

O silêncio e o sentido

Silence and meaning

Sérgio A. Sardi¹
sergioasardi@pop.com.br

RESUMO: A circularidade enunciativo-anunciativa do exceder de si do dizer pelo tensionamento no limite. Sentido e significação na correlação entre dinâmica e estrutura do discurso filosófico.

Palavras-chave: discurso filosófico, limite, anunciativo, excessus, silêncio, sentido.

ABSTRACT: The enunciative-announcing circularity of the exceeding of itself by the saying through tensioning in the limit. Meaning and significance in the correlation between dynamics and structure of the philosophical discourse.

Key words: philosophical discourse, limit, announcing, excessus, silence, meaning.

Introdução

A História da Filosofia indicia uma dimensão originária da história da linguagem e da racionalidade. O indício em questão se refere àquilo o qual ao dizer cumpre sempre retornar e o situa ante um limite: o dizer, ele mesmo, em seu vir-a-ser, horizonte que prenuncia a latência que o faz permanecer simultaneamente presente e ausente e, sucessivamente, a-ser-dito. Remete-se, com isso, ao sítio, ao *locus* de uma tensão. E é no âmbito dessa tensão que o discurso filosófico passa a nos dizer algo mais que o disposto em suas enunciações, embora em função das mesmas, ante o *excessus* que anuncia.

Desde tal perspectiva, a História da Filosofia poderia ser expressa em termos do sucessivo tensionamento operado pelo discurso de filósofos diversos com os seus próprios limites, ante o limite mesmo do dizer. E não deixaria de sugerir uma história dos silêncios inaugurados em função dessa mesma tensão. Em sua sucessão, demarcaria o processo no qual o dizer conquista sua significabilidade, na medida em que prenuncia um horizonte de sentido que transborda das estruturas constitu-

¹ Doutor em Filosofia pela Unicamp/SP e professor do Departamento de Filosofia da PUCRS.



ídas em cada filosofia determinada. Nesse caso, a instituição plasmada da escritura deveria propiciar o viés que se distende para além da cristalização dos enunciados, desde que, sob o registro do dito, torne-se possível retroagir à potência de um dizer situado na diacronia da sua constituição, des-constituição e re-constituição. Insinua-se, com isso, que a sua recepção deverá iniciar um caminho de volta e reinaugurar essa relação em seu próprio dizer.

O *lógos da arché*, no período pré-socrático; a encruzilhada do Ser e do Não-Ser, em Parmênides; o Bem (*tò ágathon*), o Belo (*tò kalón*) e o Uno (*tò hén*) platônicos; o Uno, em Plotino; o êxtase místico, no neoplatonismo, São João da Cruz e Eckhart, entre outros; a estrutura transcendental da razão, face ao resíduo da “coisa-em-si”, em Kant; o fundamento último da autoconsciência, em Fichte; o Espírito Absoluto, em Hegel; a vivência (*Erlebnis*), em Dilthey; a intuição da duração bergsoniana; a “percepção” e o “corpo próprio”, na primeira fase da obra de Merleau-Ponty (1957, 1969, 2002) e a “expressão” e a “carne”, no período subsequente; a inefabilidade da experiência ética frente ao Rosto do outro, em Levinas, entre tantos outros, sinalizam, de formas idiossincráticas, a tensão supracitada. Poder-se-ia dizer, ainda, que os conceitos fundantes, nas filosofias sistemáticas, ou a expressão da gênese, na fenomenologia, ou o sentido de “existência”, no existencialismo, suspendem-se sobre silêncios peculiares em cada obra, fazendo-se inapartáveis da singularidade expressiva do estilo de filósofos diversos.

Considerado em seu dinamismo, o discurso filosófico se confundiria, assim, com um dizer que opera um recuo indefinido à sua gênese e/ou à sua condição último-primeira de possibilidade, retorno que o situa ante aquilo que, em seu ocultar, participa da sua significabilidade. Nesse caso, o que diz, embora indiretamente, o filósofo é o *próprio tensionamento no qual o dizer se efetiva em seu sucessivo retroagir*. Ou seja, além daquilo que enuncia, o discurso filosófico anuncia, pela via indireta na qual o dizer instaurado e reinstaurado sugere o ato mesmo da sua instauração, a dinâmica na qual o dizer é posto e, sucessivamente, repostado em relação com o não-dito (pois apenas retroativamente e à base de uma relativa cristalização do dito). A palavra do filósofo disponibiliza, com isso, um *excessus*, seja na remissão a um dizer que interpela o silêncio de sua gênese, ou no trânsito, sempre inacabado, da linguagem comum à metalinguagem do Ser, a requerer um princípio onto-lógico, condição limite na qual o silêncio é repostado no plano da idealidade. Considerada em seu devir inaugural, mais que em suas estruturas, a História da Filosofia não se resumiria, assim, no perfilar de sistemas filosóficos diversos, ou na reconstrução de concepções e na exposição dos motivos centrais do pensamento de cada filósofo que conquistou a ressonância das suas palavras para além do seu próprio tempo e circunstância. Nesse caso, deveria manter à vista a sua dependência e o seu entrelaçamento com uma história do filosofar.

Em tal conexão, o filosofar não se restringiria a um mero esforço preparatório à elaboração do constructo ideal de cada filosofia, mas poderia nos fazer aproximar-nos do seu núcleo íntimo e atuante, inapartável da particularidade pela qual a pertença da filosofia na história se efetivaria em cada época, em cada circunstância e em cada leitor, mantendo, ainda, um movimento de conjunto no dinamismo da inauguralidade do dizer ante o seu tensionamento no limite. O *limite* é dito, aqui, ao modo de uma *tensão*, na medida em que é o próprio dizer que instaura essa abertura ao não-dito, o qual, ao prenunciar o *locus* que está a-ser-dito, deverá restar, por um recuo indefinido, novamente não-dito. Porém, dizer a significação *limite* não deixa de consistir em um exercício de tensionamento, ante o limite e o exceder de si deste dizer; por outro lado, esse *excessus* só se torna visível na circularidade enunciativo-anunciativa deste mesmo dizer. A condição de limite prenuncia, assim, o mo(vi)mento intermédio entre o dito e o não-dito, onde, a cada passo, o que é dito passa a sugerir algo mais em termos de sua significabilidade,





insinuando uma direção. Ou seja, é a partir e no âmbito da sua estrutura que o discurso filosófico disponibiliza um entorno de silêncio que sugere como excedente a essa mesma estrutura. Nesse interregno, há uma relação com a linguagem que rompe e, simultaneamente, instaura silêncios, os quais cabe ao filósofo primordialmente escutar. Nesse caso, tal *relação com a linguagem* deverá se constituir, também, em linguagem ou em uma condição primária da linguagem. O filosofar requer, com isso, a contínua espreita de uma condição nascente do dizer, quando, então, o discurso filosófico indiciaria o seu próprio devir-discurso-filosófico, historicamente efetivado na idiosincrasia de cada filosofia e no trabalho, sempre renovado, da sua recepção.

Situando o dizer em direção àquilo que o excede, embora na imanência das suas enunciações, deverá então o filósofo buscar o seu estilo, essa singular força expressiva de sua relação com a linguagem no seio de uma linguagem comum, efetivada no contexto de uma idiosincrática relação com o seu próprio viver. Cumpre, pois, ao filósofo estar no limite. Será aí que deverá se apresentar a posição de "problema", momento de suspensão pelo qual retroage a uma constante iniciação de sua própria condição enquanto sujeito pensante e vivente. Disposto ante um sentido que o antecede e ultrapassa, ao remontar e interatuar com o que subjaz ao dito, o discurso filosófico teria, portanto, em seu próprio silêncio a sua força maior.

A filosofia e o filosofar expressariam, assim, a dinâmica do des-velar e do revelar o *excessus* que impregna a significabilidade do dito, em função do entrelaçamento entre a estruturalidade e a dinâmica do dizer, pelo tensionamento no limiar. E se o tensionamento é referido à circularidade enunciativo-enunciativa do discurso, faz-se necessário assumir, com isso, a paradoxal condição na qual o dizer remete à sua alteridade, sendo, no entanto, ainda um dizer, em uma correlação imanente/transcendente entre o dito e não-dito. Pois o que excede opera um deslocamento, uma "saída" que se efetiva a partir de assentamentos prévios, para se desprender na superabundância daquilo que, à base do dito, é anunciado no dizer inaugural. O *inaugural* implica um retorno a partir do silêncio prefigurado no exceder de si do dizer pelo tensionamento no limite e o dinamismo operado por um desvio em um caminho de volta. A *dinâmica* não expressa, portanto, o desenvolver-se de uma estrutura determinada em direção ao seu acabamento, ou o desdobrar-se dedutivo da mesma a partir de um princípio ou de uma estrutura axiomática, mas o vir-a-ser potencial da própria estruturalidade.

Sob tal ótica, poder-se-ia objetar que se tornariam tênues as linhas demarcatórias entre o discurso filosófico e o literário, ou entre a exposição de um sistema determinado e a dimensão dramático-existencial da ação que presidiu a sua elaboração e, nesse caso, entre a universalidade pretendida pelo dizer filosofante e a narrativa biográfica ou autobiográfica. Não se trataria, no entanto, de negar essa objeção, devolvendo à filosofia fronteiras precisas, mas de reconduzi-la a um sentido outro no qual a filosofia e o filosofar possam ser considerados. Pois seria necessário reconhecer que permaneceria sempre legítimo ao discurso filosófico transgredir essas mesmas fronteiras, no decurso da sua história, ou, ainda, no processo de desenvolvimento do pensamento de um autor determinado. Seria, outrossim, necessário assumir essa ambigüidade no seio da própria discursividade filosófica, bem como as repercussões metodológicas derivadas de uma tal assunção, o que só poderia vir em prejuízo de concepções determinantes e fechadas da própria filosofia.

Poder-se-ia objetar, ainda, que o escrito é a base para o exercício de qualquer ação interpretativa e que tudo aquilo que o ultrapasse deveria se manter residual ou tão-somente conjectural. Mas, segundo o que é expresso acima, os silêncios inaugurados em cada filosofia seriam instaurados pela escritura mesma, na medida em que o não-dito só poderia se tornar observável à força da tensão pela qual o dizer requer, por um viés, a proximidade infinita com o seu princípio e





com a sua gênese, sendo, no entanto, ainda um dizer. Não há como separar a dinâmica do exceder-de-si-no-limiar das estruturas que expressariam as condições de instauração desse mesmo *excessus*. Ademais, não haveria como a escritura poder se manter como um dado objetivo à disposição de uma significação comum; a atividade hermenêutica deverá requerer, nesse caso, a preparação das condições de uma significabilidade que, distendendo-se a partir do dito, remonta, a cada passo, àquilo que excede o que é exclusivamente enunciado, na medida em que a atitude interpretativa é também uma ação significativa em cada época e em cada circunstância, e a partir da relação de cada leitor-intérprete com o seu próprio filosofar. Será essa a condição pela qual, no decurso da história da sua recepção, o discurso filosófico possa efetivamente *significar* algo; e mais, que possa ainda tender sucessivamente à ultrapassagem das condições pelas quais a significabilidade mesma do discurso filosófico deva ser compreendida.

Mas se o dizer passa a ser considerado no dinamismo do sentido instaurado em sua relação com o não-dito, isso não se faria possível apenas no próprio exercício discursivo, sendo todo discurso *sobre* este dinamismo um metadiscurso estruturado, irreconciliável com as suas pretensões? Nesse caso, como compreender a inter-relação entre dinâmica e estrutura, sistematicidade e *excessus* anunciativo, e entre o dizível e o indizível, em termos estilísticos, ontoepistemológicos e metodológicos? Ademais, a sua recepção não se efetivaria somente na ação pela qual o dizer estaria a requerer um outro dizer, ou o dizer de outrem, na sua alteridade? Mas de que modo se relacionariam, nesse caso, o ato da proferição e o ato da recepção, ou seja, como compreender que aquilo que é anunciado, a partir do plano enunciativo, possa, efetivamente, *comunicar* algo? Não restaria em xeque qualquer objetividade possível ao dizer, e não se tornariam problemáticas as relações entre linguagem e “verdade”? Ora, dizer o silêncio, ante a consideração da sua constante impossibilidade e, a um tempo, das suas inesgotáveis possibilidades, não deveria requerer, assim, uma outra inteligibilidade? Quais são, portanto, as condições genéticas e ideais de possibilidade da significabilidade do discurso filosófico-filosofante? Tais questões prenunciam uma direção e instigam um exercício, sempre inacabado, em busca da caracterização do entrelaçamento entre os planos enunciativo e anunciativo do discurso, na medida em que isso possa contribuir ao esclarecimento das relações entre a discursividade filosófica, a filosofia e o filosofar.

Para tanto, importa considerar, a princípio, o problema das condições pelas quais é possível *dizer* que o dizer excede a si mesmo, pois o *excessus* deverá ser *enunciado*. Faz-se necessário, portanto, que o anunciativo, a potência de seu *excessus*, deva surgir na imanência das estruturas enunciativas. Na ordem da exposição, dever-se-á, portanto, pretendê-lo como resultado, e não como ponto de partida. A partir desse momento, será possível considerar como, no âmbito dessa correlação, será possível uma aproximação do dizer em seu vir-a-ser inaugural, assim como das relações entre sistematicidade e anunciação, fundando as bases para a consideração de algumas das questões acima relacionadas.

A imanência da dimensão anunciativa e a dinâmica do discurso

Primeira aproximação: a significabilidade do dito em um caminho de volta e o *excessus* da enunciação

58

Esta escritura é aqui realizada no decurso da minha vida, e a sua escuta, no decurso da sua vida, quando, de algum modo, esses dois tempos se encontram.





A possibilidade desse encontro move o ato desta proferição, desde que supõe uma significação possível, que se distende em direção a outrem, ainda anônimo. Há, porém, um intervalo a marcar essas palavras, pois a significabilidade do enunciado inicial exige, nesse caso, um retorno ao próprio viver e à significação vivenciada de *minha vida*, *nossas vidas* e *vida do outro*, dentre outros motivos entrelaçados em sua recepção. Ao dizer “minha vida” ou “sua vida”, há um dizer que diz algo a *cada um* apenas ao tanger, a um tempo, o *acontecer* das suas próprias vidas, que permanece aquém ou além do próprio dizer. De modo similar, também realizar a proferição inicial exigiu percorrer esse mesmo caminho de volta. Todavia, nos comunicamos: há um mútuo ato de significar a partir da palavra. Porém, o significar se efetivou apenas em função de um *desvio*, desde onde a mutualidade do ato não pode se reduzir à plena identidade ou objetividade, caso em que o comunicar deveria, de antemão, repercutir na recusa de uma efetiva inter-relação dialógica.

Para *cada um*, “minha vida” e “sua vida” significam algo apenas na medida em que se faz necessário adentrar uma certa região de silêncio, a vida mesma, em seu acontecer. Nesse desvio, a significabilidade do dito é impregnada por aquilo que é presumido “de trás” da palavra: o *acontecer*, referido ao *viver*, expressou a posição do sujeito que enuncia o discurso, e que não se confunde com o sujeito lógico do discurso, e, por extensão, a recepção do leitor-auditor, o qual reinaugura a proferição ante a sua própria condição existencial. Pois o dito só pôde, efetivamente, *dizer* algo por não se resumir a uma fórmula esquemática, mas ao envolver a *cada um*, em seu próprio devir e em sua posição prévia de ser-no-mundo, como condição de sua significabilidade *para nós*. Nesse caso, talvez o não-dito deva ser compreendido como uma condição mesma do dizer.

Pois não é desde o acontecer das nossas vidas, as quais permanecem irredutíveis e não-ditas, que se torna possível significar aquilo que se diz, relativamente ao viver? Por outro lado, não é apenas ao se *dizer* o viver que o não-dito é inaugurado, no entorno da enunciação? Mas também “as coisas mesmas” ou ainda “eu” e “você”, mesmo em sua condição não-predicativa, não remetem a uma suspensão, visto significarem algo apenas a partir do *excessus* do limiar indicado pelo *ato* da sua proferição e da sua recepção, desde já aquilo que permanece além do dito, e o lugar referido pela enunciação?

Um novo início: do *excessus* da enunciação à circularidade enunciativo- anunciativa do discurso

Antes do que possa vir a dizer, antes destas palavras, está aquilo que me move a dizer algo, e impregna o ato desta enunciação.

Há, aqui, algo de paradoxal: se digo que há algo *antes* deste dizer, retorno em circularidade, pois *dizer* que há algo não-dito, à base deste dizer, é ainda um dizer. Mas se digo que *antes* destas palavras há aquilo que me move e permanece não-dito, se digo que o *ato* no qual esta enunciação é inaugurada e se efetiva em sua condição nascente permanece inefável, seja na minha ou na sua voz interior (pois cada leitura reinaugura a proferição original), seja nesta escritura, e se esse dizer permanece, mesmo assim, significante, isso remete à consideração de uma potência imanente pela qual o mesmo, sendo ainda um dizer, tensiona com o seu limite. E é essa mesma tensão a condição de sua superabundância. Pois o enunciado inicial, ao retroagir sobre si mesmo, enuncia o *ato* de enunciar, embora jamais, definitiva ou propriamente, a sua significação se reduza àquilo que é exclusivamente enunciado. O *ato* de enunciar permanece aquém do enunciado e indicia





o não-dito, no âmbito da sua própria contenção; pois é o próprio enunciado o ponto de fuga, base que prepara as condições de uma "saída", em sua ação de significar algo a *alguém*. O que é dito mantém, portanto, um *excessus* imanente. A *imanência* deste *excessus* se deve a que a palavra, recém inaugurada, cristaliza-se no enunciado.

Se enunciar o ato de enunciar lança o enunciado a uma significabilidade que está em superabundância relativamente ao próprio enunciado, isso configura apenas *uma* condição limite, observável à base da estratégia inicial de considerá-lo em sua pretensa suficiência e completude para fazê-lo, assim, reflexionar sobre si mesmo. Nesse caso, foi necessário que o dizer tenha sido tomado em ato, embora o dissesse apenas indiretamente, hiato imanente à sua proferição. Verificou-se, com isso, que a enunciação estava a indiciar um *excessus* em sua significabilidade *para nós*, pois é apenas ao dizer algo de alguém para alguém que o dito, considerado em sua condição nascente, excede a si mesmo.

Nesse caso, o campo virtual que se distende, a partir do dito, embora permaneça velado, foi simultaneamente instaurado por um dizer que, ao *sugerir* algo que permanecia anterior, *anunciava* o silêncio que o impregna. A *anterioridade* em questão não se delimitou de forma cronológica, mas em termos existenciais. A significabilidade do enunciado se fez, assim, inapartável da sua força anunciativa. Mas se o enunciado, como unidade lógica, foi significado ante a sua superabundância, é necessário considerar, por outro lado, que o não-dito pôde se fazer relativamente visível apenas a partir da própria enunciação. Mas, nesse caso, a *anterioridade* passa a ser simultaneamente ideal.

Isso remete ao exercício e à escuta de uma significabilidade na qual o dizer instaura, a seu modo, a *circularidade entre o dito e o não-dito*, situando a distinção entre o enunciativo e o anunciativo em uma *correlação*. E se o dizer passa a ser, com isso, significado ante aquilo que o excede, o que deve ser dito agora é o próprio exceder de si do dizer, no âmbito dessa mesma correlação.

O devir do exceder de si do dizer

Ao buscar capturar a si mesmo, o dizer foi lançado em direção àquilo que o excede, renunciando a sua alteridade. Tal dimensão anunciativa do discurso foi instaurada no momento em que *algo mais* foi *sugerido* em termos da significabilidade do enunciado *para nós*. Pois o que o excede é o *seu* próprio silêncio, na medida em que se trata sempre do silêncio do próprio dizer.

Opera-se, com isso, uma inversão. A enunciação, ao impregnar a significabilidade do enunciado, instaura um entorno e uma abertura a novas possibilidades de enunciação, por antecipar o *locus* do que está a-ser-dito. E se o dizer conquista a sua significabilidade, na medida em que, ao recuar ante o *seu* silêncio, prepara as condições da sua ultrapassagem, é agora o não-dito, assim anunciado, a condição da deriva do dizer. O anunciativo exerce, portanto, uma atração: o que é virtualmente disposto em torno do dizer, na circularidade aberta e inaugural entre os planos enunciativo e anunciativo, denuncia uma *direção*, relativamente àquilo que está a-ser-dito e permanece anterior ao próprio dizer. Nesse caso, o devir efetivado na circularidade entre o anunciativo e o enunciativo indica uma dimensão *preunciativa*, relativa ao devir do exceder de si do dizer.

Ora, se nos situamos no discurso no dinamismo da sua superabundância, é apenas porque, ao ser dito, o não-dito se desloca sucessivamente além, ou aquém do próprio dizer, no ato mesmo pelo qual, rompendo consigo mesmo e fazendo-se outro, por antecipar o *locus* do que está a-ser-dito, é ainda um dizer. Mas se o dizer





é ultrapassado e sucessivamente reposto para aquém/além de si mesmo, é apenas porque o não-dito é simultaneamente reposto em torno deste dizer².

A ultrapassagem do dizer em direção ao não-dito e a ultrapassagem do não-dito, lançado sucessivamente além de si mesmo, traduz um devir correlacional entre pólos que não preexistem à própria correlação. Obtém-se, assim, *um duplo devir*: relativamente ao que emerge como *locus* do a-ser-dito e ao que permanece não-dito; e isso sugere, a um tempo, um *duplo horizonte*, pois um novo horizonte, radicalmente não-dito, passa a ser anunciado, na medida em que é presumido *antes* de todo horizonte tangível, prenunciado no devir do exceder de si do dizer.

Nesse caso, é a *dupla condição do limite* que demarca as condições da inteligibilidade do problema. Pois se em um primeiro aspecto o limite é significado como restrição e negatividade, então, em função dessa mesma condição, estar *no limite* deverá consistir na sua própria ultrapassagem. Isto pode significar, ainda, que *dizer o limite do dizer é já uma condição de excessus*, pois é preciso que este dizer seja referido ao próprio dizer como um metadizer.

Se, anteriormente, enunciar o ato de enunciar disse, também, o limite desse mesmo gesto, o exceder efetivou-se, no entanto, apenas *na* posição de limite, dada a imanência do *excessus*. O problema de compreender o *limite*, em sua dupla condição de ser referido ao enunciado e, simultaneamente, àquilo que sugere como excedente, passa, com isso, a se situar no horizonte das nossas interrogações.

Isso traduz uma deriva na qual o discurso *tende* ao seu fechamento, à coincidência exclusiva dos significados com enunciações estruturalmente determinadas. Pois, ao pretender apropriar-se daquilo que lhe é anterior, o dizer é exercido à base do assentamento de sua coerência interna em um significado que se pretende comum. Será no curso dessa mesma tendência que se começa a dizer aquilo que se situa *na* posição de limite, o que não coincide com enunciar o limite, mas é, em última instância, expresso pela condição mesma do tensionamento do dizer, *no limite*, ante o seu *excessus*.

O limite é, pois, aquilo que se dá desde o próprio dizer, mas de um dizer que está em superabundância relativamente a si mesmo. É a coincidência do fim e do começo em seu vir-a-ser, paradoxal correlação imanente/transcendente entre o dito e o não-dito. O limite, em sua dupla condição, é o próprio *exceder de si*, ou seja, aquilo que, refletido sobre si, prenuncia o outro de si, sendo dito, embora por um viés, no devir do exceder de si do dizer.

E isso pode nos indicar uma *dupla relação com a linguagem*. Consideramos, acima, o *tender* do plano enunciativo à autarquia do dito e à exclusão de tudo aquilo que possa permanecer não-dito. Mas o *tender* à exclusão só se efetiva *no limite*, quando então o dizer revela uma *tensão* e o exceder de si do limite. E se o *excessus* se produz no âmbito dessa mesma tendência, isso faz pensar no sentido de uma relação *outra* com o dizer, ante a superabundância de sua condição de limite. Nesse caso, a circularidade entre o dito e o não-dito se põe à base daquilo que se abre ao pensar como exceder de si e diferença do pensar.

O *silêncio* do dizer, assim como o *dizer* o silêncio, foram situados em sua mobilidade correlativa, no duplo devir do tensionamento no limiar. E tal *relação* com o dizer, no dinamismo do seu *excessus*, prenuncia uma direção.

² Ao se dizer "além ou aquém", faz-se referência, por um lado, ao exceder de si do dizer no caminho de volta à sua gênese e, por outro, ao princípio, à fundamentação ontoepistemológica, à sua idealidade. Esse último ponto, no entanto, é apenas indicado neste contexto, para ser considerado mais tarde.





O sentido do devir do exceder de si do dizer

Se o discurso filosófico puder ser compreendido a partir do seu silêncio imanente, sua significabilidade remete à correlação entre o seu dinamismo e as estruturas, e a condição nascente de um dizer que tensiona em uma *dupla* direção: relativamente à idealidade (no *tender* à plena determinação do princípio ou, em outros termos, do fundamento último-primeiro) e relativamente à sua gênese. Mas isso significa assumir a correlação da simultânea transcendência do não-dito na imanência do dizer e da transcendência do dizer na prenúncia do não-dito, e um caminho indireto, a indiciar a significabilidade do seu *excessus* no devir do exceder de si do dizer pelo tensionamento no limiar.

Circunscrevendo externamente as estruturas, enquanto as impregna, essa “significabilidade excedente” expressa a condição pela qual o dizer prenuncia uma dupla direção. O indicativo dessa unidade se refere a que o que está a a-ser-dito se desdobra a partir da atração do entorno anunciativo e se dirige àquilo que se põe *antes* do próprio dizer. Mas o enunciado, *a seu modo*, e correlacionalmente, se põe *antes* do anunciado. Em ambas as direções, na re-posição do anunciativo em função do enunciativo e na re-posição do enunciativo em função do anunciativo, há um devir referido a um *excessus*. E se essa direção indica uma significabilidade na qual as estruturas passam a ser circunscritas por um dinamismo no qual o dizer avança ao retroagir sobre si mesmo, indica-se, no devir das significações em direção àquilo que lhes é anterior, um *sentido* ao exceder de si do dizer.

A simultânea imanência/transcendência do sentido relativamente aos significados, ou da dinâmica relativamente às estruturas, ou ainda, de outro modo, a simultânea imanência/transcendência do dizer face ao seu sentido, aqui previamente situado na correlação entre o dito e o não-dito no devir do exceder de si do dizer, indica que o próprio *sentido* só é dito no *limite* e, então, não é nunca *conclusivamente* dito, embora seja indiciado, por um viés, no próprio exceder de si do dizer, na direção instaurada relativamente àquilo que lhe é anterior³.

O significado *lógico* indica um objeto ideal, desde estruturas conceituais erigidas à base de uma estrutura axiomático-dedutiva, definida em termos da sua coerência e consistência internas; mas essa mesma estrutura tensiona consigo mesma, na medida em que deverá ser erigida a partir de algo que permanece residual, tendo em vista não poder subsumir em si o sujeito fático que a enuncia. Ao mesmo tempo, se assumidas desde a sua gênese ou, de outro modo, desde o seu acontecer, permanecem as significações a indiciar a sua opacidade, assim como a circunscrição imanente/transcendente do sentido, desde a posição de um sujeito que não se diz em seu dizer, o que o situa já no exceder de si do seu próprio dizer.

O que é, assim, expresso apela a uma outra inteligibilidade⁴, em que pese a condição paradoxal⁵ da imanência/transcendência do sentido, na medida em que o dizer está, relativamente a si mesmo, em aproximação e distanciamento. Se a *aproximação* é dita relativamente a um simultâneo distanciamento, é porque o aproximar, o adentramento do dizer com relação a si mesmo, em seu recuo, requer a suspensão de uma significação enunciativamente assumida, demarcada pelo contraponto anunciativo, e a prenúncia de sua alteridade. Tal *relação*

³ “Se o sentido se ultrapassa em direção ao objeto, este já não pode ser posto na realidade como exterior ao sentido, mas apenas como o limite de seu processo” (Deleuze, 1988, p. 252).

⁴ Pois não é redutível à *lógica*, na medida em que o termo expressa a dedutibilidade a partir de um sistema axiomático, ou seja, a operacionalidade de uma estrutura ideal e sistemática, em termos da verificação de suas “verdades”. E se torna significativo, ainda, o fato de que determinar o significado de *lógica* se constitua em um problema filosófico cuja resolução deve ser efetivada apenas no contexto de uma filosofia determinada, desde os seus próprios pressupostos e, nesse caso, ante o seu próprio limite.

⁵ O paradoxo, a antinomia, entre outras condições aporéticas, disponibilizam pensar acerca dos limites da *lógica* (desde o pressuposto do princípio de não-contradição). Retornaremos a esse ponto na terceira seção.





com a linguagem requer uma certa “iniciação”: a condição na qual um início é sucessivamente repostado, em ruptura com a cristalização do dito.

Face ao seu silêncio, o dizer anuncia, a partir do dito, em distanciamento e aproximação, a deriva que o situa ante o seu sentido. Face ao sentido, o dizer inaugura, em distanciamento e aproximação, e à base do dito, o seu próprio silêncio.

a. Um caminho indireto

Desde que permaneçamos a indiciar o *silêncio*, a insinuá-lo em sua inesgotabilidade, elaboramos perspectivas que tendem a cercá-lo pelas enunciações, para sugerir, com isso, um “salto”, tendo em vista que o “silêncio”, enquanto tal, é anunciado apenas no limite do próprio dizer. Nesse devir, onde o dizer indicia a circunscrição externa dos significados pelo sentido, assim como a simultânea imanência do sentido, relativamente às significações, faz-se necessário um caminho indireto, na medida em que os significados são referidos àquilo que lhes é *anterior*, o que se abre por um recuo do dizer diante de si mesmo, pela prenúnciação do que está a-ser-dito.

O *silêncio* sugere, assim, uma dimensão outra da escuta e do dizer, da leitura e da escrita, e requer a inversão de uma relação determinística, essencialista e totalizante, a par de uma *pretensa* autarquia do *lógos*. Mas o silêncio deverá, então, ser expresso também no âmbito dessa mesma inversão, ao indicar o “transporte para além/aquém” dos significado instituídos. A condição metafórica do *silêncio* implica “uma identidade não fixável nem determinável univocamente” (Casares e Fernández, 2000, p. 11)⁶.

Em seu devir, virtualidade e potência, a metáfora do *silêncio* sugere o transbordar, a sucessiva reposição, por trans-posição⁷, do discurso em um horizonte móvel, instaurado pela sua condição virtual e inacabada. Pois que o dizer seja proferido em vista do seu *sentido* indica que essa trans-posição, o ir a uma posição outra do dizer, prefigura um novo âmbito de tensão.

Que o *silêncio* seja, então, enunciado e anunciado relativamente ao seu *sentido*, prefigurado no devir do exceder de si do dizer, torna possível compreender que essa dinâmica, referida ao todo da linguagem, se faça imanente a cada expressão. Ou

⁶ “A terminologia dos filósofos é cheia de metáforas. Kant cita muitos exemplos, todos relacionados com fundamentação e assentamento: ‘fundamento’ [*Grund*], ‘depende’ [*abhängen*], ‘resultar de’ [*fließen*] e, referindo-se a Locke, ‘substância’” (Man, 1992, p. 31). “A linguagem poética não diz menos a respeito da realidade do que qualquer outro uso da linguagem, mas refere-se a ela por meio de uma estratégia complexa que implica, como componente essencial, uma suspensão e, analogamente, uma anulação da referência comum ligada à linguagem descritiva. Essa suspensão, entretanto, é apenas a condição negativa de uma referência de segunda ordem, de uma referência indireta construída sobre as ruínas da referência direta. Essa referência é chamada de referência de segunda ordem apenas no que tange à prioridade da referência da linguagem comum. Pois, divergentemente, ela constitui a referência primordial até o ponto em que venha a sugerir, revelar, descobrir – ou qualquer que seja o termo – as estruturas profundas da realidade com as quais estamos relacionados como mortais que nascem neste mundo e vivem nele por um tempo determinado” (Ricoeur, 1992, p. 154). “Mais l’expérience intérieure ne trouvera nulle part, elle, un langage strictement approprié. Force lui sera bien de revenir au concept, en lui adjoignant tout au plus l’image”. (Bergson, 1993, p. 45). “Qu’il nous suffise d’avoir montré que notre durée peut nous être présentée directement dans une intuition, qu’elle peut nous être suggérée indirectement par des images, mais qu’elle ne saurait – si on laisse au mot concept son sens propre – s’enfermer dans une représentation conceptuelle” (Bergson, 1993, p.188-189).

⁷ Ou seja, a re-posição do dizer no dizer outro, em direção ao seu próprio silêncio, desde a infinita multiplicidade de perspectivas que pretendem sugeri-lo, requer um salto, uma ruptura, uma “trans-posição”, tendo em vista que a dinâmica não pode mais, aqui, ser reduzida a uma estrutura lógica exclusiva e internamente necessária. Observe-se, analogamente, embora em contexto argumentativo diverso, a função metodológica da imagem, em Bergson, em uma concepção na qual a linguagem evolui na relação com a intuição, em si inefável, através de um movimento preparatório de aproximação e, no limite, de uma *sugestão*: “Nulle image ne remplacera l’intuition de la durée, mais beaucoup d’images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir” (Bergson, 1993, p. 185).





seja, o silêncio de cada dizer parcial e contingente remete ao silêncio primário da gênese e/ou do princípio para retornar, em circularidade aberta (expressa pela alteridade na imanência do dizer), à direção instaurada por seu horizonte de sentido.

Isso nos situa em aproximação do problema de dizer o *excessus* do dizer, na medida em que este dizer deverá estar em *excessus*, relativamente a si mesmo, pelo fato de que, antes destas palavras, há a sua escuta e há aquilo que me move a dizê-las, tendo em vista que todo dizer e toda escuta remetem a sujeitos que não se dizem em seu próprio viver, e que a significabilidade deste dizer transborde para além do mesmo, em um desvio que se efetiva tão-somente na medida em que permanece, no entanto, ele mesmo, um dizer, em sua estrutura de enunciações.

Sistematicidade e sentido

Da autarquia ao *excessus* da sistematicidade

No Idealismo Objetivo, o princípio ou fundamento, momento de identidade entre Ser e *lógos*, é, antes, a preeminência do Ser como *lógos* e, em sua imediatidade autodeterminada, resulta na autarquia pressuposta na sistematicidade onto-lógica transcendental. O Idealismo Subjetivo conduz aos mesmos resultados, desde uma inversão: a preeminência do *lógos* como Ser. Em ambos os casos, a dinâmica da linguagem acaba por ser reduzida ao âmbito da estrutura transcendental da razão, com a conseqüente negação da possibilidade de emergência de toda e qualquer determinação não prefigurada no princípio último-primeiro. Em uma estrutura metafísico-sistemática, a plena objetividade (ou, sob outra perspectiva coincidente, a plena subjetividade) é erigida sobre o imediato, o incondicionado (ou autocondicionado), à base da suposta identidade entre Ser e *lógos*. Há, nesse caso, uma “dinâmica estrutural” que expressa o caminho ascendente rumo ao princípio último-primeiro e o caminho descendente do desdobrar-se do princípio ideal em determinações ulteriores.

Relativamente à ética, tal concepção conduz, em conseqüência, à redução da liberdade às estruturas normativas da razão; relativamente às ciências, à delimitação da verdade das proposições pela consistência e coerência estabelecidas pela função axiomática da fundamentação, a qual, no entanto, permanece determinística.

Considere-se, ainda, que a *verdade* deva ser explicitada, nesse caso, exclusivamente em função da estrutura do próprio sistema, e isso, que se traduz no seu fechamento, enquanto sistema, aponta para uma circularidade excludente, a qual, traduzida na identidade entre a mais alta abstratividade e a maior concretude possível, se mantém operante tão-somente desde uma produtividade prefigurada pela autodeterminação do princípio, em sua função axiomática⁸.

⁸ “Dizer-se de uma sentença/proposição que é verdadeira é determinar completamente esta sentença/proposição ou considerá-la como completamente determinada” (Puntel, 2002, p. 28). “Aquilo que na teoria proposta da verdade é chamado de *estatuto completamente determinado* de sentenças/proposições pode ser geralmente caracterizado como o *lugar exato, definitivo e de última instância que a sentença/proposição ocupa no quadro estrutural [framework] escolhido ou pressuposto*. O que aqui é chamado de ‘lugar’ é a posição (das sentenças/proposições) determinada pela conjunção (congruência) de *duas coordenadas ou dimensões fundamentais: a lógico-metodológica ou de procedimentos e a semântico-ontológica*” (Puntel, 2002, p. 28). “A noção de verdade, conforme tratada acima, inclui o fator ‘desempenho de uma operação’. Mas o conceito de verdade apenas indica que ‘verdade’ inclui uma operação através da qual o estatuto completamente determinado de sentenças/proposições é obtido [...] Esta é a área onde se torna aparente como a racionalidade pesa de modo sistemático sobre o conceito de verdade” (Puntel, 2002, p. 32).



Leve-se em conta, assim, que a faticidade deva ser reconduzida aos marcos do próprio sistema, o que resulta na negação do sujeito em sua condição originária de ser-no-mundo; pois este, enquanto enunciador do sistema, só pode ser subsumido pelo mesmo, na medida em que passa a ser determinado por sua própria ação de determinar e a sua existência, o seu ser fático, negado enquanto compreensão prévia do mundo (ou da significação *mundo*), sendo determinado pelas essências que, paradoxalmente, *antes*, instaura. Nesse caso, não é possível que o problema da linguagem surja como problema de uma *relação* com a linguagem e que o problema da *verdade* se explicita na correlação com o problema do *sentido*⁹.

Nesse caso, a auto-referencialidade do princípio e o seu conseqüente fechamento em uma circularidade que subsume em si o sujeito enunciador mantém, *antes*, segundo o exposto *supra*, um tensionamento relativamente ao seu ser fático, a indicar o exceder de si da sistematicidade. A faticidade, enquanto conceito transcendental, transborda no sujeito fático, enunciador do sistema e não subsumível pelo mesmo¹⁰.

Do mesmo modo, a metalinguagem que deverá representar as relações de necessidade internas de um sistema metafísico deverá ser expressa em termos que possam ter alguma conexão com a linguagem comum, na medida em que se dirige à recepção de sujeitos imersos em sua condição de ser-no-mundo e que a significam em vista dessa mesma condição. Mas, em função dessa exigência, a metalinguagem da razão transcendental encontra-se impossibilitada de realizar a plenitude que deveria situá-la, "pura", para além de qualquer contingência e temporalização. Esse problema remonta, novamente, à questão: há uma linguagem, ou uma relação com a linguagem, própria da filosofia e do filosofar?

Do *excessus* imanente da sistematicidade

Uma estrutura sistemática remete a sua unidade, definida em termos da sua consistência e coerência internas, ao princípio ou fundamento último-primeiro. Isso, no entanto, relativamente ao caso que passamos a considerar, permanece uma exigência a ser conclusivamente cumprida, o que se deve a que o próprio princípio não pode ser demonstrado desde um princípio anterior, pois recairia em *regressus ad infinitum* (Aristóteles, 1924, IV, 1006a). Assim sendo, a série regressiva deveria ser interrompida em algum momento, quando, então, o princípio deverá ser *pressuposto*. Uma declaração de "evidência" do princípio (que se tornaria incondicionado) não deixará de consistir, também, em uma pressuposição, na medida em que a demonstração desta mesma evidência deverá recair em *petitio principii*, já que o próprio princípio deverá ser a base dessa demonstração; caso contrário, recairia, mais uma vez, em *regressus ad infinitum*. Mas aquilo que é dado em pressuposição, relativamente ao princípio, implode no ser-outro de sua anterioridade onto-lógica: sendo não-conclusivo, o sistema indicaria um devir regressivo, um *tender-para* sua plena determinação, o que consiste, *antes*, em um *tensionamento* operado no infinito tangenciamento do horizonte antecipado na direção assim instaurada.

No entanto, a via negativa de demonstração, utilizada por Aristóteles no Livro gama da *Metafísica* (Aristóteles, 1924, IV, 1006a), reside em um caso de *autofundamentação*: quem nega o princípio de não-contradição diz algo com um

⁹ Assim como na distinção leibniziana entre *verdades de razão* e *verdades de fato*, obtém-se a primazia da razão transcendental, relativamente ao significado de "verdade", com a conseqüente exclusão do sujeito cognoscente em seu estar-no-mundo.

¹⁰ Pois a transcendentalidade, assim compreendida, *tende*, em sua pretensão de completude, a subsumir em si o estar-no-mundo do sujeito fático. Mas uma tal tendência se mostra paradoxal na medida em que a faticidade, enquanto conceito transcendental, tensiona com aquilo que excede a própria sistematicidade.





significado determinado, ou não diz nada, o que resulta em afirmá-lo. Mas se o sistema é logicamente autofundamentado, e não pressuposto ou, com o mesmo efeito, declarado como “evidente”, não seriam aplicáveis as objeções precedentes. Porém, nesse caso, como nos anteriores, há uma circularidade autárquica e autodeterminada desde o seu princípio, sendo a dinâmica incluída na sua estrutura, de onde derivam os significados de “método” e de “verdade”, compreendidos em função das relações de derivação entre o princípio e as proposições de um sistema. Seria necessário considerar, portanto, a possibilidade de uma *crítica interna*, efetivada exclusivamente no contexto das suas próprias determinações lógicas e ontológicas.

Em Kurt Gödel (1992), a demonstração da impossibilidade da demonstração da consistência da estrutura axiomática de um sistema dedutivo formal, na medida em que proposições indecidíveis são deriváveis do mesmo, aponta para um limite interno à sua pretensa autarquia, necessidade e unidade. Mas resta saber se o que é válido para um sistema dedutivo, fundado em um número finito de axiomas, incluindo a aritmética, é necessariamente válido para um sistema metafísico¹¹.

O problema em questão também poderia ser formulado de modo a se buscar verificar se o surgimento de relações antinômicas (a demonstração da existência de proposições simultaneamente verdadeiras e falsas) e/ou paradoxais (a existência de proposições correlativamente verdadeiras e falsas) seriam irreduzíveis e imanentes à sistematicidade. Os paradoxos, desde que não possam obter uma solução de conjunto, expressariam uma condição lógica específica na qual as relações de necessidade interna de um sistema colidiriam com a sua inconsistência¹².

Uma outra estratégia de abordagem nos remeteria a um sentido ampliado de “razão”, o que poderia significar que aquilo que era tido antes em oposição à própria racionalidade passa a ser a condição da mesma. Nesse sentido, Gilles Gaston Granger busca identificar o sentido pelo qual a irracionalidade deve ser investigada “no espírito de um *racionalismo aberto* e dinâmico”¹³. Porém, permanece em aberto o problema de saber se essa abordagem configuraria uma *crítica interna*, na medida em que demandaria compreender o sentido de “razão” desde uma perspectiva que é, de certo modo, externa à sistematicidade, assim como é compreendida na Lógica clássica e no Idealismo Objetivo.

Por fim, surge o que parece ser um dos problemas mais difíceis de resolver, relativamente às ontologias sistemáticas, ou seja, o da inclusão da liberdade em um

¹¹ “These two systems [i. e., o sistema da Principia Mathematica, de A. Whitehead e B. Russell, e o de Zermelo-Fraenkel] are so extensive that all methods of proof used in mathematics today have been formalized in them, i. e. reduced to a few axioms and rules of inference. It may therefore be surmised that these axioms and rules of inference are also sufficient to decide *all* mathematical questions which can in any way at all be expressed formally in the systems concerned. It is shown below that this is not the case, and that in both the systems mentioned there are in fact relatively simple problems in the theory of ordinary whole numbers which cannot be decided from the axioms. This situation is not due in some way to the special nature of the systems set up, but holds for a very extensive class of formal systems, including, in particular, all those arising from the addition of a finite number of axioms to the two systems mentioned” (Gödel, 1992, p. 37-38).

¹² Uma solução deveria considerar os paradoxos em conjunto, conforme Russell, como resultados de uma única falácia, na medida em que todos os paradoxos têm uma afinidade e que essa solução deva ser, simultaneamente, formal e filosófica (Haack, 2002, p. 185-205).

¹³ Relativamente à compreensão, segundo o autor, de “une forme faible mais fondamentale de rationalité”, onde uma estrutura de formalização “déterminent plus ou moins précisément la nature de l’oeuvre et les procédures de création” (Granger, 1998, p. 16). A *irracionalidade* é compreendida, assim, no sentido de uma *ruptura*: “quand la production de l’oeuvre se situe ou se développe contre ou en dehors de ce cadre originare, devenu éventuellement trop contraignant ou stérilisateur” (Granger, 1998, p. 11). Seu programa de trabalho fica mais claro, no entanto, à base da formulação do problema nos seguintes termos: “quels cheminements *internes* aux systèmes conceptuels mêmes développés par un savant rendraient compte de ce passage à l’irrationnel? Non pas, bien entendu, les voies de l’histoire empirique d’une pensée que pourrait décrire une psychologie du savant comme individu, mais celles que paraît ouvrir, dans les oeuvres, la dynamique propre des concepts” (Granger, 1998, p. 245).





sistema lógico e/ou ontológico, ou, em outros termos, na medida em que a expressão “liberdade” deverá ser significada em termos da delimitação do estatuto da ética frente à ontologia, da inclusão da indeterminação no âmbito da sistematicidade ou, ainda, em outro contexto conceitual, da designação do estatuto da “diferença” em um sistema metafísico e/ou metalógico.

Por outro lado, faz-se necessário retornar à compreensão do próprio significado de *crítica*. A reconsideração se torna ainda mais plausível, na medida em que a necessidade de uma *crítica interna* seria determinada apenas desde a própria perspectiva sistemática. É preciso, no entanto, considerar até que ponto se faz necessário assumir essa mesma perspectiva. E desde que sob esse termo possamos compreender *não* a negação da sistematicidade ou ainda, segundo Kant, a delimitação do âmbito das pretensões legítimas da razão, mas a consideração da *correlação da razão e da linguagem com o seu excessus*, as considerações precedentes, ao estabelecerem situações de tensionamento imanente, traçam, dentro de seus próprios limites, o contorno de uma “crítica”. No entanto, a mesma permanece dependente do problema de saber se esse mesmo tensionamento é eliminável, ou não, no desenvolvimento ulterior da lógica, da metalógica e da ontologia na História da Filosofia.

A partir de tais observações, abre-se um novo caminho para o equacionamento do problema. A história, ou mesmo a História da Filosofia, desde que não sejam reduzidas às estruturas determinantes e exclusivas de uma racionalidade sistemática e compreendidas, como em Hegel, como o desenvolver-se imanente de uma “história universal”, mas, ao contrário, possam ser consideradas em termos de um desenvolvimento onde a contingência passa a ser sua condição mesma de efetivação, como é sugerido por Merleau-Ponty¹⁴, a partir de Saussure, ou, ainda, a partir da consideração da irredutibilidade idiossincrática da intuição que está à base do desenvolvimento do pensamento de cada filósofo, como em Henri Bergson, tornar-se-iam não redutíveis, elas mesmas, à sistematicidade¹⁵.

Acresce-se, no entanto, frente a isso, o problema de que, se a multiplicidade de sistemas metafísicos na história é considerada a partir da impossibilidade de redução da sucessão de seus sistemas em um único metassistema, o qual deveria incluir em si a própria história, então isso deverá colocar em xeque o significado de “história”. Ademais, demandaria também a reconsideração do significado de “sistema”. Pois se cada sistema deve ser considerado em sua pretensão autárquica, essa multiplicidade deveria correlacioná-los em termos de um paralelismo “exclusivo”, desde que se pretendam não sistemas lógicos particulares, mas metalógicos, ontológicos ou metafísicos, o que os tornaria incomunicáveis entre si. Nesse caso, a “História da Filosofia” correria o risco de se constituir em um rótulo externo, pois referido a algo que só poderia ser reconhecido à base dessa contradição.

No entanto, mesmo que venhamos a considerar a redutibilidade de todos os sistemas, e inclusive da história, a um metassistema, não estaria a própria história a conduzir à sucessiva exigência de um novo metassistema, em seu devir? Mas, nesse ponto, nos depararíamos com um problema mais amplo e de difícil equacionamento, já referido *supra*, e que se refere à possibilidade, ou não, de saber se o tensionar da sistematicidade, em função da exigência de sua plena determinação, pode ser eliminável. Na abordagem precedente foram estabelecidas, no entanto, as bases

¹⁴ “Há ali uma racionalidade na contingência, uma lógica vivida e uma autoconstituição das que temos precisamente necessidade para compreender na história a união da contingência e do sentido. Saussure teria podido esboçar uma nova filosofia da história” (Merleau-Ponty, 1957, p. 44).

¹⁵ “La relation d’une philosophie aux philosophies antérieures et contemporaines n’est donc pas ce que nous ferait supposer une certaine conception de l’histoire des systèmes. Le philosophe ne prend pas des idées préexistantes pour les fondre dans une synthèse supérieure ou pour les combiner avec une idée nouvelle” (Bergson, 1993, p. 133).





para a *formulação* desse problema, na medida em que se pretendeu partir da consideração da significação "limite", relativamente à linguagem e ao conhecimento humano.

O problema, na dependência de sua formulação, prenuncia alternativas ao pensar, e, nesse caso, as considerações precedentes acabaram por fornecer indicativos para uma investigação ulterior e, sobretudo, para uma delimitação plausível das próprias condições de sua formulação. Ademais, a própria manutenção do problema da formulação do problema acaba por reconduzir, mais uma vez, à condição de limite, e à possibilidade de considerar criticamente esse mesmo limite, no devir operado ante o seu *excessus*, em sua efetivação histórica.

Acresce-se que, desde que possamos reconhecer o *excessus* fático do sujeito enunciador, conforme exposto na seção anterior, já obteríamos uma condição limite da sistematicidade, a corroborar as considerações precedentes¹⁶. Nesse sentido, a autarquia e fechamento de um sistema, seja em uma axiomatização pressuposta, ou declarada como incondicionada a partir de sua "evidência", ou, ainda, autocondicionada, indicam, *antes*, um *tender-para* (além de si), que é, simultaneamente, um *tender-a-partir-de* (do que permanece residual e aquém de si), na medida em que o sujeito fático situa-se no horizonte a ser pretensamente subsumido pela sistematicidade. Ao *tender* a se fechar sobre si mesmo e a operar de forma exclusiva, *tensiona*, nesse mesmo processo, com a sua alteridade. E isso nos remete para além/aquém da estruturalidade sistemática. Porém, dizer "além" ou "aquém" indica, *antes*, um tensionamento no limite deste mesmo dizer.

Ora, situar a sistematicidade relativamente ao devir, à latência da linguagem, não implica, portanto, uma negação da mesma, mas que suas relações internas de coerência e consistência passariam a ser correlacionadas ao seu *excessus*. A sistematicidade poderia, nesse caso, ser compreendida enquanto *momento* de uma dinâmica mais abrangente, embora ela mesma não-redutível à sistematização, quando então poderia nos indicar, sobretudo, a *correlação entre sentido e verdade*.

O filosofar como atitude *crítica*

Ao apontar, nas páginas precedentes, para uma relação com a linguagem que conjuga sentido e verdade no devir do exceder de si do dizer pelo tensionamento no limiar, é agora a condição humana que se põe no âmbito deste horizonte, desde que, nessa relação, o dizer é sempre referido a *alguém*, não-redutível, embora implicado no próprio dizer. Ora, mas enunciar o âmbito de uma *relação* com a linguagem nos conduziu, anteriormente, à consideração de sua dupla condição¹⁷.

Esse motivo nos remete a considerar o filosofar enquanto atitude *crítica* ante a linguagem, sendo a significação "crítica" estabelecida pela correlação entre ver-

¹⁶ Nesse caso, o tensionamento se efetiva tendo em vista a condição do sujeito fático que o enuncia, reconhecido desde o seu próprio viver, e compreendido enquanto *excessus* do seu dizer, desde onde mantém uma relação com o mesmo. O tensionamento fático, considerado na seção anterior, acabará por nos conduzir a um duplo tensionamento, na medida em que o sistema tende a subsumir o sujeito fático, em sua pretensa autarquia e plenitude.

¹⁷ Ao orar, cantar, declamar, narrar, poetar, realizar uma promessa, escrever, proferir uma palavra obscena, dar uma ordem, incitar, dentre inúmeras outras possibilidades, situamo-nos no âmbito de distintas relações com a linguagem. Mas poderíamos ir além, indicando que há infindáveis relações, efetivadas na idiosincrasia do estilo expressivo de cada cultura, de cada subcultura ou grupo, e até mesmo de cada um, em cada contexto fático e em cada contexto discursivo. No entanto, isso que se põe agora como multiplicidade indeterminada acaba por nos indicar níveis e, dentre esses, uma relação primária: a dicotomia do *tender-para* o fechamento do dizer na enunciação e na sistematicidade, e o *tensionar* no limite, relativamente a um dizer em ruptura com o dizer pela anunciação do não-dito e pelo devir da prenunciação do a-ser-dito. No entanto, como já foi expresso *supra*, o *tender-para* e o *tensionar* estão correlacionados na dinâmica pela qual o dizer é circunscrito, a partir de estruturas determinadas, pelo seu sentido.



dade e *sentido*. Isto é, o filosofar expressaria o movimento pelo qual os enunciados, ao serem considerados em correlação com o *excessus* anunciado no tensionamento no limiar de uma estrutura determinada, prenunciam uma direção pela trans-posição (e, com isso, a sua sucessiva de-posição e re-posição em uma nova estrutura) de seus significados, em um recuo do dizer ante si mesmo. Sendo assim, no devir do exceder de si, enquanto suspensão, ruptura e reposição do dito, um tal *relação* com a linguagem deverá partir da imanência/transcendência do não-dito como dimensão de sua significabilidade.

Ou seja, ao filosofar, o conjunto das condições sintáticas e semânticas do dizer é posto em questão, fazendo da força expressiva da anunciação uma condição primária das relações entre a filosofia e o filosofar e, com isso, entre linguagem e racionalidade. Pois o discurso filosófico-filosofante "original" delimita-se por ser aquele que realiza um desvio em direção à sua própria "origem", recolhendo o "inaugural" e o "originário" na latência de sua expressão. Nessa relação, a significabilidade das enunciações passa a indiciar um caminho de volta em função do sentido instaurado a partir de um entorno de significabilidade que, a um tempo, transborda e é disponibilizado pela enunciação.

Uma consideração "crítica" da racionalidade passa a exigir, assim, a observação do limiar de silêncio da própria racionalidade.

Referências

- ARISTÓTELES. 1924. *Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press.
- BERGSON, H. 1993. *La pensée et le mouvant*. Paris, Quadrigue/PUF.
- CASARES, M. B. e FERNÁNDEZ, J. M. S. (eds.). 2000. *Metáfora y discurso filosófico*. Madrid, Tecnos.
- DELEUZE, G. 1988. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro, Graal.
- GÖDEL, Kurt. 1992. *On formally undecidable propositions of principia mathematica and related systems*. New York, Dover.
- GRANGER, Gilles Gaston. 1998. *L'irrationnel*. Paris, Odile Jacob.
- HAACK, Susan. 2002. *Filosofia das lógicas*. São Paulo, Unesp.
- MAN, P. de. 1992. A epistemologia da metáfora. In: S. SACKS (org.), *Da metáfora*. São Paulo, Educ.
- MERLEAU-PONTY, M. 1957. *Elogio de la filosofía*. Bueno Aires, Galatea Nueva Visión.
- MERLEAU-PONTY, M. 1969. *Filosofía y lenguaje*: Collège de France, 1952-1960. Buenos Aires, Proteo.
- MERLEAU-PONTY, M. 2002. *A prosa do mundo*. São Paulo, Cosac & Naify.
- PUNTEL, L.B. 2002. A racionalidade da crença teísta e o conceito de verdade. In: M.A. OLIVEIRA e C. ALMEIDA (orgs.), *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis, Vozes.
- RICOEUR, P. 1992. O processo metafórico como cognição, imaginação e sentimento. In: S. SACKS (orgs.), *Da metáfora*. São Paulo, Educ.

