer intervir no logos, sobre o que ele diz e a quem do que ele diz (na sua condição de possibilidade), a intuição originária, a corporalidade concreta (incluindo aí as derivas estéticas, as sensações e a sexualidade), a poesia, a angústia, as palavras-guias do pensamento místico-oriental, a imaginação, o sentimento de impotência perante a alteridade, o movimento de rastro da diferença, etc., distinguindo, por assim dizer, na ausência de um termo mais preciso, para cada um desses “gêneros de fenômenos” o seu modo de correspondência com o logos; realizar tais esforços altera radicalmente não somente a compreensão do que seja o logos. Com isso, porém, sofre mudança o “valor” do logos e da própria filosofia. Esse valor não decorre mais de encontrar o caminho certo (racional) na busca da verdade, nem de investigar como podemos nos aproximar cada vez mais da “posse permanente do verdadeiro” (tarefa das ciências particulares), nem de ampliar o conhecimento e a compreensão do mundo, oferecendo várias interpretações do ser, na acepção histórica, física ou noologista da palavra. Fenomenologicamente falando, a filosofia teria algo a dizer, e embora esse algo não se confunda com poesia, com política, religião, ciência, relato, faz esses diversos discursos falarem no seu discurso porque a diversidade de gênero, ao estatuir correlativamente a cada disciplina sua região de ser particular em sentidos e valores definidos de fenômeno, constitui justamente

uma prova da possibilidade da filosofia *enquanto* tematização crítica do sentido e da origem do sentido.

## CONCLUSÃO

A filosofia é um discurso que leva a marca da racionalidade. Mas, não é inútil lembrar que, para Husserl, (1962, p. 105), a própria fenomenologia não é uma ciência dedutiva. O logos permanece valendo em todo caso em que a filosofia trabalha com conceitos, desde que os conceitos sejam cunhados no sentido de abrir o caminho na busca infinita e sempre instrutiva do bem, do belo e do verdadeiro. O discurso, mesmo não seguindo *in totum* as leis da lógica formal, pode ser filosófico. Porquanto, seria mesmo um descuido confiar totalmente na formalidade quando a verdade às vezes exerce seus direitos nos paradoxos, como bem o demonstra a experiência de deduções a partir de teoremas na matemática pura. Por isso, o logos filosófico transcende o logos apofântico, e não exclui, do mesmo modo, a linguagem poética, nem outros fenômenos expressivos. Quando Fernando Pessoa diz que “será necessário reduzir também o espírito a uma espécie de matéria real com uma espécie de espaço em que existe”, não é possível encontrar critérios metafísicos para distinguir esse discurso literário, artístico, do discurso filosófico; ainda que critérios lógicos e metodológicos possam operar tal distinção. Só que *esse* logos literário é mais ou menos verdadeiro que qualquer logos filosófico?

A filosofia, ao tematizar o discurso, coloca-se necessária e reflexivamente, portanto, naquilo que perfaz o objeto temático. A compreensão de sua liberdade, mais do que a intelecção dos seus fundamentos, é o que permite se escolher com este ou aquele sentido para a jornada espiritual do estudioso, do cientista e do homem em geral. Com essa escolha, sempre provisória, ela estabelece, ao mesmo tempo, a essência de seu discurso, o alcance do que ela pode dizer e a distância entre sua condição histórica

e o horizonte que novas questões sempre colocam diante das respostas apresentadas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Edmund Husserl. (Trad. L. Magalhães). Rio de Janeiro - RJ: Zahar, 1994. 117 p.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Campinas - SP: Papyrus Editora, 1991. 373 p.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo – SP: Perspectiva, 1999. 386 p.

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Petrópolis - RJ: Vozes, 2003. 230 p. (Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2006. 269 p. (Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. **Los problemas fundamentales de la fenomenologia**. Trad. J. J. G. Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000. 403 p.

HUSSERL, Edmund. **Expérience et jugement**: Recherches en vue d'une généalogie de la logique. Paris: Presses Universitaires de France, 1970. 497 p.

HUSSERL, Edmund. **Lógica formal y lógica trascendental**: ensayo de uma crítica de la razón lógica. Trad. Villoro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962. 367 p.

INGARDEN, Roman. **A obra de arte literária**. Trad. Albin E. Beau; Maria da Conceição Puga; João F. Barrento. Lisboa: Gulbenkian, 1973. 445 p.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2005. 302 p.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 392 p.

## NOTAS

- 1 A questão do discurso nem é colocada aqui, porque, supondo que ela já encontre solução na Lógica, a distinção entre sofisticada e dialética, essa última sede do logos verdadeiro, já estaria resolvido. O problema aqui considerado é que tanto o discurso intelectual quanto o não-intelectual *parecem* poder falar o ser.
- 2 Falando sobre o esforço crítico indissociável da atitude científica, na *Lógica formal y lógica transcendental*, Husserl faz eco à definição platônica: “Se as verdades dadas se realizam, convertem-se em aquisições de conhecimento que se conservarão doravante; essas podem se fazer evidentes novamente a qualquer momento: deste modo tornam-se acessíveis para qualquer *sujeito*, enquanto sujeito pensante e racional; e já eram acessíveis antes de sua “descoberta” (HUSSERL, 1962, p. 129).
- 3 Essência, no sentido fenomenológico da palavra, como identidade do sentido, e como “eidos”, i.e., forma pura, invariável nas várias matérias que a assumem.
- 4 “O olhar que contempla a razão cai nas profundezas de um abismo. Será que o abismo está em que a razão repousa sobre o abismo ou será a linguagem ela mesma o abismo?”
- 5 Comentando criticamente a fenomenologia husserliana, reconhece-se um eco dessa idéias por parte de Lévinas: “O aparecer da presença, certamente, não é enganoso, mas seria como obturação do pensamento vivo: úteis para operações de cálculo, para sinais tomados da linguagem e para opiniões que a linguagem carrega, colocando-se no lugar das significações do pensamento vivo... Mas tudo se passa como se, na sua lucidez, a razão, identificando o ser, caminhasse como sonâmbula ou sonhasse de pé... A plena inteligência do olhar objetivo sem transtorno fica sem defesa contra os desvios de sentido” (LÉVINAS, 2005, p. 98).
- 6 “Um ‘é’ se dá, onde se interrompe a palavra” (HEIDEGGER, 2003, p. 171).
- 7 A essa passagem podemos conjugar outra em que ele chama a atenção para o modo ocidental de conceber a relação coisa e linguagem como logos. “Essa palavra [da relação entre ser e dizer] diz: logos. Essa palavra é ao mesmo tempo nome para o ser e para o dizer” (HEIDEGGER, 2003, p. 144).
- 8 Visando metas bem diversas e aplicando a fenomenologia husserliana para refletir sobre o que é a obra de arte literária, Ingarden intui, em outro estilo, esse poder ontologizante da linguagem artística: “A obra literária é um verdadeiro milagre... através de suas concretizações ela provoca profundas modificações na nossa vida, alarga esta vida e eleva-a acima das banalidades da existência quotidiana, dá-lhe um fulgor divino – um ‘nada’ e, apesar disso, um mundo maravilhoso em si mesmo ainda que a sua criação e existência mais não sejam do que favores nossos” (INGARDEN, 1965, p. 409).

Recebido em: Maio de 2006

Aprovado em: Junho de 2006