UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE DOUTORADO

ROBSON AURÉLIO ADELINO BRAGA

HUMANISMO, LEITURA E EDUCAÇÃO NA OBRA DE GEORGE STEINER

Recife
2020

ROBSON AURÉLIO ADELINO BRAGA

HUMANISMO, LEITURA E EDUCAÇÃO NA OBRA DE GEORGE STEINER

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Henrique Albert Brayner

Recife

2020

Catalogação na fonte
Bibliotecária Natália Nascimento, CRB-4/1743

B813h Braga, Robson Aurélio Adelino.
Humanismo, leitura e educação na obra de George Steiner. / Robson Aurélio Adelino Braga. – Recife, 2020.
213f.

Orientador: Flávio Henrique Albert Brayner.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2020.
Inclui Referências e Apêndices.

1. Educação – filosofia da educação. 2.Educação - humanismo. 3. George Steiner. 4. Educação - leitura - . 5. UFPE - Pós-graduação. I. Brayner, Flávio Henrique Albert. (Orientador). II. Título.

370 (23. ed.) UFPE (CE2020-066)

ROBSON AURÉLIO ADELINO BRAGA

HUMANISMO, LEITURA E EDUCAÇÃO NA OBRA DE GEORGE STEINER

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor/a em Educação.

Aprovada em: 28/02/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Flávio Henrique Albert Brayner (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof.ª Dr.ª Oussama Naouar (Examinadora Externa)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. William Siqueira Piauí (Examinador Externo)

Universidade Federal de Sergipe

Prof.ª Dr.ª Maria Cristina Hennes Sampaio (Examinadora Externa)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gustavo Gilson Sousa de Oliveira (Examinador Interno)

Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pela confiança e apoio incondicional.

A Patrícia Horta, companheira absoluta.

A Raphael Alário, amigo e parceiro intelectual.

Ao professor/orientador Flávio Brayner, que dignifica a palavra *Mestre* e se mostrou capaz de confiar sem fundamentos.

Qui aime bien ses lunettes ménage sa monture.

(Francis Blanche)

N'a de convictions que celui qui n'a rien approfondi.

(Cioran)

RESUMO

A tese pretende analisar elementos de uma concepção de educação que se expressa na obra de George Steiner visando avaliar a validade dos fundamentos filosóficos de sua perspectiva humanista e do sentido que os seus textos atribuem à presença da linguagem, da literatura e da leitura na educação. Tenta-se, assim evidenciar a relevância de Steiner para os estudos da educação a partir dos temas e problemáticas que sua obra impõe a uma reflexão no campo da filosofia da educação: o questionamento sobre a legitimidade dos fundamentos na educação, a tensão, acentuada no século XX na forma de uma crise, entre educação e modernidade e a indagação sobre o sentido das práticas educacionais ligadas à linguagem, à literatura e à leitura.

Palavras-chave: George Steiner; Educação; Humanismo; Leitura; Literatura.

ABSTRACT

The thesis intends to analyze elements of a concept of education that is expressed in the work of George Steiner, aiming to evaluate the validity of the philosophical foundations of his humanist perspective and the meaning that his texts attribute to the presence of language, literature and reading in education. In this way, we try to highlight Steiner's relevance to education studies based on the themes and problems that his work imposes for reflection in the field of philosophy of education: the questioning about the legitimacy of the foundations in education, the tension, accentuated in the 20th century in the form of a crisis, between education and modernity and the question about the meaning of educational practices linked to language, literature and reading.

Keywords: George Steiner; Education; Humanism; Reading; Literature.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 9
2 GEORGE STEINER: A EDUCAÇÃO E A CULTURA SOB O SIGNO DA CRISE 12
2.1 DE HANNAH AREDT A GEORGE STEINER 15
2.2 O HUMANISMO EM TEMPOS DE "PÓS-CULTURA" E A "APOSTA NA TRANSCENDÊNCIA 16
2.3 O PERCURSO DE UMA ANÁLISE POSSÍVEL 24
3 PODE A EDUCAÇÃO ENCONTRAR SEU FUNDAMENTO 27
3.1 BREVE VISITA AO DICIONÁRIO FILOSÓFICO 27
3.2 O FUNDO MÍTICO E TEOLÓGICO DA NOÇÃO DE FUNDAMENTO 29
3.3 O FUNDAMENTO SEGUNDO A RAZÃO MODERNA 34
3.4 A TEOLOGIA E O SUJEITO CARTESIANOS 45
3.5 A FILOSOFIA PÓS-MODERNA E A OBSOLESCÊNCIA DO FUNDAMENTO 51
4 ASPECTOS DA LEITURA 54
4.1 A HISTÓRIA DO LIVRO E DA LEITURA COMO NOVO CAMPO DE PESQUISA 54
4.2 DEMARCANDO UMA CERTA DISTÂNCIA 65
4.3 A FALÊNCIA DA CULTURA DAS HUMANIDADES NO BRASIL 82
5 METAFÍSICA DA LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA DO SENTIDO EM GEORGE STEINER 86
5.1 OS LOGOCRATAS 86
5.2 UM IDEAL DE LEITURA 101
5.3 A CRISE DA LINGUAGEM 114
5.4 O SENTIDO DO SENTIDO 138
6 ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS, FILOSÓFICOS E POLÍTICOS DE UMA LEITURA DE GEORGE STEINER 155
6.1 DE VOLTA À QUESTÃO DOS FUNDAMENTOS: O SENTIDO DE NOSSAS APOSTAS 155
6.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE A IDENTIDADE FILOSÓFICA DE GEORGE STEINER 181
6.3 LITERATURA, LEITURA E ALTERIDADE 196
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS 204
REFERÊNCIAS 208

1 INTRODUÇÃO

Em maio de 2014, um jornal brasileiro de grande circulação noticiou como uma benfazeja novidade a publicação de uma nova edição de um conto célebre da literatura brasileira: *O Alienista*, de Machado de Assis[1]. A novidade consistia em que a nova edição prometia seduzir leitores neófitos para a obra de Machado por meio de um artifício simples: o texto seria apresentado numa versão palatável para um público pouco habituado à leitura, seria expurgado das idiossincrasias estilísticas, das cabriolas sintáticas e das excentricidades de vocabulário que supostamente estorvavam a leitura da obra machadiana por parte de uma legião de potenciais leitores.

À frente da tarefa editorial (e anunciada como "escritora" pelo jornal), Patrícia Secco esclarecia o sentido da empreitada de "descomplicar" Machado: "Entendo por que os jovens não gostam de Machado de Assis. Os livros dele têm cinco ou seis palavras que não entendem por frase. As construções são muito longas. Eu simplifico isso." Patrícia anuncia ainda que outros clássicos da literatura nacional seriam submetidos ao mesmo processo de assepsia editorial: "O Cortiço" e "Memória de um sargento de milícias", entre outros. A edição de seiscentos mil exemplares do Machado "descomplicado" será distribuída gratuitamente nas ruas e em escolas graças ao financiamento provido pelo Ministério da Cultura.

O jornal reservou duas linhas para uma voz dissonante, a do crítico literário e professor da USP Alcides Villaça: "É absurdo imaginar que a função da escola seja facilitar qualquer coisa, em vez de levar a trabalhar com as dificuldades da vida, da crítica e do conhecimento".

A polêmica não tardou a se instalar no terreno democrático da Internet. Partidários da tese da "democratização do acesso à cultura" louvavam a iniciativa e lembravam que a adaptação de clássicos literários é algo comum em muitos países e línguas. Foram imediatamente rotulados de "puristas" e "elitistas" aqueles que denunciaram a mutilação e a descaracterização do texto, de resto defendendo que a leitura requer esforço e que é papel da escola auxiliar na interpretação do texto literário.

Em sua coluna no jornal O Globo[2], o professor de literatura e semiótica José Miguel Wisnik analisou as modificações feitas no texto e evidenciou que o alegado didatismo da adaptação não passava da canhestra operação de pasteurização – corriqueira nos jornais – que

---

[1] Folha de São Paulo. "Escritora muda obra de Machado de Assis para facilitar a leitura". São Paulo: 04 de maio, 2014.

[2] O Globo. "*Machado copidescado*". Rio de Janeiro: 17 de maio, 2014.

coíbe qualquer forma de expressão que não se encaixe no presumido padrão de leitura do leitor médio. As alterações, segundo Wisnik, "não se explicam senão pela pulsão de copidesque que quer adequar textos a normas editoriais, atropelando o que vier pela frente". E arremata: "Chego a pensar que a demagogia social envolvida no projeto é um álibi inconsciente para copidescar Machado".

Seria despropositado exagerar a importância dos motivos imediatos da efêmera polêmica. Resta, contudo, um aspecto revelador a considerar: a notável ausência dos pedagogos, de intelectuais que se dedicam a estudar a educação e que poderiam despertar para a oportunidade de intervir no debate público sobre uma questão que requer esclarecimentos de maior profundidade.

Afinal, qual é a relevância cultural e educacional da leitura de Machado de Assis e de outros autores considerados clássicos? Qual é o *status* da literatura e da leitura na educação? Que papel a escola e os educadores devem desempenhar na formação dos leitores? Que importância e significado tem a leitura e a literatura na formação dos indivíduos? Que critérios devem ser adotados na escolha do que se lê (existe uma hierarquia de valores que faça de Machado de Assis um autor mais relevante do que outros autores de menor expressão)? Existem diferentes modalidades de leitura, diferentes formas de ler correspondentes a uma tipologia de textos? Em que termos se poderia propor um diagnóstico mais pertinente sobre a dificuldade dos jovens "que não entendem cinco ou seis palavras por frase" de Machado de Assis e que lamentam que cada frase tenha esses inconcebíveis cinco ou seis vocábulos?

Dado que não há dúvida sobre a pertinência e a legitimidade destas questões, só nos resta supor que o fato de elas não terem sido objeto de uma abordagem pedagógica no caso a que aludimos se deve a que as possíveis respostas são demasiado complexas para permitirem uma abordagem satisfatória no exíguo espaço das colunas de jornal. De fato, são questões que exigem um exame de maior profundidade e, além disso, não são novas, independente do aspecto novidadeiro do fato imediato que as trouxe à tona mais uma vez.

No seu ensaio *A crise na educação*, escrito nos anos 1950, Hannah Arendt mostrou que as evidências da má qualidade da educação que afloram em episódios como o que acabamos de relatar ("por que Joãozinho não sabe ler?", resume ela de forma caricata) são apenas a forma aparente de um problema de muito maior dimensão e profundidade que diz respeito ao estágio de desenvolvimento da modernidade no século XX e à perda da ligação fundamental entre o passado e o futuro como base da cultura. No seu ensaio, H. Arendt estabeleceu as categorias chave para uma compreensão da essência da educação e para um

diagnóstico de uma *crise* que não parou de se acentuar desde então. Para não antecipar o resumo um pouco mais extenso que faremos mais adiante, fiquemos por hora com uma paráfrase taquigráfica da tese que ela estabelece sobre a crise da educação. Esta crise ocorre, segundo ela, quando a geração daqueles que deveriam se responsabilizar pela *transmissão* do legado de conhecimentos que asseguraria a continuidade do mundo se furtam a essa *responsabilidade* e assim perdem a *autoridade* implicada no ato de educar e de perpetuar uma *tradição* que eles já não são capazes de identificar e valorizar.

Subjacente ao ensaio seminal de H. Arendt, está a concepção do paradigma de educação afetado pela crise, estruturado nas quatro categorias básicas que destacamos acima (autoridade, tradição, responsabilidade e transmissão). São justamente essas as categorias estruturantes da concepção humanista de educação que se expressa na obra de George Steiner. A obra de Steiner oferece uma ampla problematização da perspectiva humanista da educação no quadro das transformações observadas na esfera da cultura no contexto do século XX marcado pelo desmoronamento da hierarquia de valores que configurava a tradição, pela emergência da catástrofe representada pelo holocausto e pela consolidação da cultura de massa. É na modulação imposta por este cenário que Steiner instala sua reflexão sobre a cultura, indaga sobre o *status* da literatura, constata o empobrecimento geral da linguagem e a deterioração talvez irreversível das práticas de leitura, a perda dos hábitos compartilhados de referência que tornam possível a leitura de um clássico segundo o padrão da textualidade canônica.

> O "texto" está se afastando da imediatez, do reconhecimento pessoal e vital, nos tamancos dos pés de página cada vez mais rudimentares, cada vez mais desavergonhados ao transmitir informação que outrora foi o abecedário da cultura. (2001b, p. 23-24)

Além da incidência particular desse tipo de questionamento, a obra de Steiner contém o estofo filosófico de uma concepção sobre o fundamento da educação baseada na tese da transcendência da linguagem. Essas características da obra de Steiner oferecem, a nosso ver, a oportunidade de um questionamento e de uma análise que abarca, de um lado, a indagação sobre a validade do fundamento filosófico de uma educação humanista e, de outro lado, sobre o sentido que uma tal perspectiva educacional pode ainda conferir às práticas relacionadas à linguagem, à literatura e à leitura na educação.

2 GEORGE STEINER, A EDUCAÇÃO E A CULTURA SOB O SIGNO DA CRISE

A modernidade nos habituou ao uso da palavra "crise". Nascida sob o signo da ruptura, a era moderna fez da mudança, da contínua emergência do novo um *ethos* que incorpora a instabilidade aos modos de ser e viver do homem, bem como às nossas representações acerca do mundo. Daí porque a palavra "crise" foi incorporada aos mais diferentes domínios da linguagem e da experiência. Ela está presente no vocabulário científico, filosófico, político, empresarial, tanto quanto no vasto e indiscriminado terreno do senso comum e da experiência cotidiana. Fala-se em crise de paradigmas, crise econômica, crise política, crise humanitária, crise diplomática, crise de abastecimento, crise energética, crise existencial, crise financeira, crise institucional, crise de valores etc.

A enumeração prosseguiria apenas para enfatizar o modo como cada segmento da vida moderna, caracteristicamente compartimentada, secreta uma crise iminente. Proliferam os diagnósticos de uma crise ecológica que nos colocaria no limiar do colapso planetário. A crise do marxismo desencadeou uma crise intelectual (e talvez existencial) entre os que acalentavam a esperança de uma crise terminal do capitalismo, a última antes da paradisíaca sociedade sem classes... e sem crises. A chamada "crise da Modernidade" é o coroamento de todas as crises que essa época histórica trouxe consigo.

Mas a disseminação contemporânea da palavra carrega consigo o lastro duradouro do sentido que os gregos antigos atribuíam ao verbo *kríno* (separar, decidir, julgar), do qual derivou o termo latino *crisis* (momento de decisão, de mudança súbita), comumente associado, na medicina antiga, ao momento crítico (termo que, aliás, pertence à mesma linhagem semântica) de uma doença. A etimologia comparece para dar testemunho de uma durabilidade semântica que indica a permanência ancestral daquilo que a palavra nomeia: um aspecto essencial da relação humana com o tempo e a experiência arcana da alteração que irrompe na realidade e que exige do homem uma resposta à emergência do novo, ao inaudito. O novo, por sua vez, só se manifesta enquanto tal em função de uma disposição humana originária: o ontológico inacabamento, a necessidade do homem de fazer-se a si mesmo na relação com o mundo e com os outros homens. Em outras palavras: é por estar em permanente estado de vir a ser, de tornar-se que o homem conhece a experiência da crise, das mudanças que exigem uma decisão, o exercício da capacidade de distinguir, julgar e agir.

O que a Modernidade acrescentou a essa ancestral experiência da mudança foi torná-la um dado permanente (o paradoxo é revelador) da realidade. Ao instaurar um quadro geral de instabilidade do mundo, a Modernidade não deixou incólumes nem mesmo aqueles espaços

da experiência e da ação humanas precipuamente encarregados de assegurar a continuidade do mundo. Assim, a educação veio a se tornar, no século XX, o último e mais acabado exemplo do paroxismo da crise do mundo moderno.

Talvez aqui o leitor já tenha atentado para a familiaridade de termos e expressões como “crise”, “inacabamento”, “emergência do novo”, “continuidade do mundo” no contexto da obra de Hannah Arendt e, em especial, do seu ensaio sobre “a crise na educação”.

Há cerca de cinquenta anos, Hannah Arendt publicava o seu célebre ensaio sobre “A crise na educação” (2009). Sob o pretexto de discutir o “declínio sempre crescente nos padrões elementares na totalidade do sistema escolar” que se tornara patente nos Estados Unidos do pós-guerra, Arendt redimensiona a questão, mostrando que o problema tinha raízes mais profundas e abrangentes e requeria um outro tipo de análise. Ela começa por repelir a visão superficial e enganosa de que a crise seria um fenômeno local dos Estados Unidos, salientando que o século XX já não costuma circunscrever os problemas da sociedade moderna às fronteiras nacionais. Igualmente equivocado, segundo Arendt, seria pretender tratar o problema no interior do (com o perdão da licença poética) “cercadinho” epistemológico da pedagogia (campo este que ela declara estar fora do seu domínio intelectual): “Certamente, há aqui mais que a enigmática questão de saber por que Joãozinho não sabe ler”. (p.222)

A crise representa, para Arendt, a oportunidade de refletir sobre a “essência” da educação, definida basicamente como a “responsabilidade” exercida pelos adultos em relação à cuidadosa preparação dos “recém-chegados” (as crianças) para o ingresso num mundo que os precede (a comunidade dos adultos) e do qual devem ser protegidos até que nele se possam integrar como uma nova geração de adultos.

A crise consistiria no fato de que os adultos estariam abdicando da responsabilidade educacional que lhes cabe. Esta abdicação assumiu a forma da aceitação servil das teorias modernas da pedagogia caracterizadas por transpor para a educação o princípio da igualdade entre os indivíduos vigente na esfera pública democrática. Procurou-se assim fazer do ambiente educacional uma espécie de simulacro da experiência própria do mundo dos adultos, abolindo de uma só vez a autoridade natural do mestre sobre os seus alunos e as distinções meritocráticas entre estes. Com isso, as crianças se viram privadas do contato iniciatório com o mundo dos adultos, contrato este que é, para Arendt, um aspecto fundamental da educação que prepararia as crianças para o ingresso no espaço público. Nesse cenário, a pedagogia transformou-se numa série de princípios genéricos sobre como permitir que as crianças

aprendam por si mesmas, pelo "fazer" e não pela *transmissão* responsável de conhecimentos por parte do professor.

A *responsabilidade*, segundo Arendt, é o elemento do qual deriva a *autoridade* na educação. De modo que, por parte daqueles que têm a função de educar, furtar-se à responsabilidade equivale a renunciar à autoridade. Mas pelo que, exatamente, se é responsável? "Pelo mundo", assevera Arendt; o professor, o adulto se responsabiliza por assegurar a continuidade do mundo ao transmitir ao recém-chegados os sentidos que constituem o mundo herdado. Fazendo isso, ele se empenha numa atitude de proteção, de preservação e de responsabilidade: do mundo herdado em relação aos recém-chegados e destes em relação ao mundo, na medida em que este não deve aniquilar o potencial de renovação que as novas gerações trarão consigo quando ascenderem à vida pública aparelhados com o conhecimento do mundo que lhes foi proporcionado pela educação. Mas para isso é preciso que alguém tenha assumido a responsabilidade de apresentar o mundo tal como ele é e não como deveria ser, pois, neste caso, se estaria confiscando a prerrogativa das novas gerações de modificá-lo à sua maneira. Vê-se que a educação se reveste de um caráter *conservador*, "no sentido de conservação", emenda Arendt, mas também de compromisso com o futuro, na medida em que assegura às novas gerações a integridade do mundo sobre o qual elas imprimirão a sua marca.

Tem-se, assim, no ensaio de Hannah Arendt, demarcadas as linhas que permitem estabelecer uma definição, tão sucinta quanto clara e percuciente, a respeito da essência da educação seguida da indicação das evidências que compõem o diagnóstico da crise na educação que se manifesta na não realização de sua função essencial, qual seja: o trabalho consciente de inserção das novas gerações no mundo humano que os precede através da transmissão inter-geracional do conhecimento.

Mas o diagnóstico de Arendt sobre a crise na educação só se completa quando ela aponta as causas que se situam fora do círculo interno da pedagogia e da escola. A recusa da assunção da responsabilidade, logo, a ruína da autoridade no âmbito da educação são o reflexo do fenômeno mais geral de corrosão da autoridade na esfera política, dada em razão de um sentimento geral de instabilidade e de "estranhamento do mundo" que leva à situação em que "toda e qualquer responsabilidade pelo mundo está sendo rejeitada, seja a responsabilidade de dar ordens, seja a de obedecê-las" (p. 240).

Essa "crise da autoridade", por sua vez, está estreitamente vinculada à perda dos referenciais da *tradição*, definida como uma atitude valorativa em face do passado. Arendt evoca o período da civilização romano-cristã como modelo em que uma postura reverencial

em relação ao passado oferecia uma clara perspectiva sobre o sentido da educação que se devia praticar: conduzir os educandos a se fazerem dignos dos seus antepassados. Tinha-se, assim, uma situação muito particular na história em que havia um "completo acordo entre o *ethos* específico do princípio pedagógico e as convicções éticas e morais básicas da sociedade como um todo". Neste cenário, a autoridade educacional encontrava um sólido fundamento: "a autoridade do mestre arraigava-se firmemente na autoridade inclusiva do passado enquanto tal." (p. 244-245)

Não é esta a situação que experimentamos no mundo moderno. A perda da tradição entre nós é um fato consumado e essa perda tem um impacto decisivo na crise da educação. Ao fim do seu ensaio, Hannah Arendt nos deixa capturados por um impasse:

> "O problema da educação no mundo moderno está no fato de, por sua natureza, não poder esta abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição." (p. 245)

2.1 DE HANNAH ARENDT A GEORGE STEINER

A obra de George Steiner representa de modo paradigmático a constelação de valores em crise prefigurados no ensaio de H. Arendt. Dos escritos de Steiner se pode extrair uma anatomia do modelo de educação que conhecemos como humanismo clássico no molde iluminista do século XIX. Podemos também verificar aí os impasses e incongruências que são impostos a esse modelo de educação baseado na cultura das humanidades pelas injunções do momento histórico inaugurado no século XX.

As notas inevitavelmente sumárias que se seguem pretendem estabelecer um esboço parcial e seletivo da obra de Steiner. A prioridade é elaborar um recorte epistemológico que nos permita enxergar a obra de Steiner como objeto de uma indagação sobre os fundamentos filosóficos da perspectiva humanista em educação e, partindo dessa reflexão, indagar sobre o que poderia derivar desse modelo como perspectiva que confere um sentido pedagógico ao aspecto da linguagem relacionado à literatura e à leitura na educação.

2.2 O HUMANISMO EM TEMPOS DE "PÓS-CULTURA" E A "APOSTA NA TRANSCENDÊNCIA"

Nascido em Paris, em 1929, filho de judeus que emigraram da Áustria quando as primeiras sombras do nazismo se perfilaram no horizonte sombrio da Europa, George Steiner é autor de uma obra consolidada. Nos últimos anos, na ritual boataria que precede a concessão do prêmio Nobel, seu nome é mencionado à socapa e recebe uma generosa cotação na bolsa de apostas.

Dois dos seus mais recentes livros revelam, já em seus títulos, um toque do humor talvez um tanto cáustico do autor. Em *Os livros que não escrevi* (2008) vemos uma energia intelectual intacta esgrimindo contra o tempo. Há no livro uma inevitável sugestão de ironia quando se leva em conta que Steiner concebe a vida de um autor ou de um artista como uma tentativa de desafiar a irredutível adversidade do tempo. Steiner costuma realçar o tropo filosófico da transcendência com as palavras de Paul Éluard que aludem ao "*dur désir de durer*"; o sentido da sua obra de crítico literário pode ser resumido na ideia de uma contínua reiteração da evidência de que são poucos os que podem vencer a luta contra o tempo. Um outro livro faz par com o primeiro, como se Steiner quisesse inaugurar assim dois novos e sutis gêneros literários associados por uma certa simetria. *Errata* (1998), subtitulado "*récit d'une pensée*", não é uma autobiografia convencional, é um auto-exame retrospectivo, uma recensão ética e espiritual de um intelectual sobre o seu percurso. Pinçada quase com displicência, a passagem a seguir, além de dar uma ideia genérica sobre o perfil intelectual de Steiner, exemplifica um traço reiterado nos ensaios do autor: o hábito de discorrer sobre a peculiaridade de sua educação pessoal como exemplo de um modelo de formação já extinto.

> Educado em uma reverência hipertrofiada aos clássicos, nesse quase culto dos "titãs" do pensamento, da música, da literatura e das artes tão característico do judaísmo emancipado da Europa central, senti-me desde sempre inclinado em direção ao canônico, ao confirmado, ao "imortal" (a esses "imortais" que a Academia francesa mumifica!). (1998, p.251)

O magistério é a vocação mais proeminente de Steiner, é um aspecto a ser ressaltado quando se está diante da necessidade de aludir a um perfil intelectual que não se deixa definir facilmente, dada a diversidade de temas e a amplitude filosófica de um pensamento que inspira reverência.

Steiner pode ser lido como um crítico literário da estatura de Edmund Wilson –*Tolstoï ou Dostoïevski* (1959), *Antígonas* (2008) e *Gramáticas da Criação* (2003b) adquiriram rapidamente o vulto das grandes realizações da crítica moderna; podemos lê-lo ainda como um teórico da tradução que rivaliza com Walter Benjamin – *Depois de Babel* (2005) não suscitará dúvidas quanto à estatura do autor neste campo; *Linguagem e silêncio* (1988) e *Réelles présences* (1991) atestam o vigor das suas ambições no celeiro da filosofia da linguagem. Mas uma extensa parte de sua obra se furta a classificações tão estritas. Na sua obra ensaística, Steiner avança sobre temas tão diversos quanto a história, a política, a antropologia, a linguística, a psicanálise, a teoria da cultura, a música, o ensaio biográfico, a autobiografia, o judaísmo, a teoria do conhecimento e da cognição, a matemática, a música, o xadrez... A diversidade de temas mantém uma coerência assegurada pelo amálgama filosófico, de caráter metafísico, que tem como base suas teses sobre a linguagem.

Mas como podemos situar, nas afinidades eletivas do polímata, o aspecto do *magistério* que mencionamos? A evidência mais explícita sobre a relevância desse aspecto na vida e na obra de Steiner é o seu *Lições dos Mestres* (2005b), um amplo inventário sobre a fenomenologia da *transmissão* na relação entre Mestre e discípulo, professor e aluno. Steiner não faz segredo da sua *vocação*, termo para o qual ele chama a atenção, evocando a conotação teológica advinda de termos como "ministério" e "sacerdócio": "o magistério resulta de um chamamento, uma vocação. 'Por que me chama, o que deseja que eu faça?', pergunta o profeta à voz que o chama ou o racionalista à sua própria consciência." (p.29-30). Está fora de dúvida que a recensão de casos exemplares de grandes Mestres é fortemente auto-referencial, alimenta-se da experiência própria do autor. Quando instado a definir sua atividade intelectual como profissão, Steiner responde: "Eu gostaria de que a lembrança que guardassem de mim – por pouco que eu perdure nas memórias – fosse a de um mestre de leitura, de alguém que passou a vida a ler com os outros." (2003a, p.73) A identidade judaica de Steiner tem, sem dúvida, uma estreita relação com esse espírito vocacional: " 'Rabino', em hebraico", lembra Steiner, "significa simplesmente 'professor' " (2005b, p. 29).

Em *Lições dos Mestres*, Steiner abraça um tema eminentemente pedagógico: o da relação entre Mestre e discípulo. Mobilizando um grande aparato de erudição, ele analisa a anatomia dessa relação em um amplo espectro de circunstâncias históricas e culturais. Qual é a estrutura da relação entre Mestre e discípulo? Que tipo de *ethos* compõe o enlaçamento do *magisterium*? Que princípios e expectativas (de parte a parte) estão aí envolvidos? Que forma assumem os princípios de comunhão, mas também os conflitos e as distorções próprios da relação entre *Magnus* e pupilo?

O inventário feito por Steiner impressiona pelo número de casos arrolados e pela diversidade e sutileza dos aspectos históricos e biográficos envolvidos. Os exemplos são buscados no campo da filosofia, nas artes, na religião, na ciência e até no esporte. Da obscura tradição do orfismo, a incursão avança pelos pré-socráticos (Pitágoras, Empédocles), os sofistas, Sócrates, Platão, Jesus, Plotino, Agostinho, Dante, Montaigne, os Mestres do Zen, Fausto (nas versões de Marlowe, Goethe, Valery e Pessoa), Nietzsche, Husserl, Heidegger, Popper, Lagneau, Alain, Scholem, Nadia Boulanger entre outros, para evidenciar a durabilidade histórica de modelos arcanos de exercício do magistério.

Elementos de poder e submissão são patentes na ascendência do Mestre sobre o discípulo: "Um mestre carismático, um professor inspirado, toma em suas mãos, de maneira radicalmente 'totalitária' e psicossomática, o espírito vivo do seu aluno ou discípulo. Os perigos e os privilégios são ilimitados." (p.41) Mas resguardemo-nos da tentação de superestimar a derivação autoritária da autoridade professoral. Uma inspirada submissão à influência de (Mestre) Foucault não nos autorizaria a fazer uma interpretação simplista da relação entre Mestre e discípulo a partir do que se pode depreender do livro de Steiner. De fato, essa relação não é jamais unívoca:

> Obviamente, as artes e as ações de ensinar são, no sentido mais puro dessa palavra frequentemente mal usada, dialéticas. O Mestre aprende com o discípulo e modifica-se nessa inter-relação que consiste, em termos ideais, em um processo de troca. A doação torna-se recíproca, como nos labirintos do amor. (p. 16)

O magistério como vocação, a educação como objeto privilegiado de reflexão – de forma difusa mas persistente, o tema da educação atravessa como um fio vermelho o conjunto da obra de Steiner. O olhar do educador está sempre à espreita e não raro intervém no trabalho do crítico, do filósofo, do ensaísta. É temerária, mas de modo algum infundada, a hipótese de que a educação seja o aspecto central e estruturante do seu pensamento, uma vez que a educação, ou melhor, o ideal da *transmissão***,** representa o desdobramento prático do postulado filosófico que fundamenta a *démarche* steineriana: o postulado da *transcendência da linguagem*.

A formulação que o autor dá a esse postulado inibe a fatuidade da paráfrase. Aqui a citação é o único recurso legítimo. Em *Réelles présences: le arts du sens* (1991), Steiner sustenta a tese de que...

> ...toda compreensão coerente da natureza e do funcionamento da linguagem, todo exame coerente da capacidade que tem a linguagem humana de comunicar sentido e sentimento, são, em última análise, fundados sobre a hipótese da presença de Deus. Minha tese será que a experiência do sentido, em particular no domínio estético, em literatura, em música e nas artes plásticas, implica a possibilidade necessária dessa "presença real". O paradoxo aparente que constitui uma "possibilidade necessária" é muito precisamente aquele mesmo que o poema, a tela, a composição musical têm a liberdade de explorar e de colocar em ato. (1991b, p.21-22)

Temos aqui, em forma lapidar, o enunciado da tese que constitui o substrato filosófico do pensamento de Steiner: uma concepção "onto-teológica" da linguagem e, por decorrência, do homem, uma vez que, para Steiner, como veremos, a faculdade da linguagem é definidora da humanidade do homem.

Seria talvez desnecessário ressaltar que a ideia de Deus presente na tese de Steiner não está sujeita a inclinar-se na direção de nenhum particularismo religioso. Trata-se de uma acepção teológico-filosófica isenta do tacanho proselitismo de credos e mitologias. Devemos entender a noção de Deus (*theos*) como uma reação filosófica tanto ao racionalismo difuso da modernidade, que converteu esta noção numa metáfora ou numa palavra vulgar, como ao tratamento filosófico que lhe deu a forma "de um fantasma gramatical, de um fóssil ancorado na infância da linguagem racional" (1991b, p. 21), como no obituário escrito por Nietzsche. O apelo à cautela contra uma interpretação apressada ou simplista do aspecto teológico do pensamento de Steiner deve se estender também à acepção que ele confere à religião no quadro de sua teorização sobre a cultura. Ele considera que "é implausível que se advoguem a ordem e os valores clássicos com uma base puramente imanente, secular". No entanto, ao defender que "o núcleo de uma teoria da cultura é 'religioso'" (1991a, p. 99), Steiner pretende depurar essa concepção de todo conteúdo sectário, como ocorre na vinculação entre cultura e cristianismo feita por T. S. Eliot, contra quem Steiner manifesta sua divergência. O que há de "religioso" na cultura, segundo Steiner, nada tem a ver com um particular sistema de crenças:

> Quero dizer "religioso" em um sentido particular mais antigo. O que se mostra fundamental para a verdadeira cultura é certa visão das relações entre o tempo e a morte individual. O impulso de vontade que engendra a arte e o pensamento desinteressado, assim como a resposta engajada que é a única garantia da sua transmissão a outros seres humanos, ao futuro, está baseado em uma aposta na transcendência. (1991a, p. 99-100)

Gostaríamos de chamar a atenção sobre os termos "resposta" e "transmissão" que grifamos na passagem acima. Eles têm, como já ressaltamos preliminarmente, um papel

fundamental na concepção de educação que atravessa a obra de Steiner. Voltaremos a abordar de maneira um pouco mais detalhada o sentido desses termos. Por ora, uma ênfase especial deve recair sobre o sentido que Steiner confere à ideia de "transcendência" e de uma "aposta" neste que é o princípio que confere unidade e coerência ao pensamento do autor.

Num sentido mais trivial e, digamos, imanente (sem temer o paradoxo), a transcendência diz respeito, como vimos a respeito da religião, à relação do indivíduo com o tempo e a morte. A transcendência é a "aposta contra a mortalidade", "a obsessão de sobreviver, de passar a perna na banal democracia da morte" (1991a, p. 100-101) através da realização literária ou artística. Platão, Shakespeare e Cervantes são, neste sentido, campeões da transcendência, venceram aquele jogo de xadrez que vimos numa cena de Bergman. Mas essa conquista individual só foi possível porque participa da condição mais geral da transcendência inerente à *linguagem*, situada no domínio metafísico em que se pode postular a hipótese da *Presença* de Deus como avalista do sentido que se manifesta na linguagem e na representação, suscitando uma resposta interpretativa *responsável* e facultando a possibilidade de *transmissão*. Se a intenção do didatismo puder servir de álibi para a irreverência da metáfora, diríamos que Steiner investe a figura de Deus na função de crupiê no cassino em que se dão as nossas apostas comunicacionais no sentido.

> ...a aposta sobre o sentido do sentido [*le sens du sens*], sobre o potencial de compreensão e de resposta que se manifestam quando a voz de um ser humano se dirige a um outro, quando estamos diante do texto, da obra pictórica ou da composição musical, isto é, quando encontramos o outro na sua condição de liberdade (...), essa aposta de fato incide sobre a transcendência. (1991b, p. 22)

Steiner concebe a linguagem como fundamento ontológico da condição humana, da *humanitas* (Xenofonte: "o homem é um animal que fala"), razão pela qual a linguagem tem, para ele, um lugar proeminente na educação como processo de formação que incide sobre a plasticidade dessa condição. E é igualmente esse vínculo ontológico entre a condição humana e a linguagem que fornece o fundamento da cultura das humanidades. De modo que, em Steiner, linguagem, educação e cultura das humanidades aparecem entrelaçadas a uma mesma condição essencial, ontológica do homem.

De modo bastante evidente, esta ontologia fundada sobre a linguagem orienta as concepções steinerianas de homem, de cultura e de educação, ela constitui a base filosófica do tratamento dado por Steiner aos temas proeminentes na sua obra: a crítica literária, suas ideias sobre a tradução, sua reflexão sobre a cultura, os numerosos ensaios sobre a linguagem e suas

prolíficas considerações sobre a educação. No entanto, sobre a sua concepção de uma teoria da cultura é indispensável fazer uma observação que pode dirimir a falsa ideia de que Steiner se limita a fazer uma anacrônica apologia da cultura das humanidades sem observar os limites e contradições dessa perspectiva.

Para Steiner, qualquer tentativa de fornecer uma definição da cultura ou de avaliar o estágio atual em que ela se encontra só pode ser coerente se tomar, como aspecto decisivo da análise, o Holocausto como fato capital, indagando sobre o seu significado, os seus antecedentes e suas consequências de longo alcance que colocam em questão a plausibilidade de todo e qualquer postulado a respeito do papel da cultura na sociedade e que nos obrigam a reavaliar o *status* da esperança num mundo que materializou as imagens até então meramente alegóricas e aproximativas do horror absoluto. Assim, a noção de cultura, em Steiner, é estabelecida contra o pano de fundo de um paradoxo trágico: o fato de que justamente no âmago da civilização erguida sobre o alicerce de três mil anos de tradição rebentaram as forças avassaladoras do inumano.

> A arte, a atividade intelectual, o desenvolvimento das ciências naturais e de muitos ramos da erudição floresceram em apertada proximidade espacial e temporal com o massacre dos campos de extermínio. A estrutura e o significado dessa proximidade é que devem ser examinados. Por que as tradições e os modelos de conduta humanísticos demonstraram ser uma barreira tão frágil contra a bestialidade política? Eram de fato uma barreira? Ou será mais realista perceber na cultura humanística claras tentações de domínio autoritário e de crueldade? (1991a, p.40)

O que está em jogo – quando a experiência atestou que seres humanos são capazes de tocar Bach e Schubert de noite e torturar outros seres humanos na manhã seguinte – é a possibilidade de que o humanismo seja intrinsecamente impotente diante da barbárie, ou ainda, na pior das hipóteses, que haja "congruências íntimas entre as humanidades e o inumano" (1998, p. 249)

É, contudo, para a educação que devemos remeter com o fito de enfatizar o aspecto central da nossa pesquisa. O ponto de partida da nossa problematização, conforme tentamos evidenciar, deriva da observação de uma convergência conceitual entre o diagnóstico arendtiano de uma educação em crise e a concepção de Steiner de uma educação emoldurada na paisagem do século XX marcado pela barbárie, um século visto como ruína

civilizacional.[3]Assim como em Arendt, podemos conceber uma estrutura da concepção de Steiner sobre a educação definida por quatro categorias principais: *autoridade*, *tradição*, *responsabilidade* e *transmissão*. No caso de Steiner, essas categorias estão baseadas numa tese de caráter metafísico, conforme tentamos mostrar aqui: a tese sobre a transcendência da linguagem. A seguir tentaremos explicitar, em que pese a obrigatória brevidade, o sentido que essas categorias assumem na obra de Steiner.

A *autoridade* se manifesta sob a forma do texto *canônico*, ela deriva do Verbo, do *Logos*. É a palavra de um autor (a forma latina, *auctoritas*, recobre a palavra autor) que foi bem sucedido na tentativa de realizar o seu desejo de transcendência, de imortalidade. A autoridade está representada no clássico. O livro é uma de suas formas físicas convencionais, mas a autoridade pode prescindir de uma forma física e instalar-se na memória (para os gregos, a memória era a mãe das Musas). Aprender de cor (*par coeur*) é incorporar o texto ou o fragmento musical à nossa própria identidade pessoal e aprofundar a inteligência e a sensibilidade que podemos ter em relação à obra, conferindo-lhe "uma clareza e uma força vital duráveis e íntimas". A autoridade está também na fala. Em *Lições dos Mestres*, Steiner chama a nossa atenção para a tradição órfica e pitagórica em que o ensino é praticado pela fala. Desde Sócrates e Jesus (dois mestres que jamais escreveram) a oralidade, a presença imediata do Mestre que encarna a autoridade persistem como modelo de transmissão.

O traço essencial da autoridade é a realização de uma *Presença* (lembremos de como esta palavra figura na tese metafísica de Steiner). A autoridade do clássico, assim como a fala autorizada do intérprete, situam-se na linha ascendente que conduz à origem do Verbo, ao *incipt* divino, precedente à Queda do homem, quando a palavra e o ser ainda não se tinham divorciado. Esta noção de autoridade, que remete à transcendência, domina todas as suas manifestações no campo das artes, da filosofia, da literatura; domina de modo muito evidente o ideal humanista de transmissão em que...

> O professor não é nada mais – mas também nada menos – que um ouvinte e mensageiro cuja receptividade inspirada e culta o capacita a apreender um *Logos* revelado, aquele "No princípio era o verbo". (STEINER, 2005, p. 13)

---

[3] A luz que emana dos escritos de Steiner quando se cruzam as palavras-chave "cultura" e "século XX" traz tons crepusculares. "Vivemos na era do epílogo", ele diz reiteradas vezes evocando palavras também crepusculares de Valery sobre a civilização ocidental e o seu ocaso ou a conferência de Husserl sobre "a crise da identidade europeia". Infelizmente não podemos dar aqui uma abordagem mais extensa do problema da crise da cultura no século XX, um tema que Steiner desenvolve esplendidamente no seu "*No castelo Do Barba Azul: notas para uma redefinição da cultura*" (1991).

A *tradição* é constituída pelo legado que percorreu o caminho transcendente dos chamados clássicos, aquele conjunto de obras que adquiriram esse *status* (de clássicos) por serem capazes de realizar o "*dur désir de durer*", de se perpetuar ao longo do tempo e das gerações para constituir a expressão "do esplendor e da autoridade do passado atavicamente reconhecidos". A tradição é constituída por aquilo que Yeats chamou de "monumentos de um espírito que não envelhece". É na direção desses monumentos do passado que se dirige a sensibilidade "em ato" do humanista: "...é para trás que olha aquele que, no Ocidente, se dedica às humanidades; estuda, ensina, comenta as filosofias, as literaturas, as belas-artes e a história do passado." (STEINER, 2008, p. 210)

Num trecho de suas memórias em que relata os seus anos iniciais de formação, Steiner nos diz o seguinte:

> A exposição desde a tenra infância a esses ordenamentos de excelência, o desejo de dividir com os outros a responsabilidade (*answerability*) e a transmissão através do tempo, sem as quais o clássico silencia, fez de mim exatamente o que desejava meu pai: um professor. (1998, p. 49)

A *transmissão* é uma categoria dinâmica, o ato de transmitir (*tradendere*) se realiza numa complexa relação entre o que se transmite (*traditio*) e o que os gregos chamavam de *paradidomena* ("o que está sendo transmitido agora"). No ato da transmissão convergem as categorias da autoridade e da tradição, de que já falamos, mas também a da responsabilidade, que abordaremos em seguida. Na transmissão se dá um encontro geracional lastreado por um sentido pleno da autoridade daquele que está mais próximo da fonte de saber e de experiência sobre o seu aluno. Steiner reitera o caráter erótico dessa relação. Um "eros de confiança recíproca" baseia um processo de "interação" e "osmose" entre Mestre e discípulo. Ao Mestre cabe inspirar e buscar no aluno "o sentimento pessoal adequado aos mais altos valores morais e espirituais" O professor é capaz disso porque logrou o privilégio da Presença, de uma correspondência espiritual com as "pedras de toque da suprema civilização", sua autoridade é o reflexo da soberania do precedente canônico, mas está baseada na sua capacidade de oferecer uma interpretação responsável do sentido que emana dos clássicos, de captar a sua Presença. Steiner cita em uma passagem o depoimento de um aluno de Alain, mestre incontestável da tradição de ensino que fez da França, entre o fim do século XIX e início do XX, uma *republique des instituteurs*: "Não estávamos presenciando uma exposição das ideias de Platão e de Descartes", diz o aluno, "estávamos na presença deles". (2005, p. 133).

Steiner faz questão de frisar a amplitude de significado do termo *responsabilidade*, acentuando a complementaridade dos dois vocábulos da língua inglesa para expressar dois sentidos complementares que o termo convencional em francês (*responsable*) ou em português (responsável) não capta inteiramente: a responsabilidade é tomada tanto no sentido moral (*responsibility*) quanto no sentido da capacidade espiritual e psicológica de responder à expectativa de um outro (*answerability*).

Vista sob essa forma, a resposta consiste em lançar-se espiritualmente ao encontro do sentido do que é dito ou escrito por um outro. Não se trata, no entanto, de uma resposta qualquer; não é equivalente às modalidades de resposta que se observa no tráfico lingüístico que se dá nas situações mais corriqueiras do cotidiano. Trata-se de uma resposta que é aparentada à que dedicamos aos textos considerados clássicos ou canônicos, uma modalidade de resposta que se dirige a enunciados que tem uma qualidade especial: a resistência ao tempo, textos ou obras artísticas que conseguem plasmar uma visão de mundo ou uma configuração de sentimentos, que expressam de modo exemplar a condição humana e que, por sua autenticidade, pelo modo particular da representação, seguiram sendo transmitidos através das gerações.

2.3 O PERCURSO DE UMA ANÁLISE POSSÍVEL

Será o fundamento metafísico que ampara essas quatro categorias (aqui esquematicamente esboçadas) o foco da análise que pretendemos realizar sobre a obra de Steiner. A maneira como procuramos definir o objeto e o problema da nossa pesquisa e traçar a perspectiva do seu percurso guarda similitudes estruturais (inteiramente eletivas) com a teorização elaborada por Flávio Brayner no ensaio *Fundamentos da educação: crise e reconstrução* (2010). Segundo Brayner, no referido ensaio, a necessidade da cultura de distinguir o seu fundamento, o princípio incausado que legitimaria as construções teórico-discursivas capazes de guiar as nossas práticas, conduziu a duas principais vias de pensamento: a que apela para um princípio ou uma gênese transcendente, supramundana e aquela outra, moderna, que almeja encontrar no plano secular, intramundano o fundamento de sua legitimidade discursiva. Está claro para nós que o pensamento de Steiner representa de modo exemplar a primeira dessas vertentes, a que apela para o plano da metafísica com o intuito de encontrar o princípio identitário, o fundamento de suas representações e práticas.

Ora, se a função do fundamento, de acordo com Brayner, “é definir o ponto inicial onde assentamos uma identidade, aquilo que evitará a fratura e a dispersão desagregadora” (p.

2), ou seja, aquilo que evitará a "crise", para evocarmos mais uma vez H. Arendt, então podemos dizer que o pensamento educacional de G. Steiner é a própria expressão da crise, se tomarmos como parâmetro o diagnóstico feito por Arendt. Pois, conforme tentamos evidenciar, a concepção de educação de Steiner está estruturada segundo as mesmas categorias referidas por Arendt na sua análise da crise na educação: *autoridade*, *tradição*, *responsabilidade* e *transmissão*. Acrescentemos a isso o fato de que Steiner oferece uma elaboração original acerca de um fundamento transcendente para a operação dessas categorias e teremos assim, configurado com riqueza de aspectos e nuances, a representação do paradigma educacional que se mostra em crise. Apresenta-se, assim, a possibilidade de examinar criticamente a coerência e a validade da visão humanista a partir do fundamento que reivindica – e, vale dizer, a coerência e a validade de uma concepção humanista acerca do papel da linguagem, da literatura e da leitura – em face da crítica filosófica que incide sobre os impasses e as contradições que o atual estágio da modernidade impõe ao pensamento educacional na forma de uma crise que não dá sinais de remissão ou desenlace.

Como observa Brayner, a "cultura logocrática" do Ocidente, quer em sua versão transcendente, quer em sua versão secular, movida pela necessidade de identificar uma fonte axiomática de legitimação, derivou sempre para um embate agonístico, de natureza trágica, entre as forças antagônicas do destino e da vontade, da providência e do livre arbítrio, do objeto e do sujeito, do determinismo e da liberdade. Neste embate, o que está em jogo é "a questão seminal de saber se somos capazes de fazer a nós mesmos" (p. 4), questão que se reveste de outras: é coerentemente defensável o fundamento do "projeto de subjetivação" que representa o que queremos ser? E, em última instância, é de fato imprescindível o recurso à noção de fundamento como expediente de legitimação das nossas práticas?

A obra de Steiner oferece uma configuração exemplar de um pensamento que opera em bases metafísicas e incorre nessa dualidade característica ressaltada por Brayner. Problematizar sobre a obra de Steiner, submetê-la a uma análise crítica consiste em dar consequência ao fato de que se tornou objeto de uma suspeita legítima todo um modelo arcano de uma relação dual entre o saber e a ignorância, o senso comum e a consciência filosófica, razão e ilusão, essência e aparência. Esse modelo remonta a metafísica platônica e aos desdobramentos que vieram dar na ideia moderna de uma razão emancipada, confiante na sua capacidade de desvelar os últimos segredos da realidade. O percurso ascensional sob a tutela de um guia autorizado é o mesmo no mito da caverna platônico, no périplo de Dante "galgando o precioso monte" guiado pela mão de Virgílio e nas modernas doutrinas filosóficas tributárias das ideias de progresso e emancipação.

O problema está em compreender se e como a estrutura da relação entre Mestre e discípulo pode ainda subsistir quando a convicção teleológica (para não falar na teológica) da empreitada educacional já não encontra base de sustentação. A figura do Mestre parece se tornar inconsistente num cenário em que a tradição já não oferece abrigo aos nossos modos de pensar e em que o púlpito da autoridade já não se ergue no terreno aplainado do igualitarismo armado de irreverência e derrisão. Nesse sentido, um inventário das principais correntes do pensamento crítico em relação aos fundamentos filosóficos da modernidade e do humanismo mostraria até que ponto as figuras do Mestre e do discípulo, bem como a concepção de educação que as prescreve, podem, todavia, encontrar lugar ainda que discreto ou residual no ambiente contemporâneo da educação.

A similitude arquitetural entre a análise que estamos propondo e a intentada por Brayner em seu ensaio se evidencia não apenas pelo ponto de partida, mas no horizonte de chegada que se pode projetar. Também aqui, a proposta é a de fazer preceder as considerações sobre o sentido das práticas educacionais relacionadas à linguagem, à literatura e à leitura por uma análise que coloca em primeiro plano a crítica filosófica sobre o fundamento.

Conquanto tenha se tornado corrente a visão sobre a fragilidade da perspectiva do humanismo educacional, devemos nos manter abertos para a possibilidade de que o humanismo ainda tenha algo a dizer sobre o sentido das nossas práticas educacionais. Nada justificaria, por exemplo, que a escola ou a pedagogia assumissem uma postura proibitiva em relação à possibilidade de que o sentido humanista da responsabilidade se manifeste e se realize na singularidade da relação consentida entre o professor e os seus alunos. Assegurar a possibilidade, no modo como entendemos aqui, é radicalmente diferente de qualquer postura cegamente entusiasta ou sectária, estamos tão distantes da panaceia salvacionista quanto da pretensão de institucionalizar um novo credo normativo arcaizante ou renovado. O que importa é sermos capazes de reconhecer a perspectiva humanista como um reservatório de possibilidades ainda legítimas em certos contextos e situações. O pior dos riscos, para dizer com H. Arendt, seria abortar possibilidades reais e manifestas por não sermos capazes de relacioná-las à nossa história, de retê-las na memória, de atribuir-lhes um significado em razão de não termos sequer a linguagem capaz de nomear a experiência.

Conservemos, portanto, a possibilidade, ao menos metodológica, de que aspectos do humanismo, como, por exemplo, os que dizem respeito à autoridade professoral assentada no reconhecimento, no carisma, na ascendência espiritual do professor ou ainda à uma fenomenologia da leitura baseada na resposta espiritual que o texto nos inspira possam sobreviver, ainda que de forma residual.

3 PODE A EDUCAÇÃO ENCONTRAR SEU FUNDAMENTO?

3.1 BREVE VISITA AO DICIONÁRIO FILOSÓFICO

Sobrepujemos o pudor hipócrita que leva a simular uma erudição que só podemos encontrar nos dicionários. Impostura seria simular a realização do imenso trabalho de rastrear a história filosófica do conceito de *fundamento*. Um adágio jocoso diz: "deve-se ir à fonte ainda que seja à noite". Mas quem, nos dias atuais, poderia dispensar o recurso da luz elétrica, da água encanada e dos dicionários?

Um alentado dicionário de conceitos e expressões filosóficas (ABBAGNANO, 2000, p. 474-476) dedica um substancioso verbete ao conceito de fundamento. Nele avulta o nome de Aristóteles, que define fundamento como causa, razão de ser, aquilo que determina a coisa como ela é. Na *Analeytica posteriora* lê-se: "Acreditamos conhecer um objeto de maneira absoluta – não acidentalmente ou de modo sofístico – quando acreditamos conhecer a causa por que a coisa é e acreditamos conhecer que ela é causa da coisa e que esta não pode ser de outra maneira". O comentário de Abbagnano incide sobre o argumento que pretendemos apresentar: "Na doutrina aristotélica (...), assim como em todas as que dela provém, a causa-razão é um conceito ontológico que expressa a necessidade do ser enquanto substância."

Um salto de mais de dois milênios comprova a vitalidade do conceito aristotélico. Na sua *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1975, p. 237), Hegel define fundamento como "a essência posta como totalidade". O fundamento implica uma perfeita, total identidade entre o fundado e o fundante, não obstante a "diferença" formal que há entre eles:

> O fundamento é apenas fundamento enquanto funda; mas o que derivou do fundamento é ele próprio; e aí reside o formalismo do fundamento. O fundado e o fundamento são um só e mesmo conteúdo, e a diferença entre os dois é simples diferença-de-forma da relação simples consigo mesmo, e da mediação ou do ser posto. (p. 238)

Olhemos para essas definições com toda a parcialidade da questão de que nos ocupamos aqui: o desejo de encontrar o fundamento, isto é, a referência unívoca de Verdade que tenha sobre a ação de educar a força de uma determinação última, necessária, irrevogável. O fundamento é a fonte de uma segurança ao mesmo tempo cognoscitiva e psicológica. Se o fundamento tem caráter ontológico, se está ontologicamente fundado (em si mesmo), a metafísica teria acolhido as nossas preces, o ato de educar, ancorado em seu fundamento, não

seria mais objeto de hesitações, dúvidas ou divergências. Mas não é assim que as coisas ocorrem quando se passa da lógica formal, das relações abstratas entre os conceitos na esfera imaterial do puro entendimento, ao terreno da ação humana de educar. Pois a educação não é "coisa" (como quer o conceito abstrato), mas uma ação humana em que está implicada uma variedade de motivações, juízos, condicionamentos a partir dos quais os homens podem praticá-la, orientá-la, defini-la, contestá-la.

É uma via estranha a que introduz um certo relativismo a partir de um autor como Leibniz, mas aqui estamos nos apoiando numa referência de segunda mão, até segunda ordem. O que importa aqui não é o rigor da exegese, mas o sentido de uma argumentação que parte da noção de fundamento referida à educação. Sigamos mais uma vez o inventário do nosso dicionário:

> Em Leibniz (...) essa noção [de fundamento] adquiriu sentido diferente da noção de causa essencial ou substância necessária: passa a designar uma conexão falha de necessidade, mas capaz de possibilitar o entendimento ou a justificação da coisa; o princípio dessa conexão é chamado de *princípio da razão suficiente* (*Principium rationis sufficientis, Satz vom zureichenden Grunde*). Leibniz chega à formulação desse princípio através da contraposição entre a conexão livre mas determinante e a conexão necessitante. Ele diz: "A conexão ou concatenação é de duas espécies: uma é absolutamente necessária, de tal modo que seu contrário implica contradição, e tal conexão verifica-se nas verdades eternas, como as da geometria; a segunda só é necessária *ex hypothesi* e, por assim dizer, por acidente, sendo contingente em si mesma, uma vez que o seu contrário não implica contradição." Esta segunda conexão verifica-se na relação entre uma substância individual e suas ações: por extensão, o fundamento do fato de César ter atravessado o Rubicão está, sem dúvida, na própria natureza de César, mas isso não indica que esse acontecimento seja necessário em si mesmo ou que seu contrário implique contradição." (p. 475)

Talvez estejamos nós atravessando o Rubicão ao citar Leibniz por via de um intérprete para aduzir um certo relativismo, uma ampliação do conceito de fundamento que, transpondo o campo da essência, vem situar-se no terreno da contingência para permitir que se possa falar em fundamentos (no plural) da educação referindo-se não a uma razão determinante no sentido metafísico, mas às razões e argumentos mediante os quais a ação se torna legítima e justificável:

> O fundamento ou razão suficiente explica a possibilidade da coisa, explica por que a coisa pode ser ou comportar-se de certa maneira. Foi exatamente por isso que Leibniz destinou o princípio da razão suficiente a servir de

> fundamento das verdades contingentes, continuando a admitir, como fizera Aristóteles, o princípio da contradição como base das verdades necessárias. (p. 475)

Há, portanto, lastro filosófico para uma elasticidade do conceito de fundamento. Fundamento é aquilo que podemos invocar como justificativa para algo que se dá sem incorrer em contradição com o fundamento, mas, operando nos limites ou na abertura que o fundamento oferece, sem que haja entre o fundante e o fundado uma relação necessária, mas apenas uma "razão suficiente", acidental, contingente. É o que parece endossar a distinção schopenhaueriana (*Alea jacta est*) entre "o princípio de razão do ser, que rege as relações entre os entes matemáticos, e o princípio de razão suficiente do agir, que rege as relações entre as ações e seus motivos" (p. 476). Podemos ignorar aqui a questão de saber se há em Leibniz ou em Schopenhauer uma via para o que veio a ser o relativismo pós-moderno, o pragmatismo filosófico ou a perspectiva comunicacional habermasiana. O que queremos, por ora, é apenas captar essa possibilidade de que o fundamento seja visto não apenas como uma determinação metafísica do ser, mas como sustentação argumentativa do agir.

Em todo caso, o espírito relativista do pós-modernismo não alimenta simpatias pela noção de fundamento. Seja na variante ontológica, seja na versão que aqui chamamos (talvez de forma inábil e abusiva) de relativista, a noção de fundamento remete ou está, digamos, culturalmente associada a uma hierarquia, a uma perspectiva de causalidade, de determinação lógico-dedutiva que se impõe sobre a fortuidade, a gratuidade da ação, remetendo-a a um precedente, uma "salvaguarda do arbítrio". Talvez a noção de fundamento não possa desvencilhar-se de uma conotação que, para citar pela última vez o nosso dicionário, pode ser expressa nas palavras de Kant no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*:

> Algum dia, no sistema futuro da metafísica, cumprirá seguir o método do célebre Wolff, o maior dos filósofos dogmáticos, o primeiro a dar exemplo (graças ao qual se tornou, na Alemanha, o criador do espírito de *Grundlichkeit* que ainda persiste) de como se pode tomar o caminho seguro da ciência estabelecendo os princípios com regularidade, determinando os conceitos com clareza, procurando o rigor das demonstrações e negando-se a dar saltos na dedução das consequências. (p. 476)

3.2 O FUNDO MÍTICO E TEOLÓGICO DA NOÇÃO DE FUNDAMENTO

Mas a ideia de fundamento responde a uma necessidade situada além (ou aquém) da lógica intrínseca dos sistemas filosóficos, e extrapola mesmo a "libido científica" (Bourdieu)

e as exigências formais da epistemologia. Como observou Flávio Brayner (2010, p. 2), a ideia de fundamento responde a "...uma necessidade da cultura de fixar um ponto inicial, muitas vezes incontingente, incausado, incondicionado e fundamental que determinaria, a partir de sua insurgência *ex nihilo*, a existência dos entes empíricos inteligíveis." A filosofia e a ciência recodificariam, assim, o fenômeno cultural que se manifesta na religião, no mito e mesmo na psique (a necessidade de um lugar de origem, de uma reconstituição genealógica, de uma data de nascimento celebrada ritualmente) e que consiste em identificar um ente, um evento ou fenômeno originário a partir do qual se pode remontar uma cadeia explicativa que vem dar naquilo que somos ou queremos ser, que justifica o ser e a vontade de ser, funcionando como um "ponto inicial onde assentamos uma identidade, aquilo que evitará a fratura e a dispersão desagregadora".

É ainda Brayner que chama a atenção para o fato de que a referência ao fundamento, manifestando-se por meio de discursos que buscam alcançar um efeito de legitimação, coloca o problema de uma "topologia enunciativa", uma perspectiva que põe em foco os efeitos de poder que são assegurados ao discurso em função do lugar social ou simbólico a partir do qual se dá a enunciação e a identidade dos emissores. Numa distinção de ampla escala, Brayner destaca duas vertentes de poder discursivo conforme a origem do fundamento que professam: tem-se, assim, uma "origem metassocial", que postula a "gênese transcendente que fornece as garantias extrassociais da fala autorizada: Deus, a tradição, os ancestrais, o mito fundador etc."; e uma origem "mundana", "secular", cujo exemplo emblemático é o sujeito moderno, fruto de "um processo complexo de responsabilização do homem que terminará por afastar as formas religiosas (transcendentes)" (p.3-4).

Interessa-nos ressaltar esse traço provocante de identificação entre essas modalidades de pensamento cujas identidades se definem, ao menos desde a modernidade, em função de um aparente antagonismo inconciliável: o pensamento religioso ou transcendente de um lado, e, de outro, o pensamento científico ou secular, duas maneiras de responder a uma necessidade humana profundamente arraigada na cultura, a necessidade de explicar a identidade e a realidade remontando a uma origem, a uma primeira e fundamental determinação.

A necessidade de fundamentos que se verifica em ambos os casos reflete uma necessidade comum de definir o estatuto do humano, as potencialidades e limites da ação humana. Identificar o fundamento é o que permite ancorar o sentido da ação humana em uma razão superior, de modo que as expectativas implicadas na ação não venham a se frustrar por contrariar forças que o homem não é capaz de compreender – para pôr-se de acordo com elas

(numa perspectiva religiosa) ou para controlá-las e colocá-las a seu serviço (numa perspectiva científica moderna). O que está em jogo, em ambos os casos, é "uma agonística, um embate de natureza trágica (no sentido aristotélico do termo) entre destino e vontade, providência e livre arbítrio, objeto e sujeito, determinismo e liberdade (...), embate no qual a questão seminal é a de saber se somos capazes de nos fazer a nós mesmos" (BRAYNER, 2010, p. 4).

Trata-se aqui do esforço para compreender e distinguir o que efetivamente está ao alcance da ação humana e o que é resultado de uma determinação superior ou da força, igualmente incontrolável, do acaso, do imponderável, daquilo que os gregos chamaram Fortuna (*tyque*, sorte, acaso). Como observa Marilena Chauí (1996), o agente ético e político se situa nessa posição instável entre a determinação e a contingência, a necessidade e a Fortuna, o previsível e o imponderável. Foi no intuito de libertar o homem da sujeição às forças cegas da Fortuna que se criou e se desenvolveu no ocidente a *teoria*, "um olho intelectual bastante disciplinado e treinado ou instruído para discernir, sob a aparente desordem das coisas naturais e humanas, uma ordem necessária e invisível" (p. 20). É quase ocioso dizer que é nesse esforço continuado da razão ocidental para determinar o "lugar do real" que se inscreve a preocupação em identificar os fundamentos explicativos, tarefa essencial na busca por assegurar o estatuto de Verdade e de universalidade às tentativas de demonstrar a inteligibilidade do real de da ação humana:

> A história da racionalidade ocidental pode ser lida como um trabalho para alcançar a determinação completa dos fenômenos naturais e humanos, oferecendo a definição dos seres e as leis necessárias de suas relações, isto é, aquilo que no século XVII chamava-se *ordem natural*, no final do século XIX chamava-se *processo* e, nos meados do nosso século [século XX], chamava-se *estrutura*. A racionalidade trabalhava no sentido de eliminar o acaso na natureza, a contingência na história e a fortuna na ética e na política. (CHAUÍ, 1996, p. 21-22)

Contada assim, a história da racionalidade ocidental parece seguir uma marcha triunfal, não fosse o que sabemos do descaminho, do descarrilamento da racionalidade moderna verificado no século XX (a metáfora aqui nos parece apropriada, já que a última imagem a simbolizar a razão moderna é a dos "trens da morte" que se dirigiam aos campos de concentração do nazismo). A "crise da razão" tornou-se para nós o tema mais recorrente na filosofia e nas ciências humanas. A filosofia abandonou o "mito da necessidade" e "passando a afirmar como realidade única e última a contingência nua e bruta", concedeu à Fortuna a

direção irreconhecível de nossas vidas, o que dá ensejo, a contragosto, ao diagnóstico de M. Chauí: “A filosofia parece haver capitulado em relação à sua pretensão racionalista.” (p. 21)

No longo período que se estende da ascensão da racionalidade moderna até o seu melancólico declínio, sedimentou-se a visão de um antagonismo entre o discurso religioso ou transcendente e o discurso científico, assentado em bases seculares, tentando identificar na natureza, na história e na sociedade princípios e regularidades passíveis de serem compreendidas e metodicamente controlados. É assim que, no cenário de “capitulação” da razão a que chegamos, essa distinção topológica entre transcendência e racionalidade se manifesta como lamentação pela derrocada do espírito científico e pela permanência ou revitalização de formas discursivas não racionais ligadas à religião e às muitas variações do mito e do “pensamento mágico”.

Mas há um aspecto que turva a dicotomia: o reconhecimento de que, em ambos os casos, na religião e no mito, assim como na filosofia e na ciência, o que está em jogo é “uma necessidade do espírito humano [de] encontrar a ordem na desordem, o sentido no não-senso, a estrutura invisível que explica o visível” (CHAUÍ, 1996, p. 22), ou seja, uma necessidade de encontrar fundamentos. Se levarmos em conta o grau de enraizamento dessa necessidade na cultura ocidental, podemos estar dispostos não apenas a lamentar, como o faz Chauí, o fato de que “a ciência e a filosofia renunciaram à ideia clássica da teoria e da razão”, ou o fato concomitante de que “mitologias e religiões ocupam, hoje, o lugar vazio deixado pela razão” (p. 22), mas também a observar uma certa afinidade entre o imaginário mítico e religioso e o da ciência e da filosofia.

A topologia discursiva em que distinguimos o apelo à transcendência contraposto ao discurso científico pode ser, afinal, constituída por um mesmo magma espiritual assumindo formas não tão distintas quanto nos acostumamos a crer. O apelo a uma origem, um ponto inicial, o fundamento a partir do qual a realidade se torna ordenada e coerente pode ser visto como diferentes tentativas de discernir o mesmo ponto situado no infinito, para onde convergem as linhas paralelas da razão e da revelação.

Tentemos considerar a questão a partir de uma instigante mudança de perspectiva: em vez de vermos as mitologias e as religiões ocupando o vazio deixado pelo descrédito na racionalidade filosófica e científica, aceitemos a hipótese de que foi essa racionalidade que veio preencher o vazio deixado pela dissolução das crenças e da teologia sistemáticas que vigoraram até o Renascimento e cuja erosão não parou de se acentuar desde então, enquanto a razão parecia percorrer triunfalmente o seu caminho rumo ao encontro definitivo com o real.

É essa a hipótese que George Steiner formula e desenvolve num ciclo de conferências que foram reunidas no opúsculo com o sugestivo título de *Nostalgie de l'absolu* (1974).

Steiner se concentra em três expressões doutrinárias do pensamento cientifico nas ciências humanas que marcaram o último impulso otimista da razão moderna no período que vai da primeira metade do século XIX até meados do século XX. O marxismo, a psicanálise e a antropologia estrutural são vistos por Steiner como manifestações de uma "teologia de substituição", como "sistemas de crença e de argumentação que podem ser violentamente antirreligiosos, que podem postular um mundo sem Deus e negar o além, mas que, por sua estrutura, suas aspirações e o que esperam dos crentes são profundamente religiosos em sua estratégia e seus efeitos." (p. 11)

Steiner propõe que o caráter de "meta-religião", "anti-teologia" ou "credo de substituição" que ele pretende identificar nessas doutrinas seja sintetizado no significado conceitual que se pode dar ao termo "mitologia", cujo estatuto pode ser definido a partir de três características.

A primeira característica é a "pretensão à totalidade", a aspiração de um corpo de pensamento a uma análise total da condição humana. Tal análise pretende alcançar um grau de coesão lógica capaz de resistir à aplicação do critério de falseabilidade (Popper), de modo que se alguma de suas premissas ou asserções fundamentais for coerentemente refutada, todo o sistema será abalado, pois ele não pretende ser nada menos do que um quadro completo de explicação a respeito do "homem no mundo".

Como segunda característica, Steiner observa que as mitologias obedecem a uma forma regular de deflagração e desdobramento. Há em toda mitologia um começo característico, "um momento de revelação crucial, de intuição diagnóstica", uma "visão profética fundadora" que será apresentada e desenvolvida através de "uma série de textos canônicos" que constituirão, para os discípulos, a referência da ortodoxia, mas também darão ensejo a uma série de divergências, rivalidades, dissidências. Aparece nas mitologias da razão científica a figura da heresia: "os ortodoxos do grande movimento odiarão esses heréticos e os perseguirão com mais ódio e violência do que os que dirigem aos não-crentes" (p. 10)

Finalmente, como terceira característica definidora, cada mitologia terá sua própria linguagem, seu "idioma característico", suas metáforas ou "imagens emblemáticas", gestos rituais e símbolos.

Deixemos à curiosidade individual a tarefa de imaginar ou verificar como essas características ("a totalidade, (...) a pretensão de tudo explicar; os textos canônicos entregues pelo gênio fundador; a ortodoxia contra a heresia; as metáforas, gestos e símbolos cruciais")

podem ser identificadas no marxismo, na psicanálise e na antropologia estrutural. O exercício poderia ir além: haveria traços dessa mitologia no pós-estruturalismo foucaultiano ou no desconstrucionismo de Derrida? É instigante pensar em Foucault como um Autor – à revelia de suas investidas contra essa noção –, como Profeta fundador ou magnífico heresiarca; ou pensar em Derrida como autor de um paradoxal cânone da desconstrução. Por ora, a menção que fazemos aqui ao livreto de Steiner pretende apenas dar relevo ao vigor multiforme da ideia de fundamento e ao caráter teológico que essa ideia adquire, seja na sua forma religiosa autêntica, seja nos avatares filosóficos e científicos que expressam a nossa "nostalgia do absoluto" como "resultado direto do declínio do homem e da sociedade ocidentais, da antiga e magnífica arquitetura de nossas certezas religiosas", como expressão, no dizer de Steiner, de uma mesma "fome de mitos, de explicação total – de profecia garantidora" (p. 13).

Contudo, a característica definidora da modernidade será a roupagem inédita que revestirá a noção de fundamento. O mito, se aí subsiste, estará, doravante, revestido por uma nova forma discursiva que pretende romper com os relatos e explicações que até então atavam a realidade a uma origem ou substrato ontológico. O modelo fundacionista que se inaugura com a modernidade e que servirá de base à pedagogia moderna surgiu a partir de uma mudança filosófica que liberou o pensamento das configurações normativas instituídas pela metafísica platônica e seu sucedâneo teológico, que vigoraram até a baixa Idade Média.

3.3 O FUNDAMENTO SEGUNDO A RAZÃO MODERNA

Em 1482 vem à luz aquele que pode ser tomado como o manifesto inaugural do humanismo nascente: o *Oratio de hominis dignitae* (*Discurso da dignidade do homem*), de Pico Della Mirandola. Aí se apresenta uma engenhosa reinvenção do relato bíblico da Criação, tal como é lido no livro do Genesis. Na inovadora interpretação de Pico Della Mirandola, Deus, tendo completado a tarefa de criar o mundo e nele distribuir as Suas criaturas, sentiu necessidade de um magnífico complemento: "alguém para admirar a razão de tal obra, para amar a beleza e se maravilhar por sua grandeza". Mas a magnificência do trabalho já realizado tinha seu preço: Deus tinha esgotado os seus recursos, o seu repertório de arquétipos. Como que antecipando-se aos manuais de autoajuda empresarial que ensinam a "pensar fora da caixa" e "transformar menos em mais" (a licença poética que tomamos aqui apenas prolonga a de Pico Della Mirandola), Deus deu a lição inaugural para a solução criativa de um problema logístico e, criando o homem, dirigiu a ele essas palavras:

> "Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo." (DELLA MIRANDOLA, 2001, p. 53.)

É difícil ler, hoje em dia, tais palavras sem lhes atribuir uma intenção irônica e burlesca; mas certamente não é este o caso, pois aí se trata de astúcia intelectual. Pico Della Mirandola se apropria do relato bíblico para introduzir nele uma inflexão que tem por efeito desativar a heteronomia de uma natureza humana definitivamente estabelecida no ato da Criação. Por esse artifício, o homem adquire uma nova qualidade definidora: a autonomia. Como observa Alain Finkielkraut (2005, p. 15-16), vê-se agora o homem "constituído em autor pelo Autor das coisas", implicando uma diferença incomensurável, que confere ao homem uma decisiva vantagem sobre todas as outras criaturas: "não é a lei que o funda, é que é ele mesmo a fonte de suas leis", capaz de fazer-se a si mesmo, recusando a determinação de toda transcendência, de toda força exterior alheia à sua vontade. A astúcia está em colocar "na boca de Deus uma esplêndida declaração de independência humana", em utilizar a linguagem bíblica para dar uma aparência de continuidade da tradição ao que é, na verdade, um gesto heterodoxo e libertador que retira do homem o peso das determinações que a tradição cristã lhe impunha por meio de uma definição estática do ser humano legitimada filosoficamente pela tradição escolástica. Inaugura-se uma nova concepção de homem:

> A dignidade do homem não deriva mais da posição que lhe teria sido designada, de uma vez por todas, no edifício cósmico. O que constitui a sua dignidade, ao contrário, é que nada para ele, nada nele é de uma vez por todas. Abolição do definitivo. O homem é o ser para o qual o agir não decorre do ser mas o ser decorre do agir. Ele não é, propriamente falando nada. (...) O fenômeno humano não é mais substância mas liberdade e a vontade de artificialidade prevalece sobre a propensão a se conformar a um modelo ou a uma autoridade normativa." (FINKIELKRAUT, 2005, p. 16)

Tem-se assim a forma inicial do discurso que prenuncia o dispositivo cultural, intelectual e filosófico da modernidade e que se articula em torno de uma específica apreensão da humanidade do homem como liberdade concebida em termos de autonomia. Mas é legítimo indagar sobre o que há de efetivamente novo nessas noções – autonomia e liberdade – que já eram conhecidas no mundo grego no período helenístico. De fato, os gregos antigos empregavam essas noções para definir a condição de uma cidade que estabelecia sua própria lei (*nomos*), recusando-se a se submeter à dominação externa. Contudo, deve-se notar que entre os gregos não havia a noção de que o homem pudesse ser o princípio de toda normatização, uma vontade capaz de autodeterminação. Isso porque a virtude do homem grego consistia em exercer a sua liberdade no sentido de fazer prevalecer sobre a cidade uma organização que correspondesse à ordem natural que previa uma peremptória hierarquia entre os homens, distinguindo-os entre aqueles que são naturalmente aptos para o comando e aqueles que não podem mais do que obedecer. Existe, pois, uma imperativa ordem cosmológica do mundo e a liberdade consiste em agir no sentido de fazer prevalecer essa ordem sobre os assuntos humanos, em ter a capacidade de agir de forma regrada, assim escapando aos desígnios da Fortuna, dos quais não podem se esquivar os seres considerados inferiores – os animais e os escravos.

Por isso se pode afirmar que a liberdade vigente entre os gregos não era propriamente uma auto-nomia, a capacidade de autodeterminação do homem, mas uma hetero-nomia, visto que a ordem cosmológica se impunha sobre o homem e determinava a ação que se pretendia "livre". Mas nada aí prenuncia o sentido de liberdade e autonomia que viemos conhecer como princípios do humanismo moderno que começa a ascender no século XV. A distinção é claramente da ordem dos fundamentos: um que é pré-estabelecido na forma de uma ordem natural do mundo à qual o homem deve corresponder em sua posição na sociedade e em suas ações; outro que reside na capacidade de autodeterminação do homem. Como observa A. Renaut (2004, p. 10):

> ...o que define intrinsecamente a modernidade é, sem dúvida, a maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado como fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (*subjectum*, sujeito) ou, ainda, seu autor: o homem do humanismo é aquele que não concebe mais receber normas e leis nem da natureza das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio, a partir de sua razão e de sua vontade.

Um passo decisivo para a ascendência e a consolidação dessa nova condição do homem viria com a ruptura operada no campo do conhecimento científico. A figura

intelectual emblemática dessa ruptura é Galileu Galilei, condenado em 1633, pelo Santo Ofício de Roma, ao encarceramento e à penitência em razão das "heresias" que fizera publicar no seu *Diálogo sobre os dois sistemas do mundo*, obra em que defendeu magnificamente, ainda que sob um disfarce retórico que não logrou afastar a recriminação dos inquisidores, o heliocentrismo copernicano.

Como de praxe, em situações semelhantes, Galileu, de joelhos e em traje de penitência, foi obrigado a abjurar, admitindo a falsidade do que afirmara em sua obra, alquebrando-se moralmente diante dos seus inquisidores. Na acusação, os juízes declararam que Galileu "não apenas arma a opinião copernicana com novos argumentos, jamais propostos por nenhum cidadão transalpino, mas faz isso em italiano, a língua mais indicada para arrastar para o seu lado o povo ignorante no meio do qual o erro tem mais aceitação" (apud ROSSI, 2001, p. 183). Tivesse escrito em latim, Galileu não teria logrado dirimir a ignorância de seus acusadores. Eles não eram capazes de perceber a diferença crucial dos "argumentos" saídos da pena herética de Galileu. Não eram mais argumentos como os que se formulavam na cultura ligada as "artes liberais" da Antiguidade e da Idade Média. Com Galileu, uma nova forma de conhecimento vinha se contrapor não só ao dogma religioso, mas a tudo o que a filosofia clássica dissera a título de verdade sobre a natureza. Para apoiar o heliocentrismo, Galileu contava não só com o que podiam lhe proporcionar os sentidos, mesmo que apoiados por novos instrumentos de observação; suas teses tinham o lastro da demonstração matemática.

"O universo", escreveu Galileu, "é escrito na língua matemática e seus caracteres são triângulos e outras figuras geométricas". Nada havia preparado os inquisidores para esse novo tipo de leitura. Na acusação, eles afirmam que Galileu "sustenta ter discutido uma hipótese matemática, mas acaba lhe conferindo uma realidade física, o que os matemáticos jamais fariam" (apud ROSSI, 2001, p. 183). A filosofia clássica tinha em alta consideração a matemática, mas tão "alta" que transcendia a natureza, tornando-se inútil ao seu conhecimento. A matemática de Platão é a ciência pela qual a alma pode ter acesso ao eterno e ao necessário, às formas perfeitas e imutáveis do mundo astral, suprassensível, assim definido por oposição ao mundo terreno, empírico, contingente. Este seria intrinsecamente efêmero e corruptível e, por isso mesmo, refratário a toda tentativa de demonstração segura por meio da evidência matemática. Com Galileu, esse dualismo metafísico entre a perfeição celeste e imperfeição terrena perde todo fundamento. Ao demostrar que a terra é mais um entre os corpos celestes, Galileu não está exatamente imprimindo uma "ferida narcísica",

como queria Freud, ao homem; está, ao contrário elevando o status da terra, integrando-a aos outros astros submetidos às mesmas leis matemáticas.

Se alguém, por assim dizer, sai com a identidade abalada pelo fim da cisão metafísica dos mundos, não é o homem, mas aquele cuja posição era amparada pelo antigo modelo cosmológico: Deus. Num universo igualmente comandado pelas mesmas leis matemáticas, numa nova visão da natureza que não mais endossa a distinção ontológica entre o céu e a terra, o trono divino é confiscado. Nas palavras de A. Finkielkraut (2005, p. 113):

> E Deus não está mais em lugar nenhum. *Deus é privado de lugar*. Eis a verdadeira vexação cosmológica. "Então há apenas astros! E onde está Deus então?", pergunta a Galileu, na peça de Brecht, seu amigo Sagredo. "Em nós ou em lugar nenhum!" O homem levantava os olhos ao céu. Ele habita agora o empíreo, ele vive em meio às estrelas. Ele repousa, mortal, no firmamento. E o Eterno torna-se um sem-domicílio fixo.

Duas implicações de grande alcance para a constituição da modernidade sobressaem do papel exercido por Galileu.

Se não há mais hierarquia entre os planetas, se a terra e os corpos celestes são vistos em condição de igualdade perante as leis matemáticas da natureza, se a própria morada da divindade desapareceu no manto sem costuras do universo, não se pode mais legitimar a desigualdade entre os homens com base na assimetria ontológica entre a perfeição celeste e a imperfeição terrena. Deus não pode mais ser invocado como avalista da superioridade de alguns homens sobre outros. "Galileu põe as condições ontológicas da liberdade" (FINKIELKRAUT, 2005, p. 113).

A outra consequência diz respeito à relação entre o homem e a natureza que doravante será determinante para o rumo da ciência, para a história, a política e a cultura modernas. Galileu estabeleceu o modelo da ciência como ação, baseada na observação meticulosa, na empiria orientada pelas leis matemáticas, instituiu a cultura como método e a razão como experimentação. Tal concepção moderna distingue-se radicalmente da ciência praticada pelos Antigos, baseada na contemplação, na percepção, no trabalho dos sentidos, na cultura como ascese, na razão como experiência ou revelação. Com Galileu a natureza desencantada, despojada de todos os elementos sobrenaturais se torna disponível à experimentação e à instrumentalização guiadas pelo método baseado na evidência matemática. Inaugura-se a época da *mathesis universalis*, de profícuas mas também funestas consequências na história do mundo moderno.

Comentar a vida e obra de Descartes é um tópico recorrente em qualquer abordagem sobre o sentido da modernidade e do discurso filosófico que acompanha o seu nascimento e desenvolvimento. A presumida familiaridade desse tópico nos permite abreviar o nosso comentário, limitando-o ao indispensável para dar coerência a uma visão geral que tem por prioridade evidenciar o direcionamento que o discurso filosófico da modernidade dará à questão do fundamento da educação. Trata-se do aspecto por demais conhecido da concepção de subjetividade do cartesianismo, a concepção do sujeito pensante como instância capaz de conhecer e assenhorar-se da natureza e garantidora da autonomia da racionalidade subjetiva. Contudo, é impossível referir-se a esse capítulo fundante da filosofia moderna sem aludir às consequências que se darão no plano político e histórico, manifestas tanto nos projetos que inspirou quanto nos impasses e na crise que se tornou o objeto incontornável do pensamento filosófico a partir do século XX.

Mantendo o esforço de síntese, queremos ainda abordar, numa perspectiva por ora meramente alusiva, dois aspectos que serão relevantes para a compreensão de temas que trataremos com ênfase em outro momento: a crítica cartesiana à cultura liberal de sua época (que se mostra como um precedente para a desvalorização da cultura das humanidades e da ideia de transmissão); e o substrato teológico da racionalidade cartesiana que faz da ideia de Deus o fundamento último da subjetividade (veremos que a metafísica do sentido de George Steiner reivindica o mesmo princípio teológico).

René Descartes nasceu no vilarejo de La Haye (França) em 1596. Cresceu numa época em que cresciam também os conflitos políticos na Europa, com as disputas religiosas entre católicos e protestantes servindo como pretexto para as lutas políticas pelas quais o poder real buscava conquistar a unidade dos seus domínios frente à resistência de províncias e principados. O período mais intenso desses conflitos ficou conhecido como a Guerra dos Trinta Anos que se prolongou sobre quase toda a vida adulta de Descartes, entre1618 e 1648 (Descartes morreria dois anos depois, em 1650).

Filho de uma família burguesa ascendente, cuja riqueza provinha do exercício de ofícios como a medicina, o comércio e as funções públicas, Descartes teve assegurada pela fortuna familiar a melhor formação educacional que se podia ter em sua época e uma confortável situação financeira lhe garantiu a possibilidade de dedicar-se integralmente ao trabalho intelectual ao longo de toda a vida, sem depender de protetores. Junte-se a isso o caráter ponderado que aprendeu a cultivar desde cedo e tem-se o essencial para explicar a razão de ele ter passado incólume pelas atribulações políticas da sua época, mesmo tendo usado do livre trânsito que tinha entre os círculos do poder político e militar em diferentes

países. Pôde, assim, de forma admirável, “durante toda a vida, gozar de inteira liberdade, tendo sido sempre o único juiz de todas as suas decisões”, mantendo a “independência e o gozo pleno da individualidade [que] são os fundamentos materiais da autonomia do espírito de que a sua vida foi um grande exemplo” (SILVA, 2005, p. 17). Tal peculiaridade faz com que o próprio Descartes, secundado por todos os seus biógrafos e comentadores, possa, no tocante a sua vida, apresentá-la em íntima conexão com sua obra, como uma história da evolução de seu espírito. Tal conexão tem como principal matriz documental o relato autobiográfico que Descartes fez entremeado à exposição de suas principais ideias filosóficas na obra *Discurso do método*, cujo original é datado de 1637, quando veio à luz escrito não em latim, como era usual, mas em francês, à guisa de prefácio de três ensaios nos quais expunha algumas de suas descobertas no campo da física e da matemática: *Dióptrica*, *Meteoros* e *Geometria*.

No *Discurso do método*, Descartes se propõe a apresentar por meio de uma didática impecável o seu percurso intelectual no caminho da verdade indubitável que permitiria ao homem, dominar as forças da natureza e colocá-las a serviço dos seus propósitos. O *Discurso* pretende atingir um público mais amplo do que o dos restritos círculos intelectuais de alta erudição. Embora a situação na França e na Holanda fosse relativamente mais tranquila em relação à censura eclesiástica que se abatera sobre Galileu, Descartes não deixava de levar esse aspecto em conta. Além do que, ele tinha consciência de que a tarefa que assumira era maximamente ambiciosa: promover uma revolução na filosofia e na ciência da sua época, o que implicava inevitavelmente em ser objeto de críticas e hostilidades por parte dos que se aferravam à tradição.

É lendária a aversão de Descartes à polêmica. Ele achava que as disputas intelectuais estorvavam o espírito e a disciplina requerida para a realização do projeto teórico que tinha em mente. Estabelecer as bases de um novo modelo de racionalidade era uma tarefa colossal que, no entanto, tal como Descartes a concebia, só poderia ser realizada na interioridade de um espírito reflexivo e não na arena onde se davam as contendas mundanas em que o conhecimento se deixa contaminar por toda sorte de paixões e interesses alheios à autonomia da razão.

No *Discurso do método*, pode-se detectar facilmente o manejo do discurso, os artifícios retóricos, as manobras argumentativas que Descartes utiliza para, sem prejuízo do rigor teórico, se precaver contra as opiniões e ânimos adversos. É fácil supor que faz parte desse senso estratégico a opção de evitar o caminho previsível de combater frontalmente os filósofos e doutrinas da época, substituindo esse confronto pela crítica à educação de que

Descartes se servira nos anos em que esteve sob a tutela dos mestres quando foi aluno do colégio dos Jesuitas de La Flèche, uma das mais eminentes instituições escolares da Europa, e da Universidade de Poitiers, onde estudou Direito e fez seu mestrado. Ele nos apresenta assim a impressão que os anos de formação deixaram em seu espírito:

> Fui alimentado com as letras desde minha infância, e, por terem me persuadido de que por meio delas podia-se adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, tinha um imenso desejo de aprendê-las. Mas, assim que terminei todo esse ciclo de estudos, no termo do qual se costuma ser acolhido nas fileiras dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me encontrava enredado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não ter tirado outro proveito, ao procurar instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. E, no entanto, estava numa das mais célebres escolas da Europa, onde pensava que devia haver homens sábios, se é que os há em algum lugar da terra. Nela aprendi tudo o que os outros aprendiam; e mesmo não tendo me contentado com as ciências que nos ensinavam, percorrera todos os livros que me caíram nas mãos, que tratavam daquelas consideradas mais curiosas e mais raras. Com isso, conhecia os juízos que os outros faziam de mim; e não notava que me considerassem inferior a meus condiscípulos, embora já houvesse entre eles alguns destinados a assumirem o lugar de nossos mestres. E, enfim, nosso século parecia-me tão florescente e tão fértil em bons espíritos como qualquer um dos precedentes. O que me leva a tomar a liberdade de julgar por mim todos os outros, e de pensar que não havia doutrina alguma no mundo que fosse tal como antes me haviam feito esperar. (DESCARTES, 2009, p. 10-11)

O currículo do colégio de La Flèche era o que servia à formação da elite letrada da época: gramática, retórica, poesia, latim, grego e filosofia, nesta incluídas a lógica, a matemática, a física, a ética e a metafísica. Era a estrutura curricular que assumira a educação liberal herdada da tradição antiga e medieval. Podemos entrever aí a antiga divisão do *trivium* (gramática, dialética e retórica) e do *quadrivium* (música, aritimética, geometria e astronomia) se a tomarmos pela concepção pedagógica que a orientava: as disciplinas ligadas à linguagem voltadas para o legado exemplar dos clássicos compunham um primeiro segmento; as disciplinas ligadas às formas eternas da matemática (razão pela qual a música estava incluída) compondo o último estágio propedêutico que permitia ao aluno ascender ao limiar da filosofia (para os Romanos) ou da teologia (na Idade Média). Das coisas terrestres às realidades imateriais ("*Per corporalia ad incorporalia*") – era esse o sentido ascensional dessa propedêutica a que Descartes agora atribuía o único mérito de tê-lo ajudado a descobrir a sua ignorância.

É com mal disfarçada ironia que Descartes avalia o repertório da formação a que se submetera, dizendo que, todavia, não deixou de "apreciar os exercícios com os quais nos ocupamos nas escolas". Diz ter estado ciente da "necessidade" que era imputada a cada uma delas: as línguas, as fábulas, a poesia e a matemática (que "tem invenções muito sutis e que muito podem servir, tanto para contentar os curiosos quanto para facilitar todas as artes e diminuir o trabalho dos homens"), a teologia e a filosofia (que "proporciona meios de falar com verossimilhança de todas as coisas, e de se fazer admirar pelos menos sábios"), a jurisprudência, a medicina (que "trazem honras e riquezas àqueles que as cultivam"). Descartes reconhece que "a leitura de todos os bons livros é como uma conversa com as pessoas ilustres dos séculos passados, que foram seus autores, e mesmo uma conversa refletida na qual eles só nos revelam seus melhores pensamentos", mas depois admite "já ter dedicado bastante tempo à leitura dos livros antigos, às suas histórias e às fábulas", uma vez que "conversar com pessoas dos outros séculos é quase o mesmo que viajar", o que ele não tardaria a fazer:

> ...assim que a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei completamente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência além da que poderia encontrar-se em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto da minha juventude em viajar, em ver cortes e exércitos, em conviver com pessoas de diversos temperamentos e condições, em recolher várias experiências, em experimentar-me a mim mesmo nos encontros que o acaso me propunha, e, por toda parte, em refletir sobre as coisas de um modo tal que pudesse tirar algum proveito. Pois me parecia que poderia encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada qual faz sobre os assuntos que lhe dizem respeito, e cujo desfecho deve punir-lo logo depois, se julgou mal, do que naqueles que um homem de letras faz em seu gabinete, sobre especulações que não produzem nenhum efeito, e que não terão outra consequência a não ser, talvez, a de que extrairá delas tanto mais vaidade quanto mais afastadas estiverem do senso comum, pelo fato de ter tido de empregar tanto mais espírito e artifício para torná-las verossímeis. (p. 18-19)

Não nos deixemos enganar pela aparente casualidade do relato em tom pessoal de Descartes. Temos aí a expressão antológica de uma enorme mudança no quadro da cultura ocidental. Pode-se dizer que, com esse relato, que isoladamente poderia ser lido como se fora um trecho anódino do diário de um homem narrando como, no pleno exercício do vigor de sua juventude, se desvencilhou de uma enfadonha vida escolar para ingressar num libertador périplo de aventuras – à maneira, digamos, de um desprendido aventureiro de um romance de Jack London, ou de um autêntico beatnik (não à toa, Paulo Leminski foi encontrar em

Descartes a inspiração do seu *Catatau*) –, é, na verdade, o marco literário e filosófico da passagem do humanismo renascentista ao humanismo cientificista ou cartesiano.

É verdade que não foi a única variação ocorrida na história do humanismo, que aliás não foi uma doutrina homogênea. Mas foi, sem dúvida, a mais importante, a de mais ampla repercussão e a que gerou as maiores e mais profundas consequências históricas e filosóficas. Não é o caso de nos alongarmos nesse momento sobre a história do humanismo. Fiquemos apenas com uma breve e importante distinção que é suficiente para entendermos o papel de Descartes no que se refere à concepção de cultura. "Os homens do século XV", observa Eugenio Garin, "choravam sobre as ruínas e se eles conseguiam restaurar um monumento ou uma estátua, procuravam febrilmente nela a forma original". O espírito renascentista emergiu imbuído da convicção de que "os poetas, os grandes autores [da Antiguidade] exprimiam para nós de maneira perfeita sua humanidade, ajudando-nos a encontrar a nossa, a descobrir prazeres e penas, a adquirir um bom conhecimento do mundo, dos vícios humanos e dos valores humanos" (GARIN, 1968, p. 79).

Com Montaigne (1533-1592) já se evidencia uma importante mudança. O interesse recai sobre aspectos mais mundanos, mais triviais da vida humana. Cícero: "A vida inteira dos filósofos é uma meditação sobre a morte (*tota philosophorum vita commentatio mortis est*)". Sócrates aceita a sua condenação injusta e bebe cicuta convicto de que morrendo realizava a sua vocação de filósofo: libertar a alma do corpo para que ela pudesse, liberando-se da imperfeição da matéria, encontrar a pura verdade. Montaigne: "E os reis e os filósofos cagam e as damas também". Como observa Alain Finkielkraut (2005, p. 100), Montaigne "não é o homem de pensamentos elevados mas dos detalhes materiais e dos fatos significativos da fundamental instabilidade das coisas"; assim, ele desloca o foco: da morte para a vida, da alma para o corpo, do eterno para o contingente. Se até então os *studia humanitatis* colocavam as Letras no ponto mais baixo da propedêutica ascensional em direção à glória invisível do divino ou à contemplação das formas puras, o espírito renascentista de Montaigne conferiam-lhe um novo status e uma nova direção, voltando-as agora para o mundo humano e estabelecendo neste mundo e não em outro qualquer inacessível o foco do seu interesse e a razão de sua legitimidade.

Mas tal mudança não era capaz de contentar Descartes, que vê na cultura erudita e nos saberes herdados da tradição um obstáculo cognitivo ao desenvolvimento de uma inédita cultura científica que pretendia inaugurar dotando-a de um método infalível. Daqueles saberes e daquela cultura não se poderia extrair concepções capazes de conduzir a uma compreensão da natureza na forma que ela assumia a partir das novas descobertas da ciência experimental

que ele mesmo, Descartes, vinha realizando e se dispunha a expor aos seus contemporâneos e à posteridade, já que se tratava de um método definitivo. Seria necessário então afastar a sobrecarga cultural do passado tomada como uma fonte de engano e de crenças sem fundamento racional. O novo saber científico deve se constituir a partir de novos fundamentos, sem nenhuma reverência em relação aos modos de compreensão que o precederam. Não há continuidade possível entre a tradição que superestimava a cultura livresca e a nova mentalidade científica. É essa ruptura entre a visão científica e a tradição filosófico-literária que Descartes salienta ao se referir depreciativamente ao conteúdo de sua educação. George Steiner (1988, p. 32) capta o sentido da mudança cultural que se manifesta nesse momento histórico:

> É no curso do século XVII que significativas áreas da verdade, da realidade e da ação afastam-se da esfera de manifestação verbal. De modo geral, é correto dizer que, até o século XVII, o enfoque e o conteúdo predominantes nas ciências naturais eram descritivos. A matemática tem uma longa e brilhante história de notação simbólica, mas até mesmo a matemática era a representação taquigráfica de proposições verbais aplicáveis ao arcabouço da descrição linguística e significativas no interior deste. O raciocínio matemático, com algumas exceções que se puderam notar, estava estribado nas condições materiais da experiência. Estas, por sua vez, eram ordenadas e governadas pela língua. Durante o século XVII, isso deixou de ser regra geral, iniciando-se uma revolução que transformou para sempre o relacionamento do homem com a realidade e alterou, de modo radical, as formas de pensar.

A noção de cultura, como observou Hannah Arendt, tem origem romana e deriva de *colere*. “Cultivar”, no sentido original que remete à relação do homem com a natureza, é uma ação eminentemente teleológica, que reivindica uma relação estendida com o tempo. É também uma ação transitiva entre o que cultiva e o que é cultivado. Na extensão metafórica que gerou a noção de cultura, o aspecto temporal e a transitividade também aparecem combinados. Neste caso, a extensão temporal é a que se dá entre uma geração e outra pela transmissão de bens simbólicos. Não existe cultura sem transmissão, que é outra forma de dizer *tradição*. Ora, o que Descartes postula junto com o seu método é nada menos do que a completa desvalorização da transmissão e da tradição em favor da inovação radical realizada na interioridade do sujeito pensante. Não à toa a máxima que expressa o fundamento que é o resultado da sua busca metódica é um verbo amputado de sua transitividade para apoiar silogisticamente uma conclusão que se expressa num outro verbo, este definitivamente

intransitivo. François-Xavier Belami abordou com ênfase o impacto do cartesianismo sobre a ideia de transmissão:

> Assim, o homem moderno encontrou seu inimigo: a transmissão, a tradição (que vem do latim *tradere*, que significa "transmitir"). Para encontrar a "pureza" e a "solidez" de seu julgamento, é preciso que ele se livre da cultura, que ele retorne à luz natural de sua razão. Assim, liberado de toda autoridade exterior, ele poderá se tornar enfim o autor de si mesmo. (BELLAMY, 2014. p. 48.)

O efeito do cientificismo filosoficamente instaurado por Descartes sobre a cultura das humanidades foi gradual, mas de uma implacável eficácia em criar uma separação e uma incomunicabilidade crescente entre a visão científica e objetiva do mundo e a visão espiritualmente aberta que se expressa desde a antiguidade através da literatura:

> Até a época de Goethe e Humboldt era possível para um homem de excepcional habilidade e memória sentir-se à vontade tanto na cultura humanística como na matemática. Leibniz ainda pôde fazer notáveis contribuições a ambas. Agora isso deixou de ser uma possibilidade real. O abismo entre as linguagens verbais e as da matemática alarga-se constantemente. Em cada lado estão homens que, em relação uns aos outros, são iletrados. (STEINER, 1988, p. 35)

É a esse mesmo abismo que se referiu C.P. Snow na célebre e polêmica conferência que proferiu em 1959 e que atesta a longevidade da ruptura consignada na obra de Descartes:

> Acredito que a vida intelectual de toda a sociedade ocidental está cada vez mais dividida entre dois grupos polares. [...] num polo temos os intelectuais da literatura, que por acaso, enquanto ninguém prestava atenção, passaram a denominar-se a si mesmos de "intelectuais", como se não existissem outros. [...] no outro os cientistas e, como os mais representativos, os físicos. Entre os dois, um abismo de incompreensão mútua – algumas vezes (particularmente entre os jovens) hostilidade e aversão, mas principalmente falta de compreensão. (SNOW, 1995, p. 20-21)

3.4 A TEOLOGIA E O SUJEITO CARTESIANOS

Não podemos dar aqui à questão filosófica da existência de Deus na obra de Descartes um outro caráter que não seja o de uma alusão sumária, uma forma de registro destinado a sinalizar o tema. A questão é familiar aos leitores do filósofo e é tópico obrigatório nas obras dos seus comentadores, de modo que há apenas uma razão, de máxima relevância, para

mencioná-la: o argumento steineriano, que apresentaremos mais adiante, de que mesmo a ciência moderna nas suas realizações mais reveladoras da vastidão e dos interstícios da natureza e do cosmos tem como último estágio especulativo uma hipótese transcendente: “Descartes e Newton apelam a uma origem e garantia divinas. Tal recurso é precisamente o que eu procuro elucidar no tocante à linguagem e à arte. Einstein estava convencido de que uma ordem superior, uma recusa do acaso anima o cosmos.” (STEINER, 1991, p. 98)

A questão da existência de Deus é explícita nas *Meditações* (DESCARTES, 1953) e já está anunciada no subtítulo: *referentes à filosofia primeira, nas quais são demonstradas a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem*. É usual entre os comentadores distinguir entre duas formas de demonstração: pela causalidade e pela ideia. A prova da existência de Deus pela causalidade se encontra na terceira meditação. As ideias que tenho das coisas corporais e inanimadas, dos anjos, dos animais e dos humanos podem provir do próprio eu, já que são também finitas. A existência dessas coisas é, portanto, passível de dúvida. Mas, como ser finito, o eu não pode ser causa da ideia de Deus, concebido como “substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (1953, p. 294). Como ser finito e que duvida (logo, imperfeito, pois a capacidade de duvidar resulta de uma imperfeição) o eu não pode ser causa da ideia de um ser mais perfeito, um ser “verdadeiramente infinito”. Logo, tal ideia só pode ter como causa este mesmo ser infinito, pelo que fica provada a existência de Deus.

A prova de Deus pela ideia é da mesma ordem que as demonstrações geométricas que são definidas pelas propriedades que lhes são atribuídas pelo pensamento. Na síntese de Gilson (2009, p. XII-XIII):

> ...se examinarmos a ideia de Deus, ou seja, de um ser absolutamente perfeito, veremos que a existência pertence a um tal ser tão necessariamente quanto as propriedades do triângulo ao triângulo ou a do cubo ao cubo. Seria contraditório, com efeito, pensar o ser soberanamente perfeito como privado da perfeição que é a existência; logo, Deus existe.

Nos termos em que se apresenta no *Discurso do método* ou nas *Meditações*, a noção de Deus pode dar a impressão de ser uma abstração necessária ao desenvolvimento da lógica, sem maiores consequências no que se refere à dinâmica da natureza e a possibilidade de o homem tornar-se “mestre e senhor” desta mediante o conhecimento de suas leis. Mas, de fato,

Descartes jamais pretendeu conceder ao homem o posto mais alto. Numa carta ao Padre Mersenne, datada de 1629, ele não deixa dúvidas sobre a eficácia divina:

> Mas não deixarei de aflorar na minha Física várias questões metafísicas e, particularmente, esta: que as verdades matemáticas, que voz denominais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, bem como todas as outras criaturas. Com efeito, dizer que essas verdades são independentes dele é o mesmo que falar de Deus como de um Júpter ou Saturno e sujeitá-lo ao Estige e aos Destinos. Não receeis, peço-vos, asseverar e proclamar em toda a parte que foi Deus que estabeleceu essas leis na natureza, assim como um rei estabelece as leis no seu reino. (apud PHILONENKO, 1996, p. 48)

Comentando essa passagem, Alexis Philonenco dirime a última dúvida:

> À questão de saber se Deus poderia mudar as suas leis, é preciso "responder que sim". É certo que posso estar seguro de que Deus não mudará as suas leis, pois a equidade de Deus consiste em conceder a cada coisa o desenvolvimento de sua natureza. Mas, segundo momento, do ponto de vista da filosofia primeira, nada impede que Deus faça a sua criação, incluindo a nossa razão, incluindo a nossa lógica. Metafisicamente, se é permitido usar este termo, a própria lógica, que não resume a arte de pensar, mas sim o próprio pensamento (cujas operações define com rigor), é contingente. (PHILONENKO, 1996, p. 51)

E, se ainda insistirmos em manter intacta a imagem de um Descartes puramente racional, que jamais se desgarra da lógica implacável do método, é ainda Philonenko que convoca a nossa atenção para o aspecto místico do cartesianismo:

> ...estaríamos a iludir-nos se acreditássemos que o cartesianismo é estranho a toda a mística. A própria ideia de que as verdades são como leis num reino equivale a subtrair à verdade o seu caráter habitualmente necessário, para fazer dela o objeto de um decreto. Metafisicamente falando, a teoria do Deus criador de verdades eternas fragiliza tudo o que existe, na medida em que nenhuma coisa encerra em si mesma a sua razão de existir. (p. 49-50)

Arquimedes (287-212 a.C.) teria dito "Dê-me um ponto de apoio e uma alavanca que eu moverei o mundo." Mas o "mundo" a que se referiu Arquimedes era ainda o mundo imperfeito, sublunar, em contraste com a perfeição do mundo astral, imutável, regido pelas formas perfeitas da matemática. Daí porque o mundo pode estar submetido a uma força situada fora dele. E é fora do mundo que Arquimedes encontra o ponto de apoio para a ação

que pretende imprimir uma mudança sobre o mundo. O homem podia interferir no mundo porque era capaz de situar seu intelecto acima deste, em acordo com a perfeição cósmica. Diria-se que Arquimedes, que foi matemático, físico, engenheiro e astrônomo, inventor de magníficos engenhos nos quais empregava as leis da física e da matemática, estaria já imbuído daquilo que veio a se chamar "razão instrumental", um pensamento segundo o qual a razão se torna puro meio, pondo-se a serviço da técnica, sem consideração pelos fins. Afinal, tomado apenas pelo seu dito célebre, Arquimedes não diz *por que* mover o mundo, com que finalidade, limitando-se a celebrar o fato de que essa possibilidade existe e é exequível com base nas leis da matemática e nos instrumentos apropriados. Mas com Arquimedes estamos ainda longe da aspiração do homem de tornar-se "mestre e senhor da natureza", de dominá-la e colocá-la a seu serviço, fazendo-se soberano sobre ela de acordo com a sua vontade amparada pelo domínio de leis naturais inexoráveis. Tal intento só veio a fazer sentido a partir da aparição da filosofia de Descartes. Isso porque Descartes revolucionou o pensamento científico e filosófico com a ideia de que o "ponto de apoio", o fulcro arquimediano, o fundamento a partir do qual o homem poderia impor a sua vontade sobre o mundo não era um lugar ou uma forma espacial ou material situada fora do mundo; o fulcro estava no próprio homem, como uma substância espiritual desprovida de materialidade: o eu, o *sujeito* pensante.

Contemporâneo de Galileu, Descartes estava, em 1630, ocupado com a escrita um tratado que continha ideias semelhantes às do pisano, *O mundo ou tratado da luz*, que desistiu de publicar quando, em 1633, soube da condenação de Galileu. O momento, na história das ideias no Ocidente, convém lembrar, era de crise, de dúvida, de profunda insegurança no plano intelectual e existencial. Galileu ferira de morte o espírito dogmático de sua época. Volatilizara-se a ideia do cosmos como um quadro finito, ordenado, harmonioso que fornecia à existência humana as referências imutáveis a partir das quais o homem podia orientar as suas ações com toda a segurança de estar no caminho certo da virtude. Junto com as cosmologias antigas e os dogmas da cristandade, abalara-se a ideia de um mundo perfeitamente ordenado e hierarquizado, capaz de fornecer um ideal de perfeição, uma hierarquia de valores, um modelo a imitar no plano moral. Mais do que nunca, o homem estava carente de princípios, de fundamentos a partir dos quais conceber suas ações e a representação do mundo que o cercava. O mundo apresentado pela nova ciência era um caos infinito, um campo de forças em que os objetos se entrechocam. É nesse contexto que Descartes encarnará a figura do sábio ocupado com um novo tipo de pensamento que opera a partir da dúvida, do espírito crítico e busca encontrar no próprio homem as novas referências que podem orientar a sua conduta e a interpretação do mundo.

É no *Discurso do método* que encontramos a síntese do percurso metódico pelo qual Descartes logrou estabelecer as bases epistemológicas da nova mentalidade científica emergente. O enredo é conhecido, o Discurso é o relato do périplo da razão que, em busca de seu fundamento, supera obstinada e metodicamente tudo aquilo que os sentidos poder captar e que o juízo humano pode conceber sem poder atribuir a tais sensações e juízos o selo último de uma certeza irrevogável. Percorrido o caminho povoado por todas as coisas que são, se consideradas com rigor, incertas, Descartes depara-se finalmente com algo que resiste à dúvida:

> [...] enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de abalar, julguei que podia admiti-la se escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava. (DESCARTES, 2009, p. 58-59).

Assim, por meio de uma ficção filosófica carregada de ceticismo, Descartes chegou à concepção do *sujeito* humano como substância que se apresenta como fundamento não perecível sobre o qual o conhecimento poderia dominar a natureza e projetar novas possibilidades para a realidade humana. A descoberta, ou, melhor dizendo, a invenção filosófica do sujeito, da consciência humana acarretará a duradoura aparição no cenário filosófico de uma nova noção de verdade como aquilo que, resistindo ao exercício metódico da dúvida, pode ser considerado pelo sujeito humano como absolutamente certo. A noção de verdade passa a estar associada a um estado da consciência subjetiva e não, como para os antigos, ao resultado de uma adequação entre o julgamento e a realidade objetiva.

O método utilizado nessa operação pode e deve ser aplicado a todas as coisas, de modo que é legítimo, para a nova aspiração de conhecimento, fazer *tabula rasa* de tudo que se considera verdade antes do exame metódico. A consciência está doravante autorizada a rejeitar o valor de verdade de todos os pré-julgamentos, de todas as noções amparadas na crença e na tradição. O homem passa a ter o legítimo direito que lhe concede a razão autônoma de atuar sobre a realidade sem a coerção ou os entraves das verdades adquiridas. Todas as crenças passam a constar entre os objetos submetidos ao crivo autônomo do

pensamento capaz de duvidar. A razão não deve mais se submeter a nenhum argumento de autoridade.

A visão global gerada por esse feixe de consequências da invenção filosófica de Descartes veio a ser tradicionalmente conhecida como Humanismo, para evidenciar o fato de que, encontrando na própria consciência os instrumentos necessários ao estabelecimento da verdade, e libertando o exercício da razão do jugo da tradição e da autoridade, é o Homem, e apenas ele, que passa a ser o fundamento de todos os pensamentos e de todos os projetos. Mesmo que não possamos aqui mostrar o desdobramento filosófico, científico e político, da visão humanista iniciada por Descartes, queremos, contudo, alertar para a necessidade de matizar essa definição do humanismo, como o faz Alain Finkielkraut:

> O que caracteriza os Tempos modernos, como se diz geralmente, e com boas razões, é o humanismo. Deus se afasta, se dissimula, se apaga: o Homem toma o seu lugar. A antropologia suplanta a teologia. Tal é o cenário. Mas [...] o humanismo não é uma corrente única. Essa palavra única tomou orientações divergentes. Dá-se uma guerra sob a aparência de homogeneidade. Não há um, mas três humanismos: o *humanismo galileu-cartesiano* que progride derrubando a dominação do erro e das falsas teorias; o *humanismo clássico* que vela o tesouro das obras admiráveis, pois, como escreve Eugenio Garin, ele é fiel ao princípio segundo o qual "no colóquio com os outros, na confrontação com as palavras precisas e não aproximativas e banais, o espírito é praticamente obrigado a se encontrar consigo mesmo, a tomar posição, a pronunciar por sua vez palavras adequadas e precisas"; o *humanismo romântico*, enfim, que se recusa a abandonar a realidade ao imperialismo do método e que desenha a imagem de um irredutível enraizamento do Homem. Enquanto no reino do primeiro humanismo, o tempo e a luz se projetam para frente, os dois outros tem parte com as sombras. (FINKIELKRAUT, 2005, p. 132).

Na esteira do movimento iniciado por Descartes ao conceber o homem como uma consciência capaz de resistir às pressões heterônomas da tradição e da autoridade, Kant carregou nas tintas que deram a conotação de uma façanha individual, de um ato pessoal de audácia ao impulso de emancipação por meio da razão que ele chamou *Esclarescimento*. Lembremos a passagem já proverbial:

> [o esclarecimento é] "...a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se

> servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. *Sapere aude*! Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento..."[4]

Para realizar essa ideia de elevação dos indivíduos à condição de mairoridade em um programa consequente, socialmente válido, a autorrealização individual passou a ser vista como resultado de um empreendimento sistemático de *transmissão* institucionalmente regulado. O Iluminismo gerou assim uma pedagogia como um projeto de subjetivação de cunho universal que exerceria grande influência sobre a maneira de conceber a educação. Esse projeto tornou-se uma das facetas mais eloquentes e duradouras do Humanismo, que passou, em grande medida a ser identificado a uma visão educacional difundida junto com a consciência de que, por mais convincente que fosse o chamamento kantiano para que os indivíduos tomassem o impulso arrojado que os levaria à emancipação, a sociedade tinha o dever de auxiliá-los nessa tarefa. Como observa Alain Finkielkraut (2005):

> "A coragem não basta: nós somos lançados no lago da ignorância e não é nos arrebatando nós mesmos pelos cabelos, como o Barão de Münchhausen, que sairemos dele. Para expressar com uma outra imagem: nós não nascemos equipados da coxa de Júpiter. Logo, nós temos necessidade de instrução, quer dizer, de mestres, para poder, no fim das contas, nos desvencilharmos de toda direção estrangeira. Ninguém pensa por si mesmo sem passar pelos outros, notadamente pelo que foi pensado antes de si." (p. 31)

3.5 A FILOSOFIA PÓS-MODERNA E A OBSOLESCÊNCIA DO FUNDAMENTO

Com o filósofo alemão F. Nietzsche inaugura-se um novo cenário filosófico pautado num radical questionamento do fundamento subjetivo e da ideia de autonomia da razão

---

[4] KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarescimento*". Traduzido por Luiz Paulo Rouanet. Disponível em: https://bioetica.catedraunesco.unb.br/wp-content/uploads/2016/04/Immanuel-Kant.-O-que-%C3%A9-esclarecimento.pdf. Consultado em 19/04/2019.

humana. A ideia de que o homem ocupa o centro do mundo e é o princípio de todos os valores morais e políticos e que a razão humana é uma potência emancipadora é severamente atacada. Nietzsche interpreta os valores trazidos pela filosofia moderna como sobrevalorações arbitrariamente colocadas acima do homem com o intuito de dominá-lo, tal como fazia a tradição teológica. A ciência, a razão, a democracia moderna, as noções de progresso e a técnica, filha da razão científica, que lhe insufla confiança são novos ídolos, são as formas de uma religiosidade sem Deus que precisa ser abolida. Esses ingredientes do espírito do homem moderno manifestam uma estrutura teológica renitente, são a manifestação da velha ideia de que há um mundo ideal, um mundo transcendente exterior à vida humana que tem a função de subjugar a humanidade.

É a partir de Nietzsche que entrará em circulação os termos "genealogia" e "desconstrução" como procedimentos filosóficos que designam uma atitude filosófica de suspeita, a suposição e a investigação de elementos subjacentes às verdades eloquentes da filosofia moderna e que, identificados, revelam a existência de interesses ocultos, de escolhas inconscientes, de verdades mais profundas por trás da aparência, da superfície do discurso e dos valores. Com Marx e Freud, Nietzsche comporá a tríade de um pensamento da suspeita que fará fortuna na filosofia do século XX.

Para Nietzsche, que era filólogo de formação, a linguagem é o disfarce preferido das falsas verdades que pretendem subjugar o homem e fazê-lo abdicar da realidade da vida em favor das ficções ideais da metafísica. A própria noção cartesiana de sujeito é resultado de um ardil da linguagem para impor o conceito de substância. Em *Vontade de Poder*, Nietzsche denuncia a armadilha: "Dizer que, se existe pensamento, deve existir algo 'que pensa' é apenas uma maneira de formular, própria de nosso hábito gramatical que para toda ação supõe um sujeito ativo." (apud GRANIER, 2009, p. 52). Em *Crepúsculo dos ídolos* (2009, p. 38) ele sintetiza a ideia de que as verdades modernas são novas e ludibriantes formas de ilusão teológica: "A 'razão' na linguagem: oh, que velha mulherzinha mentirosa! Temo que não nos livraremos de Deus porque ainda acreditamos na gramática...".

A filosofia da suspeita empreende, assim, uma tarefa de demolição contra os falsos ídolos que a filosofia utilizou como sucedâneos da religião para mostrar, entre outras coisas as ilusões que a filosofia moderna pôs em circulação a partir da falsa noção do sujeito como fundamento da verdade. Nietzsche procura mostrar que não há julgamentos de valor objetivos e desinteressados; todos os julgamentos que assim pretendam se apresentar secretam intenções de dominação Não há verdades objetivas; tudo o que podemos afirmar sobre a

realidade é resultado de uma interpretação. Não há indivíduo autônomo e livre, todos os indivíduos estão imersos na realidade da vida e nela encontram seus modos de agir.

Abalados todos esses princípios da filosofia moderna, não poderia ficar incólume o edifício normativo que se apresentou com o pomposo nome de Humanismo. Os indivíduos não tem nenhum modelo de Homem que devam adotar, a não ser que queiram seguir as sugestões ilusórias pelas quais a metafísica propõe um mundo ideal de verdades inteligíveis para esmagar o mundo sensível, a realidade da vida, do corpo e dos sentidos que é onde efetivamente vivem todos os indivíduos:

> [...]que ingenuidade é dizer: "O homem deveria ser assim!". A realidade nos mostra uma riqueza encantadora de tipos, a exuberância de um pródigo jogo de formas, de uma pródiga mudança de formas: e vem um miserável moralista indolente e diz: "Não! O homem deve ser *diferente*"?... Ele sabe, inclusive como o homem deveria ser, esse coitado e carola; ele pinta o próprio retrato na parede e diz "*Ecce homo*!"... [Eis o homem!] Porém, mesmo quando o moralista se dirige apenas ao indivíduo e lhe diz: "Tu deverias ser assim e assim!", ele não deixa de ser ridículo. O indivíduo, visto de todos os lados, é um fragmento de *fatum* [destino], é uma lei a mais, uma necessidade a mais para tudo que vem e será. Dizer-lhe que "se modifique" significa exigir que tudo se modifique, mesmo o que passou... (NIIETZCHE, 2009, p. 47-48).

É a esse tipo de crítica contra os valores da modernidade, seus princípios normativos e esquemas epistemológicos que se filiarão os filósofos contemporâneos denominados ou autodenominados pós-modernos ou pós-estruturalistas. Eles levarão adiante o programa de suspeita e desconstrução começado por Nietzsche. Sobre as teses dessa vertente teórica, no que interessa ao nosso trabalho, será suficiente considerá-las pela ótica do antagonismo que George Steiner dedica a elas e que procuramos sintetizar no capítulo sobre a concepção estética e da linguagem desse autor.

4 ASPECTOS SOBRE A LEITURA

4.1 A HISTÓRIA DO LIVRO E DA LEITURA COMO NOVO CAMPO DE PESQUISAS

Parte do crescente interesse do público (acadêmico ou não) e das motivações profissionais dos pesquisadores em torno da questão do livro e da leitura deve ser creditada à radical transformação provocada pela emergência das tecnologias digitais, pelo surgimento de novos suportes da escrita, de técnicas que facilitaram de modo jamais visto a reprodução e a difusão dos textos e, concomitantemente, fizeram surgir novos modos de ler e novos hábitos de leitura.

A textualidade, o universo da produção, difusão, usos, formas e sensibilidades relacionados ao texto passa nas últimas décadas por uma revolução. O ineditismo da situação é bem observado por Roger Chartier (1998, p. 7-19), historiador especializado história do livro e da leitura. Ele observa a diferença de amplitude das transformações que testemunhamos na atualidade em relação a outras mudanças verificadas na história do livro e da leitura. A chamada “revolução de Gutemberg”, associada a invenção da prensa de tipos móveis em meados de 1450 pelo jovem gravador e lapidador da cidade de Mainz, na Alemanha, jamais será subestimada. O Ocidente moderno, toda a história econômica, social e cultural que moldou o mundo que conhecemos no presente são impensáveis sem a invenção e a rápida difusão da imprensa. Mas, como salienta Chartier, houve mais continuidade do que descontinuidade entre os modos de ler que existiam antes, na cultura do manuscrito, e depois, com o surgimento da cultura do impresso. A razão dessa continuidade é a notável durabilidade da estrutura do códex, o livro tal como conhecemos em sua materialidade, composto pela junção de cadernos articulados em uma de suas margens, propiciando uma grande comodidade de manuseio, de conservação, de visualização ordenada do texto que, distribuído de acordo com convenções gráficas na superfície das páginas, permite uma perfeita orientação da leitura. Testadas e aprovadas durante séculos, essas características explicam por que o formato livro suplantou definitivamente o rolo de papiro ou de pele utilizado na Antiguidade.

A notável perenidade do livro como suporte da leitura é um forte argumento frente ao entusiasmo ou fatalismo suscitado pele surgimento do texto digital. Umberto Eco, que tem o dom de conferir um toque de humor ao rigor do argumento, assim se pronuncia sobre a insinuação de que o livro, tal como o conhecemos, estaria ameaçado de obsolescência:

> O livro é como a colher, o martelo, a roda, o cinzel. Uma vez que você os inventou, não pode fazer melhor. Você não pode fazer uma colher melhor do que uma colher. Os designers tentam melhorar, por exemplo, o saca-rolhas, com sucessos muito mitigados, e a maior parte aliás não funciona. Philippe Starck[5] tentou inovar no ramo dos espremedores de limão, mas o seu (para salvaguardar uma certa pureza estética) deixa passar as sementes. O livro já passou no teste e não se vê como, para o mesmo uso, nós poderíamos fazer algo melhor do que o livro. Talvez ele evolua em seus componentes, talvez suas páginas não sejam mais de papel. Mas ele permanecerá sendo o que ele é. (ECO, 2009, p. 19).

Quando o autor de *Lector in fabula* pronunciou essas palavras fazia apenas sete anos que a grande empresa de tecnologia digital Microsoft lançava no mercado a primeira versão do *tablet* digital, um dispositivo portátil, com as dimensões de um livros de bolso desenvolvido para permitir o armazenamento do conteúdo de milhares de livros digitais (E-books) e dotados de um sistema que permite comandar o aparelho através de pequenos toques com as pontas dos dedos numa tela sensível. Versões mais atuais oferecem opções de dezesseis tons de cinza como ajustes da luminosidade da tela. Em suma: trata-se de um dispositivo que visa reproduzir as condições de manuseio e leitura do livro físico. O fato é que, dez anos (um lapso de tempo considerável para o ritmo de assimilação de novos hábitos tecnológicos na era digital) depois do prognóstico de Eco, não há sinais de que o livro no velho formato códex tenha diminuído a sua circulação. Um relatório de 2018, encomendado pelo ministério da cultura francês, informa que, apesar de uma alta do percentual de consumidores do livro digital no país, de 33%, em 2007, para 66%, em 2016,

> ... a revolução digital não se traduziu num recuo espetacular do mercado físico em proveito do consumo desmaterializado, quer seja pago ou não: as condições de produção e difusão dos livros evoluíram profundamente, sem que, no entanto, as maneiras de ler se tenham realmente modificado. Os franceses, com efeito, quando leem, continuam, em sua grande maioria a privilegiar o livro impresso. (DONNAT, 2018, p. 2).

Devemos atribuir ao tecnicismo de um relatório dessa natureza a afirmação de que as maneiras de ler não tenham se modificado. O impacto das mudanças tecnológicas sobre os modos de ler não poderiam ser captados por uma análise estritamente quantitativa do consumo de livros, ainda que esse tipo de informação possa trazer indicadores importantes que devem ser levadas em conta. De fato, é da percepção ou intuição de que a atual revolução

---

[5] Philippe Starck é um destacado designer e arquiteto francês nascido em 1949.

tecnológica tem um profundo impacto sobre os modos usuais de leitura que deriva a emergência de um novo campo de investigação sobre as práticas da leitura.

> A inscrição do texto na tela cria uma distribuição, uma organização, uma estruturação do texto que não é de modo algum a mesma com a qual se defrontava o leitor do livro em rolo da Antiguidade ou o leitor medieval, moderno e contemporâneo do livro manuscrito ou impresso, onde o texto é organizado a partir de sua estrutura em cadernos, folhas e páginas. O fluxo sequencial do texto na tela, a continuidade que lhe é dada, o fato de que suas fronteiras não são mais tão radicalmente visíveis, como no livro que encerra, no interior de sua encadernação ou de sua capa, o texto que ele carrega, a possibilidade para o leitor de embaralhar, de entrecruzar, de reunir textos que são escritos na mesma memória eletrônica: todos esses traços indicam que a revolução do livro eletrônico é uma revolução nas estruturas do suporte material do escrito assim como nas maneiras de ler. (CHARTIER, 1999, p. 13).

Estaríamos, pois, diante de uma mutação inédita, cuja dimensão e profundidade não têm paralelo com outras mudanças ocorridas na história da leitura. Um dos exemplos mais emblemáticos a que os historiadores recorrem para demonstrar que a prática da leitura não é homogênea, que ela passou por mudanças ao longo da história é o relato de Sto. Agostinho que expressa a sua admiração ao ver pela primeira vez, no fim do século IV, um leitor ler em silêncio. O leitor, no caso, era Sto. Ambrósio, então bispo de Milão, cidade para qual Agostinho migrara, vindo de Roma na condição de professor de retórica latina que vinha de Roma a procura de quem pudesse pagar por suas lições. Em suas *Confissões*, Agostinho assim relata a sua surpresa:

> ...quando lia, os olhos divagavam pelas páginas e o coração penetrava-lhes o sentido, enquanto a voz e a língua descansavam. Nas muitas vezes em me achei presente – porque a ninguém era proibida a entrada, nem havia o costume de lhe anunciarem quem vinha –, sempre o via ler em silêncio e nunca doutro modo.
>
> Assentava-me e permanecia em longo silêncio – quem é que ousaria interrompê-lo no seu trabalho tão aplicado? –, afastando-me finalmente. Imaginava que, nesse curto espaço de tempo, em que, livre do bulício dos cuidados alheios, se entregava a aliviar a sua inteligência, não queria se ocupar de mais nada. Lia em silêncio, para se precaver, talvez, contra a eventualidade de lhe ser necessário explicar a qualquer discípulo, suspenso e atento, alguma passagem que se oferecesse mais obscura no livro que lia. Vinha assim a gastar mais tempo neste trabalho e a ler menos tratados do que desejaria. Ainda que a razão mais provável de ler em silêncio poderia ser para preservar a voz, que facilmente lhe enrouquecia. Mas, fosse qual fosse a intenção com que o fazia, só podia ser boa, como feita por tal homem. (AGOSTINHO, 1987, p. 91).

Quisemos citar essa passagem tantas vezes referida na bibliografia sobre a leitura, porque só as palavras de Agostinho podem restituir com realismo e evitar que nos pareça inverossímil a surpresa diante do modo de leitura que para nós e para os leitores modernos parece tão comum, mas que, de fato passou a ser difundido apenas muito depois, por volta do século X (Cf. MANGUEL, 1997, p. 57-59). Agostinho conjectura sobre as explicações possíveis para a leitura silenciosa do seu mestre – livrar-se do assédio de seus discípulos? Poupar-se de um desgaste físico? –, mas não cogita a hipótese de que a leitura silenciosa visasse resguardar na esfera da intimidade a produção do significado do texto.

Agostinho está ainda muito longe do tempo em que o modo de ler convencional passou a ser o do menino Proust: a leitura feita numa intimidade que reiterava pelo simples gesto, pela expressão do corpo uma exigência de respeito e indulgência, tolerando como companhia apenas "o pêndulo e o fogo, que falam sem exigir uma resposta e cujos suaves discursos vazios de sentido não vêm, como as palavras dos homens substituir o dos vocábulos lidos." Ignorar esse gesto, a mensagem tácita mas eloquente com que o corpo faz reclame aos habitantes da casa, é uma violação aos direitos do espírito e é com dificuldade que o leitor pode tolerar a interrupção e reagir com polidez. É ainda Proust que narra um momento indesejável de interrupção da leitura:

> Infelizmente, a cozinheira vinha com muita antecedência colocar a mesa; se ainda arrumasse sem falar! Mas ela achava preciso dizer: "Você não está bem assim; e se eu aproximasse uma mesa?" E apenas para responder "Não, muito obrigado" era preciso interromper a leitura e trazer de longe a voz que, por dentro dos lábios, repetia sem som, correndo, todas as palavras que os olhos haviam lido; era preciso interrompê-la, fazê-la sair e, para dizer de maneira adequada um "Não, muito obrigado", dar-lhe uma aparência de vida comum, um tom de resposta, que haviam sido perdidos." (PROUST, 2016, p. 7).

Num ensaio sobre o que chamou de uma "sócio-fisiologia" da leitura, o escritor George Perec (1976, p.13) sugere o custo de uma adaptação recalcitrante da fisiologia humana às convenções culturais da leitura:

> É considerado como grosseiro mover os lábios durante a leitura. Fomos ensinados a ler fazendo-nos ler em voz alta; em seguida foi necessário desaprender o que disseram ser um mau hábito, sem dúvida porque ele exige muita aplicação e esforço.
>
> Isso não impede que os músculos cricoaritenóideos e cricotireóideos, tensores e constritores das cordas vocais e da glote permaneçam ativos quando nós lemos.

> A leitura permanece inseparável de suas mímicas labiais e de suas atividades vocais (há textos que deveriam ser apenas murmurados ou cochichados, há outros que se deveria poder gritar e martelar.

Foi necessário o trabalho dos séculos, entre a época de Agostinho e a de Proust e Perec para que a necessidade de oralização da leitura fosse vista de modo depreciativo, diferenciando-se da leitura silenciosa como marca de inferioridade social e cultural. Chartier (2003, p. 87-88) identifica três períodos que marcam a afirmação da leitura silenciosa: "os séculos IX-XI, que veem os *scriptoria* monásticos abandonarem os antigos hábitos da leitura e da cópia oralizadas; o século XIII, com a difusão no mundo universitário da leitura silenciosa; finalmente, a metade do século XIV, quando a nova maneira de ler é adotada, tardiamente, pelos aristocratas laicos."

O século XVIII viu surgir uma modificação nos modos de ler. Até então a influência da leitura teológica dominava a relação com o livro, tido como um objeto raro, inspirava uma reverência, uma sacralidade por parte de leitores que procuravam nele lições que modelassem a sua forma de viver, de pensar e de falar. Esse tipo de leitura intensiva dará lugar a uma leitura laicizada, mais desenvolta, extensiva, concomitante a uma presença mais difusa do livro na vida das pessoas. Essa tendência, que se fazia sentir na Alemanha e na Nova-Inglaterra é mitigada pela experiência do mundo rural e das pequenas comunidades, onde a circulação dos livros era ainda restrita e as bibliotecas de província continham sobretudo os livros da *Bibliothèque bleu* e dos romances de cavalaria, e das classes baixas dos centros urbanos (Cf. CHARTIER, 2003, p. 92-93). De todo modo, a "dessacralização da palavra impressa" se consolidou no período pós-revolucionário, quando os leitores "passaram a consumir vorazmente todo tipo de material, buscando entretenimento em vez de edificação" (DARNTON, 2010, p. 2016).

Foi no século XIX, contudo, que a leitura penetrou maciçamente nos meios populares e chegou às mulheres e às crianças numa escala inédita. O aumento do público leitor em estreita correlação com a revolução industrial, a urbanização, as inovações tecnológicas e as novas práticas profissionais de uma crescente indústria editorial são analisados por Jean-Yves Mollier (2008) numa série de ensaios de história cultural sobre a extraordinária expansão da cultura do impresso que se deu na Europa, na segunda metade do século XIX.

O impulso cultural da França da *Belle Époque* ganha maior relevo nos ensaios de Mollier em comparação à situação de outros países europeus que conheceram o mesmo fenômeno de desenvolvimento da imprensa e das primeiras manifestações do que viria a se tornar uma cultura midiática. O impulso dos níveis de alfabetização na Europa protestante

(Grã-Bretanha, na Prússia e na Europa do Norte) salienta o atraso da Europa católica (Itália e Península Ibérica só alfabetizariam suas populações no século XX). Mas na França a alfabetização da população seguiu o ritmo de grandes reformas educacionais: a de Guizot, em 1833, de Duruy, no Segundo Império, e o marco decisivo da consolidação de uma escola republicana com a reforma liderada por Jules Ferry, no último quarto do século. Criaram-se assim as condições para o surgimento de uma imprensa de massa, que se fez a partir da ação de empreendedores do ramo editorial. Surgiram jornais, revistas, os romances-folhetins publicados na primeira páginas de jornais com crescentes tiragens, romances populares, uma literatura em série destinada a um público massivo.

Um elemento particular se destaca no contexto dessa revolução editorial: os manuais escolares transformados em *best-sellers*, com tiragens que atingiam a marca de dezenas de milhões de exemplares e que penetravam nas casas populares em todo o território francês: "O livro da sala de aula foi o primeiro componente das bibliotecas familiares, tanto no campo quanto na cidade, e unificou, ou ao menos tendeu a homogeneizar as visões dos franceses da Belle Époque." (MOLLIER, 2008, p. 10).

Multiplicam-se os dicionários, as enciclopédias, os romances populares, as coleções de livros em pequeno formato, com capas uniformes e impressão padronizada, de modo a diminuir o custo da produção e, consequentemente, preço pago pelo consumidor[6]. Era comum que tais coleções fossem chamadas de "bibliotecas". O objetivo dos editores era claro: suscitar o valor distintivo da posse doméstica de uma coleção que representava um projeto de conhecimento. A influência do positivismo de Comte, o ideal de progresso da sociedade estava subjacente à ação dos editores que faziam entrar nas casas populares, com preços acessíveis, a *Bibliothéque rose illustrée*, a *Bibliothèque utile*, a *Bibliothèque des merveilles*, a *Bibliothèque nationale*.

A percepção de mudanças substanciais nos padrões produção e difusão da escrita, nos hábitos de leitura e formas de apropriação dos textos, no valor social atribuído à prática da leitura e aos diferentes gêneros textuais, nas convenções aplicadas à materialidade dos suportes e dos textos, na variedade de interpretação dos textos de acordo com as coordenadas culturais da sociedade e dos seus diferentes estratos sociais teve como consequência a tematização da leitura como objeto sobre o qual as ciências humanas poderiam inaugurar um

---

[6] Mollier (2008, p. 9) observa que os preços dos livros são "...os verdadeiros artesãos da leitura geral, quando permanentemente dirigidos para baixo. Sem esse esforço gigantesco que fez cair o preço médio do exemplar de entretenimento de 15 F para 1 F, entre 1838 e 1853-55, na França, jamais a leitura teria podido atingir novas camadas tão rapidamente. Se considerarmos que em 1905 o livro a 13 *sous* – 0,65 F – se impôs às séries de grande público com tiragens, de início, de 100 mil exemplares, vemos mudanças profundas na paisagem."

novo campo de investigação, uma profícua vertente do olhar relativista sobre a cultura que se instalou no centro da vida intelectual na medida em que o marxismo, com a sua visão materialista da história, da cultura e da política, perdeu influência.

Faz parte da estratégia de legitimação de todo campo de pesquisa acadêmico a identificação de precedentes remotos. Robert Darnton (2010, p. 191) evoca a cultura acadêmica renascentista e, no século XIX, "o estudo do livro como objeto material [que] levou à ascensão da bibliografia analítica na Inglaterra", as edições antigas de *The Library*[7], *Börsenblatt für Deutschen Buchhandel*[8] e os trabalhos da *École des Chartes*[9]. Roger Chartier (2010, p. 7-8) presta homenagem a precursores mais recentes, como o francês Henri-Jean Martin (1924-2007), autor de *O aparecimento do livro* (1958); o neo-zelandês Don Mckenzie (1931-1999), que concebeu uma "sociologia dos textos" e que, em suas análises, levava em conta tanto os aspectos materiais dos textos quanto as significações intelectuais e estéticas das obras; e o italiano Armando Petrucci (1932-2018), autor de obras como *Scrittura e popolo nella Roma barocca: 1585-1721* e *La descrizione del manoscritto: storia, problemi, modelli*.

O fato é que, na esteira desses estudos e autores, veio a se constituir a história do livro que, nas palavras de Darnton (2010, p. 189-191), num ensaio intitulado *O que é a história do livro?*, "vem sendo reconhecida como uma importante nova disciplina" e se afirma como "uma área que pode ser estendida e ampliada de diversas formas, mas de modo geral se ocupa do livro desde a época de Gutemberg; um campo de pesquisa que se desenvolveu tão rapidamente nos últimos anos que parece pronto a conquistar um lugar no cânone das disciplinas acadêmicas, ao lado de áreas como a história da ciência e a história da arte".

Note-se o significado programático, estratégico da enunciação e a ênfase nos termos "disciplina", "área" e "campo de pesquisa". Trata-se de um ato político de demarcação, de legitimação, uma proclamação, uma afirmação de institucionalidade acadêmica que tem a intenção explícita de assegurar, sem ambiguidade ou tergiversação, uma investidura, um espaço de atuação para futuros pesquisadores: "Qualquer que seja o futuro da história do livro, seu passado demonstra como uma área de conhecimento pode assumir uma identidade acadêmica distinta." O objetivo da nova disciplina é claramente enunciado: "compreender

---

[7] Periódico da *Bibliographical Society*, fundada em 1892, dedicada a estudo do livro e de sua história e sediada em Oxford. Site oficial: http://www.bibsoc.org.uk/library.

[8] O *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* é uma revista semanal sobre o comércio de livros na Alemanha. As edições do catálogo, de 1834 a 1945 foram digitalizadas e podem ser consultadas em https://sachsen.digital/werkansicht/dlf/216090/1/

[9] A *École des chartes* é uma tradicional instituição francesa criada por Louis XVIII em 1821 e dedicada ao estudo e a conservação do patrimônio cultural.

como as ideias foram transmitidas sob a forma impressa e como a exposição à palavra impressa afetou o pensamento e a conduta da humanidade nos últimos quinhentos anos."

É também um intento ou, melhor dizendo, uma conquista de demarcação de um campo disciplinar da história do livro e da leitura a aula que Roger Chartier proferiu no *Collège de France*, em 2007, para inaugurar a cátedra denominada "Escrito e culturas na Europa moderna". O simbolismo associado ao *Collège de France* faz da cátedra concedida a Chartier um marco da institucionalização da nova disciplina, a realização do prognóstico feito por Darnton.

No texto da sua aula inaugural, Chartier estabelece o foco de suas pesquisas no período que vai do século XV, cujo marco evidente é o surgimento da imprensa, à época das grandes revoluções, no final do século XVIII. Ele evoca Lucien Febvre e Fernand Braudel e a tradição da Escola dos *Annales* ao propor uma abordagem historiográfica que não hesite em construir novos problemas e hipóteses e que seja capaz de articular o passado e o presente como temporalidades articuladas que permitem compreender o significado do acontecimento relacionando-o aos aspectos da longa duração histórica.

Para Chartier a história do livro deve orientar-se por uma abordagem complementar de três objetos essenciais. O primeiro é o processo de produção dos textos, as várias intervenções que interferem não somente na produção do livro, mas nas formas materiais e gráficas do texto antes que ele seja oferecido ao público. Trata-se de reconhecer que: "Os autores não escrevem os livros, nem mesmo os próprios. Os livros, manuscritos ou impressos, são sempre o resultado de múltiplas operações que supõem decisões, técnicas e competências muito diversas." A historicidade do texto se manifesta já a partir das "negociações estabelecidas entre a ordem do discurso que governa a sua escrita, seu gênero, seu estatuto, e as condições materiais de sua publicação." (p. 21). A consideração dos aspectos morfológicos dos textos como artefatos não é alheia à compreensão dos aspectos menos tangíveis da significação atribuída aos textos; são, antes, aspectos complementares de uma mesma historicidade: "o sentido de qualquer texto, seja ele conforme aos cânones ou sem qualidades, depende das formas que o oferecem à leitura, dos dispositivos próprios da materialidade do escrito." (p. 8).

Na atribuição de um valor explicativo ao processo de produção do texto em sua dimensão técnica, material, colaborativa e, em alguns casos, anônima a perspectiva historiográfica de Chartier revela afinidade com o questionamento foucaultiano da função do autor, embora Chartier não se permita reduzir o autor à categoria de "um dos dispositivos para pôr ordem na preocupante proliferação dos discursos" (Cf. p. 17),

O segundo aspecto a ser tomado como objeto de uma abordagem histórica é o próprio sentido do texto, a "mobilidade da significação", a diversidade das interpretações de um mesmo texto em função das competências culturais dos leitores e das formas criadoras de apropriação que geram sentidos inesperados. Para tanto, Chartier considera necessário afastar-se "de todas as perspectivas, por muito tempo dominantes, que relacionavam o significado dos textos exclusivamente ao desdobramento automático e impessoal da linguagem". A nossa curiosidade pela nomeação e o detalhamento crítico dessas "perspectivas" é obrigada a perdurar, conquanto elas figuram aí para acentuar o contraste com uma nova abordagem que

> visa reconhecer a articulação entre uma *diferença* – essa pela qual, em modalidades variáveis, todas as sociedades delimitam um campo particular de produções textuais, experiências coletivas ou prazeres estéticos – e determinadas *dependências* – aquelas que inscrevem as criações literárias ou intelectuais nos discursos e nas práticas do mundo social que as tornam possíveis e inteligíveis. (p. 25-26)

Aqui frisa-se o apelo mais forte, o elemento distintivo mais importante do projeto de uma abordagem historiográfica do escrito e da leitura: a intenção de relativizar o papel do texto na produção do sentido. A significação deixa de ser um atributo do texto e passa a ser resultado de combinação sempre específica de elementos variáveis, de condicionamentos externos. O texto não é mais concebido como o centro irradiador d*o* sentido. Ele é, no máximo, o objeto contingente para onde convergem os fatores que, articulados, produzirão *um* sentido. Essa passagem d*o* sentido para *um* sentido é a premissa que comanda a analise segundo a qual a significação, que apenas por uma inércia da linguagem convencional é atribuída ao texto, é na verdade a resultante do concurso entre os papeis que lhe são socialmente atribuídos, das suas formas e suportes materiais e das maneiras de ler. É esse tipo de análise que permitirá, finalmente, "atropelar as compartimentações clássicas entre o manuscrito e o impresso, a pedra e a página, os escritos comuns e as escritas literárias" (p. 8).

Por fim, o trabalho historiográfico deve tomar como objeto de análise e compreensão as relações de poder que envolvem o texto e opõem "as autoridades, que entendem impor seu controle ou monopólio sobre o escrito, e todos aqueles, e mais ainda todas aquelas, para quem o saber ler e escrever foi a promessa de um melhor domínio de seu destino" (p. 23). A história do livro, do escrito e da leitura – como se vê, a distinção de nomenclatura se apaga diante do escopo do projeto – se propõe a assumir posição diante dos "desafios éticos e políticos ligados ao acesso à escrita", em paralelo com a vigilância crítica que, evidenciando a pluralidade das

possibilidades de apropriação dos textos, alerta sobre às tentativas de prescrição e controle das produções dos sentidos dos textos.

A natureza do projeto de uma história do livro, dos diferentes aspectos e objetos que envolvem o escrito, convida a uma perspectiva interdisciplinar. Chartier concebe a história do livro associada, num "cruzamento inédito de disciplinas", à crítica textual e à sociologia cultural para cumprir o objetivo de

> compreender como as apropriações singulares e inventivas dos leitores, dos auditores e dos espectadores dependem, a uma só vez, dos efeitos de sentido visados pelos textos, dos usos e significações impostos pelas formas de sua publicação, e das competências e expectativas que comandam a relação que cada comunidade de interpretação mantém com a cultura escrita. (p. 26).

Do ponto de vista metodológico, a análise deve ser capaz de compreender os textos na dupla dimensão da representação associadas a eles: uma dimensão "transitiva" na qual a transparência do enunciado remete ao seu objeto e uma dimensão "reflexiva" que procura captar a "opacidade enunciativa" que faz do texto uma "representação [que] se apresenta representando alguma coisa". Se bem compreendemos, tal perspectiva tenta captar, para além de uma suposta neutralidade das representações, sua eficácia ideológica própria como provedoras de "categorias mentais", de "matrizes das classificações e dos julgamentos", doravante encaradas como enraizadas no solo histórico da vida social. Outra orientação metodológica é abordar os textos segundo o procedimento da história e da sociologia da cultura que leva em conta os aspectos sincrônicos ligados ao tempo presente quanto os aspectos diacrônicos que inscreve o texto numa história que o trouxe até o presente. (Cf. p. 26).

A tentativa de oferecer uma síntese do programa de pesquisas da história do livro esboçado por Roger Chartier cumpre aqui uma função, em certa medida, protocolar: a de demonstrar ciência das possibilidades de abordagens sobre a leitura diversas daquela que fatalmente absorverá os nossos esforços ao tomarmos como objeto a visão filosófica, estética e hermenêutica que caracteriza a abordagem da leitura na obra de George Steiner. Não será nunca com um interesse menor que podemos nos dedicar a ler ensaios como o que Robert Darnton (2010, p. 164-188) dedicou à tradição do livro de lugares-comuns (*commonplace books*) começada no século XII, intensificada no final da Renascença e mantida até a era vitoriana. O estudo desses livros ou cadernos – nos quais os leitores copiavam passagens inspiradoras, seja para manter um registro das leituras feitas, para compreender melhor a si mesmo, o seu mundo, as suas experiências, para utilizar como citações no curso da

conversação e assim, granjearem a admiração de seus pares, para conferir eficácia retórica aos discursos políticos etc. – é sem dúvida fascinante por evidenciar os hábitos de leitura de épocas, lugares e grupos sociais distintos, evidenciando a historicidade do ato da leitura.

Assim como é fascinante acompanhar a mutação histórica da prática da leitura pela sua representação pictural ou fotográfica, como o faz Roger Chartier (2003, p. 81-117), esboçando uma escanção da passagem da leitura intensiva ligada à noção da sacralidade do texto à leitura extensiva praticada por leitores modernos que a leitura como entretenimento e incitação ao devaneio. Trabalhos ensaísticos de cunho menos rigoroso e mais enciclopédico como *Uma história da leitura*, de Alberto Manguel (1997), *A conturbada história das bibliotecas*, de Matthew Battles (2003), ensaios de interpretação literária como *O último leitor*, de Ricardo Píglia (2006), ou autobiográficos como *O amor às bibliotecas*, de Jean Marie Goulemot (2011) etc., abrem um filão inesgotável para o bibliófilo amador e o literato, assim como para o pesquisador mais diligente.

Contudo, quando se considera a necessidade de ter uma visão pertinente do "estado da arte", a jovem disciplina festejada como "um dos poucos setores das ciências humanas onde há um clima de expansão e um alvoroço de novas ideias" (Darnton, 2010, p. 191) impõe uma tarefa virtualmente impossível, pela razão mesma de sua rápida expansão e pela prolífica produção da máquina acadêmica que pôs em funcionamento. Se, por um lado, se comemora o fato de que "a história do livro se tornou um campo de estudo rico e variado", por outro lado, ele se mostra "tão rico, na verdade, que agora se parece menos com um campo do que com uma floresta tropical. O explorador mal consegue avançar pela selva. Fica enredado a cada passo numa densa vegetação rasteira de artigos científicos, e acaba desorientado pelo entrecruzamento de disciplinas [...]". (DARNTON, 2010, p. 192).

Assim como Chartier, Darnton, preocupado em manter a integridade do campo de pesquisa, procura estabelecer balizas metodológicas com o intuito de "evitar a fragmentação em especializações esotéricas isoladas umas das outras por técnicas herméticas e incompreensões mútuas" (p. 194). Comparar as propostas metodológicas desses autores, saber o quanto elas são representativas dos trabalhos que estão sendo desenvolvidos nesse campo de pesquisas, se têm obtido êxito em evitar a fragmentação, são tarefas que podemos vislumbrar sem a intenção de assumi-las.

A ênfase à proposta de Chartier tem o propósito de evidenciar uma característica de uma perspectiva teórica influente no campo de pesquisas sobre a história do livro e da leitura que apresenta um aspecto contrastante com a tese que tentaremos defender a partir da análise do pensamento de George Steiner. Algumas indicações que servirão para esse efeito de

contraste que se tornará mais evidente na medida que explorarmos a concepção de leitura e de textualidade literária de George Steiner podem já começar a se insinuar em termos de um necessário e respeitoso distanciamento que queremos manter e expressar em relação à da perspectiva teórica da história do livro e da leitura.

4.2 DEMARCANDO UMA CERTA DISTÂNCIA

Não resta dúvida que uma história articulada do livro e da leitura que mobiliza o valor explicativo de uma abordagem combinada de aspectos econômicos, técnicos, políticos, sociológicos, culturais e psicológicos é de grande interesse quando se elege como prioridade uma abordagem da leitura como "prática cultural" que se manifesta em diferentes formas de apropriação dos textos de acordo com interesses e usos social e culturalmente condicionados. Por evidenciar a diversidade de manifestações do que podemos chamar de *cultura* da escrita, tal abordagem traz grande contribuição para uma certa visão crítica (que, entre outras coisas, recrimina o uso do termo *cultura*, no singular[10]). É o caso, por exemplo, de uma visão pedagógica de inspiração crítico-reprodutivista (Bourdieu) acerca do papel da escrita na educação, ou ainda de um grupo crescente de pesquisadores que, no exterior e no Brasil, tem conquistado espaço a partir dos anos 1980 sob a denominação de Novos Estudos do Letramento (*The New Literacy Studies – NLS*)[11].

Tomado pelas palavras de Chartier (1999, p. 18), esse projeto historiográfico não pode deixar de parecer bastante ambicioso (se nos esmerarmos na arte do eufemismo), ou mesmo um tanto megalomaníaco (se ousarmos dizer): "O historiador deve poder vincular em um mesmo projeto o estudo da produção, da transmissão e da apropriação dos textos. O que quer

---

[10] Ainda na sua aula inaugural, Chartier (2010, p. 15-16) confessa "a imprudência perigosa que me levou, na denominação desta cátedra, a designar pelo termo 'culturas' (no plural) essa fragmentação social, na qual, muito diversa e desigualmente, penetram os usos do escrito e a capacidade de dominá-lo – ou produzi-lo." E acrescenta: Na proliferação das acepções da palavra 'cultura', fico com uma delas, toda provisória: a que articula as produções simbólicas e as experiências estéticas subtraídas às urgências do cotidiano, com as linguagens, os rituais e as condutas, graças aos quais uma comunidade vive e reflete sua relação ao mundo, aos outros e a si mesma." Mas nós sabemos que há mais ironia do que imprudência nessa confissão retórica e que imprudente, no *Collège de France* e em quase todo lugar, é esquecer o "S" final que acentua o compromisso democrático com o particular e o comunitário. O que, por outro lado, como se nota, inspira precaução é o uso do termo "cultura", sem "S", que solicita, incontinenti, em nome de uma prudência real, uma elástica definição.

[11] Mas adiante formularemos uma crítica pontual à essa corrente teórica.

dizer manejar ao mesmo tempo a crítica textual, a história do livro, e, mais além, do impresso ou do escrito, e a história do público e da recepção."

Cumprido a contento, esse programa aceleraria a trajetória que leva os historiadores da literatura e os críticos literários às palavras cruzadas e às mesas de dominó[12]. Não fica claro se Chartier é capaz de calibrar o escopo ou os limites epistemológicos de sua pesquisa quando ele anuncia a pretensão de "considerar o conjunto dos condicionamentos que derivam das formas particulares nas quais o texto é posto diante do olhar, da leitura, ou da audição, ou das competências, convenções, códigos próprios à comunidade à qual pertence cada expectador ou cada leitor singular" (p. 19), mas revela-se a que paroxismo pode chegar o entusiasmo, característico do pensamento dominante nas ciências humanas, com a noção-fetiche de *pluralidade*.

Chartier, na linha de frente de um número crescente de pesquisadores (eminentes ou não), funda o seu projeto numa premissa: a leitura é plural. Essa premissa não teria a força de fundação, de novo fundamento se não fosse disruptiva. Confrontando-se com a ideia de uma leitura uniforme, ideia que seria tacitamente aceita por aqueles que centravam a sua atenção no texto, defende-se a necessidade de "dar à leitura o estatuto de uma prática criativa, inventiva, produtiva, e não anulá-la no texto, como se o sentido almejado pelo seu autor devesse se inscrever em toda a imediatidade e transparência, sem resistência nem desvio, no espírito dos leitores." (CHARTIER, 2003, p. 82). O fato de que não seja verdade que a crítica textual implique na pressuposição de uma leitura uniforme, imediata ou transparente (o que tornaria supérfluo o trabalho da crítica) não vem ao caso e, por fim, a vinculação da leitura aos "códigos próprios à comunidade" (veremos que esse tipo de concepção alimenta o espírito do tempo para chegar a uma concepção da leitura como manifestação identitária) fica na iminência dar um passo radical rumo a uma chave de explicação para a leitura de "cada espectador ou cada leitor singular"; seria um passo definitivamente inovador – chegaríamos a uma ciência da singularidade.

Não devemos, no entanto, deixar que a retórica de uma *húbris* copernicana nos faça perder de vista a contribuição de uma abordagem historiográfica do livro e da leitura para a compreensão do estatuto do texto, da textualidade (conceito que exploraremos com Steiner) e da leitura. Não é necessário contestar a validade (e menos ainda o valor) de uma perspectiva

---

[12] A ironia faz o possível para ir além da realidade. Num trecho em que fala das consequências da difusão do texto impresso, perguntado sobre "o que virá a ser o papel do crítico", Chartier declara: "O papel do crítico é ao mesmo tempo reduzido e ampliado. Ampliado na medida em que todo mundo pode tornar-se crítico. [...] Daí, a crítica, como profissão específica, correr o risco de desaparecer." (CHARTIER, 1999, p. 17-18).

teórica para fundamentar uma opção, teoricamente válida, de adotar uma outra perspectiva. É nesse espírito que propomos os termos de uma relação entre perspectivas teóricas distintas; uma relação que, sendo naturalmente de proximidade, já que tem o mesmo objeto – a leitura – e o mesmo objetivo – compreender a natureza dessa prática –, é também de distanciamento, em função das premissas teóricas adotadas.

Não se pode refutar preliminarmente que a leitura, a interpretação de um texto é atravessada por fatores exteriores ao texto. Decorre a pertinência de uma abordagem histórica e sociológica da leitura deve considerar fatores de ordem tecnológica, econômica, social e cultural. É inteiramente legítima e coerente a demanda por compreender o papel desempenhado na leitura pelo repertório cultural do leitor: o conjunto das referências simbólicas peculiares à experiência do leitor que convergem na construção do sentido atribuído ao texto.

Na ordem sócio-cultural que incide sobre a leitura se inscrevem ainda a própria significação e valorização do ato de ler em suas diferentes formas, situações e objetos; as representações da leitura se traduzem em ações e reações, estímulos ou sanções socialmente eficazes e que se traduzem em atos e expectativas velados ou explícitos, definidores da legitimidade ou ilegitimidade do ato de *ler*, d*o que* ler e de *como* ler (referindo-se, neste caso, não só à maneira de interpretar o texto mas também aos costumes e hábitos relacionados à leitura). Torna-se imprescindível, nesse quadro, a consideração pragmática sobre os usos da leitura: *para que* ler? Entre a pura fruição e a necessidade utilitária há incontáveis possibilidades e combinações possíveis.

Levando adiante a observação dos fatores que influenciam eficazmente a interpretação de um texto, é pertinente considerar os fatores ligados à materialidade do texto (sua estruturação, os componentes gráficos, a disposição visual dos signos, o suporte material do texto e as formas de manuseio que lhe são próprias).

Isso posto, não se poderia questionar *a priori* a validade das pesquisas acadêmicas ou dos estudos teóricos feitos a partir desses pressupostos. O problema da exequibilidade desse programa naturalmente tem que ser equacionado em cada caso, em cada pesquisa. Ele não deve ser avaliado pela sua realização integral mas pela pertinência das pesquisas que ele inspira. Sem dúvida se pode realizar pesquisas interessantes aplicando os princípios desse programa. Em cada caso, os limites epistemológicos e o alcance explicativo das análises e conclusões devem ser explicitados e submetidos a um competente exame de acordo com os

critérios de validação do campo científico. Tais critérios (Bourdieu já nos fez saber[13]) nunca são puramente científicos ou epistemológicos, mas influenciados também por uma dimensão política, pelo processo de tensões e disputas que produz a legitimidade de teorias, métodos, objetos e objetivos de pesquisa.

Não podemos avaliar objetivamente o grau de adesão e consolidação da perspectiva histórico-sociológica de abordagem da leitura, seu nível de institucionalização acadêmica. Intuímos que essa perspectiva tem conquistado amplamente a adesão dos pesquisadores no campo das Letras e da Pedagogia. Sem o apoio de nenhuma sondagem quantitativa, essa intuição se baseia no fato de que a perspectiva teórica da história e da sociologia da leitura tem evidente afinidade com as amplas ressonâncias do discurso teórico instaurado por influentes correntes filosóficas contemporâneas. O relativismo cultural, a disposição para substituir a antiga autoridade dos discursos sobre *a cultura* pela nova autoridade dos discursos sobre *as culturas* e de remeter toda fundamentação desses novos discursos ao solo empírico de uma realidade contingente e à dimensão subjetiva da experiência, dos desejos, dos afetos e de catapultar a legitimidade dos discursos nas ciências humanas pela oposição liminar entre o universal e o local, o abstrato e o empírico, o geral e o particular, tudo isso constitui inegavelmente a tônica do novo *Zeitgeist* instaurado a partir de meados do século passado pelo estruturalismo, o pós-estruturalismo, o desconstrucionismo e o pós-modernismo.

A perspectiva de uma história da leitura está amparada por esse quadro de hegemonia ideológica e reflete, sobretudo, a ampla e obsessiva rejeição das abstrações modernas em torno da figura da racionalidade e do Sujeito e das noções mais antigas de Verdade e de Logos. A nascente desse pensamento, como a história da filosofia contemporânea evidencia, é a ruptura nietzschiana, o gesto filosófico inaugural pelo qual o filósofo alemão martelou os pés de barro do Deus do monoteísmo, isto é, da metafísica ocidental, e conjurou os deuses da antiguidade pagã. É nessa corrente que se tornaram expressão de uma ironia habitual grafar com iniciais maiúsculas os "grandes conceitos" legados pelo pensamento moderno. Nesse sentido, diríamos que há uma motivação de base, um elã fundamental no projeto de uma história e de uma sociologia da leitura: um antagonismo, que funciona como força motriz, contra as vetustas noções de Texto e de Leitura.

Objetivamente, isto é, do ponto de vista de uma hegemonia cultural e institucional, esse antagonismo foi resolvido em favor de uma das partes. O humanismo, a tradicional concepção que fazia do texto e da leitura os termos de uma relação dialética que nutria uma

---

[13] Cf. BOURDIEU, Pierre. *Science de la Science et réflexivité*. Paris : Éditions Raisons d'Agir, 2001.

ideia de cultura, foi reduzido à condição de um espantalho inerte contra o qual se lança a retórica dos vencedores, um adversário vencido, convocado apenas para figurar como inimigo simbólico num ritual de autoproclamação. Talvez, contudo, incorramos em exagero; para além da função ritual no quadro de uma estratégia retórica, o humanismo possa cumprir ainda uma função genuinamente *metodológica*: a de representar a face negativa, a aparência ideológica de uma realidade que a história e a sociologia da cultura e da leitura viriam finalmente desvelar, desmistificar, fazendo emergir uma pluralidade de formas e práticas culturais da leitura.

Mas suponhamos que o humanismo, e com ele a concepção de leitura que a tradição vinculou à cultura das humanidades, pudesse despertar do seu sono doravante eterno, que, por um momento, ele saísse da condição catatônica na qual cumpriria, à perfeição, a função metodológica que lhe foi atribuída. Suponhamos que, como num conto de Poe, o cadáver fosse animado por um breve sopro de vida latente, suficiente apenas para pronunciar algumas poucas palavras quase inaudíveis e um tanto enigmáticas: "Qual é o limite?"

Admitimos que é uma imagem extravagante, excessivamente retórica e ousaríamos pensar que ela é injusta. Neste caso, retenhamos apenas a pergunta como indicativa de uma concepção da leitura que não se resigna a um papel metodológico apenas negativo ou passivo, mas que quer desempenhar esse papel ativamente, fazendo uma indagação que, na pior das hipóteses, pode beneficiar a visão anti-humanista – dependendo da resposta que puder dar – com o fortalecimento de uma convicção. Tomemos o fio de reflexão que essa pergunta nos fornece.

Se quisermos, de fato, compreender a leitura em sua realidade empírica, identificando na relação de produção de sentido que se dá entre o leitor e o texto todos os aspectos ou condicionamentos que aí vêm deixar a sua marca, inflectindo o sentido que o texto adquire por meio da subjetividade do leitor, onde, em que ponto, diante de qual linha de demarcação tal abordagem deveria se deter? Se o objetivo é produzir uma abordagem do fenômeno da leitura que se diferencie de uma concepção abstrata – precisamente aquela que atribui ao texto as coordenadas de sentido captadas por um leitor abstrato –, onde passaria o corte que distingue o relevante e o assessório ou circunstancial na experiência subjetiva da leitura?

A resposta previsível por parte dos que aderem ao encanto pluralista da abordagem sócio-histórica da leitura, dos entusiastas da observação etnográfica é que o interesse se atém àquilo que é socialmente e culturalmente relevante. Caberia, nesse caso, perguntar: do ponto de vista de quem? A resposta poderia ser: do *leitor*; trata-se de levar em consideração o ponto de vista do leitor, a peculiaridade de uma subjetividade por longo tempo – tempo demais –

desprezada, subjugada pela supremacia de uma visão da Cultura, do Leitor e da Leitura que se manifestaram na fanatismo logocrático do Humanismo pelo Texto.

Mas não seria uma resposta satisfatória. Não se poderia imaginar que *o leitor* (aliás uma abstração intolerável) tenha dado a um grupo de intelectuais acadêmicos a atribuição de libertá-lo do jugo da Cultura ou de qualquer outra coisa ou conceito em que se possa designar por nomes grafados com iniciais maiúsculas. É que a pergunta foi talvez mal formulada. Ela tencionava explicitar a parcialidade de uma escolha teórica, de um ponto de vista, mas essa parcialidade tende a se esconder sob a alegação de que ela corresponde a atributos e vontades autoevidentes do objeto.

Talvez exista uma outra forma de alcançar a evidência dessa parcialidade, uma outra pergunta a se fazer para isso. Em vez do "para quem" da primeira pergunta, poderíamos perguntar *para que*, ou *em função do que*, *o que pretende* uma teoria da leitura dedicada a apresentá-la como um fenômeno plural, que se manifesta como diversidade? Aqui a resposta tornou-se bastante convencional: pluralidade e diversidade são valores democráticos a serem incentivados, cultivados e desimpedidos dos entraves que impedem a sua livre expressão no plano cultural e político. E como não podemos ignorar que a educação é ativamente chamada a exercer um papel político na formação dos futuros cidadãos, além do fato de a educação ser ainda o principal fator na reprodução social da cultura escrita, naturalmente se espera que essa concepção de leitura exerça uma influência considerável no campo da educação, amparando teórica e cientificamente os programas e métodos de ensino no que concerne à práticas escolares da leitura.

Nessa altura, cabe fazer uma observação sobre o curso da nossa argumentação. Pode parecer um tanto drástica ou arbitrária a transição que fazemos da exposição da orientação teórica do projeto de uma história do livro e da leitura à questões situadas no campo da educação. Essa aparência de uma abrupta variação de registro poderia ser dirimida por meio da forma da exposição, mas preferimos justificá-la de forma mais direta e objetiva. Entendemos que o principal desdobramento da emergência de um campo disciplinar das ciências humanas que se dedica à compreensão das variações históricas, dos papeis e das formas que a leitura assume na vida social e na dinâmica cultural é o que se dá no campo da educação, na reorientação das perspectivas pedagógicas que definem o papel do texto e da leitura na educação.

Dito isto, podemos deixar para mais adiante o questionamento sobre o sentido e as implicações dessa visão pedagógica que absorve uma compreensão da leitura associada à diversidade ou à pluralidades como valores. Basta dizer, por ora, que ela se inscreve no

campo gravitacional de uma ideia que já ganhou ares de senso comum pedagógico e que consiste em "colocar o aluno no centro do processo de aprendizagem", o que significa, entre outras coisas, valorizar todos os aspectos relacionados à sua própria experiência e à sua própria identidade individual, social e cultural. Opta-se, então, por uma incorporação, uma continuidade da experiência do aluno no processo de aprendizagem e formação. A leitura é uma das experiências do aluno que, segundo essa visão, devem ser incorporadas e continuadas na educação escolar. Veremos como essa visão converge com as demandas políticas do particularismo identitário e incorpora, inclusive, a leitura escolar como parte de uma resposta educacional a essas demandas. Se seria ou não papel da educação escolar propiciar uma outra experiência da leitura, uma experiência qualitativamente diferente da que o aluno tem no cotidiano, é uma questão que abordaremos mais tarde.

Por enquanto, interessa-nos dar um pequeno passo especulativo, para além das preocupações especificamente educacionais, no sentido de aprofundar a questão de saber até onde é razoável avançar na consideração dos fatores intervenientes na leitura como produção de sentido. O argumento de que o sentido se constitui apenas relativamente em função do texto e que a subjetividade do leitor exerce grande influência sobre o sentido efetivamente constituído pela leitura é bastante persuasivo. Mas ele suscita a questão de saber se, uma vez removida a autoridade do texto, instaura-se um relativismo aberto à consideração de todos os fatores que podem incidir sobre a subjetividade do leitor ou se alguns fatores tem prioridade sobre outros, se há fatores desprezíveis.

Um exemplo do paroxismo a que pode chegar – legitimamente – a indagação sobre as virtualidades da interpretação individual do texto em função das circunstâncias particulares em que se dá a leitura nos foi dado pelo escritor Georges Perec (1976). Evocando a etnologia descritiva de Marcel Mauss, Perec escreveu o ensaio *Lire: esquisse socio-physiologique* (Ler: esboço sócio-fisiológico) em que procurou dar indicações das observações a serem feitas sobre a leitura a partir de uma perspectiva até então inédita. Trata-se, segundo ele, de observar "o ato da leitura" nos aspectos relacionados ao corpo, aos gestos e posturas, aos atos motores que a educação se encarregou de moldar "ao menos tanto quanto os nossos atos mentais". Vislumbra-se, assim, "uma economia da leitura segundo seus aspectos ergológicos (fisiologia, trabalho muscular) e sócio-ecológicos (sua situação espaço-temporal)." (p. 10)

Perec observa que o ato de ler envolve "uma precisa atividade do corpo, a ativação de certos músculos, diversas organizações posturais, decisões sequenciais, escolhas temporais, todo um conjunto de estratégias inseridas num *continuum* da vida social" (p. 11). Adotando esse ponto de vista, ele passa a apresentar uma tipologia de atos e situações que podem ser

empiricamente observados, desempenhos fisiológicos relacionados ao corpo, como o movimento dos olhos durante a leitura, a voz (ou o movimento silencioso dos lábios), os movimentos das mãos, a postura ou os movimentos corporais (ler em pé, sentado, deitado, de joelhos, de cócoras, andando), lugares, situações em que se dá o ato de leitura, como ler exercendo uma outra ocupação (na sala de espera, na fila, no ambiente de trabalho), ler como atividade em si mesma, ler em casa, na mesa, no sofá da sala, na biblioteca, sozinho ou acompanhado, coletivamente, a leitura de trabalho e a leitura de lazer, a leitura para preencher o tempo, ler na viagem (de trem ou de metrô), a leitura de férias, "etc.".

Trata-se, de uma caracterização de gestos e situações que não pretende ser exaustiva, já que a sua finalidade é tão somente a de revelar um aspecto ignorado do ato de ler. Das breves descrições que Perec faz desses atos de leitura, duas podem nos fazer vislumbrar a maneira como ele vê a interação entre o que ele chamou de aspectos "sócio-fisiológicos" da leitura e a atividade mental de produção do sentido do texto.

> ...há uma boa dezena de anos, eu jantava com alguns amigos num pequeno restaurante (entrada, prato do dia decorado, queijo ou sobremesa); numa outra mesa, jantava um filósofo já justamente renomado; ele jantava só enquanto lia um texto mimeografado que era aparentemente uma tese. Ele lia entre um prato e outro, e mesmo entre uma garfada e outra, e nós nos perguntamos, meus amigos e eu, qual poderia ser o efeito dessa dupla atividade, como isso se misturava, que gosto tinham as palavras e que sentido tinha o queijo: uma garfada, um conceito, uma garfada, um conceito... como é que isso se mastigava, um conceito, como se engolia isso, como se digeria? E como se poderia dar conta do efeito dessa dupla alimentação, como descrevê-la, como medi-la? (PEREC, 1976, p. 17).

Para a outra descrição, Perec se utiliza de uma passagem do romance *Ulisses*, de James Joyce:

> As necessidades naturais: Luis XIV fazia audiências sobre a privada. Na época era totalmente comum. Nossas sociedades se tornaram muito mais discretas [...]. Os toaletes [*chiottes*] continuam, no entanto, a ser um lugar privilegiado de leitura. Entre a barriga se aliviando e o texto instaura-se uma relação profunda, algo como uma intensa disponibilidade, uma receptividade ampliada, uma felicidade de leitura: um encontro do visceral e do sensível de que ninguém, parece-me, falou melhor do que Joyce: *"Refestelado no trono desdobrou o jornal virando as páginas sobre os joelhos nus. Algo novo e fácil. Não há grande pressa. Demorar-se um pouco. Nossa novidade premiada.* O golpe de mestre de Matcham. *Escrito pelo senhor Philip Beaufoy, clube dos Playgoers, Londres. Pagamento à razão de um guinéu por coluna foi feito ao autor. Três e meia. Três libras treze e seis. Calmamente ele lia, dominando-se, a primeira coluna e, cedendo mas*

> *resistindo, começou a segunda. A meio, uma última resistência cedendo, permitiu que os seus intestinos se aliviassem de todo enquanto lia, lendo ainda pacientemente, toda ida aquela ligeira prisão de ventre de ontem. Espero não seja demasiado grosso e provocar hemorroidas de novo. Não, está exacto. Assim. Ah! Constipado, um tablete de cáscara sagrada. Vida poderia ser assim. Aquilo nem o agitava nem o comovia, mas era algo rápido e limpo. Imprime-se qualquer coisa hoje em dia. Época idiota. Lia adiante sentado calmo sobre o próprio odor montante"* (Ulisses)[14]. (PEREC, 1976, p. 18)

Numa entrevista recente – e sem qualquer alusão ao ensaio de Perec –, Steiner fornece o que, por nossa conta, entendemos ser uma imagem sintética, que conecta as duas extremidades escatológicas da "sócio-fisiologia" da leitura esboçada pelo autor de *La vie mode d'emploi*. No caso de Steiner, o registro não é mais descritivo e Steiner se expõe ao estereótipo do velho-mandarim-ranzinza-do-humanismo-decadente para expressar um diagnóstico da situação da leitura na sociedade contemporânea.

> Hoje me dizem: "os jovens não leem mais", ou leem resumos [*digests*], ou revistas em quadrinhos. Nossos exames, mesmo universitários, são cada vez mais baseados em compilações de textos, antologias, são prêmios Resumo [*prix Digest*]. A própria expressão *reader's digest* [resumo do leitor], que cobriu o mundo, é uma expressão terrível. Há um "prêmio Digestão" para você. Outra pessoa mastiga o alimento e o digere. Nós somos muito polidos para dizer por qual buraco isso sai. (STEINER, 2014, p. 99).[15]

Para evitar um mal entendido, deixemos claro que o ensaio de Perec não tem pretensão teórica; é um exercício, digamos, de observação literária, que podemos relacionar ao programa de invenção estética do grupo *OuLiPo* (*Ouvroir de Littérature Potentielle*) e que, no caso do autor de *Un homme qui dort*, é representativo do desejo de exaustividade na

---

[14] Para a passagem citada do romance de James Joyce, utilizamos a tradução de Antônio Houaiss (Cf. JOYCE, James. *Ulisses*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.)

[15] Steiner faz ironia com a expressão que se difundiu mundialmente a partir da revista *Reader's Digest*, fundada nos Estados Unidos, em 1922, por De Witt Wallace. A versão brasileira da revista circula desde 1942 com o título *Seleções*. O site da revista na Internet informa que ela tem atualmente circulação média de 110 mil exemplares mensais e que, no início dos anos 1970, a tiragem chegou a 500 mil exemplares. E dá a receita: "A fórmula editorial da revista Seleções é um estímulo ao gosto pela leitura, com textos de alta qualidade, linguagem condensada, informações apuradas com rigor e histórias e personagens inesquecíveis, apresentados com emoção e um toque de humor. Isso faz de Seleções a revista há mais tempo em circulação no Brasil e a segunda maior publicação do país." Ainda segundo os editores, seria esse o "diferencial que nos faz, ao longo de mais de 90 anos, ser parte da história e da educação das famílias em mais de 50 países do mundo, em 21 idiomas, informando, divertindo, emocionando e interagindo com leitores de todos os sexos, raças e idades." (Cf. https://www.selecoes.com.br/quem-somos/)

representação literária de objetos e situações do cotidiano que caracterizou a sua obra[16]. Aqui o tomamos apenas como ilustração do paroxismo a que chegaria a tentativa de captar a totalidade da experiência de leitura, mas fica evidente a afinidade entre a perspectiva esboçada por Perec e a que viria alguns anos mais tarde se apresentar como uma história ou sociologia da leitura.

A diatribe de Steiner contra a deterioração dos hábitos de leitura pela cultura de massa se inscreve numa tradição que se recusa a considerar como equivalentes e meramente "diferenciais" as formas de leitura e, naturalmente, os textos. Na tradição do humanismo, a noção de leitura, pensada em seu aspecto educacional ou formativo, inscreve-se num quadro de expectativas culturais relativamente bem definidas. O sentido que se realiza na leitura é fruto de uma sensibilidade formada pela interação entre os elementos da subjetividade do leitor e o texto, mas com a mediação explícita ou virtual da corrente de interpretações e reinterpretações a que o texto foi submetido no interior de uma tradição cultural. A liberdade interpretativa do leitor existe e jamais poderá ser abolida; assim como existe uma abertura da tradição a novas interpretações. Sem essa liberdade e essa abertura não existiria, propriamente, tradição – que se constitui justamente da relação entre o apelo central do texto e as sucessivas interpretações que o transportaram culturalmente ao longo do tempo.

O projeto de Chartier declaradamente pretende representar a superação de uma dicotomia:

> [...] a aparente contradição em que se encontra envolvida toda a história, ou toda a sociologia da leitura: quer se considere o caráter todo-poderoso do texto, e o seu poder de condicionamento sobre o leitor – o que significa fazer desaparecer a leitura enquanto prática autônoma –; quer se considere como primordial a liberdade do leitor, produtor inventivo de sentidos não pretendidos e singulares – o que significa encarar os atos de leitura como uma coleção de experiências irredutíveis umas às outras. (CHARTIER, 2002, p. 121).

---

[16] Em *A vida: modo de usar*, o narrador define assim o projeto artístico do personagem Bartlebooth que consistia em dominar a arte da aquarela para pintar paisagens marinhas a serem transformadas em *puzzles* que, uma vez remontados, seriam finalmente apagados em uma solução detergente para se converterem de novo numa folha de papel em branco: "Imaginemos uma pessoa cuja fortuna seja comparável apenas à indiferença por tudo quanto a fortuna em geral propicia, e cujo desejo fosse, de maneira muito mais arrogante, apreender, descrever, esgotar não a totalidade do mundo – projeto cujo simples enunciado já acarretaria sua ruína – mas determinado fragmento deste; diante da inextricável incoerência do mundo, tratar-se-ia então de cumprir até o fim um programa, restrito, sem dúvida, mas inteiro, intacto, irredutível." (PEREC, 1991, p. 132)

Existe uma estratégia retórica nesse enunciado. Somos capazes de identificá-la, mas, sendo a retórica, como disciplina, um domínio que nos é totalmente estranho, não podemos analisar essa estratégia da forma mais adequada, utilizando conceitos forjados na tradição teórica, razão pela qual rogamos certa indulgência para a forma um tanto intuitiva pela qual nos rendemos à necessidade de denunciá-la. A estratégia consiste, ao nosso ver em legitimar uma posição apresentando-a como a via razoável de solução holística para um dualismo estéril e redutor entre duas posições equivalentes caracterizadas por sua parcialidade. Ocorre que, ao fazer referência às posições que pretende superar, a terceira via conciliatória trai a sua própria parcialidade. No caso em exame, uma das posições é nomeada de modo neutro – "a liberdade do leitor" (num contexto, frise-se, em que se faz apelo ao consenso: ninguém, em sã consciência pode negar, sem mais, que a liberdade do leitor diante do texto é um valor consentido). Mas o outro elemento da dualidade é adjetivado: "o caráter todo-poderoso do texto" (convenhamos que a expressão não faz qualquer concessão à neutralidade, mas, se a evidência não fosse acachapante, poderíamos dizer que nenhuma referência ao "poder" é neutra num texto que convoca Foucault como referência). O apelo mal camuflado a um certo *pathos* latente nesse discurso revela que a terceira via conciliatória não é imparcial como pretende se mostrar. Se identificarmos qual posição está sendo estigmatizada, conseguimos distinguir o lado da dicotomia para o qual pende o discurso que pretende superá-la.

Uma sociologia histórica das práticas de leitura tem por finalidade evidenciar a variedade empírica dos sentidos que os textos podem assumir segundo as interpretações que deles fazem os leitores empíricos. Um requisito básico desse tipo de abordagem é afastar a ideia do caráter autônomo do texto como gerador de significado; ela se empenha em mostrar a influência de todos os elementos – seja na materialidade dos textos, no seu processo de produção e de circulação, nos usos e funções que lhes são atribuídos pelos leitores e nos fatores sócio-culturais que constituem a subjetividade dos leitores e da leitura – que deem ensejo à confirmação da tese de uma produção inevitavelmente diferencial do sentido. Não colocamos em causa a existência desses elementos e a efetiva variedade empírica das experiências de leitura e dos sentidos produzidos nessas experiências.

O que cabe questionar é uma disfarçada, desmentida em termos não convincentes, e, afinal, persistente visão depreciativa acerca da prioridade ontológica do texto como gerador de sentido. A noção de cultura, ou melhor, a noção pluralista das culturas dos leitores e das leituras, ocupa um lugar central no projeto da história da leitura. Mas verifica-se aí uma operação de deslocamento: a cultura é afastada do texto na medida em que emerge na figura do leitor. Reiteramos: há uma estratégia discursiva empenhada em camuflar essa operação;

mas é essa a *démarche* essencial do projeto de uma sociologia histórica das práticas de leitura. O argumento de que trata-se de uma "tensão central de toda a história da leitura", que a disciplina se mostra apta a administrar é elegante, mas não totalmente persuasivo:

> Por um lado, a leitura é prática criadora, atividade produtora de sentidos singulares, de significações de modo nenhum redutíveis às intenções dos autores de textos ou dos fazedores de livros: ela é uma "caça furtiva", no dizer de Michel de Certeau. Por outro lado, o leitor é sempre pensado pelo autor, pelo comentador e pelo editor como devendo ficar sujeito a um sentido único, a uma compreensão correta, a uma leitura autorizada. Abordar a leitura é, portanto, considerar, conjuntamente, a irredutível liberdade dos leitores e os condicionamentos que pretendem refreá-la. (CHARTIER, 2002, p. 123).

Como não perceber que o texto é visto aí como como um instrumento de repressão à liberdade, de uma autoridade furtivamente desacatada pelo leitor que, armado com a sua cultura, luta pela sua "irredutível liberdade" que o texto, o autor, o editor tentam em vão "refrear"? Para diferenciar-se da crítica textual, da filologia, a sociologia da leitura achou por bem voltar a cultura contra o texto e parte do estratagema utilizado consistiu em reivindicar para o seu próprio domínio, para a sua própria competência a tarefa da crítica textual e da filologia. A afirmação é drástica, mas é na sua dramaticidade que se manifesta a verdade que as meias-palavras tentam ocultar. A história da leitura, tal como nos é apresentada por Chartier, quer confiscar ao texto o seu papel na cultura. Permitimo-nos essa invectiva severa para acusar a negligência como é tratado, ou melhor, *como não é tratado* o fato elementar de que a escrita é a maior invenção cultural da humanidade, o código da escrita foi o que deu à cultura a possibilidade de realizar com incomparável amplitude, no tempo e no espaço, o princípio básico da cultura mesma (e mesmo, *das culturas*, como prefere Chartier): a duração da experiência humana na forma de representações, a transmissão da experiência humana através das gerações. Isso não depõe contra o fato de que sempre houve e há culturas sem escrita. Mas Chartier está empenhado em combater a centralidade do texto como realização cultural: trata-se deslocar a visão do *texto como cultura* para a profícua (sobretudo academicamente) questão de saber *o que as culturas fazem com o texto*. As culturas, no caso, estão sempre situadas fora do texto, encarnadas na figura dos furtivos e implacáveis leitores-caçadores, o texto é uma presa. À maneira do desconstrucionismo, a história da leitura trata o texto como mero "pré-texto".

A reserva crítica que exprimimos sobre o espírito relativista, o furor “diferencialista” da história e da sociologia da leitura não deve causar a impressão de que pretendemos (por uma ridícula falta de modéstia) refugar o estatuto do campo de pesquisa e o valor de suas contribuições efetivas. Se de algum modo uma postura exclusivista se apresenta no contexto de uma abordagem da leitura, ela se verifica do lado da reiterada oposição que a abordagem histórica da leitura faz à tradição humanista e mesmo aos estudos da estética da recepção, pela centralidade que essas correntes conferem ao texto na compreensão dos processos de significação.

De nossa parte, reconhecemos plenamente o valor de uma abordagem da história e da sociologia da leitura como uma importante contribuição para a compreensão da dinâmica histórica e social da cultura com ênfase no papel essencial que a escrita aí desempenha. A evolução cultural e mesmo social e econômica das sociedades letradas pode ter como fio de compreensão o papel que nelas desempenhou a escrita. Não nos enfronhamos na bibliografia especializada que poderia amparar essa asserção, mas dificilmente ela poderia ser reduzida a uma platitude ou incoerência. Nossas referências imediatas (Chartier e Darnton) atém-se ao mundo moderno, a partir da invenção da imprensa. É um recorte historiográfico mais seguro. O Renascimento, o Humanismo, as sociedades mercantilistas, o desenvolvimento científico e tecnológico, as revoluções industriais e o capitalismo moderno, tudo isso seria impensável se o engenho técnico que possibilitou a reprodução em larga escala dos textos e sua difusão, fomentando a emergência de um público leitor cada vez mais vasto, o desenvolvimento de gostos e de práticas de leitura diversificados. Antoine Compagnon (1998, p. 37), ao observar que o romance europeu, desenvolvendo-se em compasso com a expansão do capitalismo, serviu, desde Cervantes, para a aprendizagem do indivíduo burguês, pergunta-se a que ponto essa experiência de leitura está implicada na aquisição da subjetividade moderna. Hoje em dia, devemos nos perguntar a que ponto o declínio dessa prática de leitura está implicada na dissolução do sujeito moderno propalada pela filosofia contemporânea. Não se trata, evidentemente, de estabelecer simples relações causais, mas de indagar sobre as sincronicidades estabelecidas entre as práticas culturais e os demais aspectos – materiais, psicológicos, sociais, políticos, econômicos – que constituem a experiência do homem contemporâneo. Desse ponto de vista, a abordagem sócio-histórica da leitura tem cabal e evidente relevância.

Um exemplo que pode ilustrar a maneira como a abordagem da história e da sociologia da leitura pode iluminar aspectos da realidade cultural que exigem diagnósticos pertinentes e a mobilização de esforços de persuasão e organização para a intervenção política

é o da possibilidade de fazer exames comparativos do desenvolvimento da cultura escrita em diferentes países. Levando em conta os fatores históricos, políticos, econômicos, sociais e culturais que produziram diferentes ritmos de produção e difusão social da escrita e configurações de modelos e práticas da leitura em diferentes países se pode estabelecer causas, implicações e demandas relacionadas ao quadro vigente no presente e às possibilidades abertas no futuro quando se trata de suprimir barreiras, superar vicissitudes e conceber e adotar iniciativas para o desenvolvimento da cultura do livro e da escrita.

É o que nos sugere o paralelo entre dois estudos sobre a história da leitura a partir dos quais se pode comparar o desenvolvimento da cultura escrita na Europa (particularmente na França) e no Brasil. O primeiro é o conjunto de ensaios escritos por Jean-Yves Mollier (2008) – *A leitura e seu público no mundo contemporâneo: ensaios sobre História Cultural* –; o segundo é o estudo de Marisa Lajolo e Regina Zilberman (1996) sobre *A formação da leitura no Brasil*.

Mollier destaca a perspicácia dos livreiros-editores frenceses que, na segunda metade do século XVIII, mantinham-se atentos às insinuações de novas tendências de mercado e ávidos para explorá-las com uma estratégia que combinava a otimização do lucro e a criação ou potencialização das possibilidades de acesso ao livro por parte do público consumidor. Assim, o sucesso da *Encyclopédie* junto ao público atraiu a atenção de livreiros, editores e impressores que investiram em novos formatos do livro como alternativa mais barata ao *in-folio*, tido como signo de distinção aristocrática. Difundiram-se os formatos menores, que permitiam comodidades de armazenamento e transporte (além do preço convidativo) e que logo conquistaram até mesmo parcelas mais seletas do público (como os bibliófilos).

A agitação política nas décadas que precederam a Revolução foi marcada pela intensa circulação de brochuras, jornais e folhetos que traziam notícias, reportagens, artigos de opinião e de divulgação e propaganda ideológica. A experiência política exercia, pois, influência sobre as formas materiais do impresso: os periódicos, como a gazeta de Marat, *L'Ami du Peuple*, consolidaram o formato in-12, considerado, como observa Mollier, "um vetor mais cômodo para partir em busca dos espíritos" e o livro no formato in-32 era "capaz de frustrar as vigilâncias alfandegárias mais sofisticadas". Paralelamente, mantinha-se ascendente a produção de libretos teatrais vinda do século XVII, mas agora impulsionada pelo espírito de inovação dos novos editores, evidenciada "na vontade de se realizar pequenas obras a bom preço, com impressão medíocre e cujo custo material permitia, *a priori*, esperar atingir as camadas ou categorias sociais que antes não haviam considerado o livro como elemento passível de mobiliar seu espaço doméstico." (p. 24).

A partir de meados do século XIX, os empreendimentos editoriais mais ousados miram a parcela do público que excede os consumidores dos livro romântico – esse "belo objeto impresso de forma impecável, explendidamente ilustrado e, eventualmente encadernado pelos mestres do momento" (p. 26) –, os consumidores menos favorecidos, beneficiados pela Lei Guizot, de 1833 (que estabeleceu as escolas comunais), eventuais usuários dos gabinetes de leitura ou alunos da Associação pela Educação do Povo. Novas maneiras de pensar, inovações tecnológicas e novas práticas profissionais são mobilizadas para a conquista e o ampliação desse público que responderia favoravelmente e cresceria continuamente até 1914. Visando esse público de recém-chegados, surgem obras em série que exploram o erotismo e o sadomasoquismo dos melodramas e os enredos banhados em sangue e propiciadores de catarses.

No fim dos anos 1830 a imprensa popular introduz o romance folhetim impresso no rodapé, a rápida popularização projetou o gênero romanesco de forma inédita e fez surgir o romance-folhetim e a figura do folhetinista ligado ao jornal. A iniciativa tinha como precedente a pré-publicação fracionada de obras de ficção em revistas literárias e aprimorou a fórmula multiplicando os fragmentos que compunham o todo da obra narrativa. Quando, na década de 1840, os editores tentaram atrair o público do folhetim da imprensa para a fórmula do romance-folhetim, foram surpreendidos com a resistência de uma parcela dos leitores, especialmente as mulheres, que preferiam compor sem custo adicional os seus próprios livros, costurando à mão os recortes do folhetim publicado no jornal. (Cf. p. 33-34)[17]. A partir de 1848 os "*romans à 4 sous*" (vinte centavos) representavam uma novidade e uma promessa de lucros para editores e livreiros que souberam tirar proveito da técnica da litografia, que vinha substituir a xilogravura com significativa diminuição de custos, para produzir livros em série ilustrados e com preços populares.

Mas o grande momento de popularização da leitura na França ocorreu no último quarto do século, na III República, impulsionado pelas reformas educacionais de Jules Ferry que, imbuído de uma crença no poder da educação que incluía a ideia de que "aquele que é senhor do livro é senhor da educação", criou a escola pública, gratuita e laica que, a partir de um decreto de 1890, foi obrigada a adotar manuais escolares para a educação primária. As

---

[17] Algo semelhante, no que se refere ao senso prático e o senso de conservação dos leitores, aconteceria no século XX, quando os livros de bolso foram publicados por editores que esperavam dos leitores europeus o mesmo comportamento de consumo e descarte típico dos leitores americanos. Mas os livros de bolso europeus se tornariam colecionáveis, conservados como volumes inteiramente dignos das bibliotecas pessoais e familiares. (Cf. MOLLIER, 2008, p. 34)

cifras aproximadas que Mollier cita dão a dimensão da "ruptura" da "revolução" que se deu nesse contexto: "cerca de 700 manuais [escolares] foram editados na França de 1875 a 1895"; "um único livreiro, Armand Colin, teria vendido 50 milhões de volumes entre 1872 e 1889, em uma época em que os batalhões escolares engajavam cerca de 4,8 milhões de crianças no primário". Embora faltem dados sobre a população rural, "dois terços das famílias operárias do final do século possuíam livros, fisicamente presentes em casa". (Cf. p. 61-62).

Tenhamos em mente que se trata da observação de um pesquisador dedicado, essencialmente, a compreender a dinâmica de produção e circulação comercial do livro e de difusão da leitura na sociedade francesa num período muito mais vasto que apenas culmina nas circunstâncias de adoção de uma política educacional de grande impacto; pode-se então captar o significado, dar credibilidade à necessidade de ênfase com que Mollier se refere ao "caráter massivo, nacional, da revolução cultural que faz com que, após 1870, o livro penetre em todas as camadas da sociedade" e acrescenta:

Tudo se modifica com a instalação da 3ª. República porque trata-se, a partir de então, de um fenômeno de massa, ao qual não escapa nenhum cidadão. As municipalidades se identificam com os indivíduos, e os mais destituídos, sob o ponto de vista financeiro, não são colocados à margem da aculturação por meio do manual elementar. (p. 64)

Essa breve invocação de fragmentos da apresentação feita por Mollier sobre um panorama mais amplamente descrito com riqueza de informações e analisado com propriedade por Mollier pretende apenas servir de indicação de um tipo de abordagem da história do livro e da leitura que nos parece exemplar das melhores contribuições que podemos esperar de uma pesquisa realizada nesse campo. Mollier orienta a sua pesquisa no sentido de identificar a as condições compostas por múltiplos fatores (econômicos, tecnológicos, políticos, sociais e culturais) que propiciam a configuração, por um lado, dos impressos em sua materialidade e diversidade, por outro lado, do público leitor em sua segmentação, e os encontros ou afastamentos entre esses dois elementos essenciais, o leitor e os textos. Mollier mostra como afinidades (culturais) e as possibilidades econômicas que propiciam esse encontro são passíveis de influência pelo desempenho de agentes e instituições. Mas na sua pesquisa Mollier não extrapola os limites da coleta e análise de dados empíricos que é própria do ofício do historiador, não pretende (exceto por referências penitenciais a Chartier) penetrar na intimidade disso que chamamos "encontro", nos processos de produção do sentido que vão além do valor simbólico atribuído aos gêneros textuais.

Em A formação da leitura no Brasil (1996), Marisa Lajolo e Regina Zilberman procuraram evidenciar as vicissitudes que marcam o inconcluso processo de emergência da

figura do leitor no Brasil. A definição conceitual do leitor utilizada é relacionada a um perfil notadamente moderno, ligado a fatores como a expansão da imprensa, os processos de industrialização e de urbanização, a predominância das atividades econômicas de moldes capitalistas, a superação do absolutismo pela democracia e o liberalismo, o sentido de privacidade e de valorização da família, da vida doméstica e do lazer, a escolarização e a alfabetização, o pensamento pedagógico, o fortalecimento de instituições culturais (como universidades, bibliotecas, academias). São essas as condições que possibilitam "o espaço social necessário para transformar um certo número de pessoas associadas a certas práticas em leitores". Dado que a realização desses fatores de modernização, que definem a agenda do que se convencionou chamar de revolução burguesa, é "repetidamente inconclusa", tem-se aí a explicação fundamental para que a leitura não seja, entre nós, uma "prática sólida" e a formação do leitor no Brasil seja um "processo por hipótese inconcluso". É rarefeita, entre nós, a presença do leitor "como sujeito dotado de reações, desejos e vontades, a quem cabe seduzir e convencer". (cf. p. 8-17).

O livro mostra como os romancistas brasileiros da segunda metade do século XIX valiam-se da própria narrativa em seus romances para cativar e conduzir um leitor pouco habituado à leitura e pouco familiarizado com as formas convencionais da narrativa romanesca. Assim, autores como Manuel Antônio de Almeida e Machado de Assis deixaram nas suas próprias obras as marcas de uma imagem do leitor da época como um "ser frágil e despreparado". As autoras tentam recompor essa imagem a partir de fragmentos dos romances que evidenciam a tentativa do autor em "conduzir o leitor pela mão" ao longo da leitura, procedimento que se manifesta numa narrativa escandida pela recorrente interpelação do leitor por meio do uso de expressões como "*vamos fazer o leitor tomar conhecimento*" e "*o leitor vai ver que o pobre homem era condescendente*" (Em *Memórias de um sargento de milícias*). Os exemplos citados se multiplicam para evidenciar a preocupação dos autores em, por meio do narrador, "tutelar" o leitor "de modo paternalista", na tentativa de evitar "que a leitura, à menor dificuldade, seja posta de lado".

Na figura dos seus narradores, os autores recorrem a artifícios como o resumo ou recapitulação de eventos já narrados (recurso característico dos romances publicados de forma segmentada nos folhetins), a antecipação de eventos futuros, a explicação do aparecimento de nossos personagens, a simulação e legitimação de reações do leitor, a simulação de um relato confidencial dirigido ao leitor, enfim, todo um "jogo de salamaleques corteses" à maneira de diálogo pessoal entre o narrador e o leitor que adequam os protocolos da relação entre essas instâncias literárias à situação de um leitor ainda em formação. (Cf. p. 18-24)

No conjunto, a análise das autoras mostra os precauções do desenvolvimento da leitura, da formação de um público leitor e de um mercado editorial com as características modernas que a época exigia.

4.3 A FALÊNCIA DA CULTURA DAS HUMANIDADES NO BRASIL

Alfredo BOSI (1983) inventariou os vetores ideológicos que tematizam a "cultura brasileira" sob a ótica dos fins e valores e identificou, retrospectivamente três perspectivas[18]. A primeira concepção educacional que vigorou historicamente, ao menos no plano das idealizações pedagógicas, quer dizer, independentemente do nível de acesso da massa populacional ao ensino formal, foi uma visão tradicional, influente nos países de origem hibérica, "visão letrada, verbalmente idealista, que a si mesma sempre se intitula *humanista*, ciosa da transmissão da herança clássica (em nosso caso, latina e portuguesa, em especial" (p. 136). Essa visão, segundo Bosi, era fortemente vinculada a instituições de ensino *jurídico* e *vernáculo* e ao clero, seja católico ou protestante. A hegemonia dessa concepção declinou rapidamente a partir do término da II Guerra Mundial. Nos anos de 1940 assistiu-se a supressão do ensino do Latim no ensino médio e os cursos de Filologia Clássica, Filologia Portuguesa e Francês, que desde o século XIX faziam parte do currículo das "humanidades". Foram expurgados do currículo no ensino superior, os cursos de História e Filosofia na maioria dos currículos das Ciências Humanas. Além disso, a vertente "Clássica" seria ainda eliminada do segundo ciclo do ensino secundário nos anos 1960 (Cf. p. 135).

A essa concepção tradicional se sucedeu uma visão *modernizadora* atrelada ao modelo desenvolvimentista que pretende colocar o Brasil na esteira da Revolução Industrial e difundir o modo de vida norte-americano entre os brasileiros. No período que sucedeu a II Guerra, esse modelo tornou-se hegemônico, seja na vertente tecnocrática ou tecnoburocrática, encampada pelos governos e pela Administração na esfera federal, seja na vertente nacionalista e populista ou mesmo "socializante", neste caso vocalizada pelo discurso sindical e partidário progressista ligado ao trabalhismo e que exerceu certa influência sobre o governo central entre 1945 e 1964, quando a primeira vertente, "realista", acentua o seu domínio e a orientação de atender aos interesses do neocapitalismo. A partir daí, impõe-se, na prática, "a visão tecnoburocrática [que] tende a perpetuar a divisão de destinos: escola tradicional para as carreiras altas (...); e escola profissionalizante para o resto da população; na prática esta última pode significar, simplesmente: não escola." (p. 137)

---

[18] O ensaio de Bosi, intitulado "Cultura brasileira", é de 1978.

Finalmente, num período mais próximo de nós, se manifestou a visão que, na descrição de Bosi, enfeixa as manifestações no âmbito da cultura e da educação orientadas para formas de *resistência*, de oposição de alternativas ao modelo tecnocrático e neocapitalista. Na formulação do "discurso crítico" ou de uma "crítica desalienante" que caracteriza essa visão demarca-se também a sua diferença em relação à educação letrada tradicional. O Método Paulo Freire é tido por Bosi como a manifestação mais profícua dessa visão. Sua motivação psicossocial é a crítica do Poder em suas diversas manifestações: o poder econômico, o repressivo, mas também, na esfera superestrutural, o "poder escolar", médico, cultural etc.

Bosi descreve ainda (cf. p. 144-146), no quadro do declínio sistemático e acelerado da influência da cultura das humanidades na educação brasileira, a emergência de dois fenômenos simultâneos. De um lado, no campo especializado das Letras, deu-se a rápida ascensão do estruturalismo, uma visão que pretendeu afastar as considerações de caráter histórico e contextual na interpretação dos textos, doravante analisados exclusivamente a partir dos seus elementos internos. Essa visão estrutural-sincrônica, com o seu inerente anti-historicismo, resulta primeiro numa severa distorção apontada por Bosi: "uma violenta sincronização das formas e dos significados que eram recortados como se fossem todos contemporâneos da nossa consciência estética ou das nossas próprias ideologias". Resultado: "Lê-se o que não poderia estar presente no texto. Não se lê o que estava concretamente nele." Em segundo lugar, tal visão implica numa dissolução iconoclasta e mesmo numa inversão da hierarquia canônica ligada ao humanismo. Não há mais qualquer razão a amparar uma apreciação valorativa dos diferentes textos. A exemplaridade e a duração temporal deixam de conferir o estatuto da transcendência. Uma equivalência horizontal de valor é a divisa tácita de todos os textos. De todos? Na verdade, o novo formalismo estruturalista não esconde a sua predileção pelo "novo": "se algum privilégio se concede, será ao dos modos absolutamente contemporâneos de expressão letrada, estética, moral e religiosa. A tendência a sincronizar tudo desagua em tudo submeter ao foco subjetivo do intérprete imerso na sua contemporaneidade."

Por outro lado, ainda segundo Bosi, simultaneamente, nos anos 1950/60, consolida-se o discurso oficial tecnoburocrático e pragmático atrelado ao ideal desenvolvimentista e neocapitalista. Do ponto de vista ideológico, o formalismo estruturalista, com sua recusa da perspectiva normativa e sua decidida opção por uma visão exclusivamente analítica e descritiva, removia o obstáculo do humanismo, aplainava o terreno em que campeou o discurso tecnicista. Imbuído de um *ethos* "realista", tal discurso tenta alinhar os objetivos da educação e os do capitalismo, busca converter numa política deliberada a bifurcação classista

entre uma educação tradicional para as carreiras mais elevadas, que recrutam nas classes média e alta os quadros da administração estatal de das funções de comando no setor privado, e uma educação voltada para o apaziguamento social e a profissionalização para os estratos sociais inferiores.

É verdade que, assim como a visão tecnicista tinha o seu "veio nacionalista e populista, de linguagem democratizante, ou, nos casos-limite, socializante" (BOSI, p. 137), o formalismo extremo dividiu espaço, na década de 1970, com uma análise formal que buscava assentar-se em valores, mais afeita à historicidade, buscando estabelecer uma "relação concreta do texto com a experiência subjetiva e intersubjetiva que ele revela e produz". No entanto, tais inflexões não alteram a essência dos vetores principais: pragmatismo tecnicista e mercadológico, por um lado, anti-normatismo e horizontalidade infensa ao cânone e propensa a uma "consideração positiva, senão apologética, de todas as formas e gostos contemporâneos" (p. 146), por outro.

A dinâmica histórica é, portanto, a seguinte: quando, a partir de 1964, a tecnoburocracia neocapitalista torna-se instrumento do autoritarismo político (ou o contrário), a reação se dá pela incorporação de um valor político –como crítica desalienante – ao antitradicionalismo e à filocontemporaneidade característicos do campo de influência do estruturalismo. Instaura-se uma polarização entre o discurso oficial desenvolvimentista e a "resistência" que faz da "cultura popular" a sua divisa contra a coerção econômica e a repressão política. Tal polarização domina o campo das concepções da educação, no qual já não há espaço para a visão de uma educação tradicional de cunho humanista.

Uma visão retrospectiva nos permite especular sobre a hipótese de que, sob a polarização, existe um paralelismo funcional entre o formalismo antinormativo e anti-humanista, por um lado, e o pragmatismo tecnocrático e economicista, por outro. Nada melhor do que a polarização entre novos antagonistas para lançar na sombra uma terceira posição. O confisco da legitimidade do discurso humanista deu-se pela ocupação da arena por uma dualidade exclusiva: visão tecnicista, pragmática e desenvolvimentista de um lado, visão crítica, emancipadora, lastreada pela valorização da cultura popular, de outro lado. O que é funcional, na hipótese que estamos aventando, é o consenso que relega a passado inerte a visão humanista.

É uma hipótese sem dúvida temerária, vulnerável à reação defensiva do pensamento progressista que recusará com veemência qualquer sugestão de afinidade com o seu inimigo declarado – o poder autoritário, com sua visão instrumental e ideológica da educação –, contra o qual construiu sua própria identidade. No entanto, de um ponto de vista objetivo, o modelo

de uma educação humanista foi rechaçado tanto pelo discurso oficial da ditadura militar que se instalou no Brasil a partir de 1964 quanto pelos que empinaram bandeiras em oposição ao sistema. E não se pode negar que o anti-humanismo foi um traço comum entre formas de pensar, de resto tão divergentes. O discurso oficial opôs ao humanismo uma racionalidade instrumental na sua forma mais crua; a intelectualidade progressista fez oposição ao humanismo, como observou Sérgio Paulo ROUANET (1987), sob a bandeira do "irracionalismo".

Interpretando a atmosfera intelectual no Brasil dos anos 1970, Rouanet detectou uma desconcertante correlação entre a política educacional implantada pelo regime autoritário e a reação intelectual e cultural dos que pretendiam se apresentar como oposição ao sistema. Reconhecendo a parcela de influência intelectual e cultural estrangeira que alimentava o espírito insubmisso da resistência – a contracultura americana que teve sua apoteose em Woodstock, Foucault e a descoberta da pedra filosofal que colocava num mesmo lado da equação a razão e o poder, uma atitude anti-intelectual nos movimentos internacionais de esquerda – Rouanet chama a atenção para o que havia de genuinamente verde-amarelo no "novo irracionalismo" que vicejava entre nós:

> ...as raízes internas são igualmente inegáveis. Sem nenhuma dúvida, o irracionalismo brasileiro não é uma "ideia fora do lugar". Talvez a política educacional do regime autoritário seja o mais importante desses fatores internos. Durante vinte anos, ela extirpou metodicamente dos currículos tudo o que tivesse a ver com ideias gerais e valores humanísticos. Nesse sentido, o que está na origem da "contracultura" é a "incultura" – uma incultura engendrada politicamente. Os jovens não contestam a razão em nome de Nietzsche ou de Bergson, como fizeram os irracionalistas europeus do período de entre-guerras, pelo excelente motivo de que ninguém lhes ensinou que esses autores existem. Os egressos desse sistema educacional deficitário transformam, simplesmente, o seu não-saber em norma de vida e em modelo de uma nova forma de organização das relações humanas. (p. 125)

Seguindo nessa toada, Rouanet colige exemplos de como, sob um modelo político e econômico marcado pela dependência externa, o autoritarismo e o elitismo, o irracionalismo (um espectro de atitudes que inclui o anti-humanismo) deu a tônica da resistência imbuída de um estado de espírito anticolonialista, antiautoritário e antielitista.

Não se pode imaginar que esse cenário de transformações e tendências tenha deixado de legar uma herança de condições profundamente adversas para uma educação de perfil humanista. A supressão objetiva da cultura das humanidades na formação escolar provoca um efeito geracional implacável. Como a cultura das humanidades se difunde fundamentalmente por meio da instituição escolar, esta instituição tem sobre ela um poder de vida e de morte –

se descartarmos, por insignificante no plano político, a vigência residual da educação extra-escolar ou da motivação individual. Assim, o solapamento da cultura das humanidades num sistema escolar tem um efeito geracional virtualmente irreversível; basta a sucessão de duas gerações para que o *ethos* de um modelo de formação desapareça do horizonte de possibilidades de uma sociedade. Uma vez rompida a cadeia da transmissão, a experiência não pode mais ser vividamente vislumbrada, aquilo que era *cultura* numa dimensão orgânica, embora institucionalmente sustentada, adquire uma feição heterônoma e a sua reabilitação, além de figurar sob o selo da nostalgia ilegítima, tende, pela razão muito concreta do desaparecimento das gerações mais velhas, a não encontrar mais quem se disponha a argumentar em seu favor.

Assim, em alguma medida, há que se considerar o peso que um fenômeno totalmente irracional – a morte física – adquire na supressão de uma visão cultural e educacional. Tomemos a seguinte afirmação de Alfredo BOSI (1983, p. 136) sobre a vigência da formação humanista entre os seus coetâneos: "Acreditamos que, de um modo geral, e ressalvadas pouquíssimas exceções, esse tipo de formação já não se encontraria *em nenhum brasileiro* que tenha alcançado hoje (1978) a casa dos quarenta anos de idade" [grifo nosso]. Decorridos outros quarenta anos, entre nós, brasileiros, a cultura das humanidades não suscita sequer o interesse dos antiquários, que, como se sabe, são profissionais de acurado tino comercial e logo se dariam conta de que os possíveis compradores (uma vez que a experiência remota e a nostalgia dela decorrente são critérios soberanos para a clientela nesse ramo comercial) já estão mortos.

5 METAFÍSICA DA LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA DO SENTIDO EM GEORGE STEINER

5.1 OS LOGOCRATAS

Vemos em Steiner a vigorosa elaboração de uma concepção de linguagem que se apresenta como resultado da inspeção das mais importantes teorias científicas e especulações filosóficas sobre a linguagem. Situada no modelo de compreensão ele define e caracteriza como *transcendente*, tal concepção se orienta na direção de uma vertente mais específica que Steiner delimita conceitualmente e vincula a uma tradição filosófica que ele propõe chamar de *logocrática*. Tal concepção tem presença marcante, conceitualmente fundamental no conjunto

da obra de Steiner, mas foi pontualmente sintetizada num curto ensaio, virtuosisticamente elucidativo, que pode ser lido à maneira de um alentado verbete enciclopédico, intitulado, precisamente *Os "Logocratas"*[19].

A especificidade da visão logocrática é demarcada a partir de uma cadeia de distinções entre concepções teóricas e filosóficas acerca da linguagem, especialmente no tocante à abordagem do problema da origem da linguagem. A distinção mais acentuada é a que se dá em relação à ordem de explicação de caráter "positivista" ou "naturalista", aí incluídos campos de pesquisa os mais diversos, como os que associam a evolução da linguagem humana aos outros atributos fisiológicos e psicológicos da espécie (a fonética, a anatomia comparada, a neurofisiologia), às condições sociais, econômicas ou ambientais (paleo e sociolinguística), à fabricação de ferramentas e à divisão do trabalho (teoria marxista). Ainda que não pretenda alcançar uma explicação definitiva para o problema da origem da linguagem, a linguística "positivista" opera com a hipótese de que tal explicação estaria epistemologicamente inscrita no campo das ciências naturais e que a linguagem humana, ainda que seja mais complexa, está incluída no quadro geral das formas de comunicação das espécies animais.

É em fundamental contraste com a perspectiva naturalista que se apresenta a ordem de explicações sobre o fenômeno da linguagem que Steiner propõe chamar "transcendente". Ela não nega que a linguagem esteja sujeita a condicionamentos fisiológicos, tampouco rejeita a existência de fatores socioeconômicos, coletivos ou ambientais para a explicação do desenvolvimento e diversificação das línguas, mas se distingue fundamentalmente em função da centralidade que atribui ao problema da origem da linguagem, para o qual "postula um processo ou um momento de 'criação especial'". Refutando a validade da hipótese da continuidade entre a comunicação animal e a linguagem humana, a teoria transcendente postula a unicidade do discurso humano (incomparável a qualquer outro sistema semiótico) e a identidade ontológica entre o homem e a linguagem, repercutindo, assim, a antiga definição dos gregos (Xenofonte): o homem é um "animal que fala" ou "um animal dotado de linguagem".

Talvez Steiner cometa um provocante exagero ao incluir na classe dos modelos transcendentes correntes da linguística positivista como a gramática gerativa de Chomsky, pelo fato de que tais correntes tendem a eludir o problema da origem da linguagem,

---

[19] Conf. Les "Logocrates": de Maistre, Heidegger et Boutang. In: STEINER, G. *Les logocrates*. Paris: Editions de l'Herne, 2003, p. 9-29.

reputando-o insolúvel e reforçando a identidade ontológica entre o homem e a linguagem: uma vez que o homem e a linguagem são inseparáveis, a interrogação sobre "o salto quântico da mutação que explica essa situação" seria tão ociosa quanto o dilema recreativo de definir a primazia do ovo ou da galinha.

A comparação (que fazemos por nossa conta) é, no entanto, impertinente: o darwinismo pode fornecer uma explicação plausível para o dilema do ovo e da galinha. Já o problema da origem da linguagem humana não pode encontrar elucidação no quadro da biologia evolucionista ou de qualquer empreitada científica no campo da linguística. Ou ao menos a ausência de tal explicação é o que abre espaço à hipótese formulada pela linguística transcendente na versão que Steiner define como "essencialista" ou "rigorosa" (para distingui-la da transcendência atribuída à linguística científica pelo simples fato de esta julgar insondável a fonte de uma causalidade última da linguagem). O modelo explicativo proposto por essa forma radical de transcendência, desdenha, por assim dizer, do agnosticismo e assume um caráter marcadamente "teológico", palavra que Steiner pretende usar "num sentido estrito" mas também "num sentido que permite variantes analógicas e metafóricas". É, contudo, difícil atenuar o peso – diríamos: a gravidade "onto-teológica" – do postulado fundamental da linguística transcendente: a linguagem humana é "um dom de Deus", ela "foi implantada no homem por um decreto divino" como um dom "ontologicamente único" pelo qual o homem se assemelha ao seu Criador e que nenhuma mutação evolutiva pode alterar substancialmente.

Estaríamos enganados em associar o espírito teológico da linguística transcendente ao pensamento pré-moderno. De passagem, Steiner menciona como exemplos de uma concepção transcendente da linguagem a noção de uma "pré-linguagem" de Vico e a explícita afirmação de uma origem divina da linguagem por Hamann e Herder. No que se refere à hipótese de uma origem divina do discurso humano o arco da visão transcendente pode associar autores tão díspares quanto Agostinho, que via no fato de que a criança pode formular e compreender um número ilimitado de frases uma prova da dotação divina da linguagem, e Chomsky, para quem o mesmo fato torna-se cardinal para a hipótese do caráter inato da linguagem. Steiner não o faz, mas, ao nosso ver, poderia enfatizar a afinidade entre a concepção transcendente da linguagem e a base filosófica do pensamento moderno. Para tanto, bastaria explicitar o lugar do *cogito* cartesiano junto ao par ontológico homem/linguagem. Não nos parece que cometeríamos nenhuma infração lógica, nenhum delito conceitual se lêssemos a seguinte passagem como uma apresentação da concepção cartesiana do sujeito nos termos da linguística transcendente:

> Não há pensamento sem linguagem, interior ou exterior. Não poderia haver consciência moral sem pensamento articulado. Portanto, a consciência do homem, a consciência de si, e mesmo o que o faz homem, possui um núcleo linguístico. Nenhum diagnóstico naturalista poderia anatomizar este centro do espírito ou dar conta de sua etiologia em termos de mutação e de seleção. Sua fonte e sua textura são, para falar propriamente, transcendentes. (p. 12)

Permitimo-nos aqui uma digressão especulativa. A identidade ontológica (e tautológica) entre pensamento e existência em Descartes seria expressão do mesmo *élan* metafísico e teológico da linguística transcendente? "Penso, logo sou": se aceitarmos a identidade entre pensamento e linguagem, esta torna-se um elemento tácito da peroração cartesiana, que poderia, afinal, ser expressa, numa formulação inábil, como "falo (uso a linguagem), logo sou". Tal perspectiva, que aproxima a filosofia do sujeito e o postulado da transcendência da linguagem, nos proporcionaria uma dupla elucidação. A primeira é, talvez, mais trivial: ficaria mais uma vez atestado o caráter metafísico e *teológico* da filosofia cartesiana. A segunda viria como resultado da resposta que pudermos dar a uma hipótese que, para o propósito específico do nosso trabalho, se reveste de máximo interesse: sendo o postulado da transcendência da linguagem o elemento central e definidor da concepção de linguagem que Steiner sustenta no conjunto da sua obra, poderíamos dizer que tal concepção está intrinsecamente ligada a uma filosofia do sujeito no molde cartesiano? Ou, de outra forma: o conceito de sujeito, tal como se apresenta na filosofia moderna na esteira do cartesianismo, funciona como um pressuposto para a abordagem steineriana de temas como cultura, literatura, texto, leitura, educação etc.? A hermenêutica da responsabilidade proposta por Steiner é dependente de uma concepção cartesiana do sujeito?

A triagem que Steiner faz entre os modelos transcendentes se orienta para aqueles que conferem à palavra *logos* um sentido especial, relacionado ao "Verbo criador de Deus" de que falam o cânone bíblico e o neoplatonismo. A noção do "mistério" e da "força divina da palavra", a ideia de que a palavra humana é um sucedâneo do "Verbo" (*logos*) deixou rastros etimo*log*icos em palavras como *log*ica, onto*log*ia e ana*logia*, mas está presente até mesmo "no mais grosseiro e rudimentar de nossos atos de linguagem (*speech-acts*)" (p. 13). Mas, entre os modelos de inspiração teológica, Steiner propõe ainda uma distinção entre duas vertentes.

De um lado, há a visão que, sem abdicar do postulado de uma origem divina e do status transcendente da linguagem, confere a ela um caráter funcional ou instrumental. Segundo o ponto de vista "funcionalista", a linguagem é um "instrumento" de que o homem

se utiliza para fins sociais e políticos, para o conhecimento, para a imaginação que ele emprega nas artes e na ciência; a linguagem é, enfim, um "recurso" do qual o homem se apropria de maneira "utilitária". Quanto ao espectro de influência, a perspectiva funcionalista é "característica da linguística deísta das Luzes, por exemplo em Rousseau, ou da sociolinguística marxista e positivista – se bem que, neste caso, a premissa transcendente seja omitida ou abandonada" (p.14).

O ponto de vista, "muito mais raro e, quase por definição, esotérico", que Steiner chama "logocrático" coloca-se além de toda injunção utilitária, recusa vigorosamente a perspectiva instrumental da linguagem. Trata-se de uma visão que

> ...radicaliza o postulado da fonte divina, do mistério do *incipt*, na linguagem do homem. Ele parte da afirmação segundo a qual o *logos* precede o homem, que o "uso" que o homem faz dos seus poderes numinosos é sempre, em certa medida, uma usurpação. Nessa ótica, o homem não é o mestre da palavra, mas seu servidor. Ele não é proprietário da "morada da linguagem" (*die Behausung der Sprache*), mas um hóspede incômodo, e mesmo um intruso. (p.14)

É de Heidegger – um dos "logocratas" destacados por Steiner – a versão mais difundida entre nós dessa inversão de papeis entre o sujeito (entendido aqui de forma quase metafórica, por pura comodidade da expressão) e a linguagem. "Não é o homem que fala a linguagem", mas é a "linguagem que fala o homem". A ideia de que "a linguagem fala" (*die Sprache spricht*) inverte radicalmente a visão instrumental: não é a linguagem que é instrumento do homem, mas é o homem que é veículo da linguagem. Essa ideia tem origem antiga, remonta a tradição órfica e suas principais referências canônicas são o *Crátilo* de Platão, que postula a identidade original entre as palavras e as coisas, e o fragmento de Heráclito sobre a concessão do *logos* ao homem. A narrativa bíblica da nominação imediata das coisas por Adão pertence a essa constelação canônica que tem como ponto central a ideia de uma plenitude de sentido, de uma identidade ontológica original, anterior a toda polissemia, ambiguidade ou arbitrariedade associadas à "Queda".

Joseph de Maistre (1752-1821), o "doutrinador furibundo", nas palavras de Cioran (1977, p. 13), inimigo figadal da Revolução Francesa e do Iluminismo, reacionário desenfreado, paradoxal, provocador, profeta do pessimismo que "exagera deliberadamente a existência do mal" (COMPAGNON, 2011, p. 24), é, para Steiner, um "logocrata" em razão da incorporação que faz da linguagem no quadro de uma visão teológica radical que tem a doutrina do pecado original como estandarte em torno do qual se organizam suas profecias e

anátemas. De Maistre manifesta, à sua maneira marcadamente teológica, a visão expressa no *Crátilo* de que a linguagem não é constituída de signos convencionais ou arbitrários; entre o signo e o sentido haveria um acordo ontológico inaugurado pela imediatidade do *logos* divino.

Sua teoria da linguagem está exposta no segundo diálogo do seu *Noites de São Petersburgo* e se opõe com vigor ortodoxo à visão contratualista segundo a qual a linguagem seria resultado de uma convenção ou um pacto celebrado entre os homens.

> As *línguas* começaram, mas a linguagem [*la parole*] jamais, e nem mesmo com o homem. Um precedeu necessariamente o outro; pois a linguagem [*parole*] só é possível pelo VERBO. Toda língua particular nasce como o animal, por via de explosão e desenvolvimento, sem que o homem tenha jamais passado do estado de *afonia* ao uso da linguagem [*parole*]. Ele sempre falou, e é com uma sublime razão que os Hebreus o chamaram ALMA FALANTE. (apud STEINER, 2003, p. 17)

Comentando essa passagem de De Maistre, Steiner observa que a restrição "e nem mesmo com o homem" representa a "quintessência" da visão logocrática e uma antecipação da doutrina heideggeriana sobre a precedência ontológica da linguagem. Heidegger ocupa o lugar central na tríade dos logocratas elencada por Steiner. Se De Maistre não é considerado um logocrata "puro", por causa da influência involuntária das Luzes que penetra sua obra, Heidegger é considerado por Steiner como o único autor, no domínio da teoria, que encarna a visão logocrática numa plenitude comparável a "um certo número de grandes poetas". Tal destaque se deve ao papel da linguagem não só como tema fundamental da filosofia de Heidegger, mas ao caráter performativo de um pensamento que, como Steiner observou no longo ensaio que dedicou a Heidegger, "mergulhou na 'condição de linguagem' própria a todo pensamento e a toda existência humanos, num grau talvez mais profundo do que qualquer outro filósofo". (STEINER, 1981, p. 20). Aqui, Steiner salienta mais uma vez essa peculiaridade: a de que, em Heidegger, mais do que em qualquer outro filósofo, a linguagem está "no cerne da empresa filosófica" e que a relação entre *Dasein* e *Sprache* teve sempre uma importância capital em toda a obra de Heidegger:

> A metafísica heideggeriana do ser, a revolução dos valores e do fim que ele se esforça em promover na história da filosofia ocidental, suas doutrinas sociais e o *medium* no qual ele engendra e comunica suas conclusões fazem parte integrante de uma visão e de uma prática específica da linguagem. (STEINER, 2003, p. 18)

Para Heidegger, a relação do homem com a linguagem está inteiramente lastreada pela exclusividade da sua relação com o ser. Homem, linguagem e ser são, a rigor, aspectos correlatos de uma mesma constituição ontológica. Pois é na linguagem que o ser se manifesta ao homem, possuidor único de tal privilégio justamente por se definir como um ser de fala, um animal dotado de linguagem, prerrogativa exclusiva que o habilita a o "guardião" da "morada do ser", isto é, da linguagem. O caráter circular da paráfrase empobrecida terá aqui, talvez, o mérito de enfatizar esse regime de reciprocidade ontológica entre o homem, o ser e a linguagem. É nessa identidade que o ser realiza a sua auto-enunciação como verdade (*aletheia*) na sua já proverbial "clareira".

A manifestação do ser, em Heidegger, está associada ao *logo*s, razão pela qual Steiner considera que "o idioma da metafísica e da linguística heideggerianas é deliberadamente meta-teológico" (p. 19). Devemos atentar para a estrita correlação, onipresente na obra de Steiner, entre a noção de *logos* e o caráter teo*lógi*co da reflexão sobre o homem e a linguagem que confere a essa noção um papel central. Que ele identifique essa correlação e essa centralidade no pensamento de Heidegger é mais do que um mero indício da influência – não dissimulada, mas talvez (por razões um tanto óbvias) não assumida de maneira explícita e categórica – do filósofo alemão sobre o seu próprio pensamento. Quando Steiner, ao falar do papel do *logos* no pensamento de Heidegger, formula esta sentença aparentemente trivial para os leitores de Heidegger: "A doutrina heideggeriana da enunciação é, falando rigorosamente, dialética: o *logos* 'esclarece' [*éclaire*] a presença e o sentido do ser, e dissimula e guarda essa presença e esse sentido", devemos ter em mente o papel central das noções de "presença" e "sentido" no pensamento do autor que expôs sua doutrina hermenêutica, sua visão sobre "o sentido do sentido" (expressão a que ele recorre com facilidade), numa obra intitulada *Presenças reais*, em que postula a "possibilidade necessária" da existência de Deus como fundamento do sentido. O oximoro "possibilidade necessária" é a expressão, no registro da hermenêutica steineriana, da dialética de presença e dissimulação do ser que se apresenta em Heidegger. Neste ponto, de decisiva relevância, não podemos relativizar a influência de Heidegger sobre Steiner.

A precedência ontológica do *logos*, sua origem divina, elemento central da visão logocrática, redefine a concepção que podemos ter da relação do homem com a linguagem, rechaçando não somente a visão utilitarista, instrumentalizadora da linguagem, mas a figura conceitual que fundamenta essa visão: o *cogito* egocêntrico cartesiano. Na perspectiva logocrática de Heidegger, o homem é "guardião" do *logos* e não um manipulador da linguagem para os propósitos contingentes que administra: "Heidegger vê apenas fatuidade na

centralidade antropomórfica do ego cartesiano ou no voluntarismo do humanismo existencial sartriano." (p. 20) Na condição de guardião do *logos*, o homem deve adotar uma postura de "escuta". Na relação entre o homem e a linguagem, quando é condizente com a manifestação do ser, é a linguagem que exerce o papel ativo e o homem deve se resignar sabiamente numa postura de "passividade alerta". A vulnerabilidade, mas também a sabedoria e a nobreza dessa postura serão recompensadas. O poeta tem a experiência dessa recompensa quando alcança a expressão desejada... – corrijamo-nos – quando a palavra justa o alcança "com essa incandescência de exatidão e de evidência de que todos nós já experimentamos quando uma palavra esquecida, longamente procurada, 'cintila' no centro da consciência" (p. 21).

A essa altura, já percebemos que a "consciência" aludida aqui não é o pressuroso *ego* cartesiano, ávido por capturar o mundo na teia bem ordenada de suas injunções lógicas. A consciência receptiva heideggeriana tem a virtude da paciência e não da diligência, da receptividade e não do comando. Steiner pontua sua análise com citações de conferências de Heidegger que foram reunidas no volume *A caminho da lingua*gem (HEIDEGGER, 2003). Em uma das passagens citadas, Heidegger evoca Hamann para acentuar o caráter especulativo de uma indagação filosófica sobre a linguagem que, longe da perspectiva positivista e de sua violência epistêmica incompatível com a quietude contemplativa do homem que se abre à presença do ser, sente a vertigem de estar diante de um abismo (a linguagem tentando compreender a si mesma como *logos*, sem outro recurso senão o de olhar para as suas profundezas). Heidegger pretende exorcizar a vertigem:

> A linguagem é: linguagem. A linguagem fala. Caindo no abismo dessa frase, não nos precipitamos todavia num nada. Caímos para o alto. Essa altura entreabre uma profundidade. Altura e profundidade dimensionam um lugar onde gostaríamos de nos sentir em casa a fim de encontrar uma morada para a essência do homem. (HEIDEGGER, 2003, p. 10)

Aqui já temos elementos suficientes para esboçar uma resposta à indagação sobre a relação entre a concepção de linguagem de Steiner e o conceito de sujeito da filosofia moderna. Recapitulemos a questão: a compreensão steineriana a respeito da linguagem – e, por extensão, o tratamento que Steiner confere a temas nitidamente vinculados à sua concepção da linguagem: como cultura, literatura, leitura, educação – é conceitualmente dependente da filosofia do sujeito que acompanhou a modernidade a partir de Descartes? A hermenêutica da responsabilidade – que está no cerne da obra de Steiner e que foi

desenvolvida no seu *opus magnum* (*Réelles présences*) – contém, ainda que de modo subjacente ou residual, a figura do sujeito nos moldes da filosofia moderna?

Uma resposta coerente deve levar em conta dois aspectos que podem ser identificados no ensaio sobre os "logocratas" e que atestam a afinidade entre o pensamento de Steiner e o de Heidegger como figura emblemática da visão logocrática. Já destacamos o primeiro desses aspectos: a convergência em torno da noção de *Presença* como manifestação do *logos* e, portanto, como postulado que confere um caráter *teológico* ao pensamento dos dois autores (ou "meta-teológico", no caso de Heidegger, de acordo com a prudente definição de Steiner).

O outro aspecto a considerar é outro caríssimo empréstimo conceitual que Steiner faz a Heidegger: trata-se da noção de Resposta. Steiner cita mais uma vez o Heidegger de *A caminho da linguagem*: "A linguagem é falante. O homem fala à medida que ele responde à linguagem. Responder é estar à escuta. Há escuta na medida em que há pertencimento à injunção do silêncio."[20] Como já mostramos em outro lugar, a afinidade etimológica entre *resposta/responder* e *responsabilidade* (*responsável*) está no cerne da hermenêutica steineriana que, por essa razão, chamamos aqui de "hermenêutica da responsabilidade". Aqui, no ensaio que estamos analisando, a noção é claramente restituída á sua fonte original: "...em resposta, nos lembra Heidegger, há responsabilidade, a responsabilidade evacuada por um dar de ombros ou traída pelas vulgaridades da fala ordinária (*Gerede*) ou pelo mau uso deliberado da linguagem para fins econômicos, sociais e políticos." (p. 21)

Presença e *Resposta* são noções que guardam uma estreita correlação na ontologia heideggeriana. São também – o que atesta em definitivo a ascendência de Heidegger sobre Steiner – conceitos-chaves da concepção hermenêutica elaborada em *Réelles présences*. Tal conjunção afigura-se como índice de uma afinidade em torno da posição logocrática. Tal afinidade é inequívoca no que diz respeito a uma posição em relação ao sujeito cartesiano. Já vimos que a recusa de uma visão instrumentalizante, funcionalista da linguagem, visão essa em que o homem aparece como um manipulador da linguagem para os fins sobre os quais delibera autonomamente, é a linha que demarca o ponto de vista logocrático em relação à linguística deísta das Luzes, como em Rousseau, e aos variados ramos da linguística

---

[20] Aqui preterimos a tradução brasileira ("A linguagem fala. O homem fala à medida que *corresponde* à linguagem. *Corresponder* é escutar. Ele escuta à medida que pertence ao chamado da *quietude*." (HEIDEGGER, 2003, p.26) [grifos nossos]) e optamos por uma tradução literal da versão francesa ("La parole est parlante. L'homme parle por autant qu'il *répond* à la parole. *Répondre*, c'est être à l'écoute. Il y a écoute dans la mesure oú il y a appartenance a l'injonction du *silence*." [grifos nossos] (HEIDEGGER, 1976, p. 36). A razão de tal escolha é que a tradução brasileira adultera palavras essenciais para a afinidade conceitual que estamos tentando demonstrar: "resposta" (responde, responder) e "silêncio" (palavra que tem uma significação importante no conjunto da obra do autor de *Linguagem e silêncio*).

positivista. É, em suma, pela constatação da influência de Heidegger sobre a concepção da linguagem de Steiner que podemos medir a distância que Steiner mantém em relação à noção de subjetividade que provém de Descartes. Podemos, enfim, dirimir qualquer dúvida a esse respeito, bastando, para tanto, que sejamos capazes de compreender, à luz do já exposto sobre a linguística transcendente e sua versão mais essencialista, isto é, logocrática, a síntese que Steiner apresenta da visão de Heidegger: "A posição heideggeriana enuncia e realiza a 'logocracia' em sua versão absoluta. Ela procura estabelecer uma derivação específica da tautologia do ser e do *logos* em Heráclito e Parmênides. Ela é anti-cartesiana, anti-racionalista e anti-utilitária." (p. 21)

É partilhando da visão logocrática que Steiner é instruído por Heidegger a não temer o "abismo". É no filósofo alemão que Steiner encontra o substrato filosófico de sua visão teológica, de sua rejeição veemente às correntes do niilismo contemporâneo. "A linguagem fala. Caindo no abismo dessa frase, não nos precipitamos todavia num nada. Caímos para o alto." É também aí que o seu humanismo despoja-se da herança racionalista. Em Steiner, a transcendência, em sua trajetória ascendente, ultrapassa o sujeito (que, apesar de toda a metafísica que comporta, permanece demasiado mundano para a visão logocrática) e vai aninhar-se no numinoso regaço da linguagem, isto é, do *logos*.

Uma interpretação teológica e metafísica da filosofia de Heidegger está sujeita a controvérsia. Tal interpretação já se manifestou, contudo, como uma espécie de flagrante teórico embasando a severa crítica em tom desmistificação feita por Sloterdijk (2000). A leitura de Heidegger proposta por Steiner, ao contrário, é feita com o pendor da assimilação e da continuidade:

> A ontologia de Heidegger se organiza em torno de uma modulação metafórica do teológico em termos metafísicos nos quais, quer agrade ou não a Heidegger e a seus esforços obstinados de dissociação, "ser" é, muito frequentemente, um substituto cômodo para "Deus". A tautologia soberana de Heidegger, *Sein ist Sein*, é manifestamente calcada na autodefinição tautológica da Divindade: "Eu sou o que Eu sou." (STEINER, 2003, p. 25)

O terceiro e último logocrata que merece a atenção de Steiner é Pierre Boutang (1916-1998). Em se tratando das afinidades eletivas de Steiner, a presença de Boutang causa mais espanto do que a de Heidegger, já que, no caso do filósofo alemão, o seu antissemitismo foi ainda suficientemente ambíguo ao ponto de suscitar alguma controvérsia (que terminou definitivamente com a publicação recente dos diários de Heidegger nos quais a sua profissão

de fé no nazismo é explícita). No entanto, a homenagem superlativa que Steiner presta a Boutang dá testemunho da relevância e centralidade que ele atribui à metafísica do *logos*, ao ponto de sobrepujar diferenças de caráter político ou ideológico. Depõe a favor dessa avaliação o fato de que Steiner vê em Boutang uma expressão peculiar e renovada da ontologia heideggeriana, surpreendentemente combinada, no filósofo francês, a "certos aspectos do idealismo platônico nos quais Heidegger viu a fonte de erros da metafísica ocidental" (p. 22).

A contribuição de Boutang à visão logocrática está centrada no livro que reproduz a tese de doutoramento que ele defendeu na Sorbonne: *Ontologie du secret*. O "segredo", no caso, não é só um conceito tratado no livro mas se manifesta também no hermetismo da escrita filosófica de Boutang, a julgar pela maneira como Steiner apresenta o livro:

> ...um livro difícil, em que certos movimentos de espírito e de referência confinam, de maneira bastante apropriada, com o exotérico ou mesmo com o privado. Não estou de modo algum certo de ter compreendido bem ou de poder parafrasear convenientemente os pontos principais de seu estudo sobre a presença ativa d' "o que é secreto", do que é "fenomenalmente ausente d'" a expressão humana. (p. 22)

Steiner se limita a chamar a atenção sobre dois aspectos que, no livro de Boutang, incidem sobre a visão logocrática. Boutang postula a existência de um elemento concernente à linguagem humana que, no entanto, precede a expressão: um "há" ("*il y a*"), um "por dentro" da linguagem é o impulso secreto que comanda a comunicação humana. Tal elemento é o "segredo do ser na linguagem" que desencadeia o discurso e age como uma força autônoma, independente do referente exterior. Esse impulso ("*libido nominandi*") se manifesta emblematicamente na nominação adâmica e, em relação a ele, os estímulos fenomenológicos são de segunda ordem. "Pronunciar", diz Steiner, parafraseando Boutang, "é verbalizar o que estava já aí, que precedia toda expressão humana concebível". Esse segredo subjacente à enunciação é o que assegura a validade do sentido, preservando a metáfora e a analogia de uma inevitável dispersão; sua associação à figura de Deus e a uma presença do *logos* divino conferem acabamento à inclusão de Pierre Boutang no rol dos logocratas. (Cf. p. 22-24)

A conclusão do ensaio reforça uma característica constante no pensamento de Steiner: a de colocar a reivindicação dos valores transcendentes, que ele reputa indispensáveis para a compreensão da natureza e funcionamento da linguagem e para uma autêntica experiência estética, no quadro de uma visão trágica do homem que decorre da emergência

política do totalitarismo como agente do Mal absoluto que marcou o século XX. Esse quadro histórico, a interpelação insofismável que ele remete a toda reflexão ou teoria que tenha por objeto a cultura, a linguagem e a experiência estética foi detidamente analisado em vários livros e muitos ensaios de Steiner. É esse contexto assegurado no conjunto da sua obra que permite a Steiner, em *Os logocratas*, se limitar a explicitar a antinomia entre as aspirações democráticas do humanismo e a transcendência logocrática.

A visão transcendente, o postulado de uma fonte divina do discurso humano, impenetrável às sondas objetivas do naturalismo e do positivismo, não é a única afinidade capaz de reunir de Maistre, Heidegger e Boutang. Outra característica os identifica: uma visão política conservadora de corte reacionário e tendente ao totalitarismo. É o que torna legítima e incontornável a pergunta à qual Steiner jamais se furta: "quais consonâncias há entre uma teoria da linguagem fundada no *logos* e um ideal político autoritário, conservador até o extremo?" (p. 25) A resposta, que afirma contundentemente a convergência entre a linguística transcendente e uma visão política autoritária, se apresenta segundo as decorrências de três características da visão logocrática.

Em primeiro lugar o caráter teológico das concepções e doutrinas que configuram a visão logocrática. Já vimos como a reconciliação heideggeriana entre o homem e o ser é interpretada por Steiner num registro teológico, a despeito da pretensão anti-metafísica do autor de *Ser e tempo*. O catolicismo profético de De Maistre e Boutang não suscita dúvidas quanto ao caráter teológico da base doutrinária que inspira o pensamento de ambos. Sejam quais forem as nuances, as particularidades inconfundíveis de cada um dos logocratas, o postulado da fonte divina do *logos* define a convergência logocrática e remete inevitavelmente a um princípio de autoridade atrelado à visão transcendente:

> Uma tal transcendência implica – (...) quase por definição – uma hierarquia da presença na qual a ordem humana e a ordem social são sujeitadas a um mistério revestido de autoridade – quer seja de uma Igreja ou de um agente numinoso, como o "advento do ser" de Heidegger. A revelação é autoridade. O auto-desvelamento do *logos* (*alethéia*) é portador de imperativos para o homem. As verdades últimas, as fontes primeiras do ser, tais como o logos "dá corpo" (*body forth*: a fórmula de Shakespeare vem perfeitamente a propósito aqui) não estão sujeitas ao plebiscito. (p. 25)

A segunda característica é o *Kulturpessimismus*, a percepção de um estado de "degenerescência catastrófica" que separa radicalmente o presente de um estado original de perfeição que, no caso da linguagem, está associado à experiência adâmica de identidade

ontológica entre as palavras e as coisas. O ponto de cisão, que marca o início do declínio do homem em direção à barbárie, se expressa no mito bíblico do pecado original ("Queda") e é explicitamente assimilado nas doutrinas dos dois filósofos católicos. Em Heidegger essa ruptura se dá como o "esquecimento do ser" que marcou a transformação decisiva da filosofia grega na sucessão dos pré-socráticos pelo racionalismo que dominou a filosofia desde então. Em De Maistre e Boutang, o princípio da "Queda" embasou suas doutrinas políticas radicalmente anti-republicanas em que o retorno à monarquia se apresenta como via de reconciliação com o mistério do poder delegado por Deus[21]. Em Heidegger a necessidade de reconciliação com o ser sugere "uma política de aceitação sacrificial, de acolhimento (*at-homeness*) arcaico sobre uma terra ordenada." (p. 27)

Por fim, como terceiro aspecto, a visão logocrática prevê condições severamente restritivas do ponto de vista da distribuição da capacidade individual de acesso à densidade de significação do *logos*. Em Heidegger, a acepção genérica do homem como guardião do *logos* não deve dissimular o fato de que tal privilégio está de fato reservado a uma seleta minoria de poetas e pensadores. De Maistre manifesta o mesmo sentido de restrição, reservando a alguns espíritos conscientes a capacidade de interpretar responsavelmente a história humana e condena a perspectiva rousseuista de uma educação democrática. Boutang associa às práticas pedagógicas do *ancien régime* a possibilidade de que uma excelência poética e filosófica habilite uma minoria para uma apreensão do logos coerente com as exigências do canônico. Em suma: "uma concepção 'logocrática' da linguagem exige necessariamente uma ordem cultural elitista, e mesmo sacerdotal ou mandarinesca" (p. 27-28).

Chegamos à altura de concluir esse *compte rendu* do ensaio de Steiner sobre os "logocratas". Uma apreciação geral poderá talvez nos redimir pela acabrunhante paráfrase de um texto breve e rigorosamente estruturado. Pretendemos ter alcançado, por meio dessa exegese compreensiva do ensaio de Steiner, a percepção de três aspectos essenciais da identidade teórico-filosófica de Steiner.

---

[21] Sobre a relação do pensamento político reacionário, notadamente em de Maistre, e o mito da "Queda", Cioran comenta: "A doutrina da Queda exerce uma forte sedução sobre os reacionários, de qualquer nuance que eles sejam; os mais empedernidos e os mais lúcidos entre eles sabem, igualmente, quais recursos ela oferece contra os prestígios do otimismo revolucionário: ela não postula a invariabilidade da natureza humana, fadada sem remédio à decadência e à corrupção? Em consequência, nada de saída, nada de solução para os conflitos que desolam as sociedades, nem possibilidade de uma mudança radical que viria modificar sua estrutura: a história, tempo idêntico, quadro em que se desenrola o processo monótono de nossa degradação! O reacionário, esse conservador que lançou fora a máscara, sempre emprestará às sabedorias o que elas têm de pior, e de mais profundo: a concepção do irreparável, a visão estática do mundo. Toda sabedoria e, com mais forte razão, toda metafísica, são reacionárias, como convém a toda forma de pensar que, em busca de constantes, se emancipa da superstição do diverso e do múltiplo." (CIORAN, 1987, p. 34). Ver também COMPAGNON, 2011, p. 93-116).

O primeiro aspecto diz respeito ao caráter elucidativo que o ensaio sobre os logocratas tem, ao nosso ver, para a compreensão de trabalhos mais audaciosos de Steiner, em especial para o entendimento do fundamento metafísico do pensamento desse autor. Apesar da prosa ensaística lapidar de Steiner, um leitor neófito encontrará fatalmente certa dificuldade em distinguir com clareza o liame filosófico que perpassa a diversidade de temas sobre os quais incide o *élan* do polímata. Steiner deve ser, com total propriedade, perfilado entre os pensadores dotados de um estilo bem marcado, que fazem da linguagem não apenas um instrumento neutro e impessoal, mas uma *démarche* cognitiva entranhada no *medium* linguístico no qual se expressa[22]. Acresce que o teor metafísico de seu pensamento, especialmente no que concerne às suas concepções estéticas e suas ideias sobre a linguagem, exploram continuamente os limites do inefável, da "revelação" e do "mistério" (termos que Steiner reivindica explicitamente) e nisso estabelecem uma peremptória diferença em relação à supremacia racionalista do conceito, o que já valeu a Steiner a pecha de "impressionista".

No nosso entendimento – mas é sempre possível que isso seja nada mais do que um curso particular que perfazemos no universo da obra de Steiner, movido por certas indagações e interesse específicos –, a leitura de *Os "logocratas"* (escrito em 1982) constitui a iniciação mais fecunda e esclarecedora para a compreensão das bases metafísicas que determinam integralmente o sentido filosófico e o percurso argumentativo da "aposta na transcendência" defendida magistralmente em *Réelles présences* (publicado em 1989). O caráter propedêutico do ensaio tem o mérito de familiarizar previamente o leitor com o sentido da concepção transcendente da linguagem no quadro das teorias linguísticas e com a filiação teológica dessa concepção, no caso da perspectiva essencialista ou "radical" que será sempre a de Steiner. Além disso, o ensaio tem adicionalmente a virtude de apresentar a metafísica da linguagem já no quadro de uma visão problematizadora em relação às consequências políticas de uma ontologia da linguagem. Em suma (eis uma aposta que fazemos!), um leitor terá sempre muitas vias para se aproximar da obra múltipla de Steiner (os caminhos da paixão – ou da repulsa – filosófica são sempre insondáveis), mas se, como acreditamos, a metafísica da linguagem é o fundamento para o qual remetem todas as suas investidas e incursões teóricas e temáticas e a base do seu humanismo, o ensaio sobre os "logocratas" constitui um encontro fecundo e facilitador com o pensamento de Steiner.

---

[22] Steiner, defendendo a noção de que "todo pensador ou escritor de importância forja um estilo pessoal" estabelece uma breve tipologia de estilos filosóficos, entre os quais o de Heidegger que (ousamos dizer) Steiner gostaria de emular como um autor que está "mergulhado na 'condição de linguagem' própria a todo pensamento e toda existência humana, num grau talvez mais profundo do que qualquer outro filósofo." (STEINER, 1981, p. 19-20).

Um segundo aspecto merece apenas ser reforçado, em vista do que já dissemos. Ele resulta de uma perquirição imposta pela visão que toma o humanismo como problema filosófico. A principal e a mais vituperante crítica ao humanismo elegeu a filosofia do sujeito inaugurada por Descartes – e depois traduzida ou adaptada nas versões iluminista, marxista ou existencialista – como alvo, como expressão cabal do fundamento filosófico do humanismo *tout court*. Se dirigida contra o humanismo de Steiner, essa crítica resvala num sujeito arbitrariamente interposto e não pode atingir o substrato teológico da visão transcendente que Steiner apresenta por meio dos exemplos do modelo logocrático. A percepção dessa diferença é importante para calibrar os argumentos de uma crítica à qual o humanismo steineriano se mostra totalmente vulnerável, mas que é estéril se se abstém de considerar a petição de princípio de uma ordem teológica insubmissa aos princípios lógicos e racionais bem como ao que pode ser tomado como outra petição de princípio: a do niilismo contemporâneo dos epígonos de Nietzsche.

Por fim, cabe considerar a estatura e o papel de Heidegger no ensaio sobre os logocratas. De forma aparentemente despretensiosa, Steiner coloca Heidegger entre De Maistre e Boutang como membro da trilogia logocrática. Essa posição não é, ao nosso ver, isenta de uma intenção matreira: a de suscitar a percepção sobre um viés teológico no pensamento de Heidegger. Mas o papel de Heidegger avulta fatalmente. Sua estatura filosófica se impõe sobre outros dois logocratas. E, dentre os três, é a Heidegger que Steiner vincula sua última consideração sobre a visão logocrática:

> O "humanismo", no sentido cartesiano ou liberal, falseia totalmente o lugar autêntico do homem na totalidade do ser. Ele não é o centro dessa totalidade. Ele não é o iniciador nem o possuidor da linguagem e do sentido. É quando a "linguagem fala nele e através dele" que o homem está mais perto do ser verdadeiro. Esse "contra-humanismo" ou, em certos momentos de sua vida e de seu pensamento, esse "inumanismo", faz de Heidegger um autoritário no sentido mais profundo. (p.28)

À parte exprimir em definitivo a distinção entre o humanismo logocrático e o humanismo moderno apoiado na filosofia do sujeito, nessa passagem vemos que Heidegger encarna uma problemática cara a Steiner: a trágica contradição do humanismo manifesta na catástrofe humanitária representada pelos campos de extermínio do século XX. A menção a essa contradição é uma constante na obra de Steiner: como, no centro vital da civilização europeia inspirada pelos ideais do humanismo, a barbárie, o mal absoluto pôde emergir, o inferno pôde se tornar uma presença tangível? Heidegger figura, nesse sentido, como a personificação filosófica do paradoxo: na filosofia em que o apelo ontológico, o chamamento

mais incisivo ao reencontro com o ser e com a autenticidade do homem, ocultava-se o germe do inumano, do Mal. Essa contradição é o *leitmotiv* do humanismo trágico de Steiner. Personificada em Heidegger, ela faz pensar na influência que o filósofo alemão tem sobre o pensamento de Steiner. Apesar de ser o único filósofo ao qual Steiner dedicou um longo ensaio e de ser uma referência constante citada de passagem, a filiação heideggeriana do pensamento de Steiner é parcialmente velada, provavelmente pela dimensão pessoal que tem sobre Steiner o funesto passado nazista de Heidegger. De todo modo, deve-se aventar a hipótese de que Heidegger seja uma *presença* tutelar na obra de Steiner.

5.2 UM IDEAL DE LEITURA

Com efeito, a aproximação da tese que Steiner formula e desenvolve em *Réelles présences* (1991) é facilitada pela prévia compreensão acerca da linguística transcendente tal como Steiner a compreende e como procuramos apresentar na síntese do ensaio sobre os logocratas. Pois o que Steiner faz em *Réeles présences* é assumir plenamente, e estabelecer como *tese* passível de aprofundamento, a visão logocrática. Neste livro, ele pretende nada menos do que defender com plena *responsabilidade*, com plena *autoridade* a concepção de que "...toda compreensão coerente da natureza e funcionamento da linguagem, (...) todo exame coerente da capacidade que tem a linguagem humana de comunicar sentido e sentimento, são, em última análise, fundados sobre a hipótese da presença de Deus." (p. 21-22) Steiner dá a entender que a visão logocrática pode ser estendida a toda experiência em que a fenomenologia básica seja a da significação, e ele se dispõe a desenvolver uma demonstração ao menos nos limites da experiência estética:

> ...a experiência do sentido, em particular no domínio estético, em literatura, em música e nas artes plásticas, implica a possibilidade necessária dessa "presença real". O paradoxo aparente que constitui uma "possibilidade necessária" é muito precisamente aquele mesmo que o poema, a tela, a composição musical têm a liberdade de explorar e de colocar em ato. (p. 22)

Mais adiante pretendemos considerar mais detidamente o sentido da noção de "possibilidade necessária" como postulado metafísico no quadro das concepções estéticas. Por ora, julgamos relevante expor, na sua formulação literal e lapidar, a tese steineriana, apenas salientando o potencial de ressonância teórica, de alcance conceptual de noções encriptadas nessa primeira apresentação formal, como a noção de que as realizações estéticas "exploram"

e colocam “em ato” uma “presença”. Tal noção já insinua uma manifestação fenomenológica da presença que é captada e compreendida *como experiência* e não como explicação racional ou determinação conceitual. É nesse sentido que, prescindindo das certezas endossadas no racionalismo, as concepções estéticas de Steiner visam instaurar uma abertura intelectual e espiritual para uma “aposta”:

> ...a aposta no sentido do sentido, no potencial de compreensão e resposta que se manifesta quando a voz de um ser humano se dirige a um outro, quando nós estamos em face do texto, da obra pictural ou da composição musical, ou seja, quando nós reencontramos o *outro* na sua condição de liberdade, (...) essa aposta incide, de fato, sobre a transcendência. (p. 22)

Que a experiência da alteridade seja evocada no quadro de uma estética transcendente surpreenderá os adeptos de um discurso contemporâneo na filosofia e nas ciências humanas em que alteridade e universalidade são tomados como termos antitéticos. É a revelia dos epígonos de Nietzsche e da celebração orgiástica da “morte de Deus”, reduzido pela atual voga pós-estruturalista e desconstrucionista a uma “metáfora vazia de sentido”, a um “fantasma gramatical” ou “um fóssil ancorado na infância da linguagem racional” (p. 21) que Steiner defende a audaciosa tese logocrática de que o *logos* fala no homem e, fazendo-o, atualiza o ato original da Criação e de Deus como fonte transcendente do discurso humano:

> Essa aposta – que é aquela mesma aposta de Descartes, Kant e de todo poeta, artista ou compositor de quem nos restam traços – afirma a presença de uma realidade, de uma “substanciação” (o caráter teológico dessa palavra é evidente) no seio da linguagem e da forma. Ela supõe uma transição, além do imaginário e do puramente pragmático, do sentido à plenitude do sentido. A hipótese é que “Deus” *existe*, não porque nossa gramática é obsoleta, mas ao contrário: a gramática vive e engendra novos mundos porque existe a aposta sobre a existência de Deus. (p. 22)

Numa clara insurgência contra a voga desconstrutivista, Steiner postula a experiência estética como manifestação de uma *presença*, como experiência em que o sentido se realiza na sua plenitude, suscitando uma profunda ressonância espitirual caracterizada pela maximização da “imediatidade, engajamento e responsabilidade pessoais” (p. 71). Contudo, é preciso admitir que o grau de exigência e expectativa de uma experiência estética transcendente descrita nesses moldes não corresponde aos hábitos culturais contemporâneos; ela é, no máximo, uma experiência excepcional reservada a indivíduos dotados de uma sensibilidade especial para o fenômeno estético.

Por quê? Que condições, que determinações objetivas estão em ação para inviabilizar como socialmente relevante uma experiência que, se aceitarmos como uma hipótese válida o postulado da transcendência posto por Steiner, está ontologicamente enraizada na natureza e no funcionamento da linguagem humana? De que natureza são os obstáculos que se interpõem a uma prática interpretativa "responsável"?

A razão da degradação da experiência estética, segundo Steiner, está na dimensão social sem precedentes do discurso de interpretação que acompanha a massificação das criações artísticas dispostas ao *consumo* na sociedade urbano-industrial que emergiu no início do século XIX. O fenômeno da difusão das práticas discursivas de mediação interpretativa, que desde então tomam como objeto as realizações estéticas seja quais forem o mérito e a importância que elas possuam intrinsecamente, é identificado por Steiner como uma praga corrosiva que arruína a sensibilidade estética. O fenômeno básico determinante da deterioração da experiência estética é o fato de que o leitor, o espectador ou o ouvinte é submetido a uma prévia padronização de suas reações interpretativas ao sentido da obra pela torrente verborrágica que gira em torno das realizações literárias e artísticas.

"Nós estamos soterrados pelo comentário, pelo parasita", afirma Steiner (p. 45). Diariamente as "pessoas cultivadas" têm sua atenção solicitada por um turbilhão de novas informações sobre o mundo da literatura e das artes, por uma massa de comentários e julgamentos estéticos que são lidos, vistos e ouvidos no ritmo acelerado que caracteriza o fluxo informativo das mídias eletrônicas e da imprensa de massa. Steiner emite esse diagnóstico sem nenhuma premonição do que viria a seguir, com o advento da Internet; ele tem em mente a comunicação analógica – a TV, o rádio e a imprensa – e os bancos de dados eletrônicos disponíveis nos anos 1980. O panorama que descreve atinge sem esforço a dimensão de um realismo hiperbólico, os números que ele apresenta não pretendem ser exatos, mas apenas realçar o aspecto "grotesco" de uma situação que "desafia o inventário".

No terreno das humanidades[23], os números que conferem a dimensão "bizantina" que o comentário assumiu em nossa época não estão nunca aquém da casa dos milhares, progredindo indefinidamente na escala milhões nos casos de maior notoriedade. Livros, ensaios críticos, artigos em periódicos universitários, atas de colóquios, teses, resenhas, periódicos especializados em um autor ou obra etc. compõem o quadro de uma "loucura

---

[23] Steiner define as "humanidades" como "rubrica geral em que eu considero englobadas a literatura, a música, as artes plásticas e também a totalidade dos discursos hermenêuticos ou normativos pertinentes" (1991, p. 45-46)

mandarinal do comentário [que] infecta o pensamento e a sensibilidade" e estabelecem o "imperialismo do comentário e do comentário sobre o comentário".

O jornalismo, por sua vez, submete os objetos estéticos ao mesmo tratamento que confere a todos os acontecimentos submetidos à "urgência gráfica" que captura toda e qualquer situação na lógica nivelante do efêmero e a submete a um mérito uniforme de atenção: "a enormidade política e o circo, os saltos da ciência e os dos atletas, o apocalipse e a indigestão". Ora, a fenomenologia do efêmero é fundamentalmente contrária a "de uma literatura e de uma forma de arte sérias". Estas obedecem a uma outra temporalidade: aquela que Steiner define reiteradas vezes invocando a expressão de Paul Éluard – le "*dur désir de durer*". Elas são "apostas sobre a duração" cujo *pathos* se distingue essencial e antagonicamente da ambígua mas incisiva noção do "interessante" que define o jornalismo. Os termos da oposição fundamental entre jornalismo e cultura das humanidades podem ser definidos pela distinção que coloca, de um lado, o culto (atenção para o paradoxo que o termo assume aqui!) da *novidade* pelo jornalismo e, de ouro lado, o culto (no sentido próprio) do *original* e da originalidade pela cultura das humanidades.

> Originalidade e novidade são antitéticas. A etimologia da palavra originalidade deve atrair a nossa atenção. Ela evoca os "começos", uma "instauração", um retorno, de substância e de forma, às origens. Em relação direta com sua originalidade, com sua força espiritual e formal de inovação, as invenções estéticas são "arcaicas". Elas carregam em si a vibração de uma fonte remota. (p. 49)

A profusão desenfreada, a ambição totalitária (pretensão de "cobrir" a totalidade dos acontecimentos) que apaga a demarcação hierárquica entre o clássico e o efêmero, que sacrifica a longevidade como critério seletivo ao *interesse* que incide sobre o momentâneo, sobre as produções contemporâneas desprovidas do lastro temporal que lenta e laboriosamente define o estatuto do canônico, tais características não são apanágio do jornalismo cultural; elas invadiram também o espaço institucional que tem, por dever de ofício, a tarefa de preservar e transmitir a cultura das humanidades: as universidades. Steiner é severo no retrato que esboça do que ele chama de crítica "jornalístico-universitária": "São as universidades, os institutos de pesquisa, a imprensa universitária que são a nossa Bizâncio" (p. 52).

As universidades são herdeiras de uma longa tradição do comentário crítico que se estende da Antiguidade, passando pelos métodos crítico-interpretativos da escolástica

medieval até chegar à hermenêutica e à filologia modernas. Mas o ponto alto dessa tradição – o período da Renascença, o século das Luzes e parte do século XIX – se notabilizou pela parcimônia na escolha das fontes, das obras que mereciam ser objeto de análise: basicamente as obras representativas do gênio grego e latino. A função do comentário crítico era também delimitada: a edição, o ensino e a comparação explicativa dos clássicos. A crítica que se dedicava às realizações mais recentes no campo da literatura, das artes plásticas e da música tinha nos jornais o seu *medium* natural e não aspirava penetrar no ambiente universitário.

O ponto de clivagem, que marca o início da "erosão" da distinção entre a crítica jornalística e a universitária, é situado por Steiner na "americanização" do ensino universitário, marcado por uma apropriação distorcida do modelo de universidade criado e implementado por Wilhelm von Humboldt na Alemanha do século XIX. Os programas pedagógicos, as concepções de formação, de pesquisa e de orientação bibliográfica favorável à prática do comentário que configuraram o ideal do humanismo universitário alemão foram, segundo Steiner, drasticamente adulterados à medida que foram adaptados aos ideais democráticos americanos. Na transposição, estiolou-se a centralidade conferida ao estudo dos clássicos nas universidades alemãs; a hierarquia entre os textos a serem estudados foi descaracterizada. A razão do malogro não é, para Steiner, apenas circunstancial. Aqui ele profere, de modo característico, uma das suas asseverações desconcertantes pela crua peremptoriedade: "...a democracia está fundamentalmente em desacordo com a noção do canônico" (p. 54).

Trata-se, portanto – queremos realçar por nossa conta –, de uma diferença fundamental de valores socialmente estabelecidos determinando o princípio de uma incompatibilidade, separando a cultura europeia (num sentido antropológico) e a cultura norte-americana, o "velho" e o "novo mundo" com relação à afinidade que podem ter com o espírito das humanidades. Steiner exprime essa diferença (na qual não se poderá reprimir a percepção de um "eurocentrimo") ao salientar traços da cultura norte-americana inconciliáveis, a seu ver, com a noção do canônico:

> Dois impulsos maiores dão sua energia ao espírito americano: a imanência e o igualitarismo. A época que conta, para os Americanos (sic), é sempre a época contemporânea. A importância do passado é diretamente proporcional à sua utilidade para o presente. A sensibilidade americana tende a investir a lembrança não na História mas na Utopia. A própria transcendência tornou-se pragmática. O amanhã se define como a realização empírica de sonhos materiais. Nenhuma outra cultura concede tal dignidade ao imanente. De maneira concomitante, o ideal igualitário procura domesticar a excelência. O

> cânone europeu estabelece uma ordem vertical, atribui posições hierárquicas aos produtos do intelecto de da sensibilidade. Sua estratégia é feita de exclusões. O Parnaso, o Panteão da glória oficial, que são parte integrante das humanidades na Europa, são suspeitos para o sentimento americano. O gênio americano seria capaz de democratizar até a eternidade. (p. 54)

O apetite onívoro da máquina universitária emprega as técnicas do comentário na apreciação do efêmero, do temporário e chega mesmo a inverter os valores: no cheiro de tinta fresca os perdigueiros do comentário farejam os louros acadêmicos; antecipar-se, tomar como objeto de compreensão e julgamento a produção mais recente suscita o duvidoso mérito do ineditismo, da descoberta e entronização acadêmica da novidade surpreendente, enquanto a pátina do clássico provoca apenas o enfadado assentimento dispensado aos anciães. E, assim, "a linha de demarcação que separa a crítica universitária e a crítica jornalística, o intemporal e o cotidiano, a *auctoritas*, que reflete a soberania do precedente canônico, e o experimental efêmero, se apaga inteiramente" (p. 55).

Steiner aponta causas concretas e imediatas para a inflação acadêmica dos comentários de ocasião no campo tradicional das humanidades. Uma delas é a profissionalização da carreira universitária e o "elã industrial" que assumiu a produção acadêmica. A outra é a "vulgarização do conceito de pesquisa nas humanidades", a noção de que o discurso crítico nas humanidades pode aspirar o estatuto de "cientificidade" das ciências exatas ou naturais e obter os mesmos dividendos em termos de prestígio. Steiner não poupa críticas a essa visão "falaciosa" que desconsidera o fato de que características básicas da pesquisa científica são incompatíveis com o valor hermenêutico do ensaio crítico nas humanidades. A colaboração entre pesquisadores que, de forma legítima e eficaz, produz êxitos na pesquisa científica, passa longe de ser um expediente compatível com o individualismo próprio da crítica de qualidade: "No âmbito das humanidades, os julgamentos coletivos são quase invariavelmente banais (depois do *Pentateuco*, algum outro livro digno desse nome foi jamais escrito por um comitê de redação?)" (p. 59). Também não se coaduna com as humanidades o sentido de progresso, de avanço cumulativo das pesquisas científicas em que novas descobertas e estágios de conhecimento se sucedem e tornam obsoletas as conquistas científicas do passado. Tampouco o julgamento estético se presta ao critério de falseabilidade, de prova ou refutação científicas.

São aproximadamente esses os termos da descrição que Steiner se empenha em fazer do campo das humanidades e que o conduzem ao diagnóstico de que as modalidades vigente de tratamento e percepção das realizações estéticas determinam o "triunfo do comentário"

sobre a relação imediata que podemos ter com o original: “A dominação bizantina do discurso-comentário e parasita sobre a imediatidade, do crítico sobre o criador, é em si um sintoma. Um desejo ansioso de interposição, de mediação explicativa e avaliativa entre nós mesmos e o original, impregna nossa condição” (p. 61).

Podemos imaginar outra situação? Nada nos impede, responde Steiner, que, mais adiante, como veremos, dirá que a linguagem é um campo aberto, infinito de possibilidades para o pensamento e imaginação. Assim, para um contraste elucidativo com o imperialismo do comentário, Steiner propõe que imaginemos uma “cidade do imediato”. Trata-se, como Steiner, de uma “parábola” ou “ficção racional”. É um exercício de imaginação que, de certo modo e não por acaso, nos leva a evocar o universo fantástico das invenções ficcionais de Jorge Luis Borges.

“Imagine uma sociedade na qual toda discussão sobre a arte, a música ou a literatura seja proibida. Nessa sociedade, todo discurso, oral ou escrito, relativo ás obras literárias, plásticas ou musicais de valor seria tido como verborragia ilícita.” (p.23) Eis a utópica “cidade do imediato” imaginada por Steiner. Nela, o comentário, tal como vimos, o discurso crítico-interpretativo de natureza secundária e parasitária seria rigorosamente proibido, à maneira de uma draconiana legislação antidrogas (“O comentário é nossa droga” (p. 73), afirma Steiner em outra passagem). Não haveria revistas literárias, resenhas e críticas nos “segundos cadernos”, não haveria colóquios, seminários ou cursos universitários dedicados à interpretação de tal ou qual autor ou obra, não haveria teses emitindo julgamentos estéticos. Haveria, contudo, uma estrita exceção a essa rigorosa interdição do comentário: seria lícito colocar à disposição dos leitores o tipo de informação sucinta dos catálogos de exposição ou de concertos musicais, dos registros de acervo das bibliotecas, contanto que nada disso excedesse ao máximo da informação de tipo estritamente biográfico e documental ou da informação de tipo filológico, destinada a situar a obra no seu contexto histórico. “A república que eu imagino”, conclui Steiner, “é o oposto daquela de Platão; é uma república de escritores e de leitores, de onde a crítica foi banida.” (p. 23)

Estranho produto da imaginação de um crítico! Mas devemos compreender que não se trata de modo algum de uma utopia política de um pretenso ditador fanático disposto a impor uma nova disciplina contra o caos babélico. A função do exercício de imaginação proposto por Steiner é salientar o contraste com a hemorragia do comentário que ele descreveu e que procuramos resumir acima. O objetivo é levantar a dúvida sobre a real necessidade da intermediação do comentário, do discurso secundário que se interpõe culturalmente na relação possível entre a sensibilidade individual e a obra em seu estado original. Em suma: como

poderia, como deveria ser uma interpretação realizada na imediatidade da relação entre o intérprete e o original? Que visão podemos ter de uma experiência estética em que o indivíduo assumisse a inteira *responsabilidade hermenêutica*[24] da constituição do sentido no contato imediato com o texto? A especulação e a argumentação de Steiner em *Réelles présences* são inteiramente lastreadas pelo objetivo de estabelecer as bases teóricas e conceituais (embora Steiner imponha reservas à pretensa objetividade dessas noções) do que poderia ser uma *interpretação responsável*, ou, numa denominação cuja pertinência estamos dispostos a defender, uma *hermenêutica da responsabilidade*.

Uma tal hermenêutica, como Steiner a entende, confere um nível de comprometimento pessoal, de engajamento especial à interpretação. Há, para Steiner, um sentido forte da interpretação que vai além daquele que designa a atividade de decifração e comunicação de significações entre línguas, culturas, convenções de representação. Exemplos dessa interpretação particularmente engajada são o trabalho do ator que se encarrega de representar um texto, de traduzi-lo em ação no palco, ou ainda do bailarino ou do intérprete musical. Nessas modalidades, a interpretação tem um caráter sumamente ativo: "trata-se de um ato de aprofundamento e resposta que torna sensível o sentido", de uma "interpretação em ação" de uma "tradução imediata" (p. 26). É nesse contexto, evocando o sentido de uma compreensão ativa, de uma imediatidade do sentido que Steiner estabelece a noção de uma responsabilidade hermenêutica, numa passagem que recusa a paráfrase:

> Note o aspecto moral do fenômeno (ele será fundamental na minha demonstração). Diferente de um autor de resenha, do crítico literário, do julgador ou "dissecador" universitário, o intérprete faz o investimento de seu ser no processo de execução. Sua leitura, a representação que ele confere a um certo número de sentidos e valores que ele escolheu, não são o resultado de um simples olhar exterior. Trata-se, ao contrário, de um engajamento aventuroso, de uma resposta que, no sentido etimológico do termo, é responsável. (...) Eu chamarei responsável (*answerable*) uma resposta interpretativa submissa á pressão que implica colocar em ação [*mise en action*] uma obra. A experiência autêntica da compreensão, quando um outro ser humano, quando um poema nos falam, é uma resposta responsável (*responsible*). Nós somos responsáveis em relação ao texto, à obra de arte, à

---

[24] Sobre o sentido que confere ao conceito de hermenêutica, Steiner diz: "Essa (...) palavra é habitada pelo deus Hermes, patrono da leitura e, em virtude de seu papel de mensageiro que circula entre os deuses e os homens, entre os vivos e os mortos, patrono igualmente da resistência que opõe o sentido à mortalidade. Normalmente, a hermenêutica se define como o conjunto dos métodos e práticas sistemáticas de explicação, de apresentação interpretativa dos textos, particularmente das Escrituras e dos clássicos." (p. 25-26)

> oferenda musical num sentido muito particular, que é ao mesmo tempo moral, espiritual e psicológico. (p. 27)

No caso da literatura não dramática, a dimensão corporal de uma compreensão ativa, de uma resposta que se apresenta na forma exterior da execução se faz presente na recitação da poesia, em que a "musica do sentido" desencadeia "ecos de sensibilidade" que são "da ordem do visceral e do tátil", mas o mesmo vale para obras em prosa que reclamam a leitura oral. A exterioridade dessas formas de interpretação, o seu aspecto mais evidente, não se impõe como exclusividade diante de outras formas em que a ressonância espiritual se dá no âmbito da interioridade. Revestida de silêncio, a interpretação responsável pode manter intacta a vitalidade do sentido que se manifesta no contato com a obra, o "poder de implosão no seio das câmaras de eco do eu". Vale a pena, por ser um tropo das análises de Steiner sobre a leitura e por ser particularmente relevante do ponto de vista educacional, consignar com suas próprias palavras o sentido e a importância que ele confere a uma modalidade de apreensão que "foi largamente apagada dos programas das escolas secundárias e dos hábitos das pessoas cultas". Trata-se da aprendizagem "de cor" (*par coeur*) de um poema, um texto em prosa, uma peça musical, e do papel da memória como manifestação de uma apreensão responsável:

> Aprender de cor [*par coeur*], é conferir ao texto ou à música uma clareza e uma força vital duráveis e íntimas. O termo "ingestão", forjado por Ben Jonson, convém perfeitamente nesse contexto. O que nós sabemos de cor torna-se uma força ativa no seio da nossa consciência, um "estimulante" no crescimento e na complexificação vital de nossa identidade. Nenhuma exegese ou crítica vindas de fora podem nos proporcionar uma ingestão tão direta dos meios formais, dos princípios de organização e de execução de uma realização semântica, quer seja verbal ou musical. Uma lembrança precisa, os recursos da memória só fazem aprofundar nossa inteligência do texto, eles engendram uma reciprocidade plástica entre nós mesmos e o que o nosso coração [*coeur*] conhece. Ainda que nós mudemos, o contexto informativo do poema ou da sonata interiorizados mudam também. Por sua vez, a lembrança se faz reconhecimento e descoberta (reconhecer é conhecer de novo). A antiga crença dos Gregos, que faziam da memória a mãe das musas, traduz uma intuição fundamental quanto à natureza das artes e do espírito. (p. 28-29)

Não lamentamos a longa citação, ela recupera o sentido de uma prática que tem sido demonizada como símbolo de um modelo mecânico e impositivo de aprendizagem, de uma prática que anula a subjetividade, aniquila a individualidade do aluno. Ela exemplifica, pelo

vigor da argumentação em favor de uma consciência e uma identidade (teremos ainda oportunidade de ver o quanto as noções de liberdade e alteridade participam da hermenêutica steineriana, noções que hoje parecem monopolizadas pelo discurso pós-moderno e anti-humanista) que se nutrem do encontro com o texto, quão equivocado pode estar um ponto de consenso ideológico da pedagogia contemporânea, quão precipitados podem ser os *partis pris* que reduzem a pedagogia tradicional a uma representação grotesca e simplificadora. Ademais, pensemos no efeito prático (social, político e individual) que tem gerado a resoluta erradicação do papel da memória nos nossos modelos de aprendizagem. Consideremos a hipótese de que a educação contemporânea, em perfeita harmonia com a avassaladora influência das modalidades de comunicação praticadas no uso cotidiano das mídias eletrônicas, está produzindo gerações incapacitadas para a memória (num sentido amplo que vai da tradição cultural à memória que sustenta a identidade individual e os laços sociais de pertencimento). Essa dimensão do problema não é estranha à Steiner, embora aqui ele se limite a pensar no papel positivo que o cultivo da memória pode ter:

> As questões que estão em jogo aqui são políticas e sociais no sentido mais forte. O fato de cultivar e compartilhar lembranças comuns permite a uma sociedade conservar o contato natural com o seu passado. E mais: a memorização assegura a salvaguarda do núcleo da individualidade. O que está gravado na memória – logo, é suscetível de ser rememorado – garante a estabilidade do eu. As pressões exorbitantes da política, o detergente que constitui a conformidade social, não podem fazê-la desaparecer. Na solidão, pública ou privada, o poema rememorado, a partitura tocada interiormente, são os guardiães que nos permitem relembrar [*ressouvenir*] (palavra um pouco arcaica da qual minha demonstração tirará partido) do que resiste, do que deve permanecer inviolado em nossa psique.[25] (p. 29)

Do que expusemos até aqui da crítica de Steiner ao extravio da imediatidade da experiência estética provocada pela intervenção exorbitante do comentário, da crítica jornalístico-universitária, da hemorragia parasitária de textos de segunda ordem que se interpõem à presença do texto, da pintura, da obra musical, pode-se depreender erroneamente que Steiner desqualifica de forma total e irredutível o papel da crítica no âmbito das

---

[25] No comentário que fizemos anteriormente a respeito do lugar da noção de subjetividade em Steiner e na sua concepção de linguagem, aludimos ao fato de que a noção cartesiana que atrela a constituição filosófica do sujeito a uma perspectiva utilitária, instrumental da linguagem é, na visão logocrática, ultrapassada em direção ao horizonte transcendente do logos. No entanto, trata-se de uma questão que merece uma avaliação mais profunda: a relação entre logos e sujeito na obra de Steiner é um tópico não resolvido, embora as considerações que fizemos até aqui possam ter o mérito de identificar e dar os contornos iniciais do problema.

humanidades. Tal posição seria flagrantemente paradoxal em se tratando de um autor que se notabiliza justamente por ser um dos mais brilhantes críticos contemporâneos no campo da literatura e das humanidades. Mas essa impressão é atenuada pela evidência do reconhecimento explícito que Steiner confere a duas possibilidades de exercício da crítica que se apresentam como formas sumamente *responsáveis* de compreensão.

Steiner corrobora uma ideia fundamental para toda argumentação em favor do papel que a cultura das humanidades pode exercer na educação: o postulado de que a literatura e a arte são formas de conhecimento, que elas proporcionam uma modalidade de cognição capaz de nos proporcionar uma forma de compreensão que escapa às formas objetivas de conhecimento. Alain Finkielkraut (2009, p. 9-10) vê na literatura, na sua capacidade de captar as "nuances" da realidade, uma alternativa à ideologia e à "inteligência puramente funcional" e a "uma sentimentalidade sumária, binária, soberanamente indiferente à singularidade e à precariedade dos destinos individuais". A literatura é, ainda segundo Finkielkraut, uma mediação capaz de nos proporcionar a "graça de um coração inteligente". Milan Kundera (1986, p. 17-18), refletindo sobre o ofício de escritor que ele domina com maestria, vê na tradição romanesca fundada por Cervantes a manifestação de uma forma de conhecimento que fornece à modernidade, ao lado do conhecimento fundado sobre o *ego pensant* de Descartes, uma via para captar a "ambiguidade" que escapa à ciência e ao "discurso apodítico e dogmático"; uma forma de conhecimento que tem o mérito de "possuir como única certeza a *sabedoria da incerteza*". Steiner foi talvez menos sutil nessa passagem:

> Nenhuma forma de literatura, de arte ou de música é durável quando é estúpida. A criação estética é inteligente no mais alto grau. A inteligência do grande artista pode ser da ordem da intelectualidade soberana. O espírito de Dante, o espírito de Proust estão entre os mais analíticos, os mais sistematicamente informados que nós conhecemos. A clarividência política de um Dostoievski ou de um Conrad é difícil de igualar. (p. 31)

Mas essa observação é feita de passagem em *Réelles présences*, pois o que interessa a Steiner no contexto dessa obra é o tipo de inteligência específica que entra em ação na interpretação da obra de arte. Steiner vê nas leituras, nas interpretações, nos julgamentos críticos situados no interior da própria arte uma forma de compreensão superior às avaliações estéticas empreendidas a partir do exterior pela crítica jornalístico-universitária. É no interior da própria arte que se realiza o ideal de uma hermenêutica dotada da mais alta autoridade, do

mais alto poder de penetração e ressonância espiritual que caracterizam uma interpretação plenamente responsável.

A leitura de Homero feita por Virgílio na *Eneida*; a leitura desses dois mestres precursores feita por Dante na *Divina Comédia;* Milton evocando seus pais espirituais em *O paraíso perdido*; Pound e Joyce atualizando com maestria a tradição de um discurso da literatura sobre a literatura que, ao mesmo tempo, se apresenta como realização estética transcendente; Tolstói fundindo na sua própria arte, nos seus próprios recursos criativos, em *Anna Kariénina*, a crítica insuperável ao *Madame Bovary*, de Flaubert – são exemplos, para Steiner, de um tipo de comentário que não tem equivalente na crítica jornalística ou acadêmica. No comentário estético que faz um grande artista sobre a realização de um predecessor manifesta-se a modalidade de uma "crítica em ação" em que a *presença* é evocada com o máximo de pertinência e plenitude ontológica; o texto passado se torna uma presença atual. O ideal de interpretação que Steiner mostrou vilipendiado pelo discurso parasita da crítica jornalístico-universitária reconcilia-se aqui com a presença, mostra-se, no interior da própria arte, como realização máxima de uma hermenêutica plenamente responsável: "Na crítica que o poeta faz do poeta no interior do poema, a hermenêutica lê o texto vivo que Hermes, o mensageiro, trouxe do reino desses mortos que não morrem jamais." (p.33)

Mas a interpretação responsável não é apanágio das formas de expressão que operam por meio da linguagem. Realizações no campo da pintura, da escultura, da música podem se apresentar também como interpretações estéticas em que predominam a perspectiva da imediatidade, como "grandes momentos de inteligência e de imaginação críticas". No caso dessas artes, o fato de que elas resistem em grande medida à intrusão abusiva da metalinguagem verbal faz com que os atos mais intensos, mais densamente reveladores da crítica venham ou de reduzidos casos especiais em que artistas manifestam-se sobre a sua própria arte (as cartas de Van Gogh ao seu irmão ou as cartas de Cézane aos seus amigos), ou dos casos em que, no *modus operandi* específico de uma arte, o artista realiza o ato de interpretação. Picasso interpretando Velázquez em suas próprias telas, Goya como intérprete de Manet, Dali interpretando Ingres etc. No caso da música, particularmente resistente à analogia e à metalinguagem explicativa ("Quando lhe pediam para explicar um estudo difícil, Schumann se sentava de novo ao piano e tocava uma segunda vez."), Steiner enumera exemplos de grandes músicos absorvendo e infletindo grandes composições de antecessores. Todos os casos são enumerados por Steiner apenas para apoiar a ideia de que a arte é a interpretação mais imediata, pertinente, responsável leitura da arte: "Parece mesmo – talvez

seja uma constatação cruel – que a crítica estética tem um sentido somente, ou principalmente, quando ela emana de um domínio da forma responsável (*answerable*) que seja comparável ao seu objeto." (p. 35)

Mas não será esse um juízo muito restritivo para um autor que confessou: "Eu gostaria de que a lembrança que guardassem de mim – por pouco que ela perdure nas memórias – fosse a de um mestre de leitura, de alguém que passou a vida a ler com os outros" (STEINER, 2003, p. 73)? Steiner teria o direito de cidadania na sua própria "cidade do imediato"? Ao procurar exemplos de cidadãos aptos ao exercício da hermenêutica responsável na sua cidade imaginária, Steiner quase não encontra exceções a um seleto grupo de grandes escritores (Coleridge escrevendo sobre Shakespeare, Mandelstan sobre Dante, Henry James sobre Turgueniev, Dostoievski sobre Pouchine, Thomas Mann sobre Schiller...) que se dedicaram pontualmente ao exercício de uma crítica que "pela força do estilo, da analogia estimulante" elevaram a hermenêutica ao patamar dos textos de primeira ordem. Fora da esfera do talento artístico, os exemplos são escassos: Benjamin escrevendo sobre Goethe, Adorno na crítica musical. No âmbito da crítica profissional, apenas dois exemplos: Erich Auerbach e William Empson. Steiner se esquiva da pergunta depondo as armas de sua república imaginária:

> A cidade que acabo de esboçar não é nada além disso: imaginária. A interdição de todo discurso sobre a literatura e as artes exigiria um grau de censura irrealizável na prática. Mesmo a mais rudimentar das estruturas de recepção literárias ou musicais não pode, imagina-se, prescindir da interseção crítica ou didática. No domínio da estética, não se poderia legiferar em favor da imediatidade. (1991, p. 42)

Cumpre observar a respeito desse resumo da primeira parte de *Réelles présences* que, em matéria de análise da cultura, Steiner não segue nenhum preceito metodológico, nem sequer simula trejeitos da objetividade científica das ciências humanas (na qual aliás não acredita). Toda a sua análise é ancorada unicamente no princípio axiomático da transcendência logocrática. Descrições, relações, comparações, generalizações compõem a tela de juízo na qual a cultura contemporânea é contrastada com o modelo de uma cultura aristocrática em que a experiência estética corresponde integralmente à fenomenologia de uma identidade ontológica entre as palavras e as coisas e à imagem do homem como testemunha privilegiada dessa plenitude do sentido.

Acresce que, em consonância com o fundamento axiomático de uma metafísica da linguagem, um outro fator, dessa vez investido do estatuto empírico, fazendo de sua própria

historicidade a razão do assombro, vem turvar definitivamente a possibilidade de um olhar objetivo. O problema que enerva criticamente a visão de Steiner sobre a cultura não é só o do declínio da alta cultura, é o do fenômeno do inumano, a materialização política do Mal metafísico. Sua reflexão sobre a cultura é energizada pelo paradoxo de que ela, a cultura, se mostrou impotente em face do horror absoluto dos campos de extermínio no século XX. O diagnóstico no qual assomam elementos de uma perspectiva histórica e sociológica visa apenas reforçar a precedência axiomática da transcendência que é objeto da demonstração desenvolvida no restante do livro. Tal diagnóstico não reivindica autonomia e não retroage sobre o princípio metafísico já estabelecido. Ao contrário, é desse princípio que decorrem as asserções judicativas que se orientam indefectivelmente para a composição do quadro crepuscular do declínio da cultura, da visão de uma fatídica deterioração da sensibilidade estética que foi a base da cultura clássica no mundo ocidental.

5.3 A CRISE DA LINGUAGEM

É possível que George Steiner mereça reconhecimento como autor que tem uma capacidade especial de restituir o espanto filosófico como experiência original, tal como os manuais de filosofia atribuem aos gregos sem lograr com isso nos causar uma especial comoção. Talvez nessa característica se revele mais um elemento de afinidade entre Steiner e Heidegger. Por outro lado, talvez o espanto seja um requisito básico de toda a filosofia metafísica, que consistiria em superar o espanto inicial da mente inquisitiva por uma resposta ainda mais espantosa.

O segundo capítulo de *Réelles Présences* começa como um convite ao espanto: “Pode-se dizer e, consequentemente, escrever *qualquer coisa* sobre *qualquer coisa*. Nós não nos damos mais ao trabalho de observar ou de aprovar este lugar comum. Mas ele é habitado por uma enormidade enigmática.” (p. 77). Em três frases, Steiner converte a banalidade em metafísica. A reflexão sobre essa primeira afirmação nos leva a especular sobre os limites da linguagem, sobre a existência de algo, de “qualquer coisa” que possa estar além do potencial de nomeação e predicação da linguagem humana. Levada adiante de modo consequente, essa reflexão nos faz solidários de Wittgenstein, ou, mais modestamente, leitores interessados de sua obra. O filósofo austríaco, aliás, foi uma fonte próxima de inspiração no momento em que Steiner escreveu essas palavras e é nominalmente citado: “Quando o *Tractatus* de Wittgenstein afirma que ‘os limites da linguagem significam os limites do [nosso] próprio mundo, ele utiliza o termo ‘limites’ de maneira tautológica.” Ou seja: quaisquer (o pronome indefinido desempenha um papel importante na explicação) que sejam os virtuais limites

impostos à linguagem e ao mundo humano, esses limites coincidem entre si. A identidade entre a linguagem e a humanidade do homem é, não custa reiterar, a tese mais cara a todo o pensamento de Steiner.

A "enormidade enigmática" dessa identidade reside no fato de que não há nenhuma limitação intrínseca à linguagem que impeça a produção de toda sorte de enunciados. Numa variação da primeira afirmação, Steiner reitera:

> Nós somos livres para dizer o que quisermos sobre qualquer coisa, sobre tudo e sobre nada (este último caso testemunha uma possibilidade particularmente chocante e que merece reflexão de um ponto de vista metafísico) nenhuma restrição gramatical profunda, conquanto se possa demonstrar que existe uma tal restrição, revoga as ambiguidades anárquicas contidas nas possibilidades do discurso." (p. 77-78).

"Qualquer coisa" é *anything*, no inglês original[26], e *n'importe quoi*, na tradução francesa. O pronome indefinido, em tal contexto, marca a dupla indeterminação do objeto. A imprecisão e a fatuidade *do que* se diz reincide naquilo *sobre o que* se se fala. A irrelevância da linguagem implicando na irrelevância do homem e do mundo (eis uma fórmula que sintetiza a tese central da crítica da cultura empreendida por Steiner). O subtítulo da edição original de *Real presences* é "is there anything in what we say?". "Qualquer coisa" ou, mais precisamente, "algo", neste caso, já não tem uma conotação negativa: é efetivamente aquilo que resta de essencial em face das possibilidades anárquicas da linguagem, o substrato do sentido, que é o objeto da busca filosófica empreendida no livro e que é denominado em diversas passagens como "o sentido do sentido" [*le sens du sens*; *the meaning of meaning*].

Antes, porém, de chegar à efetiva defesa de sua tese, Steiner tece uma argumentação que, neste momento consiste em demonstrar que a linguagem apresenta duas tendências contraditórias: uma tendência anárquica que se manifesta como "qualquer coisa" em termos de enunciado sobre "qualquer coisa", num campo aberto de virtualidades; uma tendência ao essencial, à linguagem do ser, ao "sentido do sentido". Trata-se de evidenciar, em primeiro lugar, as potencialidades ilimitadas da linguagem, que se manifestam, por exemplo, no monólogo interior da consciência. Inexpugnável, a interioridade da consciência (Steiner especula em muitas passagens da sua obra sobre o enigma que representa a consciência dos

---

[26] STEINER, G. *Real Presences*: is there anything in what we say?. New York : Open Road Integrated Media, 2013, n.p.

surdos-mudos, sobre os seus processos de representação) tem à sua disposição a possibilidade fazer valer a liberdade irrestrita de reinventar a linguagem, se subverter todas as regras da sintaxe, de empreender o fluxo de uma frase contínua, de alterar todas as categorias, de renomear e redefinir todos os conceitos, enfim, de instaurar um regime autônomo e idiossincrático de linguagem do tipo que a linguística chama de "idioleto".

As potencialidades infinitas da linguagem, ilustradas por um exemplo paroxístico, se mostram mais próximas da experiência efetiva. É esse princípio de liberdade na produção de um discurso autônomo, afastado dos usos convencionais e utilitários da língua, que a poesia procura explorar ao decretar a supremacia da coerência interna entre forma e conteúdo. Nos exercícios mais audaciosos dessa liberdade, o poeta não confere nenhuma importância ao fato de que a significação do texto fique restrita a ele mesmo.

Nas suas formas mais gerais, as potencialidades ilimitadas correspondem as suas próprias funções como instrumento humano, isto é, correspondem ao que a linguagem fornece como os próprios elementos definidores da humanidade do homem. Assim, é somente na ou através da linguagem que o homem pode conceber o passado e o futuro. O pensamento e a imaginação contrafactuais, a projeção teleológica, a visão alternativa da realidade passada e futura, são todas possibilidades previstas e condicionadas pela gramática através dos tempos verbais, das categorias gramaticais como os optativos, os condicionais, os termos que indicam causa etc. "A conjunção se tem o poder de modificar, de recompor, de colocar radicalmente em dúvida, e mesmo de negar o universo tal como nós escolhemos percebê-lo." (p. 79) É a gramática que fornece todas as chaves que permitem ao homem escapar do aprisionamento do tempo presente ao qual estão submetidos todos os outros seres e conceber todos os projetos de mudança, de progresso, de rebelião e de insubmissão. A esperança é antes de tudo um ato de linguagem, uma faculdade que a linguagem proporciona ao homem.

Existe, porém, um "lado negativo" nessa ausência de limites da linguagem humana; ela secreta uma "lógica do nada e do niilismo" que consistiria numa redução dos enunciados a um mesmo nível contingência ontológica. Aqui, a reflexão de Steiner não disfarça o salto para o nível teológico. E é a esse nível que as virtualidades anárquicas e contingentes da linguagem não podem ascender. A linguagem é como que convocada para um outro regime de autoridade e sentido.

> Na medida em que são linguagem, isto é, pronunciadas ou escritas de maneira inteligível, todas as afirmações, todas as "provas" da existência ou da inexistência de Deus são suscetíveis de ser negadas. Na república das palavras, uma igual legitimidade se liga à convicção de que a predicação da

> existência de Deus é a própria fonte da linguagem humana e constitui sua *dignitas* final e à ideia dos positivistas lógicos segundo a qual essa predicação é da mesma ordem que a poesia do nonsense. Os postulados gramaticais e as demonstrações da existência de Deus [...] só podem ser válidos no interior de sistemas linguísticos fechados. (p. 81-82).

A visão de que o surgimento da linguagem, em face do fracasso ou da renúncia das teorias positivistas em explicar a sua origem, em face do testemunho irredutível do poema, da sonata musical e da grande realização pictórica, reclama a "linguagem" do *mistério* como explicação coerente, o postulado da existência de um dom concedido ao homem, não é compatível com o nivelamento anti-hierárquico que confere a todo e qualquer enunciado linguístico a mesma legitimidade. Se a afirmação de que Deus existe como fundamento da possibilidade de que a linguagem encontre o ser tem, como enunciado linguístico, o mesmo estatuto que um reclame publicitário ou um grafite de banheiro, não existiria nenhuma razão para distinguir Dostoiévski ou Shakespeare de Paulo Coelho ou Sasha Grey. A confiança de que a linguagem pode dizer algo verdadeiro sobre o mundo e a experiência humana exige o postulado de uma identidade original entre o pensamento e o ser e do dom concedido ao homem de ter acesso a essa identidade nos momentos mais bem sucedidos da sua capacidade de mobilizar a linguagem como instrumento de criação.

O que torna essa visão tão vulnerável à crítica é a nossa imersão na prodigalidade anárquica da linguagem, num universo de ruído indiferenciado contra o qual os códigos rituais e litúrgicos se defendem por meio do tabu, do ritual, da repetição, da circunscrição de uma esfera de sentido separada do tráfico linguístico normal, reservando à manifestação do numinoso, do transcendente o sentimento da Presença cujo nome, ou o "Nome do Nome" (a associação com a noção Steineriana de um "sentido do sentido" é óbvia) é vedado aos ouvidos e à fala humana.

É preciso fazer uma pausa para dizer que a impudência e a imprudência da paráfrase não pode restituir a força performativa do texto que produz no leitor a sensação de ingresso num "sistema linguístico" próprio, numa ordem de argumentação em que essas ideias se tornam plausíveis.

Não pode haver dúvida de que é o pensamento antitético da desconstrução e do pós-estruturalismo que se manifesta ao fundo. A referência é, na maior parte do tempo, velada e é preciso ter em mente esse dado contextual para percebermos os epígonos de Nietzsche perfilados na sombra quando Steiner explicita a dicotomia que está em jogo como um embate entre duas teologias:

> Deus não tem lugar demonstrável no discurso natural e ilimitado. Aí está o dilema que assombra o coração da metafísica prudente de Kant. A teologia negativa, quer dizer, o postulado de Sua não existência é tão legítima do ponto de vista da palavra e da proposição quanto o dogma de Sua presença. Daí os abismos simétricos que são inerentes à fé autêntica assim como à negação autêntica; daí a anarquia potencial do espírito dos dois lados dos espaços livres da expressão. (p. 82)

Não somos capazes de realizar nenhuma sondagem no campo teológico com o intento de identificar e demonstrar o grau de enraizamento e de filiação que se poderia encontrar aí para essa visão dicotômica que vemos expressa na metáfora de "dois abismos simétricos". O quanto e como esse dualismo manifesto na estética e na filosofia de linguagem de Steiner é tributário de uma teologia especificamente judaica – é uma questão que foge ao nosso alcance. Limitemo-nos, portanto a constatar que esse dualismo é perceptível e exerce um papel fundamental na constituição da sua visão filosófica. Uma reiterada simetria percorre a obra de Steiner; *Linguagem e silêncio* é talvez a expressão mais emblemática e toda a obra de Steiner é um contínuo esforço de reforçar a sua pertinência, como aqui, quando ele evoca mais uma vez a comparação com as noções de matéria e a anti-matéria, da física das partículas (cf. p. 83). Linguagem e anti-linguagem; pois o "silêncio", bem entendido, não é só literal. Embora tenha também esse sentido, como o silêncio dos soldados traumatizados, incapazes de falar sobre a sua experiência nas trincheiras, vitimados por um estado de alheamento, de perplexidade atônita e enigmática. Mas o silêncio pode ser também o ruído, a profusão de informações da sociedade de massas, a parolagem indistinta que hoje, mais do que Steiner podia imaginar nos anos 1980, quando dava forma aos argumentos de *Réelles présences*, se evidencia no tráfico de informações verbais, visuais e sonoras da Internet, nivelando todos os conteúdos e formas a um plano unidimensional da linguagem, coibindo a singularidade vital da experiência estética.

Em suma, o silêncio é o polo oposto à plena valoração do sentido; a dualidade se dá entre *Logos* e *anti-Logos.* A "anti-matéria" do sentido pode assumir a forma da eloquência do charlatão Hitler ou da futilidade onipresente do consumo semiótico, mas ela está contida nas potencialidades ilimitadas da linguagem. A prodigalidade da linguagem, o nivelamento ontológico de todo e qualquer ato verbal levanta a questão sobre o que poderia justificar a superioridade do valor intelectual ou artístico de um enunciado em relação a outro. O ato de interpretação ou de julgamento estético, o enunciado hermenêutico ou crítico, empenhados eles mesmos em destacar a singularidade de um investimento no sentido, terão alguma pertinência nisso que Steiner chamou de "república da palavra"? Tal questão toma, segundo

Steiner, inevitavelmente a forma de um embate metafísico entre uma visão teológica e uma visão anti-teológica.

Transposta para o campo da interpretação e da proposição estética, o princípio de que a linguagem permite dizer qualquer coisa sobre o que quer que seja tem implicações desconcertantes. Em que critério podemos nos apoiar para distinguir a pertinência entre julgamentos de gosto completamente distintos sobre um mesmo objeto, se ambos tem, em princípio, a mesma legitimidade ontológica, se "dos dois lados da argumentação, palavras se lançam contra palavras" (p. 88) e nenhum dos lados tem algum privilégio de incidência sobre a verdade?

Há poucas semanas, o secretário nacional de cultura do Brasil, imbuído do mais insano desvario autoritário de um governo referendado nas urnas por um suicídio ético massivo, fez um pronunciamento público no qual declarou: "A arte brasileira da próxima década será heroica e será nacional. Será dotada de grande capacidade de envolvimento emocional e será igualmente imperativa, posto que profundamente vinculada às aspirações urgentes de nosso povo, ou então não será nada." Seguiu-se uma reação de indignação e perplexidade de uma parte do público, potencializada pelo uso massivo das chamadas redes sociais via Internet. O secretário foi demitido em seguida, mas não pelo teor esdrúxulo de uma doutrina estética impositiva, e sim porque descobriu-se que ele plagiara um discurso de Joseph Goebbels, o infame ministro da propaganda de Hitler. O problema que Steiner se coloca é o de saber o que nos permitiria confiscar a legitimidade de uma proposição estética abusiva ou ingênua se, de um ponto de vista estritamente linguístico, "os instrumentos de articulação lógica, as fibras da coerência sintática e semântica, o alcance da inteligibilidade persuasiva que caracterizam essas proposições 'inadmissíveis' têm exatamente o mesmo estatuto de suas antíteses." (p. 87).

Steiner escreveu essas palavras tomando como exemplo o comentário de Tolstói, que considerava "indigno de uma crítica séria" o *Rei Lear* de Shakespeare, e o de Nietzsche, que em certa ocasião declarou considerar a música de Bizet superior à de Wagner. Mas os exemplos apenas ilustram o dilema de saber o que, no que se refere ao ato de interpretação e ao juízo estético, nos permitiria valorar distintamente as proposições que saem da boca de um gênio ou de um imbecil. O "nada", o niilismo resulta dessa condição de indecidibilidade do julgamento a que estaríamos condenados se nenhuma referência normativa vier a se sobrepor às possibilidades anárquicas da linguagem.

Para escapar ao primado ontológico da arrepsia, uma saída pragmática é recorrer a autoridade da tradição, ao consenso cultural e institucional que se formou ao longo do tempo

outorgando uma reputação de exemplaridade e excelência a um conjunto restrito de obras literárias e artísticas. Sedimentada ao longo de séculos e reafirmada por sucessivas gerações essa reputação é sustentada por evidências que dificultam a contestação. Dante, Shakespeare e Goethe são monumentos que informam o exame comparativo de toda a literatura que veio depois deles e, mais que isso, forneceram moldes de linguagem cuja influência extrapola o círculo dos homens e mulheres "cultivados" e vai muito além da fruição ou imitação de suas obras, tornando-se matrizes das respectivas línguas nacionais e, assim, instrumentos políticos essenciais para a formação de identidades nacionais. De modo talvez menos evidente, na arquitetura, a escultura e a pintura, reconhecemos realizações interiorizadas como referências duráveis dos nossos modos de ver. Miquelângelo, Rembrandt, Cézanne devem sua reputação ao fato de que foram capazes de erigir formas que modelaram a sensibilidade visual do Ocidente: "A maneira como Vermmer trata a seda educou a ponto dos nossos dedos." (p. 88). A música de Bach, Haydn, Mozart e Beethoven continua a ser executada e difundida em gravações sem que haja nenhum sinal de arrefecimento da paixão de auditores que não podem imaginar-se privados da experiência de ouvir suas obras.

Tem sido a "aceleração do ser" que ocorre no ato de fruição dessas obras a base da constituição de um cânone literário e artístico. A crítica que aponta o caráter convencional e político de um corpo central de referência e prestígio artístico é obrigada a lidar com o embaraço da potência existencial da experiência de fruição dessas obras. Como elas poderiam manter a sua posição de destaque se contassem apenas com o selo institucional, com os mecanismos de indução do gosto, se não houvesse nelas, na experiência pessoal que elas proporcionam, uma vitalidade própria, um valor intrínseco? Além disso, como separar o gosto autêntico do gosto induzido? Não haveria uma zona de intersecção entre essas duas dimensões do gosto, espaço de intercurso da subjetividade em que uma dimensão pragmática e uma dimensão puramente estética e existencial se tocam. Parece-nos que é a uma tal dialética que remete um argumento de Steiner em defesa da legitimidade do cânone:

> Em vista da finitude da existência individual e das autoridades institucionais, é preciso nos colocarmos de acordo sobre certas economias. É preciso deixar de lado o que é inferior ou efêmero. A existência de um cânone submete ao crivo e faz uma triagem que dirige o nosso tempo e os nossos recursos de sensibilidade para a excelência certificada e iluminada. O negacionista, o indivíduo que, por um iconoclasmo bizarro ou por marginalidade, denigre as grandes colheitas de nossa cultura é um desperdiçador: dos nossos meios limitados de recepção, dos bens testados e aprovados da graça. (p. 89).

O cânone não é, no entanto, imutável. Existem sobejas evidências de sua dinâmica: os muitos exemplos de obras e autores que perderam a condição de exemplaridade para cair no semiesquecimento, no ostracismo da especialidade acadêmica; há também exemplos no sentido inverso, autores e obras reconhecidos tardiamente, resgatados das sombras para serem condecoradas por uma vitória heroica e totalmente imprevista contra o tempo. As modernas técnicas de reprodução e difusão da informação exercem sobre o cânone um papel paradoxal. De um lado, ao ampliarem as possibilidades de acesso, elas ampliam quantitativamente o reconhecimento, rompem o círculo dos iniciados, formam novos leitores e espectadores que fortalecem quantitativamente as bases de reconhecimento das grandes obras. Por outro lado, a difusão em larga escala, a disponibilidade das grandes obras a voracidade do consumo torna-as suscetíveis à fenomenologia do efêmero, à deterioração da intensidade particular da experiência estética sem a qual, como dissemos antes, não haveria o impulso inicial e duradouro que fez a obra emergir ao status canônico.

Mas seria enganoso, segundo Steiner, supor, a partir de impressões gerais e considerações históricas, que a existência do cânone seja fruto, de um processo de congruência progressiva do gosto e das opiniões do público em geral. Na verdade, a aparente confluência de uma comunidade espiritual abrangente está longe de ser a causa determinante da existência do cânone. Para Steiner, o cânone é engendrado por uma minoria, um "punhado" de indivíduos dotados de sensibilidade e instrução e capazes de um investimento e uma abertura às interpelações maximizadas do sentido presentes nas grandes realizações estéticas de maior valor.

> ...é essencialmente ilusório supor a existência de uma universalidade da percepção e da escolha, suposição sobre a qual se funda a argumentação liberal, consensual quanto à determinação e a verificação dos valores. As estatísticas relativas à difusão dos produtos culturais dissimulam o fato de que as correntes e os critérios dominantes são lançados e codificados por uma minoria de especialistas. Toda avaliação, toda "canonização" (observem a persistência das analogias teológicas), derivam da política do gosto. Essa política é, em sua essência, oligárquica. (p. 94).

Evidencia-se, assim, que não se deve esperar encontrar o critério que pode fundamentar uma proposição estética num suposto resultado de um sufrágio do gosto. Não é por vias democráticas que os valores estéticos se afirmam como tradição e as grandes obras são erigidas em modelo. Mas poderíamos contar com algo mais do que a arbitrária vontade e de uma aristocracia do gosto para atribuir um selo de qualidade às obras artísticas? A noção de uma teoria do gosto poderia ser de alguma ajuda?

Steiner refuta essa hipótese, ele não tergiversa ao desqualificar as pretensões teóricas ou científicas aplicadas à compreensão da experiência estética. Ele estaria disposto a admitir uma noção antiga de teoria, identificada nas raízes etimológicas do termo – *to theion* ou *ta theia orao*, significando "eu vejo (*orao*) o divino (*theion*)" ou "eu vejo as coisas divinas (*theia*)", (cf. FERRY, 2006, p. 34) –, que evidenciam o caráter teológico dessa experiência, a teoria como conduta religiosa, como contemplação, como "o ato de testemunho realizado pelos emissários em missão solene para observar o pronunciamento dos oráculos ou os ritos realizados nos jogos sagrados da Ática" (STEINER, 1991, p. 94). Mas recusa a concepção de uma teoria literária associada à acepção moderna da teoria, aquela que, amparada na filosofia de Descartes, Bacon e Kant, procura empregar métodos de análise, verificação e experimentação a partir de hipóteses especulativas sobre o mundo exterior. Mesmo no campo das ciências naturais, e apesar da inquestionável eficiência de que dão testemunhos todas as realizações da técnica, a ciência experimental está sujeita a questionamentos que vêm dos avanços no campo avançado das ciências das partículas, que postulam objeções baseadas nos princípios da "indeterminação" e da "complementaridade". Do ponto de vista filosófico, levada às últimas consequências, a indagação epistemológica sobre os fundamentos últimos da certeza científica, conduz à especulações de cunho teológico e metafísico. Essa constatação é cara a Steiner, que em diversas passagens de sua obra cita-a como argumento em favor da legitimidade de suas especulações estéticas: "Descartes e Newton apelam a uma origem e a uma garantia divinas. Um tal recurso é precisamente o que eu procuro elucidar a respeito da linguagem e da arte. Einstein estava convencido de que uma ordem superior, de que uma recusa do acaso, anima o cosmos." (p. 98).

Seja como for, Steiner considera que a aplicação de um modelo teórico e científico à compreensão da experiência estética é uma flagrante incongruência. Quase podemos ouvir a palavra "impostura" como um eco na diatribe que ele lança contra essa pretensão:

> ...a extensão imperialista desse modelo [teórico ou científico] à interpretação e ao julgamento da literatura, da música e das artes plásticas, é factício. Nesse domínio, com efeito, o conceito de "teoria" e de "teórico", se ele for tomado a sério, é uma ilusão autossatisfatória ou uma apropriação ilícita de uma noção própria á ciência. Ela traduz uma confusão fundamental, um "erro de categorias", para retomar um termo da lógica e da metafísica clássicas. (p. 98).

As chamadas "teorias" interpretativas ou críticas da literatura e das artes na verdade constituem, mais modestamente (mas podem encontrar nisso a fonte de sua dignidade),

discursos que, de um certo ponto de vista, possuem o mesmo estatuto ontológico de seus objetos, no caso da literatura. Quer sejam comentários impressionistas, quer tenham incidência sobre um objeto muito específico (um livro ou fragmento, um autor etc.), quer, ainda, sejam empreendimentos abstratos com pretensões universais (uma doutrina estética como a de Aristóteles ou Kant), esses discursos são essencialmente atos de linguagem, eles operam nos limites da linguagem e podem constituir eles mesmos objeto de um outro metadiscurso. Eles simplesmente não podem satisfazer os critérios que definem uma teoria: a possibilidade de confirmação ou de refutação a partir de procedimentos experimentais e a capacidade de predição. Além disso, os discursos hermenêuticos ou críticos e as doutrinas estéticas não são tornados obsoletos pelos discursos que os sucedem, tal como acontece com as teorias científicas. A doutrina estética de Aristóteles e de Kant podem e são efetivamente lidas com o mesmo interesse, assim como os ensaios de Walter Benjamin ou de... Steiner.

Steiner demonstra, então, um extremo ceticismo em relação às pretensões "teóricas" das análises que têm por objeto a literatura e a arte. O estatuto epistemológico dessas chamadas teorias não pode deixar de ser afetado pelo fato de que o contexto explicativo de uma obra de arte e da experiência que ela proporciona é a totalidade do mundo. O irredutível horizonte dos valores relacionados ao sentido do sentido de todo ato de linguagem é, na realidade, o universo inteiro tal como é experienciado, concebido e representado pela linguagem humana.

> A multiplicidade dos sentidos possíveis – e a categoria do sentido é muito estática para poder se aplicar ao poético – é o produto exponencial de todos os mundos possíveis do sentido e do não sentido [*non-sens*], tal como eles são construídos, imaginados e postos à prova, habitados, na interação de duas liberdades: aquela do texto, em movimento no tempo, e aquela do receptor. As energias interiorizadas de comunicação e de sugestão recíprocas, os "saltos quânticos" que se produzem nesse encontro, ultrapassam inteiramente toda análise computacional, sem falar na predizibilidade. Não existe ciência do sentido nem teoria da significação e do efeito, se tivermos que tomar a sério tais conceitos. As proposições hermenêuticas e avaliativas não são, como dizem os lógicos, candidatas a valores de verdade. (p. 110-111)

Bem entendido, Steiner não descarta, por exemplo, o valor da análise linguística para a compreensão da literatura. O conhecimento de aspectos fonéticos, lexicais e gramaticais pode enriquecer a interpretação do texto, mas esses elementos de conhecimento já eram atuantes na tradição filológica e, para Steiner, conservam a importância que lhes era atribuída nesse

contexto. O que Steiner de fato, descarta é a pretensão de instaurar sobre esses aspectos procedimentos de caráter teórico e científico: "...a noção de linguagem como um jogo puramente inter-relacional de diferenças e a noção da vida do homem no interior da linguagem concebida como um conjunto de diversos jogos linguísticos sem outro imperativo de referência além do pragmático são radicalmente inadequados." (p. 112).

Steiner defende que nós estamos vivendo, no plano da cultura e da linguagem um processo de ruptura e metamorfose sem precedentes. Ele observa que as rupturas fundamentais nas formas de percepção humanas nos quadros de referência, nas constelações de consciência que se organizam sob a forma da linguagem são raras. As diferenciações que a história do pensamento, das instituições sociais e das artes procura evidenciar, entre a Idade Média e o Renascimento, entre a época das Luzes e o romantismo não deixariam de conservar um fio de continuidade mais profundo cuja evidência decisiva é uma certa estabilidade cultural e civilizacional assegurada pela palavra. Para Steiner, essa dinâmica de continuidade capaz de absorver mutações sem fraturas insanáveis foi rompida por uma abrupta transformação cultural na Europa ocidental e na Rússia que ele situa nos anos 1870.

Uma certa continuidade civilizacional do Ocidente esteve diretamente associada ao significado cultural e histórico da cultura escrita, cujo papel jamais foi contingente ou acessório; o status da cultura escrita é da ordem dos fundamentos a partir dos quais se constituiram as formas extensas e duráveis de civilização que se fizeram proeminentes histórica e geograficamente para modelar os modos de vida e as visões de mundo que predominam atualmente em escala global.

> A disseminação da cultura escrita a partir do mundo mediterrâneo da Antiguidade determinou não apenas a maneira como nós vivemos, compreendemos e registramos nossa postulação histórica do eu e da sociedade. Essa cultura engendra e informa nossas religiões, mitologias, investigações filosóficas, nossas artes e nossas literaturas. Mesmo as artes não verbais do Ocidente fizeram uso, até uma época muito recente, de esquemas essencialmente gramaticais e lógicos de apresentação. Nossas leis, nossas relações sociais são indissociáveis da verbalização e de valores inerentes ao discurso e à sintaxe. Para nós, a "cultura escrita" significa um peso de implicações, uma extensão que excede toda definição técnica. Nossas civilizações e nossas comunidades são, antes de tudo, dominadas pela palavra; são frases que fundam e habitam nossas cidades. (1991, p. 115-116)

Mas essa continuidade articulada entre civilização e linguagem encontra-se, segundo Steiner, abalado pela inédita ruptura que coloca em cheque a confiança depositada na linguagem, na sua capacidade de dizer o mundo, de permitir ao homem representar a

realidade objetiva de modo confiável. A credibilidade da linguagem como meio de representação seria consequência de "um ato de confiança inicial, mais fundamental, mais axiomático, e de longe, que todo 'contrato social', que toda aliança com o postulado divino" (p. 117). Toda a metafísica, religião, política, estética inventadas pelo homem basearam-se nesse "fundo de confiança" cuja vibração não alcança mais o nosso presente histórico.

Antes dessa ruptura havia uma crença tácita de que o ser era dizível, de que havia uma correspondência entre a palavra e o mundo. A linguagem de Adão tinha a mesma substância dos objetos que ela nomeava. Para Platão, a linguagem pavimentava o caminho que levava aos arquétipos da forma pura. Descartes tinha na certeza de que pela linguagem o mundo objetivo se tornava acessível à consciência a garantia de que o pensamento racional era possível. O percurso das etapas de conceptualização que conduziam à autorrealização do Espírito, em Hegel, é uma odisseia da consciência como linguagem.

Um ceticismo radical veio confrontar essa segurança, denunciando a ilusão da ideia de uma correspondência entre a linguagem e o mundo objetivo. Aquilo que ingenuamente tomamos como realidade se oculta de nós sob um véu de ilusões e de imprecisões e, surpresa, esse véu é tecido exatamente pelo que antes se acreditava ser uma mediação transparente e maximamente eficaz: a linguagem. Steiner situa no período entre 1870 e 1930 a ruptura dessa relação de confiança na palavra, o "contrato" entre a palavra e o mundo, entre a representação e o ser teria sido rompido nesse momento histórico, a partir daí "os códigos de percepção e de percepção de si que nos permitem situar de maneira inteligível nossa relação com os outros e "com o mundo", entraram numa segunda fase maior"; a época do *Logos*, dá lugar a uma outra forma de consciência e percepção em que já não se deposita na palavra a confiança de que ela é capaz de dizer o mundo:

> As configurações e os modos de operação cruciais de nossa condição moral, filosófica, de nossa estética, das interações plásticas entre consciência e pré-consciente, as relações entre as economias da necessidade e do desejo de um lado e aquelas das limitações sociais de outro devem ser compreendidas agora como vindo "após a Palavra". Dessa posteridade, o clichê vulgarizado da "morte de Deus" é uma expressão fundamental, mas somente parcial. (p. 121)

Aqui se manifesta a questão central, o problema em torno do qual se constitui tudo o que, na obra de Steiner, reflete o aspecto de uma crítica da cultura. Essa crítica tem como base o diagnóstico de uma situação histórica e cultural marcada pela queda em descrédito da palavra como meio pelo qual o mundo e a experiência humana podem ser dotados de sentido. É a partir dessa ruptura que se reverte de pertinência a pergunta sobre o valor do texto e os

critérios normativos que podem guiar a interpretação: qual é o estatuto do texto e que responsabilidade psicológica, ética e estética pode-se atribuir ainda a sua interpretação na época da "pós-Palavra"? Está claro que colocada dessa maneira, emergindo no contexto de um diagnóstico marcadamente adverso, as expectativas quanto à resposta não são otimistas. O teor de suspense que a pergunta desencadeia não prenuncia um desfecho otimista. Diríamos que o pessimismo está do lado da convicção e o otimismo é apenas uma concessão do estilo quando Steiner afirma: "Eu defino essa época [da "pós-Palavra"] como aquela do epílogo (aqui, ainda, o termo que eu escolhi contém o *Logos*). Eu coloco a questão estando plenamente consciente do fato de que os epílogos podem muito bem ser os prólogos de novos começos." (p. 122)

Steiner esquiva-se de uma atribuição própria da história da filosofia que consistiria avaliar as causas profundas do descrédito que recaiu sobre os grandes sistemas filosóficos que, seguros de encontrar na linguagem o instrumento próprio para a tarefa, pretenderam identificar as leis que regem o desenvolvimento histórico da consciência humana. Mas pretende identificar "um certo número de momentos e de enunciações, um certo número de atitudes, de textos e de obras de arte, que traduzem uma tomada de consciência da crise" (p. 122-123).

Quatro marcos referenciais de enunciação da crise da palavra são escolhidos por Steiner como representativos da crise da palavra que se instaurou a partir do último quarto do século XIX: as experimentações poéticas de Mallarmé e Rimbaud, que minam a noção de representação associada à linguagem e postulam a autonomia da forma poética e a diluição do sujeito; o questionamento filosófico radical da linguagem levado a cabo pela filosofia analítica e o positivismo lógico, que colocaram em dúvida a própria possibilidade lógica da significação; a abordagem formalista da linguagem e da significação instaurada pela linguística moderna a partir de Saussure e desenvolvida pelos seus epígonos; a psicanálise freudiana, que, num mesmo movimento, produziu uma estratificação do "eu" e minou o estatuto da palavra pela qual a subjetividade pretendia se projetar enquanto consciência de si e do mundo; por fim, a manifestação europeia, no início do século XX, de uma crítica da linguagem (*Sprachkritik*) que denuncia o desgaste, a vulgarização, a alienação de uma linguagem tida como incapaz de proporcionar uma imagem coerente da experiência, dos sentimentos e intuições do homem moderno. Essas quatro manifestações intelectuais ou artísticas demonstrariam um "deslocamento na consciência ocidental em relação à sua cultura escrita" e a eclosão de uma sensibilidade para o declínio da linguagem no mundo contemporâneo.

Steiner identifica na visão estética associadas a Mallarmé e Rimbaud a ascensão de uma nova concepção da linguagem que teve por efeito "implodir as fundações do edifício hebraico-helênico-cartesiano que alojava a *ratio* e a psicologia da tradição de comunicação ocidental" (p. 123). Com Mallarmé, a linguagem passou a ser concebida como uma realidade autônoma; a palavra foi declarada independente de qualquer relação referencial com um objeto exterior, a não ser sob uma forma puramente convencional e arbitrária. A suposta correspondência entre a linguagem e o mundo objetivo foi denunciada como degradante, desvirtuadora de uma pureza inerente à palavra quando ancorada apenas nas estruturas internas da linguagem. As implicações da emergência dessa nova concepção não devem ser subestimadas, Steiner identifica aí a "própria fonte da modernidade filosófica e estética", o momento chave de uma "ruptura com a ordem do *Logos* tal como a conhecem o pensamento e o sentimento ocidentais ao menos desde a tautologia pronunciada pela Sarça ardente." (p. 124).

Mallarmé promove o fim da ordem da representação, do contrato tácito que foi a própria razão da eloquência da cultura ocidental, da confiança na capacidade da linguagem de dizer o mundo e de fazer dele objeto de transmissão através da cultura. Doravante, as palavras dialogariam entre si num sistema fechado e autossuficiente e o mundo objetivo se tornaria uma realidade estranha da qual a linguagem deveria se manter afastada para conservar a sua pureza. Estabelece-se uma linha divisória entre duas fases históricas da consciência humana, entre um mundo da palavra e um mundo pós-palavra com o qual se abre a era do niilismo.

> Uma ordem do Logos implica [...] uma "presença real". O repúdio de Mallarmé à aliança do referente, o acento que ele coloca sobre o fato de que a não-referência constitui o gênio verdadeiro e a pureza da língua, implicam numa "ausência real" central. A consequência, em um sentido rigorosamente semântico-filosófico (sendo tanto a possibilidade semântica quanto a possibilidade filosófica postas em dúvida) é um niilismo ontológico (que Heidegger explorará em sua explicação sobre a "nadidade" ou Nichtigkeit). (p. 124).

A rebelião poética de Rimbaud se reveste de um caráter simultaneamente teológico-metafísico e estético-hermenêutico, a intuição poética secreta a potência descomunal de um deicídio, de uma revolução estética, de uma ruptura filosófica e de uma redefinição do sentido. A divisa "*Je est un autre*" é a centelha de uma implosão que abala de cima a baixo a constituição da consciência ocidental.

> Há aí uma provocação deliberadamente, necessariamente dirigida contra Deus. Como sempre em Rimbaud, é Deus que é o alvo. Mas não se trata aqui

> de um capricho devido ao acaso. Toda desconstrução consequente da individuação do locutor humano – da *persona* – é, no contexto da consciência ocidental, uma negação da possibilidade teológica e do conceito de *Logos* sobre o qual se funda essa possibilidade. "Eu é um outro" é uma negação sem compromisso da tautologia suprema, do ato gramatical da autodefinição gramatical de Deus: "Eu sou aquele que sou". (p. 127)

Rimbaud impugnou a imagem unitária da primeira pessoa do singular que foi indispensável, do ponto de vista essencial e existencial, para a construção lógica formal e para a vigência do *cogito* cartesiano: "O pluralismo anárquico de Rimbaud faz da prova cartesiana do ser e do axioma das relações racionais entre consciência e mundo uma fanfarronada vazia de sentido." (p. 128).

A pulverização da figura do "eu" promovida pelas inovações estéticas do fim do século XIX – Mallarmé e Rimbaud à frente – removeu o alicerce de uma correspondência entre a linguagem e o mundo exterior que plasmava a concepção de um sujeito, de uma consciência unificada que refletia a *ratio* divina ao falar a linguagem do *Logos*, pela qual se exprime a correspondência real entre a palavra e o mundo objetivo. É por meio do *Logos* que o eu individual celebra sua participação na esfera da divindade: o homem, capaz de dizer a realidade pela palavra inspirada, pelo *Logos*, evidencia o privilégio de reconhecer o Ser criado por Deus.

Aqui estamos pisando no terreno minado da terminologia metafísica e teológica, de modo que a maneira possivelmente imperfeita como enunciamos pretende funcionar apenas como sugestão da noção de uma identidade ontológica entre a palavra (*Logos*) e o Ser calcada no pressuposto necessário de um Absoluto, de um Deus criador. Trata-se de uma concepção evidentemente problemática, que tem sido alvo de todas as operações filosóficas de demolição da metafísica. Steiner tem uma clara e superior consciência da fragilidade, ou, como costuma dizer, da "vulnerabilidade" dessa noção que serve de pressuposto à sua concepção estética. Mas é nessa vulnerabilidade, na fragilidade teórica de seu argumento, nessa exposição temerária à refutações que reside o próprio sentido da "aposta" steineriana. A construção de sua narrativa sobre a cultura ocidental, sobre a história das ideias tem paralelos com a narrativa bíblica que não somos capazes de identificar e analisar com precisão e que apenas sobressaem na leitura, nas manifestações mais evidentes e por uma intuição provocada pelo estilo. Esses aspectos – uma afinidade de conteúdo e a forma, de ideias e de estilo entre uma crítica da cultura e a teologia judaica – serão algum dia objetos de uma análise competente. O historiador romeno e estudioso do misticismo judaico Moshe Idel (2003) conclamou Steiner a

assumir a sua identidade como teólogo do judaísmo, ao mesmo tempo em que o chamou de "profeta da abstração" e o acusou de fazer uma imagem idealizada da cultura judaica.

Uma das consequências do esfacelamento do eu é o abalo sobre a figura do "autor" pela aluição do seu atributo definidor, a autoridade (*auctoritas*): "Lá onde o 'eu' não é 'eu', mas uma nebulosa de energias momentâneas em um permanente processo de fissão, não pode haver autor em um sentido único e estável." (p. 129). A estética derivada da ruptura instaurada por Mallarmé e Rimbaud não atribui à intencionalidade do autor nenhum *locus* determinado. No jogo de espelhos no qual a figura do autor se reflete de forma fragmentada, intermitente, confundida com inúmeras outras figuras da alteridade não há lugar estável para a "presença criadora" postulada pela estética e a hermenêutica do *Logos*.

A noção de interpretação foi profundamente afetada por essa ruptura estética. A concepção clássica do processo estético e cognitivo de recepção calcado numa subjetividade sensível à interpelação do *Logos* cedeu lugar ao entrecruzamentos não hierarquizado de alteridades e fragmentos de sentido colidindo num espaço instável de interpretação que tornou deslocada e mesmo inconcebível a noção de responsabilidade tal como concebida nos moldes cartesianos e kantianos. Produziu-se assim uma separação entre a estética e a ética; a expectativa de uma "resposta responsável" à mensagem estética passou a soar como uma exigência exorbitante e descabida.

Com a filosofia analítica e o positivismo lógico uma plêiade de pensadores eminentes do século XX (Frege, Russell, Wittgenstein) dedicou-se a radicalizar o ceticismo filosófico que, desde Platão e Aristóteles, tomou a linguagem como objeto. Isolada de seus contextos contingentes, das situações concretas de comunicação, dos usos pragmáticos que influenciam a inteligibilidade dos enunciados, a linguagem foi submetida aos procedimentos de formalização lógico-simbólicas que tornaram plausível a revogação de sua validade referencial e colocaram em questão, no plano lógico e gramatical, as possibilidades de nominação e predicação empregados na linguagem cotidiana assim como na linguagem filosófica. Na sua versão mais célebre e original – a do Wittgenstein do *Tractatus* – esse tipo de questionamento levou à excluir do quadro de possibilidades lógicas de demonstração e inteligibilidade os enunciados relacionados à experiência moral, estética e religiosa. O filósofo austríaco declarou impenetrável aos desígnios da linguagem um vasto campo da experiência existencial e considerou mais afim à música ou ao silêncio. Observando a sobrevalorização que Wittgenstein atribui a essas categorias de experiência como definidoras da humanidade do homem, Steiner salienta a radicalidade de uma nova concepção ontológica do homem que inverte o papel da linguagem:

> No movimento que fecha o *Tractatus*, que inegavelmente se assemelha a certas formas de misticismo recentes, Wittgenstein tem a intuição de uma antítese da definição helênico-hebraica do homem, concebido como o ser dotado do imperativo da palavra, como o ser que "deve falar" para realizar a sua humanidade. Para o *Tractatus*, o ser verdadeiramente humano, o homem ou a mulher mais abertos às solicitações do ético ou do espiritual, são aqueles que guardam o silêncio diante do essencial (ou cuja conduta rigorosa – preceito que Wittgenstein retoma de Tolstói – constitui o autêntico modo de afirmação). A melhor parte do humano em nós, face ao inexprimível que se mostra mas não se pode dizer, face a isso de que não se pode falar, deve se calar (expressão carregada de sentido). (p. 131-132)

Ao esgotar os recursos lógicos na análise da linguagem, a filosofia de Wittgenstein conduz à resignação com o fato de que a significação linguística é indemonstrável. Ao usar as palavras do filósofo contemporâneo Saul Kripke como interpretação do resultado das investigações do filósofo austríaco sobre a linguagem, Steiner sinaliza o ponto crítico da sua própria confrontação com o niilismo do pensamento "pós-Palavra". Kripke afirma que, Wittgenstein nos conduz à conclusão de que não existe "nenhum sentido ligado a nenhuma palavra. Toda nova aplicação que nós fazemos é um *salto* na noite" (apud STEINER, 1991, p. 132, grifo nosso). De certo modo, Steiner corrobora essa tese, ao mesmo tempo que a supera justamente através de um "salto", mas a modalidade acrobática de Steiner é kierkegaardiana, explicitamente metafísica e teológica. Toda a argumentação de Steiner no sentido de conferir uma forma filosófica a um reencontro com o "sentido do sentido" consiste em mostrar que esse "salto" é uma alternativa possível ao corolário da *Sprachphilosophie* moderna (Wittgenstein, Tarski, Frege, Quine, Kripke) segundo o qual:

> A elucidação das regras utilizadas em tal ou qual jogo de linguagem ou movimento do discurso é interior e autorreferencial. Stricto sensu, toda produção linguageira pode se revelar uma singularidade semântica realizada regras que suspendem ou tornam caducos todos os contratos concluídos precedentemente entre definição lexical, forma gramatical e conteúdo suposto. (p. 32)

As realizações da linguística moderna, tendo em Saussure uma figura tutelar, seguem na esteira dessa revolução espiritual provocada pela desconstrução da ordem logocêntrica para a qual convergem os esforços de lógicos, linguistas, epistemólogos e gramáticos. Desdobrada no campo da linguística, de início aparentemente restrito a um estudo sistemático e altamente formalizado do sistema da língua a partir dos códigos lexicais, semânticos e sintáticos, a tarefa de desconstrução se estenderá, influenciando campos diversos como a antropologia social, a psicologia cognitiva e a poética. No que concerne a uma específica concepção da

textualidade, a linguística moderna consistiu basicamente em confrontar o modelo filológico de interpretação, substituindo uma semântica referencial por uma semântica das relações internas da língua. Segundo essa perspectiva:

> As palavras e as frases não apresentam nenhuma afinidade pré-estabelecida com os objetos, nenhum mistério de consonância com o mundo. Nenhuma *figura* das coisas, percebidas ou ainda não reveladas, é interior às articulações (puramente arbitrárias) da sintaxe. Nenhum signo fonético, a não ser em um nível rudimentar, pré-linguístico no sentido estrito, de imitação vocal (onomatopeia), tem relação de contiguidade ou de substância com o que pretende designar. O marcador linguístico é tão "codificado" quanto o símbolo algébrico. (p. 134).

Essa concepção da língua como um sistema arbitrário de sons e signos diacríticos sem nenhuma relação intrínseca com a fenomenologia real do mundo e sobre o qual se aplicam regras suscetíveis de formalização similar ao modelo da lógica simbólica legitima as especulações da gramática gerativa, que leva adiante a ruptura com a perspectiva referencial e postula a existência de "estruturas profundas", possivelmente de ordem neurofisiológica, comandando atos de linguagem que, a rigor, funcionariam como algoritmos convencionais, o que permite a utilização dessa perspectiva formal no campo da informática. Constatando a influência abrangente da concepção de linguagem amparada pela linguística moderna, Steiner observa ironicamente o contraste com a perspectiva filológica aberta à consideração do contexto sócio-histórico, às possibilidades da intuição, à "magia tangível" dos textos: "...a linguística pós-saussuriana simultaneamente colocou a linguagem no centro da fenomenologia humana e fez desse centro uma 'formalidade'. As "regras de apagamento" [*erasure rules*] não são um objeto de amor." (p. 136).

Outro influente ataque contra a ordem do *Logos*, é identificado por Steiner na psicanálise freudiana. Em princípio, esse papel contradiz o fato, destacado por Steiner, de que a psicanálise é uma "arte da linguagem, uma práxis da linguagem". Atesta-o o fato de que, na psicanálise, "não pode existir pacientes mudos nem analistas surdos". A teoria psicanalítica, tal como formulada por Freud, tanto em sua abordagem dos processos psíquicos quanto na consideração de aspectos relacionados ao processo de civilização, é tributária da herança "helenístico-hebraica" do discurso e do texto. "A psicanálise", diz Steiner, "dramatiza, procura superar pela razão e pela terapia, o conflito entre a *auctoritas* e a espontaneidade, entre a prescrição (o 'escrito que vem antes de nós') a liberdade, na medida em que esse conflito se torna agudo coo o desmoronamento do *Logos*". Produto típico do judaísmo

centro-europeu, o movimento psicanalítico teria surgido como "sintoma" da crise da palavra tal como Steiner procura diagnosticar.

Mas a psicanálise representa também um investimento contra a ordem do *Logos* na medida em que ela "mina de maneira radical o estatuto da palavra" ao sondar as profundezas pré-linguísticas da psique. Ela decompõe a intencionalidade, desqualifica os processos conscientes pelos quais o indivíduo procura compreender e significar o mundo através da linguagem. A parte dialética da psicanálise prolongaria os passos de Mallarmé no intento de purificação da língua e a sondagem dos estratos subterrâneos da consciência, postulando a superficialidade do eu, segue a linha da desconstrução da subjetividade prefigurada por Rimbaud. A suspeição em relação à consciência e à linguagem é o que coloca a psicanálise, na avaliação de Steiner, ao lado de outros movimentos de desvalorização da linguagem. Ele leva mais longe a acusação; de um modo que não pode deixar de parecer um tanto passional, toma (sem usar a palavra) a psicanálise como uma espécie de charlatanismo; sobre o sistema freudiano, Steiner declara que "pessoalmente, eu não o considero nem mais nem menos penetrante, engenhoso e metaforicamente sugestivo do que era a crença na demonologia e no exorcismo durante os séculos XVI e XVII da história europeia." (p. 138).

O quadro das manifestações de defecção intelectual em relação ao poder de representação da linguagem se completa com a *Sprachkritik*, a corrente difusa de manifestações da crítica cultural que, reunindo motivos de ordem metafisica, moral, política e estética, é vista retrospectivamente por Steiner com representativa do estado de espírito que se disseminou na esfera da alta cultura europeia nos últimos decênios do século XIX e na primeira metade do século XX. Em *Contribuição à crítica da língua*, um livro que teve forte influência sobre Wittgenstein, Fritz Mauthner apontou a enfermidade dos usos da linguagem na fala e na escrita europeia, a degeneração da linguagem em clichês e num jargão desprovido de significação, a falsificação intencional ou inconsciente do discurso configurando uma patologia dos usos públicos da linguagem no jornalismo, na esfera política e na ficção. No seu *Carta de Lorde Chandos*, Hofmannsthal apresenta o relato de um poeta que renuncia aos usos estéticos e intelectuais da linguagem por reputá-la incapaz de traduzir em representações e metáforas a experiência existencial e a realidade exterior de sua época. A abstenção da expressão, o silêncio é a única via quando a linguagem se mostra um recurso factício que corrompe, falsifica a experiência e as intuições transcendentais.

A fala de Moisés, no último ato da ópera *Moisés e Arão*, de Schoemberg, é constantemente referida por Steiner como referência dessa estado de espírito em que a imaginação e o intelecto já não creditam a linguagem a capacidade de significar a experiência:

“Ó Palavra, tu Palavra, que me falta”, lamenta Moisés, em contraste com a eloquência superficial de Arão. A crítica de Karl Kraus à deterioração lexical e gramatical de uma linguagem que se presta à falsificação e ao embuste na literatura, no jornalismo, nas esfera jurídica e política contém a premonição da barbárie que viria a seguir. Os escritos de Kafka, Beckett, Orwel, e Canetti conferiram expressão literária à experiência do desencontro entre as palavras e o mundo, na qual a linguagem se calcifica, se instrumentaliza e se torna estranha à toda dimensão transcendente.

Para Steiner, é nesse contexto de ab-rogação do sentido, de crise da palavra que emerge o niilismo que passou a dominar as filosofias do sentido no século XX. O pós-estruturalismo e o descosntrucionismo são considerados “sintomas” da evacuação do sentido na forma de uma semiótica negativa empenhada em repudiar a dimensão metafísica e teológica que manteve por milênios a confiança na linguagem. Steiner eleva o tom de uma retórica do combate. À declaração de que é infenso à polêmica segue-se um sardônico ataque.

> Eu não me proponho a explicar a desconstrução (outros o fizeram com lucidez), ne a perder tempo em polêmicas, frequentemente mortais. Eu me contentarei em me referir, de uma vez por todas, ao jargão frequentemente repugnante, à obscuridade fabricada e às duvidosas pretensões à tecnicidade que tornam ilegíveis a massa da teoria e da prática pós-estruturalistas e desconstrucionistas, particularmente entre os epígonos universitários. Esse abuso do discurso filosófico-literário, essa brutalidade contra o estilo, são, com efeito, sintomáticos. (p. 145)

A desconstrução não é apenas uma teoria, é uma meta-teoria que questiona todas as teorias existentes acerca do sentido e da interpretação. Ela ataca essas teorias evidenciando a fragilidade dos fundamentos e, consequentemente, de todos os julgamentos dos valores estéticos e de todas as interpretações do sentido. A desconstrução pretende invalidar a possibilidade de uma leitura plena do sentido e de uma hermenêutica consequente. Ela declara inválida a hierarquia entre os atos de criação e os meta-discursos que procuram interpretá-los ou julgá-los esteticamente. Ironicamente, ela aplica a si mesma o princípio de indistinção valorativa que se estende a todos os discursos críticos e interpretativos e recusa-se a conceder às suas próprias realizações qualquer reconhecimento especial em face de outros discursos ou movimentos do passado ou do presente: “A desconstrução é, intencionalmente, marginal (expressão chave) em relação a todas as histórias do gosto e aos manifestos em favor da inovação.” (p. 147). A noção central de intertextualidade serve-lhe para esvaziar qualquer sentido de singularidade atribuída ao texto e à realização estética:

> Os textos, as obras de arte, não fazem mais do que transformar outros textos e outras obras de arte em um continuum reticular em espiral através do tempo. O tecido de informação, comum a todos, é aquele do médium e das convenções disponíveis. O "gênio" poético individual ou a singularidade histórica são noções totêmicas, largamente ilusórias." (p. 147).

É no caminho aberto por Nietzsche que a desconstrução procura invalidar a plausibilidade de toda suposição de correspondência entre a palavra e o mundo e considera ilusória até mesmo a expectativa de um sentido estável na comunicação cotidiana, na inteligibilidade recíproca do significado entre interlocutores ou entre o autor e o leitor de um texto qualquer. No fundo de tais suposições e expectativas a desconstrução enxerga pressupostos de ordem teológica ou onto-teológicas (no sentido heideggeriano) que funcionariam como garantias para o assentimento epistemológico e existencial do sentido.

A compreensão da filosofia da linguagem e do sentido em Steiner é grandemente facilitada se atentarmos para a simetria que ela mantém com a "teologia negativa" da desconstrução. A noção de intertextualidade se manifesta, ironicamente, na relação antitética entre as teses de Steiner e as de Derrida. A caracterização que Steiner faz do pensamento de Derrida tem, nesse sentido, um valor didático, funciona como um espelho invertido das concepções estéticas e hermenêuticas do autor de *Réelles Présences*:

> A formulação de Derrida é de uma beleza incisiva, que assegura que a face inteligível do signo permanece voltada para o lado do verbo e da face de Deus. Uma semântica, uma poética da correspondência, da possibilidade de decifrar, uma poética dos valores de verdade resultantes de um consenso desenvolvido com o tempo, são estritamente inseparáveis do postulado da transcendência teológico-metafísica. Assim, a origem do axioma do sentido é comum àquela da do conceito de Deus. O signo semântico, quando ele aspira a plenitude do sentido, e a divindade "têm o mesmo lugar e o mesmo tempo de nascimento" (Derrida). Eles constituem a cópula hebraico-helênica sobre a qual nossa história e nossa prática do *Logos* são fundadas. A época do signo, diz Derrida, é essencialmente teológica. (p. 149).

Não é um aspecto de menor importância esse que emerge da leitura cruzada de Steiner e Derrida (este último considerado aqui a partir da sua leitura pelo primeiro): a consideração de uma perspectiva teológica de fundo que se desdobra, por assim dizer, em "heresia" no caso do mestre da desconstrução, e em franca posição metafísica, no caso do humanista. Seria descuidado não considerar como mais do que simplesmente provável a influência da origem judaica de ambos no teor dessa relação agonística (ao menos por parte de Steiner) que pode

ser vista como uma autêntica controvérsia judaica. Steiner reforça essa impressão ao sugerir a familiaridade da ideia dos autores da desconstrução, segundo a qual cada texto, cada poema é uma "re-memoração" consciente ou inconsciente de outros textos mais antigos, com práticas de interpretação judaicas. Diz ele, numa digressão, que nessa ideia "de maneira um pouco misteriosa, a desconstrução faz eco – mas toda argumentação não é um eco? – a certas meditações cabalísticas segundo as quais todo discurso, todo escrito posterior ao ato do *Logos* inicial, ao primeiro Verbo criador, seriam uma reiteração mais ou menos supérflua, seriam um epílogo." (p. 148). Evidentemente, os desconstrucionistas rechaçariam a comparação, pois um postulado central de sua teoria é a recusa de um ato fundador da linguagem e da anterioridade como princípio hierárquico de distinção ou valoração dos atos de linguagem. Voltando ao ponto inicial, importa destacar o parentesco, embora antagônico, entre os dois pensadores que transparece especialmente no texto de Steiner, especialmente em certas passagens que têm uma clara conotação de reverência: "A força de Derrida é de ter visto de maneira tão evidente que a questão não é nem linguístico-estética nem filosófica no sentido tradicional [...]. A questão é simplesmente aquela do sentido do sentido que é assegurado pelo postulado da existência de Deus." (p. 150).

Steiner entende o projeto da desconstrução como o de uma insurgência contra a noção de *presença* que a metafísica, nas suas diversas versões, teológica, platônica, aristotélica, tomista, cartesiana ou kantiana assume diversas formas conceituais: Deus, Ideia, essência, consciência, sujeito transcendental. Foi essa concepção de presença que, até a modernidade, ancorou filosoficamente a noção de sentido. Para a desconstrução, no entanto, o signo é índice de uma *ausência*. A desconstrução radicaliza a proposição da linguística saussuriana que concebe a instrumentalidade do signo a partir da diferença diacrítica no interior do sistema linguístico, mas também da diferença determinada pelo caráter convencional da relação entre o signo e seu objeto. A desconstrução acrescenta a esses aspectos da diferença a noção de diferir no sentido de "adiar" (*deferral, postponement, ajourner*), uma espécie de postergação do significado que se esquiva assim a uma significação fixa. Steiner interpreta o famoso conceito de *différance* derridiano como uma expressão quintessencial da "contra-teologia desconstrucionista e pós-estruturalista da ausência" que compromete esse modelo de pensamento com uma concepção radicalmente niilista da linguagem: "Mesmo [...] uma 'teologia negativa' (em que se sente a ausência de Deus) ou as especulações enigmáticas de Heidegger sobre o nada estão muito distantes do niilismo, do 'grau zero' (noção importante de Barthes) do desconstrucionista." (p. 152).

É a partir dessa concepção de ausência e do niilismo que ela engendra que se pode compreender a atração do desconstrucionismo por formas estéticas que salientam as lacunas, as fissuras, as rupturas, como, por exemplo, a atenção conferida aos espaços em branco entre os elementos gráficos do texto e o "branco sobre branco" da tela de Malevitch. Trata-se de "emblemas da ausência" que expressam e corroboram a ruptura da desconstrução com as concepções "ingênuas" que supõem ainda a existência de um *continuum* na relação entre a palavra e o objeto, o passado e o presente, o autor e o leitor ou o intérprete. A manifestação aparentemente festiva e liberadora de descrédito em relação à representação não deixaria de ocultar certa dose de melancolia. Em vista da ênfase que confere ao motivo teológico que anima, em última análise, tais concepções e percepções, Steiner impõe a esse resumo, pela força da metáfora, mais uma citação: "A desconstrução dança diante da Arca antiga. Essa dança é ao mesmo tempo alegre, como é de fato a dança dos sátiros, e, nos casos mais sutis (Paul de Man, por exemplo), carregada de tristeza. Pois os dançantes sabem que a Arca está vazia." (p. 152).

A derrogação do significado implícita no postulado da ausência tem consequências sobre a forma como pode ser concebida uma prática da leitura no âmbito da teoria da desconstrução. De modo consequente, da constituição dos sentidos que se dão no ato de ler é evacuada a suposição de uma função estável da estrutura gramatical e dos elementos lexicais ou do sistema (código) que esses elementos conformam. É descartada também qualquer atribuição de importância ao contexto biográfico, histórico ou cultural. Tais elementos não podem conferir nenhuma estabilidade à interpretação do texto, pois, em termos de desconstrução, o contexto é sempre infinito e indeterminado, obrigando a uma infinita regressão. As regras do jogo, das operações de sentido estão sempre em movimento de redefinição, o sentido é concebido como uma "possibilidade não finita" comparável à observação que dissolve os fenômenos observados, segundo o princípio da indeterminação empregado na física das partículas.

Assim sendo, em tal regime do sentido, a asserção hermenêutica está sujeita à mesma indecidibilidade que o julgamento estético. O sentido é uma possibilidade sempre aberta, está sempre sujeito à dissolução, independentemente das qualificações do leitor; seja ele um filólogo octogenário ou um leitor de gibis, eles praticam o mesmo jogo de regras indefinidas cujos instrumentos são estruturas semióticas infinitas, descontínuas e em constante mutação e recombinação.

Em face dessas presunções, o modelo da desconstrução não pode conceder nenhum privilégio de precedência ou superioridade a um texto em relação a outro qualquer.

Desaparece todo princípio de hierarquização. Entre o texto e o seu comentário ou comentário do comentário nenhum critério de distinção valorativa pode se imiscuir, todos os textos são partes integrantes de uma totalidade semiótica que engloba todas as formas e realizações específicas da "escritura". Todo texto se oferece como "pré-texto" do comentário e ambos gozam do mesmo estatuto intrínseco.

> No modelo pós-estruturalista e desconstrucionista é o leitor que produz o texto, é o espectador que engendra a pintura. É na livre experiência do leitor e na resposta ontologicamente irresponsável que as questões de valor podem atuar no jogo do sentido. Em um estilo aforístico, Barthes colocou em correspondência o nascimento do leitor e a morte do autor. O humanismo clássico, com sua presunção de *auctoritas* é substituído por uma democracia do equívoco, por uma hermenêutica do "*do it yourself*", do faça você mesmo. (p. 156).

Steiner considera que as "antileituras" desconstrucionistas, os exercícios de dissecação a que se submete a realização literária ou artística quando o objetivo é a "desmitologização", a caça às ambiguidades, elisões e indeterminações polissêmicas, produziram apenas um repertório de "banalidades", especialmente quando se trata da aplicação desse método na prolífica máquina da produção acadêmica. Ele salienta a irrelevância das produções dessa modalidade de crítica quando ela incide sobre a literatura e a arte de primeira grandeza e a consequente preferência dos desconstrucionistas por textos marginais ou textos menores de grandes autores.

A obsessão da filosofia recente com o conceito de "nada", que foi um conceito escatológico importante na teologia e no misticismo, não é um fenômeno isolado ou ocidental: ela traduz uma disposição niilista do pensamento contemporâneo que não pode ser revertida no quadro das suas próprias regras discursivas. Nenhuma contra-arguição epistemológica pode ser efetiva frente a um discurso que reivindica a seu favor as tendências destrutivas de uma experiência mundana que tende naturalmente a esquivar-se de tudo que possa parecer uma exigência espiritual superior às comodidades do espontâneo, do imediato, do fácil, do cômodo. No plano pragmático, tais exigências são consideradas exorbitantes, inoportunas; não se pode encontrar nesse plano argumentos suficientemente persuasivos para promover uma restauração da força referencial e dos poderes de sugestão e imaginação que a linguagem assume no quadro de uma experiência transcendente. Não existe solução paliativa ou conciliatória para o tipo de ruptura histórica, de mutação radical das formas conceituais e de sensibilidade desencadeadas no ocidente a partir da quebra do contrato entre a linguagem e o mundo:

> A ruptura com o postulado do sagrado é a ruptura com todo sentido do sentido estável, potencialmente verificável. Quando o princípio posto pela teologia ou a metafísica de uma individualidade contínua, de um eu coerente do ponto de vista da cognição e responsável do ponto de vista da ética é dissolvido [...], não pode existir nem a "universalidade subjetiva" de Kant, nem essa crença em uma busca da verdade comum a todos, que, desde Platão até o tempo presente, do *Fedro* à nossa época, levou adiante os ideais de religião, de humanismo e de comunicação. É essa impossibilidade mesma que define a modernidade. (p. 163).

5.4 O SENTIDO DO SENTIDO

Reivindicar o testemunho do consenso interpretativo, da inteligibilidade que persiste nas interações pragmáticas através da linguagem e na persistência da literatura e da arte, bem como nas valorações estéticas referendadas pelo público são apenas subterfúgios, são maneiras provisórias de evitar o enfrentamento com a questão dos fundamentos da prática hermenêutica e do julgamento estético. Steiner pretende enfrentar de forma arrojada o problema, assumindo a "disposição de encarar, a olhar literalmente em face as fundações que ultrapassam o empírico" (p. 146), convencido de que uma perspectiva secular, positivista, limitada ao plano da imanência não é capaz de explicar em toda a profundidade o encontro com o sentido em sua plenitude, tal como ocorre na experiência do encontro maximamente responsável com a forma verbal, pictural ou musical. A compreensão em profundidade dessa experiência exige o postulado da transcendência, postulado esse que persiste de forma não declarada ou metaforizada nos atos sérios de crítica e interpretação. Trata-se então de assumi-lo abertamente. Toda a exposição do contexto, das questões implicadas num quadro de ruptura cultural e intelectual, das concepções dominantes que definem o cenário de uma disposição niilista do pensamento contemporâneo, visaram não só estabelecer com clareza epistemológica o ponto crítico a partir do qual se apresenta uma proposta original, mas também assegurar a evidência de uma extrema consciência acerca da vulnerabilidade da argumentação que reivindica um fundamento metafísico numa época em que o pensamento tem a antimetafísica como divisa, como credencial de legitimidade. O campo discursivo está preparado para a autonomia da terminologia e das regras argumentativas de uma tese original sobre o sentido do sentido.

Para Steiner a fenomenologia do sentido pode ser descrita e analisada como a fenomenologia de um encontro entre o eu e o outro. A existência da linguagem é inteiramente tributária de uma ontologia do "outro". Mesmo o solilóquio mais íntimo, mais codificado ou

cifrado da consciência, na medida em que se articula como linguagem, é dependente da existência do outro que corresponde à própria existência da linguagem como forma inteligível de significação. Na existência do outro, por sua vez, o intervalo que separa o seu ser do nada, da possibilidade primeira de não existir, está implicado o mesmo "mistério" que é o da existência da linguagem. A linguagem e o outro emergem inextricavelmente ligados, como um mesmo mistério recíproco, do compulsório abismo do nada primordial.

No ato de significação que procura maximizar o potencial do sentido a afirmação do outro e da solicitação do encontro é também maximizada:

> Qualquer que seja a sua estatura, o poema fala; ele fala em voz alta; ele fala a alguém. O sentido, os modos de existência da arte, da música e da literatura advém da experiência de nosso encontro com o outro. Toda estética, todo discurso crítico e hermenêutico é uma tentativa de clarificar o paradoxo e o lado obscuro desse encontro, assim como de suas felicidades. (p. 170).

São muitas as formas, as convenções ou inovações estilísticas empregadas nesse encontro com o outro através da significação, mas o aspecto da alteridade é onipresente. Nos recursos de mimese e de representação observados nas pinturas rupestres feitas pelo homem primitivo a presença da alteridade é já total e explícita. Por meio da mimese e da compreensão, o homem tenta atenuar a força bruta e a ameaça real da realidade objetiva. O esforço de inteligibilidade visa atenuar o estranhamento do outro, do mundo objetivo. E a presunção desses poderes de encantamento jamais esteve totalmente ausente de todas as formas de significação que sucederam o misto de medo e percepção das primeiras formas de representação. Tem sido a função das artes, desde então, afirma Steiner, "fazer de nós, se não residentes no mundo, pelo menos peregrinos advertidos, responsáveis, na estranheza de nossa condição humana" (p. 173).

Assente o caráter essencial da alteridade presente em todo ato de comunicação, em particular na comunicação estética, definida a significação como uma relação de "encontro", Steiner postula o caráter ético dessa relação: Uma reflexão sobre os encontros [...] comporta uma moral. Uma análise da enunciação e da significação – o sinal lançado ao outro – implica uma ética." (p. 174). A conflituosa relação entre o ético e o poético que culminou na afirmação da autonomia "desinteressada" da invenção artística e literária na estética kantiana, no entendimento de que a "verdade" da obra de arte se expressa numa integridade interna e específica da forma estética, não constitui, para Steiner razão suficiente para ocultar a

dimensão ética da arte e da comunicação: “toda tese, diz ele, que, na teoria ou na prática, colocasse as artes e a literatura além do bem e do mal seria errônea” (p. 175).

A dimensão da implicação ética na realização estética e na resposta interpretativa que ela deve desencadear é proporcional as altas exigências pressupostas no encontro que se dá na fruição estética. A imagem do torso de Apolo no poema de Rilke, a convocação do leitor a “mudar [sua] vida” é evocada por Steiner para expressar o sentido maximamente exigente da interpelação que a obra dirige ao leitor: ela o convoca a nada menos do que a mudar a constituição do seu ser.

> Quando o ato do poeta é objeto de um encontro [...], quando ele penetra nos territórios espaciais e temporais, mentais e psíquicos de nosso ser, ele emite um apelo radical à mudança. O despertar, o enriquecimento, a complicação, o obscurecimento que decorrem de nossa experiência da arte, são prenhes de ação potencial. A forma está na raiz da execução. Em um sentido estritamente fundamental e pragmático, o poema, a estátua, a sonata não são tanto lidos, contemplados ou escutados quanto *vividos*. O encontro do estético é, assim como certos modos de experiência religiosa e metafísica, a injunção mais penetrante à transformação de que dispõe a experiência humana. (p.176).

Uma crítica a essa perspectiva, a essa concepção da natureza e do papel da obra de arte e da modalidade de fruição, de encontro aqui descrita, se apresenta muito facilmente sob a alegação de que essa descrição é na verdade uma prescrição, de que se trata menos (ou muito raramente) de uma experiência factual, mas de uma injunção normativa, de um modelo ideal que tenta se impor sobre a experiência empírica. Da perspectiva de Steiner, essa crítica é tão pertinente (ninguém mais do que ele destacou a incompatibilidade entre a experiência ordinária da comunicação de massa e as altas exigências da transcendência) quanto desconcertante, pois ele jamais se propôs a submeter sua tese à critérios empíricos, experimentais de verificação e refutação. Ele se ocupou, como vimos, de delimitar claramente a distância que separa a *démarche* metafísica de seu pensamento estético da orientação pragmática, sociológica, positivista e, finalmente, “niilista” que compõe o quadro de pensamento antitranscendente *à margem* do qual ele situa sua filosofia do sentido. Ou, colocando de outra forma: tais críticas, refutações, contra-argumentos soam como dissonâncias cognitivas, uma vez que tentam impugnar os valores da transcendência na arena em que a transcendência não comparece.

Isto posto, voltemos à centralidade do aspecto ético da experiência estética destacado por Steiner, para dizer que a vigência desse aspecto é o postulado do qual decorre uma abordagem ética do fenômeno da recepção estética: “Quais são as categorias morais

pertinentes aos nossos encontros com o poema, a pintura ou a composição musical? Em que medida certos movimentos morais de sensibilidade são essenciais ao ato de nossa comunicação e de nossa apreensão da obra de arte? (p. 178).

A noção de "encontro" que Steiner utiliza para caracterizar a experiência do sentido é mais do que uma metáfora, ela extrapola mesmo a condição de uma analogia, por mais informante que seja. Aprofundada, a analogia reforça a compreensão da natureza efetiva de um *encontro com o outro* na relação entre o leitor e a obra. Essa relação revela, num sentido concreto, pragmático, aspectos que se pode identificar com a etiqueta da "recepção", do acolhimento, vigente nos costumes europeus e descritos em manuais de costumes. Receber o outro, o visitante, o estrangeiro é (ou era) um ato que envolvia "cerimônias de apreensão recíproca" semelhantes aos deveres assumidos pelo tradutor de textos em relação ao seu objeto. A dimensão ética concreta do encontro com o outro como um face-a-face, o aspecto literal da atitude de reconhecimento por meio do olhar, da presença imediata do rosto como expressão da alteridade ganhou status filosófico com Buber e Levinas. Steiner pretende estender com naturalidade esses "ritos de reconhecimento" ao campo da experiência estética.

Para ressaltar o aspecto da "intuição moral" envolvido na experiência e compreensão do sentido da forma estética, Steiner expande a analogia com as noções comportamentais. A noção de "cortesia" é evocada com suas conotações históricas e etimológicas de um "acordo entre os corações" codificado em termos de costumes cavalheirescos, de uma conduta ritualizada que orienta o encontro com o Outro, seja ele o ser amado, o adversário, as pessoas conhecidas ou desconhecidas. O objetivo é encontrar uma "categoria manifestamente inteligível" pelo "senso comum" para expressar a relação de confiança e reciprocidade, de receptividade e hospitalidade que envolve a experiência de ser tocado pela presença do outro. Daí esse recurso a noções aproximativas como a de "tato", cujo halo semântico possa captar os sentidos de "cortesia do espírito", de "escrúpulo de percepção", de "polidez da inteligência" (p. 182).

Compreendida nesses termos, a recepção não deixa que se corrompa a prioridade da obra original, do poema, da pintura, da composição musical em relação a si mesma, enquanto recepção, e ao comentário ou a avaliação estética. O reconhecimento da "dependência ontológica e lógica", o caráter secundário do original faz parte dos modos corteses e reverentes empregados no encontro com a alteridade da obra. Por sua vez, esse reconhecimento de uma assimetria não abala em nada a coexistência vigorosa de "duas categorias de liberdade" que se manifestam na experiência do sentido.

A primeira é a que se expressa pela própria existência da obra. O fato de que ela passou a existir quando simplesmente poderia não existir (pensemos na possibilidade de que um grande escritor, como Tolstói, tivesse morrido antes de produzir a sua obra, na possibilidade de que Ana Kariênina não tivesse sido criada e não tivesse o lugar que tem na nossa imaginação). Kant postula a absoluta gratuidade, o caráter desinteressado da obra de arte. Nenhuma justificativa, nenhuma valoração de ordem funcional ou pragmática pode pavimentar o intervalo reservado ao espanto que separa a existência da grande realização artística do nada primordial. A passagem da obra à existência é então o primeiro ato de liberdade envolvido no nosso encontro com o sentido.

Esse ato de liberdade pode permanecer sem efeito. O indivíduo, o potencial leitor ou espectador é livre para recusar o encontro com a obra artística ou literária. Nenhuma coerção pode ser efetiva diante da resistência do gosto, da inapetência última que o indivíduo (em sua grande maioria, salienta Steiner) pode opor aos objetos estéticos oferecidos à sua fruição. Nesse caso a função estética, todo o potencial de sentido presente naquele primeiro ato de liberdade que se materializou na obra, torna-se inerte. Mas a liberdade individual, pode se dar no sentido oposto, como plena aceitação do encontro com a literatura e a arte. O indivíduo responde livre e positivamente aos apelos de sentido que emanam de uma grande obra artística ontologicamente desinteressada, mas apta a instaurar uma relação de interpretação e resposta na qual se dá uma "realização existencial da liberdade [em que] duas liberdades são, por assim dizer, necessárias para formar uma" (p. 188). A analogia, proposta por Steiner, com a possibilidade do encontro ou não-encontro com o *Outro*, na experiência religiosa, ou com o *outro*, na experiência amorosa, procura reforçar a ideia da gratuidade, da incoercível liberdade e autonomia da experiência estética em relação a coerções ou interdições não objetivas.

Os modos corteses de recepção, as obrigações e possibilidades transcendentes que se manifestam na experiência estética têm a mesma configuração espiritual, a mesma disposição primordial para a aceitação do encontro seja qual for a modalidade de expressão artística envolvida: literária, pictórica, musical ou arquitetural. Steiner define como *filológica* essa disposição e confere a ela essa configuração geral porque nela atua uma mesma noção de abertura e acolhimento para a presença do sentido, a disposição de entender a linguagem como a de um estrangeiro que hospedamos, e para o qual dirigimos a esperança do sentido, numa demonstração de confiança de presunção de inteligibilidade que comporta os perigos da decepção, porque "[...] sem a aposta na acolhida nenhuma porta se abrirá quando a liberdade bater" (p. 190).

No entanto, de forma sempre coerente com essa concepção mais geral de uma atitude filológica, a cortesia, o "tato do coração" assume traços específicos, orientados para a natureza particular do objeto. Quando se trata de um poema, de uma construção verbal, a disciplina filológica se apresenta na forma de procedimentos relacionados ao estudo lexical, gramatical e formal do texto, e na atenção indispensável dedicada a verificação do contexto, do estatuto histórico da mensagem textual, dos aspectos que vinculam a significação a uma situação social, local, dialetal etc. A esses cuidados se acrescentam outros quando a língua em que o texto se expressa é estrangeira; nesse caso, intensifica-se a dimensão de alteridade, exigindo uma aplicação especial do leitor na tarefa de dominar a língua do texto, de realizar um trabalho intenso e delicado de tradução.

Steiner chama de "cortesia lexical" o esforço que leva a consulta de dicionários da língua ou especializados em épocas e assuntos que permitem ao leitor captar a rede de referências do corpus de textos relacionados que atuam constituição do texto interpretado. A "escuta atenta", que procura captar a musicalidade das palavras, faz parte desse "tato lexical" dessa "finesa de recepção" que é recompensada quando o leitor acaba por se tornar capaz de "identificar o germe de novidade, de apropriação pessoal e de reorientação que uma palavra ou uma expressão podem receber quando utilizadas por tal ou qual escritor, por tal ou qual dinâmica deliberada de um texto particular." (p. 191).

O segundo rito de recepção dessa modalidade filológica de disposição compreensiva é o que confere atenção à sintaxe do texto, que procura captar as "fibras de organização da forma", a "estrutura nervosa e óssea da língua". Steiner lamenta a avançada deterioração da capacidade de prestar atenção a esse aspecto da textualidade: "Muitos de nós, que têm uma educação convencional, não são capazes de proceder a análise gramatical de uma frase simples, e menos ainda de decompor as funções das partes do discurso, ao modo do que era outrora o be-a-bá escolar." (p. 193). A perda dessa competência nos impossibilita a compreensão imediata das criativas elaborações de forma capazes de produzir o sentido estético a partir da relação entre a correção gramatical conservadora e as subversões inovadoras no domínio da sintaxe. Pois Steiner faz questão de salientar que a compreensão e sensibilidade em relação aos aspectos gramaticais do texto não deve se confundir com uma tacanha exigência de observação estrita dos padrões de sintaxe:

> Uma gramaticalidade autêntica da compreensão é a antítese de uma fidelidade insensível e ingênua às regras duráveis (não existem regras eternas). É, ao contrário, uma percepção fascinada e informada daquilo que se modifica na anatomia do estilo e do discurso, nas gramáticas da

> tonalidade e da atonalidade da música. As gramáticas estão vivas, elas se rebelam. Uma linguagem morta ou que se empobrece, uma estética morta ou que se empobrece, são precisamente vítimas de uma legislação sintática que se atrofiou monstruosamente e cuja monumentalidade não tolera mais ser vivificada por qualquer novidade." (p. 194).

Na troca comunicacional que se dá em um encontro em que as atitudes de enunciação e de recepção são da ordem da cortesia, da hospitalidade, da receptividade a retórica tem um papel não negligenciável. Assim deve ser também na fenomenologia da recepção estética, na atenção que o leitor deve dedicar ao aspecto da linguagem relacionado à "arte de carregar de efeitos de significação as unidades lexicais e gramaticais do discurso" (p. 194), à busca de produzir efeitos de persuasão por meio de recursos sintáticos como a metáfora, a metonímia, a sinédoque, de tropos do *pathos* e da ironia, de anaforismos etc. Assim como a percepção e compreensão relacionadas à sintaxe, a retórica perdeu quase por completo a aderência que já teve aos ideais de formação do indivíduo educado.

O terceiro aspecto de atenção intensiva da cortesia dedicada à forma diz respeito à semântica, termo que designa "o agregado de significação de todos os recursos lexicais, gramaticais e formais" de um texto ou obra de arte. Para considerar de modo consequente esse aspecto da significação é necessário não se limitar à expectativa de uma funcionalidade da linguagem como relação entre meios e fins, é preciso considerar que todo enunciado atravessa um contexto no caminho que leva ao sentido. A forma está necessariamente em interação com uma totalidade informante cujos limites jamais são precisos e cujas referências (a estrutura social, a história dos gêneros estéticos relacionados etc.) são expansivas, correspondendo, no limite, à "totalidade do ser".

O contexto de um verso de Shakespeare, de uma frase de Madame Bovary é, de maneira perfeitamente demonstrável, ilimitado. Trata-se do conjunto das línguas inglesa e francesa, de um ponto de vista ao mesmo tempo diacrônico, quer dizer, em relação à sua história, e de um ponto de vista sincrônico, quer dizer, em relação a todos os seus valores, conotações e utilizações contemporâneas concebíveis. (p. 197).

Tais aspectos de uma disposição compreensiva não devem ser considerados de modo puramente técnico, mas como parte de uma experiência de leitura que é necessariamente dialética. A leitura modifica o seu objeto, condiciona as suas potencialidades comunicativas, ao mesmo tempo que é condicionada e modificada pela obra. Dessa interação emergem efeitos transformadores mais intensos do que as modalidades convencionais do encontro utilizadas por Steiner como analogia. A dialética, a reciprocidade dinâmica que se estabelece

entre o leitor e a obra articula e altera a identidade psíquica, histórica e social dos elementos envolvidos mediante uma nova operação de significação. As sugestões que a subjetividade encontra na obra, investindo sobre elas os elementos de associação e referência que é capaz de mobilizar, agem sobre o leitor para configurar uma fenomenologia do encontro insubmissa às tentativas de teorizá-lo, de codifica-lo, de submetê-lo a operações de prova e refutação analítica ou experimental. É o que confere à experiência do encontro com o sentido um caráter ontológico cuja compreensão é mais afeita aos modos da intuição do que da teoria.

> Não há modo teórico ou experimental que nos permita submeter a provas analíticas nossa vinda ao mundo ou nossa morte. Está aí a essência da liberdade. Está aí a licença obrigatória da imaginação e do pensamento. A arte, a música, a literatura são as formas mais compactas e deliberadas dessa liberdade. Sua abertura à compreensão ou ao mal-entendido, ao acolhimento ou à rejeição, seu caráter inesgotável formam o melhor acesso que nós dispomos à "alteridade", à liberdade, ao mesmo tempo exaltante e abissal, da própria vida. (p. 200).

A consideração de aspectos relacionados ao contexto histórico, sociológico e biográfico, bem como à intencionalidade da elaboração da obra de arte, tem sido severamente contestada pelas correntes da crítica de inspiração pós-estruturalista e desconstrucionista. As operações de interpretação que procuram conferir importância a esses fatores são acusadas de ceder a critérios arbitrários, cuja causalidade não pode ser demonstrada. Para apenas exemplificar o teor dessas contestações, a atribuição de poder explicativo sobre o sentido à elementos de caráter biográfico ou a uma suposta intencionalidade do autor é flagrada em delito de ignorância por não considerar que a noção de autoria, a visão de que a obra é a expressão autêntica de uma individualidade é amplamente incompatível com o caráter anônimo da criação artística na Idade Média até o início do Renascimento e com o fato de que foi somente a partir do pré-romantismo que a arte passou a ser concebida como expressão da visão singular de um artista.

Para Steiner, uma "cortesia da recepção", escrupulosa e autoquestionadora, não deve ceder a essas interdições pretensiosas e deixar de considerar, de maneira acessória, informações que contribuem, para a compreensão do sentido e que não comprometem a imediatidade da nossa relação com a obra. Informações biográficas sobre o artista não são necessariamente prejudiciais ou desvirtuantes para a compreensão do sentido da obra: "[...] se considerado com ceticismo e de maneira provisória, esse conhecimento complicará e enriquecerá nossa experiência, exatamente como no caso dos seres humanos com os quais

dialogamos" (p. 207). A surdez de Beethoven, diz Steiner, não pode dar uma explicação de ordem causal sobre as suas últimas obras, "mas a consciência que nós temos do paradoxo inerente a essa surdez, nossas tentativas reiteradas, e sempre frustradas, para conferir-lhe uma significação no jogo de nossas respostas às obras do artista, são uma verdade existencial." (p. 207).

Nenhum elemento de contexto, nem a combinação de vários desses elementos, podem assegurar uma interpretação exata e definitiva de uma obra de arte. A dinâmica de interação entre a obra e a subjetividade interpretante, a dialética já destacada, é de tal ordem que as duas liberdades que comparecem ao encontro do sentido são irredutíveis. Esse encontro é sempre parcial e aproximativo, nele não há lugar para uma decodificação exaustiva nem para uma imposição peremptória do sentido: "A congruência não é jamais perfeita. A interpretação não é jamais uniforme com o seu objeto. Se fosse, o ato de recepção seria o equivalente exato do ato original de enunciação. Nosso hóspede não teria nada a oferecer." (p. 212) Por isso Steiner considera "dogmáticas" as interdições do pós-estruturalismo e do desconstrucionismo às possibilidades e sugestões que a consideração de aspectos contextuais acrescentam à interpretação.

O preâmbulo que Steiner faz às proposições decisivas que conformarão a sua tese filosófica sobre o sentido do sentido merece uma nota particular. "Tato" é um dos termos usados por Steiner para dar uma noção aproximada da configuração de sensibilidade que deve constituir a modalidade de disposição filológica adequada à experiência do sentido em seu nível mais elevado, quando a oferta é da ordem do clássico, do convite à transcendência. Ao longo de todo o texto (e de toda sua obra) Steiner se faz digno da cortesia táctil que devemos dedicar aos liames delicados que unem a linguagem e o pensamento no filósofo ou ensaísta capaz tornar inextricável o vínculo entre as ideias e a sua expressão particular.

Réelles Présences apresenta uma tese, uma concepção sobre a linguagem e a estética que vai na contracorrente do pensamento filosófico contemporâneo, desempenhando um *tour de force* que afronta as convicções centrais da linguística, da teoria literária e da epistemologia de inspiração pós-moderna. A tese de que a experiência estética só pode ser de fato compreendida em máxima profundidade mediante a aceitação de um postulado de ordem metafísica e teológica que define essa experiência como transcendente é de tal modo contra-hegemônica que se coloca numa posição extremamente vulnerável, à margem das linhas de demarcação que adjudicam as credenciais de legitimidade intelectual e filosófica. É nesse contexto que se observa no texto de Steiner uma estratégia retórica cuidadosamente concebida para driblar, ou pelo menos para administrar, o impacto com as barreiras do ceticismo.

É nesse sentido, com atenção a essa preocupação retórica (termo que aqui não contém nenhuma conotação pejorativa), que devemos compreender o tom de advertência com que ele se refere ao fato de que as teorias contemporâneas da arte e da literatura, voltando-se para a investigação da forma significante deixaram resvalar para o terreno da insignificância a compreensão sobre a experiência do sentido, sobre o que acontece na experiência de fruição estética, quando o leitor expectador ou ouvinte se abre à experiência de ler o poema, de observar a tela ou de ouvir a sinfonia. Steiner considera que a evasão teórica em relação a essa experiência se deu mesmo no caso da chamada teoria da recepção, com suas abordagens formais e históricas da interpretação estética.

Ele cogita que parte dessa rejeição se dá em razão da suspeita que pesa sobre a tradição romântica de uma exaltação sobre o sublime que ganhou ares suspeitos aos olhos do ceticismo moderno. Por outro lado, Steiner ressalta, o aspecto intimidante de falar com autoridade sobre a experiência estética, dado o nível de domínio técnico e de maestria estilística que a tarefa impõe. Como em outras passagens de sua obra, Steiner evoca os grandes escritores que deram exemplos magistrais da crítica interpretativa que merece ser chamada de "arte da arte": Nietzsche, Proust, Mandelstam, Karl Barth. É à sombra desses monumentos de excelência que Steiner, num evidente movimento retórico, faz profissão de modéstia e convoca a indulgência do leitor:

> "Tais exemplos exigem no mais alto grau uma clareza na introspecção e uma franqueza na discrição. Esforçar-se para dizer o que se passa no interior de si mesmo quando se oferece uma acolhida e um abrigo vitais às presenças da arte, da música e da literatura, é se submeter aos riscos da confusão e do embaraço. É, quando não se é artista, pensador ou testemunha exemplar, expor-se ao ridículo e à recusa (frequentemente merecidos), aí onde eles machucam mais. " (p. 215)

Steiner sugere que o ambiente intelectual dominado pela semiótica estruturalista e pelo desconstrucionismo instaurou um terrorismo inibidor, um sentimento de embaraço no que se refere às maneiras de falar sobre a experiência estética. Ele declara a sua recusa a submeter-se a tais inibições:

> Eu quero sugerir [...] que elas dissimulam uma vacilação mais radical, que o embaraço que nós sentimos quando damos testemunho do poético, da entrada em nossa vida do mistério da alteridade da arte e da música, é de ordem religiosa e metafísica. Preciso afirmar claramente a convenção dominante da evasão e minha própria incapacidade, tanto intelectual quanto expressiva, de superar essa convenção de maneira adequada. Eu não estou na

> companhia daqueles que evoquei, mas a tentativa do testemunho deve ser feita e o risco do ridículo assumido. Pois que outro risco haveria? (p. 215).

Em face de tal reivindicação do direito de expressão, do caráter subjetivo do "testemunho", o correto seria evitar a violação, pela paráfrase, a singularidade performativa da linguagem. Na impossibilidade de seguir esse preceito, resta-nos enfatizar a parcialidade, a "traição" essencial do resumo. Somente a autoridade do original representa o modo como Steiner concebe a experiência estética.

Essa experiência se define pela "imediatidade" de uma relação individual engajada cuja intensidade é superior ao contato superficial e efêmero que se dá na maioria das ocasiões. É um acontecimento excepcional provocado pelo contato com uma obra que "solicita o direito de entrar em nossa casa", que faz uma "visita espontânea" e nos dirige um apelo "frequentemente sem ter sido expressamente convidada". Steiner enfatiza o caráter involuntário desse acontecimento de uma "penetração" ou "implantação" que "evoca uma reação química". Ele especula sobre a possibilidade de que, nessa súbita ligação entre a subjetividade e o objeto estético, atuem mecanismos cerebrais profundos de associação e lembrança, "predisposições subconscientes ou inconscientes", "expectativas, necessidades sobre as quais nada sabemos". Haveria um "choque de correspondência [que] é da ordem da possessão". Especulações dessa ordem sobre a recepção estética têm precedentes em Platão, Freud e Jung, nas noções de reconhecimento, *déja-vu*, *dejá-entendu*. (cf. p. 216-217)

Sempre ressaltando o caráter indemonstrável de suas conjecturas, Steiner as formula de um modo que coloca em relevo o aspecto involuntário da experiência estética, a sua anterioridade a qualquer movimento de reflexão ou deliberação consciente. Ele especula que essa fenomenologia pode ter relação com processos primordiais de formação, de configuração fisiológica e mental do homem:

> Podem existir vestígios de uma sedimentação pré-lógica, certamente pré-gramatical, de um material ou de sequências visuais ou auditivas (como na narração ou na música). Os começos da consciência humana, sua gênese, devem ter sido seguidos por "condensações" prolongadas em torno de nós não desatáveis de maravilhamento e terror quando se tratava de diferenciar o eu e o outro, o ser e o não ser (a descoberta do escândalo da morte). Nossos sonhos modernos se passam há muito tempo segundo modos gramaticais e culturais, em um repertório simbólico de ordem social. Mas a experiência do poético, da liberdade do ser transformada em forma inteligível, poderia nos dar testemunho de certos elementos incipientes da consciência que o homem toma de si, dos primeiros encontros que ele teve com o eu. A analogia que eu tenho em mente diria respeito às "radiações" e os "ruídos" de fundo, nos

> quais os astrofísicos e os cosmólogos veem traços, imagens das origens do nosso universo. (p. 218-219).

Steiner é particularmente insistente na afirmação da hipótese de que a música, a experiência universal da melodia, cuja existência é atestada em todas as culturas, seja a forma mais elementar, a matriz da emergência da consciência e da linguagem no homem, o modelo estrutural de toda forma de pensamento e linguagem articulada. Essencialmente, o conjunto de metáforas, analogias, alusões que ele utiliza para dar uma noção aproximada do fenômeno absorvente do sentido, do máximo impacto subjetivo, da experiência "plena" de um encontro com a o significado através da arte, remete a essa conjectura de um começo ontológico, de uma emergência do ser como consciência e linguagem, por meio de uma mutação decisiva que envolveria aspectos de ordem fisiológica, psíquica e espiritual. A experiência estética seria uma reiteração desse começo ontológico: "Quando penetram em nós, a pintura, a sonata, o poema, colocam ao nosso alcance nosso próprio nascimento para a consciência. [...] A literatura e as artes são os testemunhos manifestos dessa liberdade do advento ao ser sobre o qual a história não pode nos falar." (p. 219).

O caráter antropológico dessa disposição elementar para a experiência do sentido estabelece, em princípio uma abertura indiscriminada às manifestações do simbólico. A "música fácil, as imagens pueris, a vulgata linguageira" (p. 220), as produções da ordem do kitsch, os produtos efêmeros e rudimentares em termos de elaboração formal que sustentam a indústria do entretenimento penetram e, eventualmente, se instalam na consciência individual por esse pórtico aberto de sensibilidade.

A distinção que se opera como "alquimia", as "afinidades eletivas" que se dão na sensibilidade individual provocadas pela magnificência da forma são de outra ordem, da ordem daquilo que se convencionou chamar de *canônico*. A noção do canônico que Steiner procura delimitar transcende o aspecto meramente convencional, a dinâmica cultural da convergência do gosto. O canônico tem sua determinação na fenomenologia do encontro que se dá na interioridade do indivíduo afeito à excelência formal do poema, da pintura ou da composição musical. Steiner faz uma distinção entre o aspecto programático e social dos encontros com a forma estética e a fenomenologia íntima que determina uma configuração individual do canônico. Ele distingue a noção de "programa cultural" da noção de cânone.

> ...o programa se estabelece com o tempo. Ele traduz escolhas culturais, sociais, pedagógicas que visam estabelecer um consenso mais ou menos estável. [...] esse programa é animado por motivos e julgamentos de valor

> não somente estéticos, mas também políticos e político-econômicos. Existe uma política que difunde o "clássico" e uma antipolítica que faz circular o subversivo e o anárquico. O "cânone", ao contrário, é um edifício profundamente individual. Ele pode permanecer inteiramente pessoal e não formulado. Ele tem suas fundações no fluxo do pré-consciente. Suas origens remontam muito provavelmente ao tecido não ainda cristalizado dos choques e graças sensoriais, das primeiras acomodações entre o mundo interior e o mundo exterior que se operam sobre as fases fundamentais da infância. (p. 221-222).

Nessa perspectiva, a relação entre o programa cultural e o cânone não é necessariamente convergente. As opções cristalizadas de gosto e sensibilidade podem sofrer uma grande variação na comparação entre o público e o privado. Quando coincidem, pode ser muito difícil identificar a partir de uma declaração de predileção pessoal o que fruto de um reconhecimento individual autêntico e o que é um mero reflexo conformista condicionado pelo prestígio cultural. Pode-se, contudo, deixar aberta a hipótese de uma relativa possibilidade de uma "congruência honesta" que configure uma antologia amplamente reconhecida.

Na base da diferenciação ou tensão entre essas duas esferas está a intensidade, o caráter de "possessão", da experiência estética individual e autêntica. Mas o fato de que "os fenômenos de receptividade são tão individuais quanto os cristais de neve" não impede a constatação dos efeitos supra-individuais, das transformações duráveis que a experiência estética faz incidir sobre o coletivo, o social, a história das civilizações. Steiner alude a mudança dos códigos visuais e perceptivos do ocidente pela influência da pintura. A experiência do poético tem um caráter fundamental e de longa duração na constituição do homem enquanto tal, da sua humanidade. A epopeia, a tragédia, a comédia e a poesia lírica tiveram um papel decisivo na constituição da civilização ocidental, na continuidade da transmissão dos valores civilizacionais através das gerações. A inegável função cumprida pelos textos sagrados, as leis e a literatura confere um caráter "profundamente textual" à essa civilização.

Essa textualidade moldou costumes, atitudes e gestos dos indivíduos. Os nossos códigos de intercâmbio amoroso são profundamente marcados pela linguagem literária, a literatura exerce uma influência direta ou de fundo sobre "as sílabas que gerações e gerações de apaixonados balbuciaram ou murmuraram na retórica da sedução e do jogo amoroso" (p. 233). Mas, convém ressaltar mais uma vez, por trás dessas influências coletivas há sempre a experiência do encontro individual com a alteridade através do texto e da obra de arte. A privação dessa experiência comprometerá a possibilidade do indivíduo de tomar parte nas

correntes coletivas de reconhecimento e sensibilidade, mas, sobretudo, de desenvolver as suas próprias potencialidades individuais. Sobre o papel vital do encontro com a literatura na infância, Steiner alerta observa: “A história contada a uma criança, o conto que se lê para ela, a balada que, talvez inconscientemente, ela memoriza, tocam seu coração. Literalmente. Na maior parte dos adultos, essa imediatidade tende a diminuir. [...] Se uma criança é mantida a distância dos textos, no pleno sentido do termo, ela sofrerá muito cedo a morte do coração e da imaginação.” (p. 228).

Mas a compreensão para o impacto individual, social ou civilizatório da arte não pode chegar a bom termo se nos detivermos nos dados aparentes da experiência ou nos seus efeitos visíveis. Ela exige a exploração profunda e delicada e o arrojo intelectual de colocar as perguntas dirigidas à essência do fenômeno estético.

Por que há arte, por que há a criação poética? Steiner formula essa questão no mesmo registro de espanto metafísico de Leibniz ao perguntar por que existe o ser em oposição ao nada. Aplicada ao objeto artístico, Steiner propõe uma resposta a essa indagação ontológica com a ciência de que tal resposta não é passível de verificação ou demonstração formal e que sua força elucidativa deriva unicamente da intuição provocada pela experiência estética. Ele arrisca a seguinte proposição: “há criação estética porque existe *Criação*. Há construção de formas porque nós fomos feitos forma.” (p. 241). Os avanços no campo científico não lograram oferecer uma explicação objetiva para a questão última da passagem do nada ao ser. Todo esforço do homem para elucidar sua própria condição à sombra dessa questão ontológica só pode resultar numa asserção tautológica: “Ele é; nós somos. Eis a rudimentar gramática do insondável.” (p. 241).

Steiner concebe o ato estético numa perspectiva, que guarda similitude com a noção cosmológica do “Big Bang”, voltada para uma “condição limite” da busca pela causalidade que, na versão teológica se apresenta como Criação. A criação artística é “uma *imitatio*, uma réplica em sua própria escala do primeiro e inacessível *fiat*”. Ao produzir o poema, a pintura ou a sonata, o artista guarda dentro de si “o sonho de um salto absoluto para fora do nada, da invenção de uma forma de enunciação tão nova, tão própria, tão singular [...] que tornaria literalmente obsoleto o mundo que a precedeu” (p. 242). Mas ele guarda também a consciência (ou o ressentimento) de que sua criação é sempre secundária, que ela surge depois do ato absolutamente original da Criação.

Essa concepção do sentido da criação artística está imediatamente sujeita à refutação amparada na evidência do caráter mimético e do realismo convencional da arte que apreendemos a admitir desde Aristóteles. A arte fala do mundo e é nisso que reside o poder de

atração que ela exerce sobre nós, satisfazendo o nosso profundo desejo de reconhecimento, de familiaridade. O princípio da representação é, no entanto, refutado pela natureza da música, assim como pelas formas artísticas que rejeitam a autossuficiência da mimese e do realismo. Em todo caso, a noção de mímese diz mais sobre o *como* do que sobre o *porquê* (a questão ontológica da arte). Steiner considera que essa última questão remete à ideia da criação artística como uma "contra-criação", como resultado de uma pulsão de rivalizar com o primeiro e fundamental ato criador.

> Em todo ato superior de realização artística pulsa uma alegria raivosa. Sua fonte é o amor e a fúria. O criador humano se enfurece porque ele vem depois, porque ele é sempre segundo no mistério original e originário da formação da forma. Quanto mais intensas, mais maduramente refletidas forem a ficção, a pintura, o projeto arquitetural, mais palpável será a tranquila fúria do secundário que elas secretam. Mais sensível será o esforço do mestre para produzir uma totalidade rival. (p. 244).

Mas como o caráter de criação que se manifesta como ato de engendramento da forma estética se manifesta na experiência de recepção?

Steiner faz referência ao duplo sentido da palavra inglesa *character* – que designa tanto o que, em português entendemos por "caractere" (elemento tipográfico do alfabeto) quanto "personagem" da ficção – para aludir ao "salto quântico" que a linguagem possibilita entre a materialidade dos signos e a realidade simbólica criada pela imaginação literária, a "presença" durável na nossa imaginação de personagens inesquecíveis como Anna Kariênina ou Rei Lear. Ele quer chamar a atenção para o fato de que o que deu vida a esses personagens foi um ato singular de criação da forma literária e não o produto de um engenho mecânico, de uma combinação mais ou menos aleatória de signos, um agregado de marcadores semânticos. A penetração e a instalação desses personagens no nosso imaginário, a força simbólica que eles adquiriram desde que "bateram à porta" de incontáveis leitores e foram acolhidos da maneira particular, com a "hospitalidade" própria de cada um desses "anfitriões", a concessão individual de "direitos de possessão" à forma literária que foi feita em cada uma dessas ocasiões, tudo isso impõe a exigência de uma explicação sobre a "condição da confiança" que se dá nesse tipo de encontro.

A tese central de Steiner em *Réelles Présences* é que se daria nesse encontro "a experiência do 'ser-aí' não dominado de uma instância misteriosa, de uma criação primeira com e contra a qual o ato de arte foi produzido" (p. 252). É a essa instância misteriosa que Steiner denomina *presença*. E é esse postulado da *presença* que ele propõe como princípio

regulativo para entender a experiência plena do sentido estético, em oposição às concepções formalistas da literatura e da arte e ao niilismo fundamental que as faz tomar como derrisório esse postulado da transcendência.

> Sem uma tal suposição de continuidade entre a criação da poesia e da arte, de um lado, e o resíduo ou reconstituição de uma criação primeira, de outro, não poderia, a meu ver, existir uma visão inteligível de nossa experiência interior da estética, nem de nossa livre responsabilidade em face dessa experiência. Se os caracteres são apenas caracteres de impressão, então, a forma é apenas formalidade e o sentido é apenas uma inocência momentânea ou um autoengano em face de sequências de signos autossubversivos, semanticamente arbitrários. (p. 253).

A definição técnica e ilustrativa de um postulado, de um princípio regulativo não demonstrável, não passível de ser provado, fica clara na passagem em que Steiner explicita a natureza do artifício lógico que, formalmente, corresponde à sua tese (parafrasear essa passagem do texto, seria, como é frequente em se tratando de sintetizar o texto de Steiner, um desserviço à compreensão):

> Em matemática, um sistema axiomático não pode provar sua própria lógica interna se não fazendo referência a um postulado que não pode ele mesmo ser provado por esse sistema. Descartes aposta no pressuposto indemonstrável de que Deus não concebeu um universo de fenômenos de tal natureza que pudesse induzir ao erro a razão do homem ou tornar impossível a aplicação recorrente das leis naturais (a concepção desconstutiva de um tal cosmos por um "demônio da mentira" é perfeitamente lógica; trata-se da intuição anárquica *par excellence*). Kant postula uma disposição fundamental de acordo entre o tecido entre o tecido do entendimento humano e nossa percepção das coisas. Ele não pode provar esse postulado. Ele afirma, com efeito, que os *noumena*, as coisas em si são inacessíveis e que nosso conhecimento é limitado pelas categorias. Não há constructo, não há ato de imaginação intuitiva, de nossa identidade no ser, de nossas relações com o mundo, que não compreenda ao menos um hiato na cadeia de definição e de demonstração. Não há sistema mental que, considerando a consciência e a "realidade", não faça ao menos um salto na obscuridade (o *a priori*) do indemonstrável. (p. 254).

É, pois, um postulado que Steiner usa como trampolim para o seu salto especulativo, para nos fornecer uma ideia constituída de imagens, de metáforas, de analogias sobre o "sentido do sentido", sobre a experiência estética suscitada pelo encontro de uma subjetividade com a realização artística que tem a dimensão de sentido, de força de sugestão e penetração espiritual que a faz merecer o status de imitação do "*fiat* da Criação", de uma

presença que rivaliza com a Presença, de gesto que faz emergir o ser a partir do nada insondável. Steiner demonstra ter perfeita consciência da natureza desse salto, do – digamos assim – espaço filosófico em que ele se dá, do seu caráter acrobático, da estratégia retórica que nos permite observá-lo na "obscuridade". Consciência dos riscos envolvidos nessa opção, das inevitáveis objeções a que ela se sujeita: o risco do "ridículo", já referido, de que suas convicções são "transcendentes à verificação" e que "é fácil negá-las pela ironia, o absurdo ou o niilismo" (p. 255).

A palavra-chave que Steiner utiliza para conferir a esse salto a conotação de antecipação, de precipitação consciente, a tensão entre a convicção subjetiva e a incerteza objetiva é "aposta" (*wager*): "[...] a aposta que eu faço deve ser precisada. Eu aposto, numa veia ao tanto cartesiana quanto pascaliana, na pressão informante de uma presença real [...]" (p. 256), presença essa que se manifesta no encontro com o sentido em sua plenitude, quando comparecemos ao encontro com a realização artística de primeira ordem. O resultado dessa aposta não pode vir, como já exposto, de uma verificação empírica, mas do testemunho, sempre vulnerável ao ceticismo, que o indivíduo dá, mesmo que não possa exprimir numa metalinguagem o inefável, da sua experiência pessoal do encontro com o sentido.

Não deve restar dúvida sobre o caráter metafísico dessa aposta ("o sentido do sentido é um postulado transcendente") e Steiner não tem nenhuma hesitação em declarar, além disso, o seu caráter *teológico*:

> Na medida em que faz a aposta do sentido, a relação de uma leitura, no sentido pleno do termo, o ato de recepção e de interiorização de formas significantes que se produz em nós, é metafísica e, em última análise, teológica. A atribuição da beleza à verdade e ao sentido é ou um floreio retórico ou um ato teológico. É uma teologia, explícita ou reprimida, velada ou declarada, de substância ou de imaginação, que garante a presunção de criatividade, de significação em nossos encontros com o texto, a música ou a obra de arte. (p. 257).

6 ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS, FILOSÓFICOS E POLÍTICOS DE UMA LEITURA DE GEORGE STEINER NO CAMPO DA EDUCAÇÃO

6.1 DE VOLTA À QUESTÃO DOS FUNDAMENTOS: O SENTIDO DE NOSSAS APOSTAS

Em um ensaio audacioso, Hubert Hannoun (1998) tomou como objeto de reflexão a embaraçosa questão dos fundamentos da educação. Embaraçosa porque, qualquer que seja o percurso sempre particular que um pesquisador do campo educacional percorra na bizantina floração da literatura pedagógica, quando a preocupação se dirige à tentativa de "dar real fundamento aos conteúdos, métodos, objetivos e finalidades" da educação, é impossível não deparar-se, num momento de lucidez ou de simples honestidade intelectual, com constatação de que "a reflexão e a ação educacionais fundam-se [...] em considerações inevitáveis, por um lado, mas cujos fundamentos, por falta de justificação teórica, são apenas supostos" (HANNOUN, p. 12-13).

Hannoun justifica, pois, o problema e o tipo de abordagem que propõe pela constatação de que a atividade educacional envolve sempre a adoção de pressupostos justificadores que ele propõe distinguir em dois tipos: os pressupostos *fundamentais* e os pressupostos *instrumentais* (cf. p. 11-41).

Do ponto de vista fundamental, a atividade educacional se baseia numa série de suposições tácitas ou implícitas. Assim, supõe-se que a humanidade tem uma vocação para a praticar o bem, que ela é comprometida com a felicidade; as realizações civilizadoras disputam espaço com as façanhas de destruição e violência na nossa memória histórica e, assim, anula-se o fundamento do pressuposto de que a humanidade tem uma propensão natural à felicidade. Supõe-se que o homem formado pela a educação personifica as nossas melhores expectativas em relação à pessoa humana, mas essa suposição é um valor que apoia uma finalidade, uma esperança não fundamentada. Supõe-se, pois, como os filósofos do século XVIII, notadamente Rousseau e Kant, a educabilidade ou a perfectibilidade da pessoa humana. Neste caso, a confiança na perfectibilidade do homem conjuga dois atributos para os quais não há nenhum fundamento experimental ou lógico: por um lado, a evolutividade dos possíveis tidos como inerentes à pessoas humana e, por outro, a valoração positiva desses possíveis em relação a uma norma do bem. Supõe-se que a pessoa humana tem a capacidade de agir livremente em favor do seu próprio aperfeiçoamento, mas essa suposição de liberdade é a todo momento negada pelas determinações da existência humana.

Passemos de sobrevoo pelos “pressupostos instrumentais” relacionados à prática educacional escolar que Hannoun elenca em três categorias, os que são comuns ao professor e aos alunos e as que são próprias de um e dos outros. Assim, tanto o professor quanto os alunos devem supor a seriedade da atividade educacional em que estão envolvidos e a racionalidade das finalidades, objetivos, estruturas conteúdos e métodos dessa atividade. O aluno deve supor que o professor está apto a ensinar e desejoso de fazê-lo. O professor, por sua vez, deve supor a efetividade da comunicação que dirige aos alunos, tanto no plano coletivo quanto na receptividade individual dessa comunicação; deve supor que os seus alunos estão efetivamente motivados a aprender; que as competências adquiridas pelos alunos se converterão em aptidões duradouras; que a educação não se confunde com doutrinação ou manipulação; que, mesmo levando em conta as suas limitações, a linguagem é um instrumento apropriado e suficiente para transformar o comportamento do aluno.

O objetivo elencar esses dois conjuntos de pressupostos arrolados por Hannoun, é apenas o ilustrar de forma impressionista a dimensão e a realidade objetiva do problema relativo a precariedade das assertivas que justificam a ideia da educação e a sua prática. Obviamente, cada um dos pressupostos relacionados pode se tornar objeto de discussão, de uma crítica que aponte a sua parcialidade, a sua afinidade a um modelo ou concepção específicos de educação. Boa parte, e mesmo o essencial, da literatura pedagógica consiste em discutir e propor alternativas a esses pressupostos, seja no plano dos pretensos “fundamentais”, seja no plano da ação educacional efetiva e das noções que efetivamente orientam a prática educacional cotidiana. Assim, a ideia da perfectibilidade humana pode ser criticada como uma ilusão datada e ultrapassada, junto com todo o ideário moderno (a liberdade, os valores normativos, as presunções teleológicas, a própria racionalidade etc.). Os mesmos críticos verão como antiquados e intrinsecamente recriminâveis os pressupostos quanto ao papel da escola, à eficácia dos conteúdos e métodos escolares, à centralidade do papel do professor, à supremacia da linguagem como recurso de comunicação etc. Tais divergências só reforçam a ideia do autor de que “o edifício da educação é constituído sobre fundações cujo valor é suposto.” (p. 19); mostram que os valores consentidos que ampararam a prática educacional durante muito tempo evidenciaram a sua fragilidade, esfacelando-se em meio ao clamor ruidoso por inovação.

Para tornar compreensível a problemática construída por Hannoun e, consequentemente, a relevância que sua tese assumirá na nossa argumentação temos que passar em revista alguns conceitos e noções que dão coerência à sua abordagem. Mesmo que

a necessidade de síntese possa conferir uma feição taquigráfica a essas noções, é imperioso que corramos o risco.

Os mecanismos psicológicos pelos quais o educador decide o que ensinar, por que, para que e como exercer a atividade educacional não são uniformes. Kant distinguiu os fatores de decisão subjetiva em três modalidades: *regras* de habilidade (referente à utilidade das ações para a vida prática), *conselhos* de prudência (a consideração sobre o efeito duradouro da ação) e os *mandamentos* ou leis da moralidade (a norma *a priori* de bem e de mal). Max Weber distinguiu uma racionalidade que prioriza o objetivo a atingir, sua utilidade (*Zwerckrationalität*) e uma racionalidade com respeito ao valor, à dignidade da ação (*Wertrationalität*). Hannoun (cf. p. 45-47) vê em ambas as tipologias uma clara distinção entre uma perspectiva que se volta para o *ter* bens (valor de utilidade) e uma perspectiva que se volta para o *ser* (valor moral).

Às tipologias kantiana e weberiana, Hannoun acrescenta outra, que ele reputa convergente e que terá, como veremos, efeito mais marcante em sua análise. Trata-se da distinção que ele toma de empréstimo a G. R. Gallistel[27] entre *móbeis* e *motivos* da ação. Os móbeis da ação são definidos como "o conjunto dos fatores bioafetivos conscientes e/ou inconscientes" que determinam a escolha. Já os motivos da ação consistem nos "argumentos, demonstrações, em suma, as justificações reflexivas" para uma determinada ação (cf. p. 47). Hannoun salienta o efetivo entrelaçamento desses dois fatores de decisão que, no entanto, a análise pode particularizar.

Ela o faz mostrando que, como fatores ou pulsões de origem bio-afetiva, os móbeis fazem notar o seu caráter pré-reflexivo que se expressa, por exemplo na busca pelo objeto instável, essencialmente variável e subjetivo do desejo, do prazer, da fruição hedonista. Ou ainda, os móbeis podem estar relacionados a mecanismos do inconsciente[28], na acepção

---

[27] A referência de Hannoun é GALLISTEL, G. R. *The Organizartion of Action*. Cambridge: MIT Press, 1984. A argumentação contida no texto não é clara quanto à relação entre a tipologia kantiana e weberiana, por um lado, e a distinção de Gallistel. Para efeito da nossa exposição, preferimos fazer menção às tipologias propostas pelos autores alemães porque elas ilustram a complexidade dos mecanismos cognitivos que orientam as escolhas dos indivíduos em relação às suas ações. Possivelmente, a menção um tanto desconexa de Hannoun (apesar de afirmar que "em certo sentido, as análises de Gallistel vão ao encontro dessa perspectiva [de Kant e de Weber]" se deva apenas a esse propósito ilustrativo.

[28] Para caracterizar a noção de inconsciente, Hannoun recorre a uma citação de George Steiner em *Réelles présences*: "Sob cada camada de sentido lexical consciente, jazem outras camadas de sentidos mais ou menos percebidos, confessados, visados. As impulsões da intencionalidade, da significação declarada e secreta, estendem-se desde a frágil superfície até as insondáveis estruturas noturnas profundas ou pré-estruturas do inconsciente. Nenhuma atribuição de sentido jamais é acabada, nenhuma sequência de associações, nenhum campo de possível ressonância jamais é definitivamente cercado." A referência nos leva a especular sobre uma possível afinidade entre os dois autores. Tudo o que podemos coletar de informações sobre Hannoun numa busca na Internet é que ele nasceu em 1931, é licenciado em filosofia e doutor em ciências humanas, com

freudiana. Em ambos os casos, o móbil da ação se situa na esfera do ser e não diz respeito à valoração moral da ação. Hannoun é enfático: "prazer é um *ser*, não um *valor*" e, mais adiante, "o inconsciente é um *ser*, não um *valor*" (p. 49). Somos levados a crer que o sentido dado ao termo ser com relação ao termo valor, denota um sentido diferente do utilizado anteriormente, referida à terminologia kantiana e weberiana, entre ter (referido à utilidade de um bem) e ser (referido a um valor moral). No registro da oposição *ter/ser*, o ser refere-se à dimensão reflexiva dos valores, portanto da escolha de um *vir a ser*, ao passo que na oposição *ser/valor* o *ser* refere-se à condição pré-reflexiva de um estado de fato.

Embora as consideremos necessárias em termos de definições conceituais, essas distinções servem apenas para realçar a esfera da tomada de decisão que de fato ocupa o centro da análise de Hannoun. "Não é nos móbeis bioafetivos conscientes e/ou inconscientes do ato", conclui Hannoun, "que o educador fundamentará seu valor." (p. 50). A análise volta-se então para os *motivos*, onde pode ser identificado o apelo ao princípio valorativo, ao fundamento da ação educacional, não estando dado que esse apelo pode ser atendido.

Os motivos podem, segundo Hannoun, ser objeto de dois tipos de abordagem: o primeiro tipo é a abordagem psicológica e psicossociológica ou outro é a abordagem epistemológica e lógica.

Do ponto de vista psicológico pode-se identificar o enraizamento da reflexão sobre o ato educacional em vivências anteriores do indivíduo, convertidas em pré-noções baseadas em vestígios dessa experiência e que foram chamadas pelo filósofo e educador francês Alain (Émile-Auguste Chartier) de "opinião louca", para enfatizar o seu caráter de "conjectura", de "boatos do mercado" ou de "conversas das comadres". Trata-se, portanto de pré-concepções assimiladas e reproduzidas sem o acompanhamento de um exercício sério de reflexão. São os *idola*, expressão usada por Bacon para caracterizar os estereótipos, as imagens mentais que configuram subjetivamente os juízos. Ou ainda o que Platão denominou *doxa* ou que Kant denominou *opinião*, em ambos os casos para definir um tipo de juízo caracterizado pelo "fechamento em si mesmo do sujeito que conhece". Hannoun conclui que não é nesse fechamento limitador da reflexão, tanto como nos móbeis pré-reflexivos, que se poderá encontrar uma pressupostos plausíveis para a atividade educacional. Seria lícito descartar as opiniões pré-concebidas e iniciar uma jornada de reflexão que começasse, á maneira

passagens pela escola normal e pelo IUFM Dijon. Uma razoável coleção de livros publicados tem entre os títulos *Propos philosophiques sur l'éducation*; *L'éducation naturelle*; *Juif converti au judaïsme*; *Le judaïsme à plus forte raison*. A temática do judaísmo reforça a impressão que temos na leitura de *Educação: certezas e apostas* de uma orientação filosófica influenciada pela metafísica e pela teologia e a especulação sobre uma afinidade não explicitada com o pensamento de George Steiner.

cartesiana, instaurar uma espécie de abstenção, uma "ingenuidade original" questionadora, mas a antinomia entre entre o conhecer e o não conhecer apenas instauraria uma situação em que...

> "...a justificação, pelo educador, de seu pensamento ou de sua ação, seja qual for a importância de sua reflexão, se situará entre o polo da dúvida e o da convicção. A dúvida nos leva à impossibilidade de reconhecer a verdade ou o valor de um conteúdo ou de uma finalidade. [...] A convicção, por sua vez, implicaria na adesão total do sujeito – amálgama de conceitos e afetos – a um conteúdo que ele considera certo." (p. 53).

Do ponto de vista psicossociológico, a busca pela convicção tropeçaria em outros obstáculos. É na dimensão psicossocial que se revelam as influências do grupo sobre o discernimento individual, a marca do etnocentrismo confere uma determinação sociológica à subjetividade, seu aspecto antropossocial, como evidenciou Durkheim através do conceito de consciência coletiva atuando como um dever-ser sobre a consciência individual influenciada por suas crenças, sentimentos, evidências, estereótipos que se manifestam como uma "hiperespiritualidade da qual emana a voz do dever moral" (p. 56). É o que se depreende também, num sentido mais profundo, das noções de inconsciente social ou coletivo de Jung e mesmo do fenômeno da "ortodoxia" analisado por Bourdieu. Hannoun constata então que...

> ...os móbeis, os motivos e as marcas sociais de nossa ação individual tornam dificilmente concebível e possível uma convicção pessoal construída sobre a certeza de seus fundamentos.
> Nos planos psicológico e psicossociológico, a reflexão sobre os fundamentos da educação não pode, assim, mostra-los como indubitáveis. O educador preocupado em conferir um sentido à sua ação não pode, portanto, ao cabo de sua investigação, estar armado de uma real convicção. (p. 57-58).

A análise prossegue considerando a abordagem epistemológica e lógica. Novas dificuldades surgem quando se considera o problema dos fundamentos da educação no âmbito da ciência que pretende discernir, na própria estrutura formal do nosso pensamento, os critérios de discriminação entre o verdadeiro e o falso. Nessa modalidade de análise, o raciocínio é entendido como um sistema, uma cadeia de razões remetendo a um princípio inicial considerado a razão primeira, autodeterminada.

Mas há duas modalidades de construção cognitiva sistêmica: a lógica da indução e a lógica da dedução. Na primeira, o mundo é interpretado a partir da invenção de uma hipótese adotada como princípio de reflexão; parte-se de uma constatação à uma explicação formulada a partir de uma hipótese que passa então a ser tomada como necessidade apodítica; essa

hipótese na verdade preenche a lacuna deixada pela falta de argumentos racionais. Na dedução, o salto dado pela imaginação na ânsia de encontrar uma verdade factual sobrepuja o rigor lógico da verdade formal (Popper). É esse respeito à verdade formal que se busca na lógica da dedução; ela é tautológica, representa uma cadeia perfeitamente lógica e necessária de razões e argumentos, de modo que a conclusão nunca contrarie suas premissas. As limitações desse método lógico, no entanto, são exemplificadas pelos paradoxos, formulações perfeitamente lógicas que secretam o germe de sua própria negação.

Mas a real impossibilidade de validar, em última instância, as ações humanas com base na demonstração lógica reside no fato de que essas ações envolvem elementos que não são da mesma natureza que as categorias formais puras da lógica, são elementos de valor pelos quais o espírito humano "salta" por sobre as cadeias lógicas dos argumentos. Por essa razão o pensamento lógico mostra-se insuficiente quando se trata de justificar apoditicamente os valores ou os fins que orientam as ações humanas:

"A lógica, ao dissecar os conteúdos de um pensamento, leva à perda de sua significação global. Podemos, de modo racional, justificar um comportamento com referência ao respeito devido à pessoa humana (ou a qualquer valor social, religioso, artístico etc.), mas nem por isso podemos demonstrar racionalmente o real fundamento desse valor. Em outros termos, o raciocínio lógico é capaz de revelar o *como* das coisas, porém mais raramente, se não jamais, o seu *porquê*." (p. 61).

Na falta de uma fundamentação lógica, a prática educacional pode recorrer à verificação experimental? Certamente sim, e é isso que ocorre na prática em grande medida. Ocorre que a fiabilidade da experiência, jamais pode atingir a condição apodítica do fundamento, uma vez que cada experiência é singular e rigorosamente irrepetível e que não se pode assegurar exatamente as mesmas condições de realização para duas experiências. Acrescente-se a isso a necessária interferência do sujeito cognoscente sobre o objeto, removida a ilusão moderna de um sujeito puro e da "ideia de conhecimento que consista na fiel impressão de um mundo na cera fundida de um espírito receptáculo" (p. 63). Quando é questão, portanto, de fundamentar uma convicção pela atestação insofismável do valor do fundamento, o procedimento experimental é inepto. Além da irrepetibilidade da experiência, a atividade cognoscente não tem jamais a objetividade que tornaria generalizáveis os resultados experimentais:

> ...verificar nunca é realizar a conformidade de um pensamento teórico e uma experiência, mas de uma teoria factualizada, porque conformada pelos fatos, e de fatos teorizados porque informados por uma teoria. Não há, nesse

> sentido, confrontação do pensamento com o mundo, mas sim do pensamento do mundo com o mundo pensado. (p. 64).

Antes mesmo das operações lógicas ou experimentais com as quais se pode buscar, sem sucesso, assegurar um real fundamento às práticas educacionais, tal pretensão pode ser questionada pela consideração crítica dos princípios que pretendem sustentá-la, isto é, os dados iniciais da reflexão, seja os de natureza empírica, seja os de natureza teórica. No que diz respeito aos dados empíricos, para além daqueles cuja evidência decorre da sua onipresença (a água molha, o fogo queime etc.) e que são imediatamente reconhecíveis, há aqueles menos evidentes, que necessitam de verificação por parte de um sujeito cognoscente especificamente interessado. Esse processo de verificação, sofre, como vimos, a inevitável interferência de uma mediação subjetiva que compromete a sua objetividade.

Do ponto de vista teórico, o princípio assume a forma do *axioma* ou do *postulado*. Os axiomas são, por exemplo, as "formas *a priori* da intuição pura", concebidas por Kant, que estariam na base do entendimento humano como condição subjetiva da cognição e que prescindem de demonstração. Já o postulado é um princípio cuja admissão é requerida apesar da inexistência de prova. Hannoun caracteriza o postulado dizendo que: "Nele, a abordagem é não apenas lógica, mas também moral: ainda que indetermináveis, devemos propor os postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma, sem os quais a vida moral perderia o sentido." (p. 66). O princípio, seja como axioma ou como postulado, é, portanto, indemonstrável. Como a própria palavra indica, ele é o primeiro elo de uma cadeia de razões, o infundado. Nas palavras de Hannoun:

> "O princípio, aliás, é o não-sentido fundamentador de sentido. Para Kant (*Dialética transcendental* da *Crítica da razão pura*), a razão, como sistema de princípios, é a condição a priori da compreensão, logo do sentido dado ao mundo. Ela é, assim, transcendental, [...] um princípio que é logicamente pressuposto por algum ato de palavra ou situação epistêmica. Essa transcendência faz da razão o produtor, jamais o produto do sentido. Não podendo significar-se a si mesma, ela é necessariamente não-sentido, o que não significa que é contra-senso porém que está fora do sentido. O princípio não contradiz a razão: é-lhe exterior assim como um significante é exterior ao significado." (p. 67)

Aqui chegamos ao centro da questão que nos interessa: a noção de um "não-sentido fundamentador do sentido". O alcance teórico e a pertinência lógica dessa noção não pode

deixar de ser vulnerável ao questionamento. Sua dimensão teórico-filosófica é intimidante; de um lado, pelos campos do conhecimentos implicados (a lógica filosófica e matemática, a cosmologia, a ciência e a filosofia da linguagem, a epistemologia...), de outro lado, pela dimensão metafísica da tese: o pensamento humano, nos seus aspectos mais englobantes, assim como nas suas configurações específicas nos diversos campos do conhecimento e de normatividade, se sondado a fundo na cadeia de suas demonstrações, encontrará sempre um fundamento último na figura do impensado, do não-significado como fundamento do significado, do "argumento não argumentável, numa *ratio sui* fundamentadora do próprio processo, mas não fundamentada." (p. 70). E isso tanto do ponto de vista lógico, que se volta para a própria coerência interna das demonstrações, quanto do ponto de vista psicológico – a necessidade psicologicamente vivenciada de suspender o julgamento num elemento último que funda toda o processo judicativo mas que não se submete ele mesmo a um julgamento – e do ponto de vista moral, em que um valor incondicionado assume a forma de um postulado que funda toda a cadeia argumentativa.

Hannoun chama a atenção sobre o tratamento dado por Kant a esse limite da racionalidade, quando ela é obrigada a lançar mão de um princípio não demonstrado e solicita que, a pesar do não-sentido de um princípio, ele seja adotado para amparar o nosso pensamento e a nossa ação na forma de um argumento analógico: devemos pensar e agir "como se" (*als ob*). Para não pegar atalhos difíceis, evitemos a paráfrase de Hannoun e cuidemos de ler a versão original mais elucidativa dessa forma argumentativa, o "como se", na *Crítica da Razão Pura*:

> Deixarei isso mais claro. Seguindo as referidas ideias como princípios, nós *primeiramente* (na psicologia) conectaremos ao fio condutor da experiência interna todos os fenômenos, ações e receptividade de nossa mente, *como se* esta fosse uma substância simples que existe permanentemente com identidade pessoal (ao menos em vida), enquanto os seus estados, a que os estados do corpo pertencem apenas como condições externas, mudam continuamente. *Em segundo lugar* (na cosmologia), nós temos de perquirir as condições dos fenômenos da natureza, tanto internos como externos, em uma investigação que não pode terminar jamais, *como se* a natureza fosse em si infinita e não tivesse um membro primeiro ou supremo; muito embora não neguemos por isso, para além de todos os fenômenos, os seus fundamentos primeiros e meramente inteligíveis, que não podemos todavia, visto não os conhecermos, inserir no contexto das explicações naturais. *Em terceiro e último lugar* (em relação à teologia), temos de considerar o que possa pertencer ao conjunto interconectado da experiência possível *como se* esta constituísse uma unidade absoluta, mas inteiramente dependente e sempre

> condicionada no interior do mundo sensível, e ao mesmo tempo, contudo, *como se* o conjunto completo de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse, para além de sua extensão, um fundamento único, supremo e todo-suficiente, qual seja, uma espécie de razão autossubsistente, originária e criadora, pela qual orientamos todo o uso empírico de nossa razão, em sua maior extensão possível, como se os próprios objetos surgissem desse modelo originário de toda razão. (KANT, 2015, p. 507-508).

Vemos que o "como se" funciona, em Kant como um "princípio regulativo", um postulado, um princípio que prescinde de demonstração para informar o uso empírico da razão. As entidades imaginadas não tem um objeto correspondentes, são "objetos na ideia", artifícios da razão para compreender e articular os objetos que a razão tenta explicar. Kant explica: "[...] a ideia é apenas, de fato, um conceito eurístico e não ostensivo, e indica não como um objeto é constituído, mas como nós devemos, sob a sua orientação, buscar a constituição e a conexão dos objetos da experiência geral" (p. 507).

Vimos em Steiner que a fenomenologia do sentido por ele apresentada é dependente da admissão de um postulado indemonstrável, da ideia metafísica de uma *presença* que se manifesta como sentido na experiência estética. Esse postulado proposto por Steiner é explicitamente remetido à filosofia de Descartes e Kant, como procuramos deixar claro na apresentação de sua tese em *Réelles Présences*. Numa conferência pronunciada em Cambridge, em 1985 (pouco antes da publicacão de Réelles Présences, em 1989), Steiner reitera (ou antecipa), de modo bastante direto, esse procedimento argumentativo: "Devemos ler *como se* o texto diante de nós tivesse significado", diz ele (grifo nosso), e essa é a essência de sua tese em Réeles Présences.

No *tour de force* contra as teorias da desconstrução – que pretendem atestar a dissolução de qualquer valor referencial da linguagem, concebida como articulação efêmera, sempre contingente, de signos cujo valor não pode ser encontrado em outro lugar ou forma senão na relação diferencial com outros signos, num perpétuo jogo de encontros e desencontros casuais –, Steiner reafirma a ligação essencial entre a linguagem e o mundo. As palavras referem-se apenas a outras palavras, diz a filosofia da desconstrução, elas funcionam segundo uma lógica interna, sem nenhuma relação necessária com o mundo exterior; quanto tais relação é suposta ou reivindicada, devemos indagar quais são os interesses, as intenções de poder que se escondem por trás dessa suposição ou reivindicação. Steiner confronta essa visão, afirmando que a linguagem, a comunicação humana, a experiência plena do sentido que se manifesta na fruição da arte desmentem tais pretensões anárquicas, embora não na forma de uma refutação científica. Mas para compreender esse desmentido, ou melhor, essa

afirmação renitente da significação, é preciso ter "uma disposição a encarar, a olhar literalmente em face fundações que ultrapassam o empírico". E ele acrescenta:

> Nós devemos nos perguntar, a nós e a nossa cultura, se um modelo secular, positivista, imanente por essência, da compreensão e da experiência de uma forma plena de sentido (a estética) pode ser defendida à luz, ou, se quiserem, nas trevas do niilismo. Eu quero perguntar se uma hermenêutica e um reflexo de avaliação – o encontro com o sentido no signo verbal, na pintura, na composição musical –, ou a determinação da qualidade de um tal sentido em relação à forma podem se tornar inteligíveis, podem se tornar responsáveis em relação aos fatos existenciais, se eles não implicam, se eles não contém um postulado da transcendência. (STEINER, 1991, p. 164-165).

É pois esse o ponto crítico central da concepção estética de Steiner: a reivindicação da legitimidade de um *a priori*, de um postulado, de um princípio regulativo não demonstrável, à maneira de Kant, como um procedimento heurístico necessário à compreensão de um dado existencial, a experiência estética, a experiência do sentido em sua plenitude, que os teóricos da desconstrução e do pós-estruturalismo tentam reduzir a uma quimera ou um engodo interesseiro empregado pela vontade de poder. Esse postulado é nada menos (embora esse enunciado corra sempre o risco de ser assimilado a uma vulgaridade, se abstraído da *démarche* argumentativa de Steiner): a existência de Deus, de um modelo originário da criação do sentido que o artista emula em suas criações, que a arte, nas suas realizações mais bem sucedidas, procura imitar, produzindo no leitor ou espectador a sensação, a intuição de uma presença. O caráter indemonstrável desse postulado, a impossibilidade e a impertinência de lançar contra ele uma expectativa de verificação teórica ou experimental sobre um princípio que é da ordem da intuição soberana, jamais deixou de ser salientado por Steiner. No final de *Réeles présences*, lê-se:

> Tais conjecturas não podem ser demonstradas. A distinção que eu propus de uma ponta a outra deste ensaio é formulada no livro gama da *Metafísica* de Aristóteles: "Pois é carecer de formação (*apaideusia*) não distinguir o que requer e o que não requer que se procure a demonstração." *Apaideusia* remete à falta de educação, a uma "lesão fundamental na educação". A meu ver, esse termo conota uma indecência do espírito e do entendimento." (p. 273).

É, pois, fundamentada no postulado da transcendência, de uma origem transcendente do sentido, que Steiner propõe uma ética da leitura, a proposição normativa de um modo "responsável" de ler, de se portar psicológica, cognitiva e moralmente no "encontro com o

sentido". A leitura responsável é a que é orientada e aberta espiritualmente pelo pressuposto da transcendência, por um "como se". Isso não significa, como vimos, adotar uma forma de ortodoxia, ou de dogmatismo. O pressuposto da transcendência (reiteremos isso) não anula nem diminui a liberdade de interpretação e julgamento do leitor; ele antes confere uma máxima vitalidade às "duas liberdades" que se encontram na produção do sentido:

> Devemos ler como se o texto diante de nós tivesse significado. Não será um significado único no caso de um texto sério, se despertar em nós, com sua força vital, o desejo de resposta. Não será um significado ou uma figura (uma estrutura complexa de significados isolados das pressões transformadoras e "reinterpretadoras" das mudanças históricas e culturais. Não será um significado ao qual se chega pela via de qualquer processo determinante de acumulação e consenso. A verdadeira compreensão (ou as verdadeiras compreensões) do texto, da obra musical ou da tela poderá, por um período mais longo ou mais curto de tempo, permanecer sob a custódia de alguns poucos – na verdade, de uma só pessoa que, diante da obra, respondeu. Acima de tudo, o significado que se almeja alcançar é de natureza tal que jamais será esgotado, jamais será atingido como um todo por qualquer exegese, comentário, tradução, paráfrase ou decodificação psicanalítica ou sociológica. Apenas poemas simplórios prestam-se à interpretação ou compreensão exaustivas. Somente nos textos triviais e oportunistas chega-se à soma total pela soma de significados das partes. (STEINER, 2018, p 53)

Voltemos ao ensaio de Hannoun para tratar da questão dos fundamentos da educação. Embora não possamos aqui reconstituir a *démarche* de sua análise, que mobiliza um grande número de autores e questões, essa análise o leva a concluir que a reflexão racional não é um recurso suficiente para estabelecer fundamentos indubitáveis e definitivos para a ação educacional : "[...] justificar um comportamento, apreciar os pressupostos de um processo educacional, apoiar ou combater um sistema político ou social, tudo isso diz respeito a construções cognitivas que dependem tanto de uma estrutura racional quanto de princípios que, fundamentadores não fundamentados, se situam fora da racionalidade." (HANNOUN, 1998, p. 68). A busca racional pelo fundamento axiomático conduz fatalmente aos confins da razão, onde ela é obrigada a se dar conta da impossibilidade de alcançar sua meta. Com Steiner, diríamos que é aí que se situa o limiar entre o ser e o nada, cuja transposição estará sempre envolta num insuprimível mistério. É aí que a razão prática é obrigada a elaborar uma crença racional capaz de conferir orientação à ação. A ação, assim justificada, representa uma "aposta", comportando, portanto, um elemento de crença, de inevitáveis "*como se*" que dão a

essa aposta o seu caráter “enactante” (de “enação”: o conhecimento que faz emergir o seu objeto, que não tem esse objeto como dado, mas como projetado, criado no ato de conhecer).

Uma característica que deve ser ressaltada numa apreciação do ensaio de Hannoun é que o problema dos fundamentos da ação educacional é por ele pensado na perspectiva do educador como sujeito que procura justificar, formar uma convicção sobre os princípios que orientam a sua ação. Está claro que essa perspectiva faz abstração de aspectos que transcendem a ação e a reflexão individuais do educador. Hannoun parece ter feito uma opção deliberada por uma abordagem da questão dos fundamentos da educação que destoa da perspectiva totalizante ou englobante, que, por sua vez, se volta para a definição de modelos pedagógicos que podem ser adotados como políticas oficiais ou diretrizes institucionais. Esse deslocamento da análise nos parece uma opção possível e necessária, ela prioriza a reflexão do educador sobre o seu fazer e, assim, reconhece que há na educação uma responsabilidade pessoal do educador e uma margem de sua ação educacional que jamais será eliminada pelo rigor dos programas, das diretrizes normativas, das prescrições pedagógicas que pretendem instituir modelos de educação. O foco na subjetividade atuante do educador permite a Hannoun considerar aspectos dessa subjetividade que não podem transparecer ou figurar explicitamente nas proposições normativas, mas que nem por isso deixam de ser um dado existencial decisivo na atividade de educar. Para apenas dar um exemplo de um enunciado que oscila entra a afirmação e a conjectura interpretativa (uma ambiguidade demasiado constante no texto de Hannoun):

[...] todo educador assume uma das duas atitudes possíveis: é crente ou descrente. É crente se segue por uma trilha que escolheu, naquela em que acredita, mesmo que não tenha traçado totalmente o seu percurso. Por certo justificará sua ação lançando mão por algum tempo de argumentos racionais, mas cujos fundamentos terão a inevitável fisionomia de princípios extra-razão, de valores não demonstrados mas simplesmente propostos. Esse educador crente demonstra a justeza dos meios de sua ação mas crê no real fundamento das finalidades a que visam. Quer esses valores se insiram numa abordagem teológica do mundo, de respeito aos direitos do homem com ou sem Deus, de um ideal político ou de uma visão da evolução geral do cosmos, o princípio inicial é proposto e reivindicado como um ato de fé. (HANNOUN, 1998, p. 84)

Tudo isso está muito bem. Dispensado de procurar até sucumbir à vertigem um fundamento último para a sua ação, o educador deve aceitar que a justificativa para essa ação comporta o apelo a uma crença racional, um “como se”. Steiner usa uma presunção desse tipo para fundamentar a sua concepção estética. Mas o “como se” da estética steineriana pode ser

transposto sem problemas para a ação educacional, para o modo como podemos justificar as práticas de leitura e de fruição estética na educação? Steiner autoriza essa transposição? A resposta é, em princípio, um desalentador *não*, especialmente se entendemos que a educação está intrinsecamente voltadas para valores como o igualitarismo e a democracia.

Steiner não procura esconder a evidência de que as suas intuições e análises sobre a questão da leitura, a problemática correlação entre texto e contexto, a rigorosa definição de um padrão de textualidade que tem como princípio o modelo do clássico na cultura ocidental e de formas de recepção e sensibilidades que lhes são próprias, "brotam de uma matriz nitidamente conservadora. Derivam diretamente de uma tradição de austeridade e melancolia elitistas que data, sob a sua versão moderna, de refutações das luzes e da Revolução Francesa como as que encontramos em Maistre e em Julien Benda." (STEINER, 2013, p. 30). A afirmação de Steiner de que "o 'texto' floresce num contexto de autoridade" (p. 30), seja ela de natureza metafísica, dogmática, religiosa, transcendente, pedagógica ou política, deflagra uma posição intelectual fatalmente antipática do ponto de vista dominante de uma oposição de princípio às formas de compreensão da cultura comprometidas, seja em termos de diagnóstico ou de valor consentido, com a hierarquia e a distinção.

Ao abordar especificamente a questão da leitura, do valor e do significado intrínseco dessa prática e da sua fenomenologia essencial, Steiner não ignora os diferentes registros sob os quais a leitura pode ser estudada, como o histórico, o sociológico e o psicológico. Ele apenas demarca a especificidade da sua abordagem de caráter ontológico ou metafísico em relação a outros campos teóricos ou pragmáticos que poderiam tomar a leitura como objeto:

> "A triste verdade é que não se pode ganhar em todos os tabuleiros. As correlações fundamentais entre 'texto' e 'contexto' não são democráticas, talvez sejam antidemocráticas. [...] No meu próprio trabalho, tentei mostrar que as "humanidades" enquanto termo implícito no "humanismo clássico" não são espontaneamente equivalentes ao "humanismo" – nem coexistem à margem de qualquer pressão com o "humanismo" – enquanto conjunto de valores próprios do liberalismo de massas ou do socialismo. A cultura criadora foi sempre o domínio disciplinado e autoritariamente transmitido dos poucos. O brilho geral que esta projetou sobre a sociedade, entre as Luzes e as crises de meados do século XX, decorreu de relações de poder, de aparências simuladas, de silêncios da maioria que o nosso mundo atual já não se inclina a tolerar." (p. 33).

Como interpretar essas passagens? A nossa hipótese é que Steiner reagiu pela radicalização à crítica inevitável sobre as implicações sociais e políticas de sua concepção estética. Ele recusou-se à submeter uma concepção estética que apela à transcendência às

injunções inevitáveis de qualquer tipo de "aplicação" visando atender necessidades da ordem do contingente. Algumas passagens de sua obra tendem a empanar o fato de que Steiner foi sempre um professor e sempre desejou o seu desejo de ser definido essencialmente como um "mestre de leitura". A radicalização que nos parece evidente tende a se sobrepor, pela reação de espanto que deseja provocar, à extrema sensibilidade educacional que Steiner demonstrou em *Lições dos mestres*. É esse propósito deliberado de radicalização que transparece em passagens como:

> "O simples confronto com a questão das correlações entre a literacia autêntica e um sistema de valores autoritário significa a rejeição à partida do palavreado estereotipado, das ilusões narcóticas e da vulgaridade jovial de tonalidade populista que caracterizam a presente atmosfera do debate sobre a educação e a cultura no Ocidente. Devemos começar por reconhecer que não há harmonia garantida entre a ação continuada exercida pelos textos clássicos ou 'difíceis' – como os que constituíram a nossa cultura articulada e o código de classificação que partilhamos – e a busca de ideais igualitários ou social e economicamente redistributivos. E não é apenas que tal harmonia não seja garantida: a verdade é que não há entre uma coisa e outra qualquer afinidade relevante. As relações entre o 'cultural' e o 'democrático', entre o 'clássico' e o 'socialmente justo' são, no melhor dos casos, incômodas." (p. 31)

Aqui Steiner, além de repelir a crítica que pretende rechaçar os valores que redundam numa visão hierarquizada da cultura e que toma partido em favor da prioridade das expressões diferenciais da cultura (numa acepção antropológica eminentemente abrangente e inclusiva) em vista das vantagens trazidas no plano político na forma de uma democracia que abarca os negócios do Estado e do espírito num mesmo ideal de coexistência e coparticipação, invalida até mesmo a perspectiva que tenta associar o humanismo a virtudes cívicas e democráticas. Os valores da "alta cultura" são intrínsecos. Eles se situam numa esfera em que as aquisições individuais do conhecimento e do prazer estético não visam nenhuma intenção ou interesse que aponte para fora da gratificação puramente espiritual. O fato de que tais aquisições possam se traduzir em vantagens de pertencimento social, em "bens simbólicos" efetivamente convertidos em possessões que asseguram posições de poder social, político e econômico, tudo isso constitui um efeito lateral de uma experiência que tem em vista apenas os valores inegociáveis da transcendência.

Pode-se dizer que Steiner padece de um estrabismo da transcendência, que o foco único na origem transcendente do verbo inutiliza sua concepção estética para considerações de ordem política, social e pragmática. Mas não deveríamos também ser gratos a Steiner por

não tergiversar sobre uma real distinção de valores e prioridades que está em jogo quando encaramos a questão incontornável de definir um valor e o papel da tradição cultural na educação? Pois o que está em jogo é saber se somos capazes de assumir como aceitável o discurso que imputa à tradição a condição de um peso morto, no melhor dos casos inútil, no pior, efetivamente prejudicial à formação que devemos oferecer às gerações que se preparam para ingressar no mundo e dele tomar conta. Steiner deixa aberto, não equacionado, sem uma solução conciliatória a aparente incongruência, que ele enuncia explicitamente, entre a alta cultura e as soluções políticas e sociais demandadas no mundo contemporâneo.

Para levar adiante a questão de saber qual é a possibilidade de que a concepção estética de Steiner ser uma fonte de compreensão e orientação para a atividade educacional relacionada a leitura literária, temos, em vista dessas manifestações de radicalismo transcendente de Steiner que adotar uma disposição e um procedimento peculiares. Primeiro, temos que adotar a resolução de pensar *com* Steiner *contra* Steiner. Isto significa que não é em razão compreendermos e reputarmos como pertinente a sua concepção estética que tenhamos que segui-lo no plano do pensamento e da ação política. Nós simplesmente nos recusamos a aceitar que uma fenomenologia da experiência estética, se ela é pertinente, se ela realmente descreve a experiência que podemos ter da arte, implique em algum tipo de seletividade apriorística entre indivíduos, grupos ou classes sociais que estão ou que não estão aptos a essa experiência. Isso também não quer dizer que neguemos que a seletividade existe, mas ela não é imanente, sua origem sempre foi e é buscada nos fatores de ordem social, econômica e política que sempre interferiram na distribuição dos bens simbólicos, o que quer dizer na distribuição desigual das possibilidades de experiência estética. Deus não concede privilégios, muito menos se, depois de Nietzsche, Ele foi reduzido a, no máximo, o "como se", um "postulado", uma "hipótese racional".

A segunda operação é menos acerba. Trata-se da aproximação que já começamos a fazer no primeiro capítulo do nosso trabalho, entre o pensamento de Hannah Arendt e o de Steiner. Tal aproximação não tem, ao nosso ver, nada de arbitrário. Mas não podemos fazer por ora uma arguição em relação à identidade da intelectualidade judaica que viveu a experiência da Guerra, da fuga, do exílio e da necessidade de pensar sobre como a palavra *cultura* poderia, doravante, ter algum sentido em face da memória da barbárie.

Queremos sugerir essa aproximação a partir da noção de mundo que permeia os trabalhos dos dois autores e, no caso de Hannah Arendt, é fundamental para o diagnóstico que ela propõe de uma crise da cultura e da educação no mundo moderno. Lembremos a relação entre mundo e educação proposta por Arendt.

A sociedade humana se renova pelo nascimento, pela chegada de novos seres humanos. Esses "recém-chegados [...] não se acham acabados, mas em um estado de vir a ser" (2009, p. 234). A criança "é nova em um mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação; é um novo ser humano e é um ser humano em formação" (p. 235). Diferentemente das outras formas de vida, o ser humano está sempre envolvido numa dupla relação: com o mundo e com a vida, com os aspectos biológicos de sua constituição e com os aspectos materiais, sociais, culturais etc. que caracterizam o mundo humano em sua complexidade.

Sem dispensar a preocupação que a sociedade deve manter em relação aos aspectos relacionados à vida, às necessidades materiais e ao bem estar físico dos indivíduos, a educação tem como finalidade específica a inserção dos recém-chegados no mundo humano que os precede. Os recursos naturais da vida biológicas, dos quais o indivíduo dispõe pelo fato de ter nascido, não são suficientes para propiciar essa inserção, daí por que a educação se encarregará de prover o indivíduo dos recursos necessários a tal fim e que são essencialmente culturais, são formas de cognição, comunicação, conhecimento e ação que caracterizam a condição humana no que ela precisa ter para além das condições biológicas.

A categoria chave dessa distinção, dessa elevação da condição natural de ser biológico para a condição cultural de ser humano é a noção de "mundo humano". Em Hannah Arendt, a noção de mundo é estreitamente relacionada a de pluralidade. O mundo é o que existe "entre" os homens, é o que os separa mas também o que os vincula. O mundo é o habitat estável dos homens e das gerações; é também o que permite aos homens "aparecer" tonar-se visíveis e audíveis aos outros homens. O mundo é o ambiente que serve de abrigo ao homem, livrando-o da errância, da condição de "pária", do não reconhecimento por parte dos que fisicamente o cercam. Nesse sentido, o apátrida é aquele que é "privado de um lugar no mundo que torna as opiniões significantes e as ações reais" (ARENDT, 2006, p.56).

Aparentemente, a concepção de "mundo" que se pode abstrair da obra de Steiner não tem nenhuma singularidade conceitual, muito menos uma elaboração voltada para a questão política. Contudo, devemos ressaltar a estreita correlação que, em Steiner, se verifica entre a noção, em princípio anódina conceitualmente, de "mundo" e a sua concepção de linguagem. É na ruptura entre a linguagem e o mundo, que Steiner situa a partir do último quarto do século XIX e que se estende até a conflagração e a barbárie europeia do século XX, que se dá o grande movimento de crescente crise do significado, da confiança nos poderes de representação e metáfora da linguagem. Essa ruptura tem, para Steiner, uma magnitude tão ampla, um impacto tão decisivo de dimensão metafísica sobre tudo o que representou e pode

representar a noção de humanidade do homem, porque ela incide sobre aquilo que define a essência do homem a partir de sua origem e que o possibilitou ter uma história:

> "Não existiria história, tal como nós a conhecemos, não haveria religião, metafísica, política ou estética, tal como nós as temos vivenciado, se não fosse um ato de confiança inicial, de longe mais fundamental, mais axiomático que todo "contrato social", que toda aliança com o postulado divino. Essa instauração da confiança, essa entrada do homem na cidadela do homem se opera entre a palavra e o mundo. É apenas à luz dessa confiança que pode existir uma história do sentido que é, em contrapartida exata, um sentido da história." (p. 117).

A linguagem pode ser vista em Steiner como o instrumento essencial daquilo que é, para H. Arendt, a "continuidade do mundo". Mas ela não é apenas instrumento, ela é, efetivamente, o mundo humano. Pois o que é isso que existe "entre" os homens, que propicia o reconhecimento da sua condição comum senão o significado comum que a linguagem propicia? Ao nosso ver, um elo vital entre linguagem e mundo, deriva de uma leitura detida das concepções desses dois autores. Uma leitura que deve ter a delicadeza de perceber que Steiner centrou a sua atenção na linguagem e Hannah Arendt investiu sua preocupação intelectual sobre o mundo, isto é, sobre a política. Há no entanto uma possibilidade mais do que justificada de aprofundarmos a relação entre linguagem e política a partir desses dois autores.

Por ora, é essa noção de que o mundo se torna mundo *na* linguagem, como linguagem que queremos enfatizar como um viés da relação possível entre os pensamentos dos dois autores. Sendo assim, a transmissão do mundo humano, que Arendt define como tarefa precípua da educação encontra, em Steiner a via da reflexão que permite afirmar que a literatura desempenha um papel fundamental nessa transmissão:

> É preciso uma estranha força, uma recusa estranha do reconhecimento, da referência implícita para ler o mundo e não o texto do mundo como ele foi codificado antes para o nosso uso [...]. O artista o pensador excepcionais dão uma nova leitura do ser. Nossos passeios dominicais devem muito a Rousseau. Se há uma ninfeta na esquina, é depois da Lolita de Nabokov. Não é, no entanto, verdade que essa encenação, que essa prefiguração pelo imaginário seja um dos traços dominantes das civilizações que nós consideramos como letradas, no sentido técnico do termo. A realização da narração oral, das ficções hereditárias sobre o que se convencionou chamar de sociedades "primitivas" ou iletradas é ainda mais forte. Essas sociedades podem quase se definir como comunidades de lembrança autorizada, de prescrição ritual. Na medida em que nós somos seres de linguagem e de imagem, e em que os rudimentos de transmissão de elementos ficcionais

> (míticos) faz parte da vida da linguagem, uma boa parte, e talvez mesmo a maior parte da nossa existência individual e social já foi falada. E aqueles que nos falam, nos dois sentidos da palavra, são os poetas. (STEINER, 1991, p. 234).

Uma hipótese que não pode ser comprovada, porque meramente contrafactual, é a de que, se fosse levada a formular um modelo pedagógico, ou as prescrições normativas mínimas para uma resposta prática, política para a crise na educação, Hannah Arendt teria adotado algo muito próximo de uma concepção humanista clássica. Depõe contra essa hipótese o fato de que Hannah Arendt é enfática ao dizer que que qualquer tentativa de restauração é uma resposta equivocada à crise da educação. No entanto (e talvez haja nisso uma contradição inevitável de Hannah Arendt) julgamos poder notar, subjacente à sua investida crítica contra a educação progressista, o ideal de uma educação em moldes humanistas que resiste às próprias desilusões da autora.

Da uma definição da essência da educação é legítimo esperar que venha a seguir a apresentação de um modelo positivo da educação que corresponda a essa essência. Arendt esquiva-se de fornecer esse modelo. A sua prioridade é analisar a crise da educação como reflexo de uma crise mais abrangente do mundo moderno. Assim sendo, ela se empenha mais na crítica ao modelo de educação vigente do que na proposição de um modelo alternativo. No entanto, é possível identificar em seus textos algumas sugestões mais ou menos velada de um modelo de educação que corresponderia às expectativas ideais de Arendt.

Ela não doura a pílula ao denunciar “o pernicioso papel [que] a Pedagogia e as escolas de professores” (2009, p. 232) desempenharam na crise da educação ao adotarem “uma teoria moderna da aprendizagem” conceitualmente expressa no Pragmatismo e que redundou na divisa do “aprender fazendo”, cuja ideia básica é a de que “só é possível conhecer e compreender aquilo que nós mesmos fazemos” e de que a educação deve “substituir, na medida do possível, o aprendizado pelo fazer”. A intenção é claramente a de realizar um exercício de aprendizagem que “não transmitisse, como se dizia, ‘conhecimento petrificado’, mas, ao invés disso, demonstrasse constantemente como o saber é produzido”. Assim procedendo, buscava-se conscientemente, segundo Arendt, substituir a tarefa de “ensinar conhecimentos” pela de “inculcar habilidades” sociais ou técnicas.

É interessante notar que, decorridos mais de sessenta anos desde o ensaio de Arendt, um certo espanto que se expressa nas suas palavras é o que se torna, para o leitor atual, objeto de espanto. A retórica que ela via como reflexo de uma flagrante insensatez tornou-se o discurso corrente de nove entre dez pedagogos (apenas para deixar uma pequena margem

estatística ou ao menos simbólica para o improvável). Tal discurso é marcado pela insurgência contra a heteronomia da tradição. Nele tudo aquilo que não nasce do movimento espontâneo do indivíduo autônomo em interação com seus iguais traz o selo de uma coerção intolerável, pesa sobre ele como uma violação da originalidade do seu ser, da independência do seu caráter, do valor incomparável e insubstituível de tudo o que brota espontaneamente do seu próprio poder criativo. Cada moleque é um demiurgo.

O repositório de conhecimentos da tradição se converte em inimigo da aprendizagem. A expressão usada por Arendt é *dead knowledge*, literalmente "conhecimento morto". A opção do tradutor por "petrificado" presta tributo a um jargão pedagógico que Arendt subestimou ao referir-se a ele no pretérito imperfeito ("como se dizia"). A tradução foi subserviente a um tropo linguístico, testemunhando ela mesma, numa ironia ígnea (o fogo das novas paixões pedagógicas) ou sedimentar (o efeito legitimador da permanência), a tendência à petrificação dos sintagmas no discurso acadêmico. Pois "conhecimento petrificado" ou "cristalizado" tornou-se, no jargão das novas pedagogias, um automatismo linguageiro, manifestação de ligeirismo discursivo usado para criticar a "rigidez cadavérica da tradição" em oposição à vitalidade e à autonomia das "novas formas de aprendizagem". As invectivas contra a tradição no bojo de uma pedagogia antitransmissional configuram a variante acrimoniosa de uma apologia do espontaneísmo cognitivo em que as categorias da *imanência* e da *experiência* situam-se na linha de frente do discurso pedagógico.

Não podemos recriminar H. Arendt por não prever a longevidade do que ela qualificava então como uma "perniciosa insensatez". Antes, devemos congratulá-la pelo corajoso diagnóstico da temeridade pedagógica que começava a se instalar e pela clarividente denúncia das suas consequências. Como quando ela destaca a tendência pedagógica de substituição do trabalho (da aprendizagem) pelo brincar, tendência que, hoje o sabemos, fez a fortuna da noção difusa de "aprendizagem lúdica" na educação. A concepção que estava na base da valorização do brincar como forma de aprendizagem é enunciada por Arendt nos seguintes termos:

> "O brincar era visto como o modo mais vívido e apropriado de comportamento da criança no mundo, por ser a única forma de atividade que brota espontaneamente de sua existência enquanto criança. Somente o que pode ser aprendido mediante o brinquedo faz justiça a essa vivacidade. A atividade característica da criança, pensava-se, está no brinquedo; a aprendizagem no sentido antigo, forçando a criança a uma atitude de passividade, obrigava-a a abrir mão de sua própria iniciativa lúdica." (p. 232)

A citação se impõe não só pela autoridade do texto como expressão exata do pensamento da autora, mas, por mais uma vez, trazer um elemento, um detalhe de grande teor elucidativo para o qual queremos chamar a atenção. Trata-se, mais uma vez, de como ela situa, no quadro de uma sequência temporal da crise, aquilo que ela mesma chama de "pedagogia progressista". De novo vemos que a referência à pedagogia moderna é feita no tempo passado: o brincar "era visto" [*was looked*] e, na mesma citação, "pensava-se" [*so it was thought*].

Os procedimentos da pedagogia moderna justificados pelo valor inerente ao lúdico e ao comportamento espontâneo da criança são criticados com base nos efeitos que acarretam quando se toma como pressupostos as ideias arendtianas de que o objetivo essencial da educação é transmitir aos recém-chegados o conhecimento de um mundo que os precede e que os agentes dessa transmissão só podem ser os que participaram da construção desse mundo e que, portanto o conhecem, isto é, os adultos. O pragmatismo que prescreve o aprender pelo fazer e a pedagogia brincante são criticados pela sua tendência a absolutizar o mundo da infância. A criança, tomada como um ser independente é "excluída do mundo dos adultos e mantida artificialmente no seu próprio mundo, na medida em que este pode ser chamado de mundo". Abole-se, assim, "o relacionamento natural entre adultos e crianças, o qual, entre outras coisas, consiste do ensino e da aprendizagem" (p. 233) e nega-se o caráter temporário da condição infantil como uma etapa de preparação para o ingresso no mundo dos adultos.

Acentuemos a constatação de que a crítica de H. Arendt à pedagogia moderna deriva daquilo que ela define como "essência da educação" e que nessa definição, bem como na crítica que a toma por base, as noções de "mundo" e de "transmissão" são fundamentais. É porque existe um "mundo humano" a ser preservado que a educação deve assumir a responsabilidade ética de transmiti-lo às novas gerações. Essa responsabilidade deve ser assumida pelos adultos que, por terem participado da construção do mundo, o conhecem e são capazes de transmiti-lo.

Essa orientação conceitual que fundamenta a crítica pedagógica é uma contribuição original de H. Arendt. Mas a crítica em si não é nova e é forçoso constatar que, não obstante o peso de uma fundamentação conceitual originalmente postulada pela filósofa, sua crítica à pedagogia moderna tem a mesma modulação do discurso humanista.

Para não deixarmos essa afirmação entregue à autoevidência do texto de H. Arendt, podemos invocar as características retóricas do discurso humanista identificadas por O. Reboul (1984) no quadro de uma tipologia de cinco discursos pedagógicos. Entre os "temas"

característicos do discurso pedagógico humanista, vejamos, a título de exemplo, o que o autor denomina "tema da *ruptura*, que o humanista opõe à *continuidade* do [discurso] inovador":

> Para ter acesso à cultura, é necessário que a criança se torne aluno, que ela rompa com a sua infância, que ela descubra que a experiência ingênua é um obstáculo à compreensão das coisas, que o interesse espontâneo deve dar lugar ao maravilhamento do saber. Daí o valor formador das disciplinas abstratas, como o latim, a geometria, a tradução. (REBOUL, 1984, p. 39-40)

Muitas passagens eloquentes dos *Propos* de Alain sobre educação poderiam ser invocadas para exemplificar a valorização pedagógica de uma ruptura ente a experiência escolar e a experiência cotidiana, o trabalho escolar de aprendizagem e a brincadeira, de modo que a escolha de uma passagem que expressa a concepção pedagógica do célebre professor humanista será sempre arbitrária, mas cumprirá a função de ilustrar o tema humanista da ruptura que vimos enunciado por O. Reboul:

> ...eu não acredito muito nessas aulas agradáveis que são como a continuação das brincadeiras. Elas são ilusões de pessoas boas que não aprenderam o ofício. Certamente, é melhor vislumbrar as causas; mas a profissão educa de forma mais rude e rústica. O sino ou o apito marcam o fim dos jogos e o retorno a uma ordem mais severa; e a prática ensina que é preciso não uma passagem insensível, mas, ao contrário, uma mudança total e bem acentuada nas aparências. A atenção é aumentada em um grau; ela não busca mais o prazer de lamber, como os cachorros fazem; ela não é mais um deleite; ela é privação, paciência, expectativa que olha acima de si. A atenção do cachorro não é atenção. (ALAIN, 1986, p. 14-15)

Não se pode deixar de depreender do tom e do teor literal das críticas que H. Arendt faz à ideias pedagógicas modernas uma filiação ao ideal pedagógico humanista representado pelos escritos e exemplificado pela biografia de Alain como modelo do mestre humanista. Podemos especular que a razão para que essa afinidade não seja acentuada talvez esteja, em certa medida, na necessidade inconfessável de uma seletividade na leitura de H. Arendt com vistas à incorporação do seu pensamento aos estudos sobre educação. Para incorporá-la como pensadora política é preciso se esquivar das poucas e incômodas passagens em que ela expressa suas opiniões pedagógicas "não especializadas".

Esse juízo um tanto severo de nossa parte pode, no entanto, encontrar elementos atenuantes já a partir de uma leitura atenta do ensaio sobre a crise na educação. H. Arendt não oferece uma declaração cabal de sua filiação ao modelo humanista de educação. A única

referência nominal feita no ensaio ao que se pode identificar como uma tendência ou um modelo pedagógico é ao que a autora denomina "educação progressista", definida como a prática educacional resultante da adoção de um "complexo de modernas teorias educacionais originárias da Europa Central" (p. 226) ou de "uma teoria moderna acerca da aprendizagem" (p. 231). Esse modelo é acerbamente criticado; "pernicioso", "desastroso" e "destrutivo" são adjetivos que dão a ideia do valor que H. Arendt lhe atribui. No entanto, a referência a um modelo pedagógico que teria valor normativo permanece velada no texto de Arendt, induzindo-nos a depreender esse modelo de forma negativa (isto é, a partir da crítica à pedagogia progressista).

As opiniões pedagógicas de H. Arendt são forçadas (por ela mesma) a ocupar um segundo plano em relação ao que sobressai como o objeto precípuo de sua preocupação teórica: os dilemas políticos da sociedade moderna. O ensaio sobre a crise na educação teria sido, nesse caso, apenas uma incisão temática no corpo de uma problemática teórica mais abrangente, o que não impede que se perceba claramente o modo desencantado como Arendt acerta contas com expectativas pessoais, deixando-nos perceber que suas próprias ideias pedagógicas são inviáveis politicamente. O humanismo pedagógico não deixou de ser desejável mas é inconciliável com a configuração social e política da modernidade. As acusações dirigidas à "pedagogia moderna" ou "progressista" pelo seu "pernicioso" papel na crise são seguidas de uma sumária invectiva contra a reação restauradora que visa reinstaurar o princípio da autoridade docente e das práticas de transmissão. É como se H. Arendt fizesse questão de manter uma tensão ou equilíbrio instável entre duas formas igualmente equivocadas de responder à crise.

O enfático desaconselhamento, com base em evidências incontestáveis, de uma saída da crise a partir de uma iniciativa restauradora dá a tônica no fim do ensaio de Arendt. Mas veremos aí uma sintomática manifestação da forma como, na falta de um fundamento estritamente racional, é a crença, a esperança infundada o último recurso que temos para pensar a educação.

Segundo Arendt, a valorização da tradição na Roma clássica propiciou um perfeito "acordo entre o *ethos* específico do princípio pedagógico e as convicções éticas e morais básicas da sociedade como um todo" (p. 244). Em tal contexto, não só se estabiliza a convicção sobre *o que* e *como* fazer em matéria de educação, como também o princípio da autoridade é estritamente observado: "a autoridade do mestre arraiga-se firmemente na autoridade inclusiva do passado enquanto tal" (p. 245). O contraste em relação à sociedade moderna e, notadamente a sociedade de massa do século XX não poderia ser maior. Para além

dos aspectos circunstanciais, é em função desse contraste que Arendt estabelece o diagnóstico da crise contemporânea na educação: “O problema da educação no mundo moderno está no fato de, por sua natureza, não poder esta abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição.” (p. 245-246).

Espera-se de um ensaio que tem a palavra “crise” no título uma conclusão que aponte o caminho para sair da crise ou, para usar o termo fatal: espera-se que se indique uma *solução* para a crise. O fato de que possa haver crises sem solução jamais foi suficiente para desestimular essa expectativa. O ensaio de H. Arendt tensiona ao máximo essa expectativa. De fato, o movimento conclusivo do ensaio parece deter-se num impasse definitivo. Se a tradição e a autoridade são elementos essenciais da educação, a prática educacional, privada desses elementos, estaria fadada a realizar-se em falso, como uma prática institucionalizada que falseia a si mesma, que se realiza como um simulacro. Arendt se encarrega que elevar a tensão ao vedar aquela que seria a solução mais óbvia, o resgate, a voluntária retomada dos elementos fundamentais cuja perda constitui a evidência da crise. Para ela, seria equivocado tentar retomar esses elementos (a tradição e a autoridade). Para caracterizar o impasse de uma situação em que já não nos é dada a possibilidade de resgatar os princípios pacificamente vigentes na Roma antiga citação se impõe:

> Hoje em dia, [...] não nos encontramos mais em tal posição; não faz muito sentido agirmos como se a situação fosse a mesma, como se apenas nos houvéssemos como que extraviado do caminho certo, sendo livres para, a qualquer momento, reencontrar o rumo. Isso quer dizer que não se pode, onde quer que a crise haja ocorrido no mundo moderno, ir simplesmente em frente, e tampouco simplesmente voltar atrás. Tal retrocesso nunca nos levará a parte alguma, exceto à mesma situação da qual a crise acabou de surgir. O retorno não passaria de uma repetição da execução – embora talvez em forma diferente, visto não haver limites às possibilidades e noções absurdas e caprichosas que são ataviadas como a última palavra em ciência. (p. 245).

A impossibilidade de encontrar a solução numa voluntariosa correção de rumo deve-se ao fato de que o elemento causador da crise permanece inabalado: o “estranhamento do mundo”. Uma “volta para trás”, diz Arendt, “só pode aumentar o estranhamento do mundo pelo qual já somos ameaçados por todos os flancos”. O voluntarismo seria então inócuo na tentativa de resgatar a tradição e a autoridade para recolocar a educação em acordo com a sua

essência. Contudo, posta a interdição, Hannah Arendt parece reivindicar de do leitor o privilégio da contradição ou da ambiguidade, pois ela afirma:

> Ao considerar os princípios da educação temos que levar em conta esse processo de estranhamento do mundo; podemos até admitir que nos defrontamos aqui presumivelmente com um processo automático, *sob a única condição de não esquecermos que está ao alcance do poder do pensamento e da ação humana interromper e deter tais processos*. (p. 245, grifo nosso).

Para não admitir, diante do rigoroso diagnóstico feito por Arendt, que ela faz aqui uma concessão meramente retórica ao otimismo, teríamos que encontrar argumentos em sua filosofia política – coisa que não faremos por ora. É forçoso observar que o ensaio em questão não apresenta nada que possa autorizar essa possibilidade última de redenção que não deixa de soar, ao menos para o nosso olhar retrospectivo, como uma platitude. Afinal, que utopia não pode encontrar abrigo na evocação do "alcance e do poder do pensamento humano"? O fato é que o movimento final do ensaio é o de um apelo à vontade e à adoção dos princípios (tradição e autoridade) que a análise demonstrou terem sido suplantados por mudanças históricas e sociais que, se não são irreversíveis, são claramente resistentes às nossas convicções subjetivas.

> Cumpre divorciarmos decisivamente o âmbito da educação dos demais, e acima de tudo da vida pública e política, para aplicar exclusivamente a ele um conceito de autoridade e uma atitude face ao passado que lhe são apropriados mas não possuem validade geral, não devendo reclamar uma aplicação generalizada no mundo dos adultos. (p. 246)

Aí está, no final de um arrasador desmonte de ilusões, falsas expectativas e equívocos graves cometidos no contexto da crise, no final do seu ensaio, Arendt só tem a sugerir uma ação totalmente infundada, baseada no puro voluntarismo, na pura vontade: fazer da escola um local protegido onde as noções de autoridade e tradição possam ser preservadas. Trata-se, embora ela não use o termo, de empregar a noção de *skholé*, o espaço institucionalmente assegurado que, como definem Masshelein e Simons (2017, p. 10), "tem o potencial para dar a todos, independentemente dos antecedentes, talento natural ou aptidão, o tempo e o espaço para sair do seu ambiente conhecido, para se superar e renovar (e, portanto, mudar de forma imprevisível) o mundo."

Ora, ousaríamos dizer que *skholé* se define como o tempo-espaço do "como se" educacional. Também acreditamos que aproximando, na medida do possível, Hannah Arendt

e George Steiner encontramos elementos para conceber uma possibilidade de ação educacional.

Queremos afirmar – evocando a sugestão do conceito de *mundo* de Hannah Arendt, mas fazendo convergir essa sugestão com as asserções bem mais enfáticas de Steiner – que o mundo humano tem necessariamente uma natureza linguística, que a visão que podemos ter dele é sempre mediada pela linguagem, na medida em que ele se constitui como significado, como objeto compreensão, de comunicação e de transmissão. Uma vez que a literatura (no sentido mais abrangente dado por Antônio Cândido) é a forma essencial pela qual a humanidade exercita a capacidade de compreender e ressignificar o mundo como linguagem, seria de uma total negligência, e denotaria uma propensão suicida das sociedades humanas, desprezar ou diminuir o papel da literatura na transmissão e na preservação do mundo humano e, consequentemente, na atividade que tem como função essencial garantir essa transmissão e essa preservação: a educação.

Devemos nos perguntar por que essa obviedade precisa ser afirmada com ênfase. Hannah Arendt nos explicou que é na perda da obviedade (do senso comum) que se manifesta a crise e que não se sai da crise reafirmando antigas obviedades. Seu argumento tem a feição de uma lógica impecável. Nesse caso, uma das facetas da crise é essa "escolha de Sofia" entre pecar contra a lógica ou pecar contra o *Logos*. Tudo vai bem se adotarmos o niilismo da filosofia contemporânea, que de um só golpe nos aliviou do peso da metafísica, do humanismo e do pecado. Mas, não sendo este o caso, as nossas opções ficam mais claras se, com Steiner, compreendermos que a fonte da esperança não é a lógica mas o *Logos* (que aliás andaram juntos durante muito tempo) e que o homem existe porque existe a linguagem que lhe permite dizer qualquer coisa sobre tudo e nada, a favor ou contra o que quer que seja. A linguagem nos permite afirmar a esperança contra a lógica (e vice-versa), mas sem ela, sem o *Logos*, as nossas opções nunca poderão se apresentar de modo inteligível e serem avaliadas coletivamente. Devemos declarar que a nossa escolha pessoal é a do *Logos*, da presença indispensável da literatura como experiência formadora, do cultivo da linguagem, que nos permite compreender e julgar o mundo que temos e projetar o que queremos, mesmo que seja na contramão, mesmo que seja contra os desígnios da lógica.

Temos consciência do contexto adverso em que fazemos essa escolha. Steiner, como vimos, defende a tese de que o mundo contemporâneo dá sequência a uma ruptura com os poderes de enunciação e referência da palavra que data da emergência da sociedade de massas. É muito difícil deixar de constatar uma desvalorização da palavra na dinâmica cultural da sociedade contemporânea. A condensação de sentido que o texto investe numa

expectativa de resposta quando reivindica um grau de atenção intelectual e disposição espiritual – bem mais elevado do que o que se pratica sem dificuldade no curso ordinário da comunicação cotidiana e no contexto funcional e utilitário dos usos da palavra escrita – encontra uma acolhida cada vez mais rara entre os indivíduos, especialmente os jovens. A grande questão é a de saber como é possível que haja educação sem que a palavra pronunciada no ato de transmissão repercuta, em alguma medida, essa verdade e essa necessidade fundamental: a linguagem é capaz de dizer o mundo e as possibilidades que temos de transformar racionalmente o mundo em que vivemos dependem da efetividade que conferimos a esse potencial da linguagem. Como é possível educar com palavras ocas? Como é possível que a palavra pronunciada pelo professor não esteja empenhada em dizer o mundo, em identificar suas nuances? Para formular de modo mais abrangente a questão que emerge de uma leitura da obra de Steiner no campo da educação: como é possível educar na época da pós-palavra e da pós-cultura?

Ninguém ignora que a legitimidade dessa pergunta é questionada por um pensamento comprometido com outra concepção de linguagem e de cultura. A pergunta simplesmente não é pertinente para uma visão que declara não ter qualquer compromisso ou negociação possível com uma os princípios "essencialistas" do velho e superado humanismo e que concebe a linguagem em função dos usos pragmáticos e contingentes que se pode fazer dela em experiências sempre singulares, mediadas por valores e referências simbólicas que refletem identidades culturais diversas, em constante mutação. Essa visão não rompeu apenas com a ideia de representação, com a ideia de que a linguagem tem um valor referencial, de que ela nos permite dizer o mundo de forma pertinente, funcionando como mediação capaz de conferir sentido intersubjetivo à realidade. As concepções pedagógicas de inspiração pós-moderna rompem também com a ideia, cara a Hannah Arendt, de que há um mundo comum e que a função da educação é transmiti-lo às novas gerações de modo que elas possam ingressar nele e modificá-lo à sua maneira.

A realidade tem se encarregado de depor contra o desprendimento dessa plácida ruptura. Os exemplos ilustrativos pululam, mas fiquemos com um que demonstra que nessa questão está em jogo os ideais e expectativas elementares de democracia e civilização. Alguém pode contestar de modo razoável o fato de que estamos assistindo no Brasil uma explicitação legitimada, normalizada da barbárie política baseada no desprezo vingativo contra a inteligência e a linguagem? Quando Steiner faz a analogia de uma antítese entre *Logos* e anti-*Logos* com as noções de matéria e *anti-matéria* formulada no campo da física de partículas, e exemplifica o lado negativo dessa dicotomia referindo-se à linguagem usada por

Hitler, ao discurso que promove a racionalização do extermínio de uma categoria de seres humanos que são acusados de existir, podemos negar o valor explicativo dessa analogia e do contexto argumentativo em que ela se expressa para a compreensão da forma discursiva exercida atualmente pelo poder político oficial no Brasil, forma essa que se irradia no debate político, nas opiniões espontaneamente publicadas nas "redes sociais" por milhões de seguidores de Jair Bolsonaro? Pode-se negar que a cada pronunciamento, a cada discurso emitido pelo atual presidente da república é uma declaração de repúdio ao potencial de discernimento e de con-sentimento ético da linguagem? Pode-se negar que o vocabulário e a sintaxe desse discurso tem origem nos subterrâneos mais obscuros, muito abaixo das convenções de linguagem e de inteligência que conformam os padrões de civilidade e de pensamento crítico compatíveis com uma expectativa moderada de civilização? Enfim, pode-se colocar conscienciosamente em dúvida a afirmação de que a crise política que esse cenário representa tem uma dimensão essencial na deterioração da linguagem como meio de representação e discernimento crítico? Pode-se negar que, seja qual for a possibilidade de superação dessa crise e de restauração das nossas expectativas de civilidade e de civilização, ela passa necessariamente pela urgente tarefa de assumir o problema da deterioração da linguagem no âmbito onde a ação pode ser de fato determinante em relação ao futuro, isto é, no âmbito da educação?

6.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE A IDENTIDADE FILOSÓFICA DE GEORGE STEINER

No último capítulo do seu Pensamento 68, os filósofos franceses Luk Ferry e Alain Renaut empreenderam uma operação teórica que visava resgatar a noção de sujeito da crítica à metafísica empreendida pela filosofia pós-estruturalista francesa. Acompanhar essa operação nos permitirá ter elementos que dimensionem a identidade metafísica do pensamento de George Steiner.

Para ir contra a ideia de um sujeito autossuficiente forjada pelos discursos reificantes da metafísica não é preciso abandonar o horizonte de autonomia da condição humana. Seria possível assimilar à ideia da abertura, da *ek-sistencia* própria da condição humana uma noção de sujeito expurgada do teor metafísico que lhe foi conferido pela filosofia moderna a partir de Descartes. Tenta-se, assim, elaborar uma alternativa ao niilismo e salvar o humanismo pela via de uma espécie de reciclagem do sujeito: "este apelo àquilo pelo qual a condição humana escapa ao estatuto da coisa, longe de ser, como tal, gerador de algum anti-humanismo,

constitui, ao contrário, o pressuposto indispensável de todo humanismo, qualquer que ele seja." (p. 243)

Essa operação de reciclagem exige, em primeiro lugar, que seja reparado um erro ou uma precipitação da filosofia anti-humanista. Subordinando a noção de autonomia à ideia do Sujeito absoluto, fechado sobre si mesmo, essa filosofia identificou a noção de autonomia à de fechamento, sendo assim contrária à perspectiva de abertura indispensável para garantir a não-coisidade da condição humana, o que justificaria a sua condenação no atacado, junto com todas as ilusões metafísicas do humanismo. Os autores admitem que seria esse o caso apenas "...se efetivamente a autonomia pudesse ser concebida como efetiva e integral, é claro que o sujeito (absoluto) assim posto (onde se percebe no fundo a Ideia de Deus) não poderia ser senão inteiramente fechado sobre si mesmo, sem exterioridade que o determine, desprovido de toda abertura para qualquer alteridade." (p. 244). Mas enxergam uma possibilidade alternativa, capaz de preservar a função da autonomia, conquanto ela seja retirada do domínio da Ideia a que esteve subordinada na filosofia moderna, a Ideia do Sujeito absoluto.

A solução que os autores propõem é extremamente formal e técnica, o que impõe a estrita observância de uma terminologia filosófica específica, endereçada às obras de Kant e de Heidegger, sem o que qualquer tentativa de réplica é desprovida de legitimidade. Isso não impede que, até mesmo para um leitor apenas interessado e que, no entanto, não domina o aparato conceitual mobilizado e suas minúcias, a dita "solução" pareça um tanto sumária e apressada. Se fazemos alusão a ela é, não para avaliá-la ou refutá-la (o que não estaria ao nosso alcance), mas apenas para sintetizando-a[29], dar uma ideia dos limites desse gênero de solução filosófica, na hipótese de que se pretenda mitigar o caráter metafísico da estética steineriana.

O núcleo do problema filosófico para o qual se dirigem as visões divergentes é o *sujeito metafísico*. É ele o alvo da crítica que conferiu identidade filosófica ao anti-humanismo contemporâneo. É, portanto, a esse mesmo objeto que deve se dirigir a abordagem que pretende se colocar como alternativa ao anti-humanismo.

O sujeito metafísico se define por três determinações: *representação*, *vontade* e *vontade de vontade* (técnica). A dimensão da *representação* é a que mais imediatamente se apresenta como implicação do *cogito* cartesiano. A subjetividade é entendida como uma consciência que detém o critério absoluto que faz coincidir o ser e o inteligível: "para ela só *é*

---

[29] Todas as citações que faremos ao longo dessa síntese são do capítulo final (FERRY; RENAUT, 1988, p. 247-262) de *O pensamento 68*, intitulado "Retorno ao sujeito".

o que está *presente* a uma consciência no seio de uma *representação*". Preenchida a condição da representação, a totalidade do mundo torna-se totalmente transparente e racionalmente compreensível. Paradoxalmente, a crítica heideggeriana verá nessa pretensão de onisciência o seu inverso: o esquecimento do Ser, ou o "esquecimento desta parte de mistério inscrita no coração de toda presença".

A *vontade* é a instância a partir da qual o mundo representado torna-se possessão do homem, submete-se aos seus desígnios. A "ilusão do domínio prático" é a decorrência natural da "ilusão da presença teórica", a custa, mais uma vez, do esquecimento do Ser, da desconsideração da "dimensão de mistério que caracteriza todo acontecimento".

A *vontade de vontade* caracteriza a subjetividade no estágio em que se dá o predomínio da técnica ou da "razão instrumental". Aqui, a vontade autonomiza-se, já não é a projeção dos fins práticos das ações, mas, diríamos (interpretando livremente) o puro gozo de um poder voltado para a sua própria autoafirmação. Ou, nas palavras de Ferry e Renaut:

> O que distingue a vontade de vontade da "simples" vontade reside no seguinte: na metafísica da simples vontade, os projetos de dominação que forjam o sujeito permanecem ainda submetidos a uma finalidade objetiva; trata-se, por exemplo, de dominar a natureza *para* assegurar a felicidade material da humanidade, ou de controlar a organização social e política *para* assegurar a liberdade dos homens. Com a vontade de vontade, toda finalidade, ao contrário, desaparece em benefício de um projeto de "dominação pela dominação". (p. 247)

É contra a figura do sujeito metafísico definido a partir dessas determinações – "um sujeito transparente a si mesmo, que pretende o domínio de tudo o que é, de si mesmo e do mundo, ao mesmo tempo" – que se dirige a crítica que constitui o traço definidor da identidade filosófica do anti-humanismo contemporâneo. Ferry e Renaut não condenam a crítica em si: de fato, tornou-se intolerável essa figura "de um sujeito sem "inconsciente" [...], *fechado*, no sentido em que nele toda *transcendência* (*ek-sistencia*), toda abertura ao Ser como retraimento (ao invisível, ao mistério) desapareceu. [...] este sujeito [que] se ilude quando ele não se pensa mais como um ser finito e temporal, mas, ao contrário, como um sujeito absoluto e intemporal. (p. 247).

Sem pretender renunciar a uma crítica da metafísica da subjetividade, os autores se lançam então num *sprint* final audacioso em que ousam (com o perdão pela licença poética) resgatar o sujeito das garras da metafísica para abrigá-lo numa cabana bem aquecida junto à Floresta Negra. Pois trata-se, para eles, de identificar e salvaguardar uma parcela ou dimensão

não condenável do sujeito, aquela que, segundo eles, pode ser assimilada ao *Dasein* heideggeriano, com a condição de reconciliar o filósofo de Messkirch e o de Königsberg, ainda que contra a *vontade* expressa do autor de *Ser e Tempo*.

Um momento importante da definição do destino do *sujeito* na filosofia do século XX foi o debate entre Heidegger e Cassirer no colóquio filosófico ocorrido em Davos[30], em março de 1929. É avaliando a extensão da divergência que se explicitou então entre a filosofia do *Dasein* e a perspectiva do neokantismo que Ferry e Renaut procurarão estabelecer o status da subjetividade no pensamento de Heidegger.

Chamado a posicionar-se sobre a questão central da filosofia kantiana – "O que é o homem?" –, Heidegger[31] (apud FERRY; RENAUT, 1988, p. 248) expôs o que ele qualificou como "recuo" de Kant em relação ao percurso necessário de uma analítica da finitude que conduziria à "destruição do que foram até então os fundamentos da metafísica ocidental (o Espírito, o Logos, a Razão)." É por não se deter diante dessa tarefa que a ontologia fundamental proposta por Heidegger se distingue da "metafísica enquanto tal", na qual está ainda enredado o projeto kantiano. Uma "metafísica do *Dasein*" deve, no entender de Heidegger, "colocar a si mesma a questão da essência do homem de uma maneira anterior a toda antropologia filosófica, bem como a toda filosofia da cultura."

O projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental tem em vista uma "metafísica geral" (FERRY; RENAUT, p. 249-250) dirigida para "a questão do sentido do ser" e diverge do projeto kantiano na medida em que este, quando se coloca a questão "o que é o homem?", fica preso às malhas de uma metafísica que se desvia da busca pela "unidade de sentido do ser" e se dirige, na verdade, para o "objeto", para o *ente,* procurando definir "a estrutura da objetividade (da entidade) em geral" que concerne ao sujeito transcendental. Daí porque, para escapar dessa modalidade de esquecimento do Ser, Heidegger se coloca a tarefa de "precisar a diferença que separa o *Dasein* deste sujeito transcendental". Em suma: o que estava em jogo na discussão de Davos, era a distinção entre o *Dasein* e o sujeito metafísico.

A disputa é renhida. No cenário da *Montanha Mágica* imortalizado por Thomas Mann, confrontavam-se duas personalidades muito diferentes (Heidegger e Cassirer), dois modelos

---

[30] Merece menção uma saborosa crônica filosófica recém publicada que apresenta a constelação de ideias filosóficas mais inovadoras que, no início do século XX, conferiu novos rumos ao pensamento contemporâneo. Numa espécie de multi-biografia filosófica, o autor reporta a emergência das autoridades filosóficas de Wittgenstein, Benjamin, Cassirer e Heidegger, com destaque para o confronto filosófico entre estes dois últimos no referido colóquio. (Cf. EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos*: a grande década da filosofia, 1919-1929. São Paulo: Todavia, 2019.).

[31] HEIDEGGER, M. *Débat de Davos*. Paris: Éd. Beauchesne, 1972, p. 24.

filosóficos e duas figuras conceptuais que acentuavam, de um lado a jovialidade, e o vigor (Heidegger, nos intervalos do colóquio, esbanjava vitalidade esquiando na companhia de um séquito entusiasta) e, de outro, o rigor formal e a conduta cerimonial orientada para a persistência de uma orientação que, alvejada pela crítica, dava sinais de cansaço (Cassirer lutava para se reestabelecer de um resfriando antes de enfrentar Heidegger no debate mais esperado do colóquio). De um lado o ímpeto, de outro a resistência.

Do ponto de vista estritamente teórico e conceitual o centro da questão gira em torno da possibilidade da *verdade*. Cassirer acusa Heidegger de relativismo, ou de psicologismo, decorrentes da ideia do *Dasein*. Opondo ao sujeito transcendental (abstrato, atemporal, eterno) ou ao sujeito empírico (consciência) a figura do *Dasein* (necessariamente temporal e imerso na historicidade), Heidegger abria mão das categorias *a priori* com as quais Kant tentara assegurar a ideia da verdade universal. Ou seja, a ideia de *verdade* ficaria comprometida no projeto heideggeriano; haveria apenas *verdades* como avaliações relativas decorrentes da finitude (historicidade, temporalidade) do *Dasein*.

Mais de cinquenta anos depois da discussão de Davos, e depois de denunciarem o estrago filosófico que a má reputação do sujeito tinha produzido na filosofia francesa, os autores julgam que tudo poderia ter sido evitado se o *sujeito* e o *Dasein* tivesse tomado um chá e mantido uma conversa amistosa no frio da "Montanha Mágica". Pois lá, o que de fato ocorreu foi que Heidegger, mais interessado em defender a originalidade do seu projeto filosófico frente aos neokantianos, insistiu em "definir o *Dasein* – o homem enquanto pensado não-metafisicamente – de outra maneira que não como sujeito transcendental" (p. 252) e inviabilizou qualquer possibilidade de convergência ao declarar: "Creio que o que designo por *Dasein* não tem tradução nos conceitos de Cassirer. Se se dissesse consciência, isso seria justamente aquilo que foi rejeitado por mim."[32] (apud Ferry; Renaut, 1988, p. 252).

Nossos conciliadores tardios acreditam, no entanto – arrolando como testemunha (sem, no entanto inquiri-la publicamente) o "*Kantbuch*"[33] – que é possível traduzir o *Dasein* na linguagem filosófica de Kant e que o aparente paradoxo entre o *Dasein* histórico e a interpretação do sentido do ser "pode ser deslindado sem dificuldade no contexto do kantismo." (p. 252). A solução é simplesmente (mas não sabemos quantos problemas podem estar ocultos por trás dessa aparente simplicidade) identificar o Dasein ao "homem do esquematismo" pensado por Kant.

---

[32] HEIDEGGER, M. *Débat de Davos*. Paris: Éd. Beauchesne, 1972, p. 44.

[33] Referência informal que os autores fazem ao livro de Heidegger sobre Kant. (Cf. HEIDEGGER, M. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953.

Seguindo a explicação dos autores, o *homem do esquematismo* foi a noção forjada por Kant para solucionar a antinomia entre o cartesianismo e o empirismo. Os empiristas investiam seu ceticismo contra o postulado das ideias gerais inatas do cartesianismo com o argumento tão simples quanto contundente: não existem ideias gerais, verdades eternas e atemporais, as ideias só existem encarnadas numa consciência particular situada no tempo. Kant se pôs então o problema de como conciliar a dimensão psicológica e a dimensão epistemológica das ideias para evitar que estas fossem relativizadas pelo psicologismo ao ponto de perderem o seu estatuto de verdade e serem reduzidas a simples crenças. A noção de *esquematismo* seria a solução do problema. O esquema, explicam Ferry e Renaut (p. 253) "é uma síntese do conceito e do tempo que se efetua na imaginação"; ele permitiria conferir a dimensão da particularidade e da temporalidadade aos conceitos *a priori*, de modo a não inviabilizar a sua universalidade e a sua apodicidade pelo fato de serem sempre incorporados por uma consciência particular.

Com o esquematismo, os conceitos deixariam de ser imagens ou representações gerais e assumem o caráter de esquemas, isto é, de "métodos gerais de construção da objetividade". Assim, por exemplo, a forma geométrica do triângulo deixaria de ser apenas um conceito abstrato; quando concebido como *esquema*, o triângulo passa a ser "nada mais do que a série de operações que é preciso efetuar *concretamente no tempo*, para chegar, com uma régua e um compasso, a traçar a imagem de um triângulo." (p. 254) Estaria, assim, resolvida a antinomia entre o mundo da lógica e o mundo da psique; dissolver-se-ia a dualidade entre a atemporalidade das representações gerais e a facticidade temporal e histórica da experiência concreta. As *categorias* não precisariam mais cair em descrédito pela acusação que lhes é dirigida pelo empirismo cético (psicologismo). A alternativa excludente entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico (consciência) seria superada pela concepção do "*Dasein* entendido como 'sujeito' do esquematismo" (p. 254).

As consequências de tal operação teórica seriam de grande importância. Convertido em *Dasein* esquematizante (ou vice-versa), o sujeito desce do excelso mundo das ideias e passa a habitar o mundo concreto das atividades humanas. Contudo, convertidas em esquemas, as representações continuam a fazer parte deste mundo por meio do recurso cognitivo que as conduz à atividade concreta. Esse recurso, dizem os autores, é a *imaginação* – "a faculdade pela qual nós representamos os objetos 'em suas ausências' [...], uma percepção sem objeto, [...] uma 'pré-compreensão ontológica'" por meio da qual a representação deixa de puramente abstrata e passa a se manifestar em função das práticas dos sujeitos: "Pode-se dizer com efeito que o conceito, como esquema, não é mais essencialmente

uma representação, mas sim uma atividade" o que explicaria, na filosofia crítica, "um certo primado da razão prática sobre a razão teórica." (p. 255)

Como esquematização do sujeito transcendental, o *Dasein* conservaria a possibilidade de transcendência. Por meio da imaginação ou pré-compreensão ontológica ele se destaca da esfera ôntica para interrogar sobre o sentido do ser, sem perder a sua qualidade temporal, já que não é mais um "sujeito fechado sobre si mesmo, mas sim um sujeito aberto, como indica seu enraizamento no imaginário", capaz de interpretar o sentido do ser "a partir do não-fechamento como tal, ou seja, a partir do Ser como Diferença". Franqueado assim o caminho da autenticidade, o Dasein não estaria isento da possibilidade da "possibilidade de sua própria negação na inautenticidade", seja sob a forma de uma ilusão metafísica persistente que o faz tomar a si mesmo como sujeito absoluto, seja remetendo-se à "ideia de um sujeito absoluto do qual ele seria a criatura (ideia teológica)." (p. 256).

Toda a argumentação dos autores do *Pensamento 68* nesse capítulo final em que eles tentam apresentar uma alternativa a filosofia francesa dos *sixties* consistiu basicamente em estabelecer uma via de aproximação ou de conciliação entre a o *sujeito* da filosofia crítica e o *Dasein* da ontologia fundamental heideggeriana. A aposta é que nessa aproximação se manifesta "uma concepção da subjetividade radicalmente renovada com relação ao que era corrente no cartesianismo ou no empirismo" (p. 255), que já estaria contida na obra de Kant e encontraria uma via de continuidade em Heidegger.

A radicalidade dessa renovação permitiria apaziguar a dualidade que os filósofos *soixante-huitards* tomaram como razão central de sua animosidade em relação ao humanismo: de um lado o sujeito do humanismo projetado por Descartes e Kant, um sujeito abstrato, universal, absoluto, atemporal; de outro lado, o *Dasein* heideggeriano, encarnando todas as virtudes que lhe foram subtraídas ao longo de mais de vinte séculos nos quais a filosofia ocidental empenhou-se sistematicamente na tarefa do "esquecimento do Ser"; um "sujeito", por assim, dizer, histórico, temporal, aberto à manifestação do Ser na experiência, na qual se abriria, sem que propriamente lhe fosse exigido um ato de vontade, o caminho da autenticidade.

Mas para que essa operação de resgate da subjetividade se sustente, os autores têm que fundar sua argumentação no livro sobre Kant que Heidegger publicou em 1929 (*Kant e o problema da metafísica*, ou "*Kantbuch*", como os autores se referem), sem aliás fazerem uma interpretação cerrada do texto. É apenas liminarmente que eles se referem à chamada "*Kehre*", a propalada "viragem" com que Heidegger imprimiu ao seu pensamento. Ferry e Renaut não avaliam as implicações dessa mudança em relação a questão de que se ocupam,

mas a breve indicação que fornecem é suficientemente clara para nos levar a compreender que, grosso modo, Heidegger, que antes acusara a filosofia de esquecer o Ser em favor da subjetividade, agora esquece a subjetividade em favor do Ser:

> Em consequência da "*Kehre*", a problemática do esquematismo parece ser abandonada por Heidegger no estado em que o *Kantbuch* a deixou. Nenhuma reflexão sobre as condições nas quais o homem, como sujeito do esquematismo, se apropria da finitude, será aí desenvolvida: a diferença ontológica será, desde então, pensada como diferença entre o Ser e o ente, sem que seja levada em consideração a maneira pela qual ela é percebida pelo *Dasein*. O pensamento do Ser recebe, assim, a forma de um novo *dogmatismo*, se chamamos dogmatismo toda posição que faz abstração das condições da *consciência finita*. (p. 257)

Que interesse justifica reconstituir a sequência argumentativa da tese defendida num ensaio filosófico que figura, no máximo, como uma referência recente da história das ideias filosóficas – ainda mais em se tratando de uma tese que não temos intenção de apoiar ou refutar?

Embora não façam o que se chama convencionalmente de "leitura cerrada", de interpretação intensiva e detalhada do texto, as fontes da reflexão são textuais e claramente anunciadas: as três *Críticas* kantianas e a leitura que Heidegger fez da filosofia de Kant no *Kantbuch*. A legalidade de qualquer crítica, refutação, corroboração ou emenda que se possa fazer ao texto de Ferry e Renaut depende de uma outra interpretação do seu objeto, só poderia ser uma interpretação paralela ou divergente da que foi feita por eles.

Seria uma tarefa de grande envergadura, seria certamente instigante, porque o ensaio dos filósofos franceses tem o mérito de apresentá-la como uma necessidade imposta por problema pertinente do ponto de vista teórico e prático: o que resta, o que pode ainda restar, depois do trabalho de desconstrução feito pela filosofia contemporânea – notadamente a francesa –, da noção de *autonomia* elaborada pelo pensamento moderno como fundamento da democracia? O humanismo teria ainda alguma palavra a dizer em favor da autonomia, ou esta noção deve descansar no sepulcro das ilusões que a modernidade promoveu, junto com a noção moderna de *sujeito* à qual esteve sempre vinculada? Seria necessário ainda, do ponto de vista ético, político e cognitivo, preservar uma certa noção de subjetividade, devidamente expurgada da atemporalidade, da universalidade, do caráter absoluto que a tornaram alvo de uma crítica incontornável?

Por prudência ou cansaço, os autores deixaram inconclusa a resposta a essas questões. De nossa parte, não temos a pretensão de levá-las adiante, ou de refutar o tratamento que foi dado a elas, nem mesmo de fazer reparos a essa abordagem. O nosso interesse específico, que

nos levou a procurar reconstituir os argumentos de Ferry e Renaut da forma mais fiel que permite os limites da paráfrase é menos óbvio, é mais sutil. Na sua explicação articulam-se dois aspectos, levando-se em conta antes de tudo que o problema específico com o qual nos defrontamos é o de explicar a situação histórica e filosófica do humanismo de George Steiner.

O primeiro aspecto tem um certo grau de generalidade. O ensaio de Ferry e Renaut, na sua parte, digamos, mais descritiva, fornece uma visão da hostilidade filosófica dirigida ao humanismo na contemporaneidade. Concentra-se, é claro, no cenário francês, mas evidencia que a gênese intelectual da filosofia francesa dos anos 1960 tem origem alemã, em particular em quatro autores (Marx, Nietzsche, Freud e Heidegger) cujas teses ela tratou de radicalizar e que "é de uma tal radicalização que talvez tenha nascido o que nela há de específico, isto é, o seu anti-humanismo." (p. 42). Dos autores analisados (Foucault, Derrida, Bourdieu, Lacan), pode-se dizer hoje, mais de trinta anos depois de publicado o ensaio e mais de sessenta anos decorridos desde que esses autores se tornaram proeminentes no cenário teórico-filosófico, pode-se dizer que nenhum deles deixou de ter forte influência sobre a sensibilidade filosófica atual. A ausência de Deleuze soa quase como uma presença enfática nesse elenco. Do ponto de vista da filosofia da educação, com a exceção de Lacan, só um excesso de precaução nos impediria de dizer que a maioria das cartas que estão dadas atualmente saíram das mãos desses filósofos. Embora não possamos analisar a especificidade da influência particular de cada um desses filósofos, o ensaio de Ferry e Renaut fornece a imagem dessa constelação filosófica e caracteriza com propriedade o fundamental anti-humanismo que a define. Se queremos compreender o significado filosófico e intelectual do pensamento de George Steiner, é esse o pano de fundo que devemos ter em mente.

O segundo aspecto que torna relevante a reconstituição da *démarche* filosófica ensaiada por Ferry e Renaut é o que exige um olhar mais próximo sobre a argumentação que tentamos apresentar. Ela evidencia a linha de clivagem filosófica entre o humanismo e o anti-humanismo num estado em que (essa é a tese que propõem) a fratura poderia ainda ser evitada. Como vimos, a operação consistiu na tentativa de salvaguardar o sujeito kantiano na pele do *Dasein* heideggeriano. Assim, depois inspecionar o conceito de *Dasein* com vistas a "dimensionar o que subsiste de 'humanismo' nesta concepção de sujeito", os autores chegam ao ápice do pathos conciliatório: "Para dizer a verdade, a questão poderia parecer estranha porque temos, aqui, o sentimento de que nada separa Heidegger de Kant [...] A proximidade é tão grande que o leitor poderá experimentar alguma dificuldade para situar nas análise precedentes a origem do anti-humanismo heideggeriano." (p. 257).

Expor essa argumentação que busca constituir uma saída não-metafísica para o humanismo tem aqui, por finalidade, evidenciar que temos consciência do que está em jogo, do ponto de vista teórico-filosófico, na problemática contemporânea do humanismo. A alternativa, ao nosso ver, não é entre a reabilitação do sujeito cartesiano ou a cômoda adesão ao niilismo. Ao radicalizar o processo contra o sujeito, definido como vontade e consciência, os *sixties* franceses fariam uma figura ingênua, pois no seio da própria passividade contemplativa, do ideal de *serenidade* defendido por Heidegger, permaneceria uma espécie de *vontade* expressa no paradoxo da fórmula "eu quero o não-querer" (HEIDEGGER, 1966, p. 150). Citando as palavras de Heidegger no prefácio de 1943 à conferência de 1929 *O que é a metafísica?* – "é preciso nos equipar para a única disponibilidade que é a de experimentar o nada" – os autores perguntam: "a *quem*, se não for a um sujeito, dirige-se a demanda disso que é preciso bem chamar de um esforço de *vontade*?" (p. 50).

Em uma passagem de Réelles Présences Steiner formula sua definição do conceito de *presença* da seguinte maneira:

> A teologia ocidental e a metafísica, a epistemologia e a estética, que têm sido suas principais notas de rodapé, são "logocêntricas". Isso quer dizer que elas se axiomatizam como um fundamental e preeminente conceito de "presença". Ela pode ser aquela de Deus (em última análise, ela deve ser), das "Ideias" platônicas, da essência aristotélica ou tomista. Ela pode ser aquela da consciência cartesiana, da lógica transcendental de Kant ou do "Ser" de Heidegger. É a esses eixos que os raios do sentido finalmente conduzem. Eles garantem a sua plenitude. Essa presença, teológica, ontológica ou metafísica, torna credível a afirmação de que há "algo *n*o que nós dizemos". (p. 151)

A afirmação de que a ideia metafísica de presença que fundamenta a estética steineriana pode ser remetida indistintamente a Platão, Descartes, Kant e Heidegger pode sugerir conjecturas instigantes no sentido de mostrar que uma operação teórica empreendida por Ferry e Renaut para salvar o sujeito da metafísica vestindo-o com a camiseta do Dasein, se tivermos em conta a coerência filosófica da concepção estética de Steiner, se mostraria inútil e equivocada, porque não seria o sujeito que deveria ser salvo da metafísica, mas o próprio Heidegger. Steiner testemunharia a favor do julgamento de Sloterdijk (que veremos adiante) de que há um substrato metafísico por trás da crítica heideggeriana ao humanismo e à metafísica. Steiner, por sua vez, não só corroboraria essa avaliação, mas se espantaria que ela não fosse encarada como uma obviedade. Steiner refere-se a Heidegger, numa das poucas

passagens em que faz referência ao filósofo alemão (entendemos que essa *ausência* conta uma indefectível *presença*) como "um dos altos místicos do Logos e o último teólogo da ausência, ou antes da espera do divino" (1991, p. 14).

A análise dos filósofos franceses leva a pensar a noção de abertura e de finitude não tem o condão de funcionar automaticamente como solução anti-metafísica. A afinidade entre Steiner e Heidegger se encarregaria de corroborar essa afirmação. Steiner transita sem dificuldade entre uma matriz cartesiana e haideggeriana, entre o sujeito e o Dasein, porque acima destes está a Ideia, aquilo que determina o caráter metafísico de seu pensamento. Essa ampla filiação de Steiner pode funcionar como argumento para caracterizar como metafísica a filosofia de Heidegger.

Na *Carta sobre o humanismo*, Heiddegger (1967) escreve:

> "O primeiro humanismo, o romano, e todo humanismo que, desde então, tem surgido, pressupõe evidente a "essência" universal do homem. O homem é considerado *animal rationale*. Tal determinação não é apenas a tradução latina do *Zoon logon exon* grego mas também uma interpretação metafísica. Essa determinação da Essência do homem não é falsa. Todavia, é condicionada pela metafísica." (p. 38).

A definição (determinação) em si não é falsa, mas torna-se falsa na medida em que sua significação se dá no quadro da metafísica, como uma definição já-dada, um conceito previamente estabelecido, anterior ao agir humano na sua temporalidade, na sua necessária finitude. Trata-se, portanto, de uma sobredeterminação com a qual o pensamento reduz o homem a condição de objeto, de um ente sobre o qual se exerce a determinação de um conceito que, como tal, não revela o Ser do homem na sua Essência. Como determinação metafísica entendida nesses termos, ela toma parte na viciosa propensão da filosofia ocidental para o "esquecimento do Ser", ainda que sua pretensão manifesta seja a de representar a essência do homem.

Dito isto, quando Steiner usa reiteradamente a definição do homem como *Zoon logo echon*, não é certo que ele esteja isento de recair no vício filosófico do conceito como sobredeterminação metafísica, mas duas considerações concorrem em seu favor: em primeiro lugar, Steiner está totalmente inteirado da *démarche* heideggeriana, ele é um conhecedor não apenas atento mas profundamente influenciado pela ontologia fundamental do filósofo alemão, de maneira que a crítica dos modos de objetivação metafísica não poderia estar ausente do sentido que ele quer imprimir à sua reflexão. Em segundo lugar, é preciso considerar que as considerações ontológicas que perpassam a obra de Steiner não se dão num

vazio abstrato em fulgurariam conceitos absolutos; elas se dão, ao contrário num quadro de uma concepção filosófica da linguagem que tem em vista as práticas hermenêuticas. É no quadro da preocupação filosófica em definir e diagnosticar as condições e possibilidades da atividade humana de produção do sentido através da linguagem que Steiner vai ao encontro do caráter ontológico da relação entre o homem e a linguagem. Indagar sobre a identidade dessa relação é para ele indagar sobre o "mistério" que envolve o "sentido do sentido". Que essa especulação se dá numa perspectiva que contempla uma dimensão eminentemente prática da experiência humana, é o que não pode deixar de evidenciar nas análises steinerianas da condição trágica do homem moderno que se manifesta na correlação entre a barbárie política e na degenerescência da linguagem e em toda a preocupação com o sentido ético e normativo da prática da leitura. Para Steiner, o homem é um ser de linguagem, a linguagem define o seu ser na medida em que o exercício da linguagem é condição para a realização da humanidade do homem. Nesse sentido, quando Steiner alude às definições, correntes entre os gregos, do homem como um "bípede implume" e do homem como "animal dotado de linguagem", nada pode nos levar a presumir que ele trata essas definições como equivalentes. Ambas expressam a preocupação dos Antigos em definir a especificidade do humano, uma propensão do pensamento na direção da ontologia. Ambas podem recair sob o condicionamento da metafísica criticado por Heidegger. Mas só a primeira recai inevitavelmente, porque no teor da própria definição o homem é reduzido a um ente que se diferencia dos outros entes por uma particularidade que lhe concerne enquanto ente: como outros entes, ele é bípede, e o que o diferencia é uma carência manifesta em relação a outros entes – a falta de plumas. Como tal, ele é simples objeto de uma definição que compara as suas qualidades objetivas às de outros entes. Essa objetividade, essa incidência objetivante do pensamento sobre o ente é a própria definição da metafísica no sentido heideggeriano.

No segundo caso – na definição do homem como "animal dotado de linguagem" ou "animal falante" – a exterioridade do pensamento pode ainda conferir-lhe um caráter metafísico, pode ser ainda a razão objetivante incidindo sobre um ente para defini-lo conceitualmente, mas um elemento da própria definição abre uma outra *possibilidade*. E aqui é necessário pensar na possibilidade no sentido que lhe confere Heidegger na própria *Carta* (p. 29-30), não no sentido em que o pensamento se apodera do objeto para defini-lo, mas de um outro tipo, de uma outra concepção de poder presente no pensamento – e não de um qualquer tipo de pensamento, mas do pensamento que conduz à Essência, do "pensamento que é o pensamento do Ser". Vejamos:

> O pensamento é do Ser, enquanto, pro-vocado pelo Ser em sua propriedade, pertence ao Ser, enquanto, pro-vocado pelo Ser em sua propriedade, pertence ao Ser. O pensamento é ainda pensamento do Ser, enquanto, pertencendo ao Ser, auscuta o Ser. Enquanto, auscultando, pertence ao Ser, o pensamento *é* de acordo com a proveniência de sua Essência. O pensamento *é*, isso significa: o Ser se apegou, num destino Histórico, à sua Essência. Apegar-se a uma "coisa" ou "pessoa" em sua Essência, quer dizer: amá-la, querê-la. Pensando de modo mais originário, querer significa essencializar, dar Essência. Esse querer é que constitui a própria Essência do poder[34], que não somente pode realizar isso ou aquilo mas também deixa uma coisa "vigorar" em sua pro-veniência, isto é, deixa que ela seja. O poder do querer é aquilo em cuja "força" uma coisa pode propriamente ser. Esse poder é o "possível" em sentido próprio, a saber, aquilo cuja Essência se funda no querer. É por esse querer que o Ser pode pensar. O Ser possibilita o pensar. Querer poderoso, o Ser é o "possível". Como o elemento, o Ser é "a força silenciosa" do poder que quer, isto é, do possível.

É o elemento da linguagem presente na definição do homem que pode fazer com que a determinação ontológica não seja mais objetivante, não fique adstrita à esfera ôntica, não tenha o caráter de coisificação mas se abra ao Ser e à manifestações temporais, históricas da essência do homem. Quando Steiner identifica na linguagem a essência ontológica do homem, ele a concebe como a própria condição de abertura do homem em relação ao mundo e não como uma definição estática, substancial. Em Steiner, a definição do homem como "animal dotado de linguagem", referida aos gregos apenas para aludir à uma fórmula já vigente entre os Antigos de buscar a determinação ontológica do homem, não se deixa comprometer com essa interpretação voltada para a "*animalitas* expandida por adições espirituais" – na feliz expressão de Sloterdijk (2000, p. 25) – que Heidegger critica na metafísica. Tendo em vista o amplo contexto do pensamento de Steiner, não há dúvida que é para a *humanitas* que ele se dirige. Toda a reflexão de Steiner sobre a linguagem fundamenta sobejamente a constatação de que para ele, assim como para Heidegger, o homem se distingue do animal não por uma diferença de gênero ou espécie, mas por uma diferença ontológica. Em suma: se a crítica de

---

[34] É indispensável acompanhar a citação uma das três notas que o tradutor, Emmanuel Carneiro Leão, acrescentou: "Esse querer é que constitui a própria Essência do poder... = *solches Moegen ist das eigentliche Wesen des Vermoegens...*: o verbo *moegen*, que significa querer e gostar, possui um derivado, *ver-moegen*, que diz poder. Heidegger determina a Essência própria de *ver-moegen* (poder) e de *moeg-liche* (possível), pelo sentido originário de *moegen* (querer). Querer é poder." A passagem citada e o esclarecimento das correlações léxico-semânticas a que Heidegger recorreu dão ensejo a observar liminarmente dois aspectos da aproximação entre Steiner e Heidegger. O primeiro aproxima a reflexão de Heidegger sobre o pensamento do Ser como poder da ousada reflexão de Steiner sobre a relação o aspecto do poder e da autoridade inerente à linguagem e representado nos clássicos. O segundo coloca em paralelo a própria definição específica desse poder como "amar" e "querer" e a reiterada alusão de Steiner ao "amor" presente na etimologia da palavra *filo*-logia. O fato de que Steiner dê a mesma ênfase ao *Logos* presente na mesma palavra sintetiza a tensão da aproximação entre os dois autores quando levamos em conta a crítica anti-metafísica do pensamento de Heidegger.

Heidegger à metafísica consiste em apontar para o fato de que ela não considera a diferença ontológica e, assim, confunde o ente com a totalidade do Ser, diríamos que, em Steiner é decididamente ao Ser que se dirige toda a sua reflexão sobre a linguagem.

É claro que temos ciência da delicada operação intelectual que estamos tentando aqui. Queremos afirmar, num sentido positivo, o caráter humanista e metafísico do pensamento de Steiner e, não obstante a crítica irredutível de Heidegger ao humanismo e à metafísica, queremos fazer essa afirmação apoiados no filósofo alemão. Mas essa aporia não foi criada por nós; ela está colocada pelo próprio pensamento de Steiner, no qual a patente influência de Heidegger não pode ser dissimulada. Para afirmar o caráter humanista e metafísico do pensamento de Steiner, somos obrigados a proceder *com* Heidegger e *contra* Heidegger (ou ao menos o Heidegger da *Carta sobre o humanismo*).

A aporia se resolve quando compreendemos que Heidegger, *malgré lui*, é humanista, metafísico[35] e logocrata. A ênfase heideggeriana sobre a relação entre a linguagem e o Ser evidencia que...

> ...ao mesmo tempo em que rejeita as alegações do humanismo de já ter explicado suficientemente a essência do homem, e contrapõe a isso sua própria ontoantropologia, Heidegger preserva, entretanto, indiretamente, a função mais importante do humanismo clássico, que é o estabelecimento de amizade do ser humano pela palavra do outro; na verdade, ele radicaliza esse motivo de amizade e o transfere do campo pedagógico para o centro da consciência ontológica. (SLOTERDIJK, 2000, p. 26-27)

Como quer que possamos estabelecer uma imagem ou definição coerente do caráter metafísico do pensamento de Steiner, é certo que a sua metafísica é da mesma ordem da que se poderia atribuir a Heidegger. Steiner é metafísico *com* Heidegger e não sob o tacão da crítica heideggeriana à metafísica.

Steiner nos convida a fazer com ele a opção pelo Logos. Trata-se de uma opção existencial, de uma aposta: optar por viver com o pensamento, com o significado, em lugar de

---

[35] Compreendemos que qualificar o pensamento de Heidegger como metafísico é, do ponto de vista teórico, uma temeridade. Contudo, no estado atual da nossa pesquisa, essa afirmação pretende abrir um caminho de investigação que diz respeito em grande parte a interpretação da própria obra de Heidegger, na qual a metafísica não recebe, como é amplamente reconhecido pelos comentadores uma acepção uniforme. Mas diz respeito a um olhar exterior à obra de Heidegger, construído com todas as referências possíveis, entre as quais a obra do próprio Steiner se coloca, por oferecer uma concepção metafísica da linguagem que dificilmente se poderia deixar de qualificar como metafísica e que tem uma evidente afinidade com a filosofia de Heidegger. Observada a partir da mediação particular da obra de Steiner, a filosofia de Heidegger seria metafísica no sentido que se pode pronunciar de forma bastante direta dizendo que onde há especulação filosófica baseada no espanto causado pela percepção da dualidade entre o Ser e o nada, onde há tal reflexão sobre a realidade originária do Ser, há uma ontoteologia e, portanto, uma metafísica.

viver, com o ceticismo (niilismo), no processo de uma espiral infinita que, ligando todo enunciado, todo fragmento ou obra (literários ou não, nada importa) às circunstâncias mundanas de sua aparição, nega a possibilidade da presença e todo teor de verdade que se possa expressar.

Sem essa confiança, sem o pressuposto dessa possibilidade necessária que é a Presença, a humanidade do homem se extravia, o homem passa a ser o lugar transitório de múltiplas determinações que retiram dele qualquer possibilidade de pensar e agir autonomamente. O homem torna-se um joguete de forças que ele não controla.

O pós-estruturalismo, a desconstrução, o pós-modernismo querem que o homem (termo que essas teorias julgam inadequado) aceite tal condição, que ele renuncie a ser seu próprio guia e se deixe levar pelos impulsos involuntários que atravessam o vazio onde anteriormente supúnhamos haver a sua subjetividade. Veem nisso uma forma de se liberar da tirania da razão, pois consideram, sem admiti-lo, melhor entregar-se a outra forma de tirania; a tirania dos instintos. Quer que o homem escape ao poder que se tornou há muito visível e criticável para entregar-se aos poderes (que sempre os há).

Na opção existencial a que nos referimos, o Logos, não é uma substância. Como "possibilidade necessária", a exemplo dos princípios regulativos de Kant, ele oferece mais uma razão de existir do que a existência da razão. Trata-se de afirmar que só queremos ser num mundo que não seja estranho às nossas representações, num mundo que se comunique conosco através da linguagem, num mundo que possamos habitar pela excelente razão de que ele habita em nós através da linguagem. A literatura é a forma cultural pela qual essa hipótese, essa possibilidade se torna uma experiência. E a educação é o caminho pelo qual chegamos á literatura.

Desprovida dessa possibilidade, a existência só pode perdurar como selvageria, no sentido que, mesmo sobre as formas diversas e sofisticadas que o mundo da técnica proporciona, voltamos ao tempo em que a natureza impunha a nós os seus desígnios aleatórios. As diversas manifestações da barbárie hodierna mostram que esse cenário é tão real como ameaçador e que a aparente liberdade, o aparente desprendimento ao qual somos convidados secreta a catástrofe.

George Steiner nos mostrou como as formas políticas da barbárie estão em consonância com a deterioração da linguagem. A violência, já o sabemos, pode ser exercida usando a linguagem como instrumento. Mas a relação entre a linguagem e a violência nunca é da ordem do essencial, é sempre resultado de um desvirtuamento do potencial de vida e liberdade que a linguagem traz em sua essência. Quando a violência impera, a linguagem é o

primeiro e o último recurso com o qual contamos para contê-la, porque é fácil perceber que é somente reestabelecendo a comunicação, recobrando o sentido que os homens podem chegar a estabelecer um entendimento possível, negociar sobre suas divergências, reconhecer o que há de comum entre eles e que prevalece sobre as suas diferenças.

6.3 LITERATURA, LEITURA E ALTERIDADE

> "A literatura deve ser lida e estudada porque ela oferece um meio – alguns dirão mesmo o único – de preservar e de transmitir a experiência dos outros, aqueles que estão distantes de nós no espaço e no tempo, ou que diferem de nós por suas condições de vida. Ela nos torna sensíveis ao fato de que os outros são muito diferentes e que seus valores se afastam dos nossos." (COMPAGNON, 2007).

A diversidade, o reconhecimento das diferenças, dos diferentes e, para usar uma palavra da moda, a *alteridade* são as senhas do vocabulário ético contemporâneo indispensáveis ao ativismo identitário, à arregimentação das vontades militantes que impulsionam os movimentos em favor das minorias. A experiência literária teria alguma virtude na promoção do reconhecimento positivo da existência legítima do outro, do diferente? Que qualidade superior se pode atribuir a essa experiência comparando-a com tantas outras experiências possíveis, como o contato face-a-face, a experiência compartilhada, a propagação da imagem do outro nas mídias, suas declarações explícitas de identidade e as nossas declarações de empatia e solidariedade, o emparelhamento das posições militantes?

Manifestando mais uma vez o irredutível espírito dialético que faz dele o melhor crítico do seu próprio humanismo, Steiner aventa a possibilidade de que a experiência literária, propiciadora de uma evasão que nos conduz a um mundo artificial de fantasias, angústias e êxtases produza o efeito de nos distanciar do mundo real, dos dramas reais das pessoas próximas ou distantes de nós. A mais elevada sensibilidade desenvolvida na experiência literária pode nos fazer insensíveis aos dilemas concretos, que exigem de nós um discernimento ético assertivo e uma disposição imediata para transformar as palavras em ação.

> A obra de arte mais "pura", a que se abstém de ensinamento ou de uma aplicação empírica, é, em virtude mesmo dessa pureza e dessa abstenção, um gesto eminentemente político, uma afirmação de valores de um peso ético dos mais evidentes. Nós não podemos abordar nossa experiência individual

> ou coletiva da arte sem abordar ao mesmo tempo questões morais particularmente fortes e preocupantes. Os recursos da produção, da representação e da recepção consagrados às artes em uma estrutura política e uma economia dadas são justificáveis (Tolstói chegou a crer que não)? A identificação com os seres da ficção, os movimentos interiores de *pathos* e de *libido* que o romance, o filme, a pintura, a sinfonia desencadeiam em nós, nos imunizam contra os sofrimentos e as necessidades mais humildes, menos elaboradas, mais reais do nosso entorno? O grito ouvido numa tragédia ensurdece, abafa o grito ouvido na rua? (Eu confesso que há aí para mim uma questão obsessiva, quase doentia.) (STEINER, 1991, p. 176-177).

Terá, pois, algum fundamento a afirmação de Compagnon de que a literatura nos faz sensíveis às experiências e valores do próximo, mesmo que distante? Ao nosso ver, sim. E por uma razão decisiva, um fundamento tão pertinente quanto indemonstrável: na literatura, o outro se faz presente a nós *por meio da* linguagem, *na* linguagem, *como* linguagem. É preciso compreender e dar a devida importância a isso. É conhecida a formulação levinasiana de uma ética assente na experiência da alteridade vivenciada pela visão do rosto do outro. Nessa experiência a visão do rosto que nos interpela é anterior aos códigos que lhe confeririam uma significação; o *Outro* que se manifesta no rosto presente dispensa todos os códigos, "ultrapassando *a ideia do Outro em mim*", diz Levinas (apud FINKIELKRAUT, 1984, p. 29) – e Finkielkraut (ibidem) comenta: "Rosto e não desenho, figura plástica oferecida ao desgosto ou à admiração; rosto e não texto em que os movimentos da alma se inscrevem e se expõem à paciência do deciframento." Contudo, não se pode retirar da palavra, da linguagem o que ela representa como manifestação da alteridade. O rosto tem seu apelo, seu mistério, a interpelação ética parte dele e nos atinge é a lição central que nos foi legada por Levinas. Mas é na linguagem que a figura do outro transcende o dado imediato, faz reverberar o apelo ético de sua presença. Ver o outro como um ser de linguagem não diminui, antes acrescenta um componente ético ao rosto ausente e, contudo, presente.

Demoremo-nos um pouco nesse tópico: *literatura*, *ética* e *alteridade*. Por toda parte ouve-se a acusação de que a literatura oprime minorias, suprime a voz dos oprimidos, impõe um código linguístico (a língua culta), uma tecnologia de comunicação (a escrita) – convenções simbólicas de uma minoria –, de marginalizar a voz das minorias, os códigos da oralidade, a especificidade das identidades locais, grupais, nacionais, de gênero etc. "No fim do século XX", afirma Compagnon (2007), "a literatura e seu ensino são acusados de dissimular os antagonismos que atravessam a sociedade, pretendendo, por exemplo, que uma seleção estreita da literatura nacional – o famoso cânone branco, macho e morto – seja a expressão de da humanidade universal."

Essa acusação tem que desconsiderar o modo como, como observa Antônio Cândido, o humanitarismo romântico, que, na obra de Eugene Sue, "penetrou no universo da miséria, mostrou a conivência do crime e da virtude, misturando os delinquentes e os trabalhadores honestos, descrevendo a persistência da pureza no meio do vício, numa visão complexa e mesmo convulsa da sociedade industrial no seu início". Para fazer tal acusação, é preciso ignorar que "a entrada do pobre no temário do romance, no tempo do Romantismo, e o fato de ser tratado nele com a devida dignidade, é um momento relevante no capítulo dos direitos humanos através da literatura"; é preciso desconsiderar o drama dos desvalidos retratados por Victor Hugo, Dickens, Dostoievski; desconsiderar Émile Zola e o Naturalismo, "que timbrou em tomar como personagens centrais o operário, o camponês, o pequeno artesão, o desvalido, a prostituta, o discriminado em geral". Mais próximo de nós, a condenação da literatura como expediente de exclusão e opressão cultural ou simbólica tem que desconsiderar o romance social que se manifestou a partir de 1930, "quando o homem do povo com todos os seus problemas passou a primeiro plano e os escritores deram grande intensidade ao tratamento literário do pobre", exemplificado nas obras de Graciliano Ramos, Raquel de Queiroz, Jorge Amado, José Lins do Rego Érico Veríssimo, entre outros. Tem que adotar uma visão muito estreita em face da complexidade da expressão literária e da forma como ela confere visibilidade e sensibilidade aos aspectos existenciais, sociais e políticos sobre os quais se enraízam os sentimentos de revolta e o desejo de mudança que tais críticos querem, contudo, expressar ao elegerem a literatura como cúmplice daquilo que ela tantas vezes ajuda a desmascarar (Cf. CANDIDO, 2004, p. 169-191).

A violência, física ou simbólica, quando exercida sistemática ou premeditadamente, comporta sempre, em alguma medida, a negação e o rechaço do outro, seja a violência relacionada a aspectos superficiais ou circunstanciais de uma diferença que ela, a violência, vem acentuar, seja a violência praticada em função de uma identidade duradoura do outro que o desqualificaria para a condição de igualdade. O século XX, como se sabe, forneceu o exemplo definitivo da violência como negação total do outro, como negação do direito à existência. Alain Finkielkraut é, ao nosso ver, autor de uma passagem antológica na anatomia filosófica da infâmia ao comentar, no registro da ética levinasiana, o mecanismo de desumanização que funcionou nos campos de extermínio nazista. Na passagem que vamos citar, ele comenta as palavras de um oficial nazista que foi comandante dos campos de concentação nazistas de Sobibor e de Treblinka. O ex-comandante, Franz Stangl, declara à jornalista Gitta Sereny: "Veja, eu raramente os percebi como indivíduos. Era sempre uma enorme massa. Às vezes, eu estava em pé sobre o muro e os via no 'corredor'. Mas, como

explicar – eles estavam nus, uma inundação enorme que corria conduzida a golpes de chicote como...". E Finkielkraut comenta:

> Milagre do aglomerado de seres e da nudez dos corpos: cria-se um universo onde todos os homens são intercambiáveis, homogêneos, equivalentes. Desnudar e agrupar, esse duplo gesto, puramente funcional na aparência, retira à pessoa o privilégio misterioso que lhe confere seu rosto. O que existia a título de realidade única, insubstituível é degradado à categoria de exemplar ou de amostra indefinidamente reprodutível. O que tinha o poder de causar vergonha, de inibir o impulso assassino e de converter a espontaneidade em má consciência, não é mais que um pequeno pedaço de pele qualquer. Aglutinados e nus, quer seja em um campo de concentração, numa praia naturalista ou no palco do teatro de vanguarda, no cúmulo da servidão ou no paroxismo da liberdade, os homens perdem ao mesmo tempo a especificidade que os distingue uns dos outros e a semelhança que os aproxima: nem semelhantes, nem diferentes, eles são idênticos, eles antecipam a identidade radical à qual os reduzirá a morte. (FINKIELKRAUT, 1984, p. 165).

São Paulo (Brasil), dezembro de 2019. A polícia militar investe violentamente contra uma multidão de jovens, em sua maioria negros, que participavam de um baile de música funk no bairro pobre de Paraisópolis. Compelidos pelos golpes de cassetete, tiros com balas de borracha e bombas, aglomerados humanos foram encurralados em becos e vielas estreitas. Nove jovens morreram pisoteados ou asfixiados. A polícia alegou que a ação foi desencadeada no curso da perseguição a dois homens que fugiam numa moto após terem disparado contra policiais de trânsito. Mas é do conhecimento geral que trata-se de umas muitas ações de violência e retaliação indiscriminada da polícia brasileira contra a população dos bairros pobres das grandes cidades brasileiras.

O baile que atraiu milhares de jovens e que foi cenário da barbárie era um evento típico do entretenimento cultural dos jovens dos bairros pobres e periféricos das metrópoles brasileiras que há alguns anos se manifesta na forma dos "bailes funks" e tem como moda cultural mais recente o um subgênero musical, o "pancadão", derivado do funk, do rap, longinquamente associado à expressões da música pop negra norte-americana dos anos 1970. No Brasil o fenômeno do funk e do pancadão ganhou notoriedade nos últimos anos, extrapolando as manifestações espontâneas dos grupos jovens da periferia e ganhando espaço crescente na mídia de massas. Não somos capazes de dar uma caracterização precisa dessa nova estética musical, mas reunindo algumas informações e impressões, diríamos que tem padrões melódicos (a melodia não é obrigatória) e rítimicos extremamente rudimentares e

impregnantes (no pior sentido das técnicas de impregnação sonora usadas pela indústria musical mais inescrupulosa esteticamente), fabricados com recursos eletrônicos. O coloquialismo das letras é carregado de gírias, sem barreiras quanto à expressões do mais baixo calão para aludir com obsessão o tema da sexualidade num registro do imaginário dos vídeos pornográficos. Pode-se afirmar que se trata de uma linguagem que tem como prioridade a tradução dos afetos numa estética e numa performance pornográfica.

Para exemplificar (numa licença extrema concedida pelo pudor), fiquemos com um trecho da primeira sugestão dada pelo sistema de algorítmico de um site de buscas da Internet. Um fragmento representativo do "poema" *Desce com a raba*, dos "MCs" Jhowzinho e Kadinho:

> Deixa a tua raba descer
> Deixa a tua raba subir
> Que eu vou sarrando de leve
> De leve no sapatin
> Deixa a tua raba descer
> Deixa a tua raba subir
> Que eu vou sarrando de leve
> Gostoso no sapatin

Poupando-nos do torturante exercício de esclarecimento semântico, diremos apenas que a evidente misoginia, o sadismo, a aviltante redução da condição humana ao aspecto mais primitivo, mais selvagem e animalesco torna esse modelo de expressão moralmente abjeto, intolerável, ofensivo à dignidade humana mais básica. Quanto à forma, sejamos novamente sucintos: ela exprime o nível mais baixo no qual a linguagem pode colocar-se a serviço dos instintos mais bestiais. Um pouco abaixo desse nível está o uivo ancestral de uma fera. Dir-se-ia que estamos fazendo um julgamento rigoroso. É que reservamos a veleidade estética para apreciar a performance do discurso relativizante que pode secundar a nossa displicência hermenêutica.

A despersonalização da violência policial, o extermínio da população negra como política oficiosa do Estado brasileiro, a naturalização do assassinato sistemático de jovens negros nas periferias das grandes cidades vão de par com a sonegação do direito à linguagem que permitiria a esses jovens se exprimir com dignidade, comunicar-se para além do gueto identitário, fazendo respeitar a sua condição de cidadãos que merecem ser ouvidos, rebater o estigma que pesa sobre eles e os transforma em cidadãos de segunda categoria, da categoria dos descartáveis, dos malquistos.

Do ponto de vista imediato, na logística do inferno praticada nos campos de concentração nazista, a eliminação do rosto das vítimas provou ser um procedimento eficiente. Uma averiguação simples veria essa mesma técnica (nudez e aglomeração) utilizada metodicamente no sistema carcerário brasileiro (o encarceramento seria uma espécie de "penúltima solução" legitimada e menos explícita que a "solução final"). Mas a despersonalização que se mostra de modo emblemático da eliminação do encontro face-a-face entre o carrasco e as vítimas ocorre antes da violência imediata, no silenciamento, na privação de uma educação que proporcione o acesso à uma linguagem que permite uma ampla comunicação, uma comunicação que transcendesse o gueto identitário.

A linguagem do "pancadão" (na sua versão mais extrema e, digamos, autêntica, original, porque a indústria cultural lhe imprime "edulcorações) é a do exclusivismo identitário, ela visa pronunciar a cisão, a ruptura, a distinção social. Ela radicaliza a separação entre nós e os outros, os outros e nós, para declará-la recíproca através de um gesto de autoafirmação que aprofunda a diferença tornando-a acintosa, irreversível, inegociável. O baile funk é um enclave identitário, uma declaração de pertencimento e de apropriação do espaço. A linguagem funde-se a um rito para desarmar o mecanismo da segregação reforçando-o positivamente. Não é mais uma linguagem que aspira a convergência ampla de significado; ela se dirige ao outro apenas na medida em que quer se mostrar impronunciável, sendo, nesse plano da comunicação, mais empenhada na tarefa de *mostrar* que na de, propriamente *dizer* qualquer coisa.[36] Quando se trata propriamente de dizer, de buscar a linguagem que pode exprimir uma experiência existencial e alcançar, através do significado, a sensibilidade do outro para os sentimentos que acompanham a experiência de autoafirmação e de denúncia da clivagem social, a palavra fornece instrumentos. Para ficar no terreno da cultura de massa, tomemos como exemplo os versos de Arnaldo Antunes, na canção *Volte para o seu lar*[37].

---

[36] Essas impressões não têm nenhuma pretensão a extrapolar o campo da intuição ou de exaurir a observação das nuances do fenômeno, mas apenas de esboçar uma certa direção de reflexão. A realidade social e cultural das populações pobres e periféricas das grandes cidades brasileiras exige uma abordagem sociológica e etnográfica que tem muito a esclarecer sobre as formas de produção e apropriação cultural e sua relação com os mecanismos sociais e políticos de segregação, controle repressão.

[37] "*Aqui nessa casa / Ninguém quer a sua boa educação / Nos dias que tem comida / Comemos comida com a mão / E quando a polícia, a doença, a distância, ou alguma discussão / Nos separam de um irmão / Sentimos que nunca acaba / De caber mais dor no coração / Mas não choramos à toa /Não choramos à toa // Aqui nessa tribo / Ninguém quer a sua catequização / Falamos a sua língua, / Mas não entendemos o seu sermão / Nós rimos alto, bebemos e falamos palavrão / Mas não sorrimos à toa / Não sorrimos à toa // Aqui nesse barco / Ninguém quer a sua orientação / Não temos perspectivas / Mas o vento nos dá a direção / A vida que*

Se, contudo, esse exemplo é considerado inautêntico, por não ser uma expressão genuína dos jovens excluídos (argumento que subestima o concurso da indústria cultural, que assume quase instantaneamente a direção dos movimentos culturais surgidos espontaneamente entre os jovens de todas as classes), a obra dos *Racionais MCs*, exemplificada na letra da música *Pânico na Zona Sul*[38], evidencia um poderosíssimo anseio de comunicação que investe na linguagem para produzir uma mensagem de grande impacto dentro e fora dos muros invisíveis da identidade. A contundência dessa mensagem, a constatação de que ela se manifesta como expressão autêntica de indivíduos que não aceitam a invisibilidade ou o estigma de que são vítimas e que se sublevam ao mostrarem-se capazes de dar significado à sua experiência, vetando a possibilidade de que ela seja reduzida a um estereótipo, pois que ela não se reduz a um grito ou um gesto, ela reivindica a palavra e se mostra como discurso, tudo isso torna impossível crer que os jovens da periferia sejam recalcitrantes, que carreguem uma recusa natural ou instintiva à experiência literária. Simplesmente não é razoável pensar que um jovem da periferia que capta o elã de expressão e significado de uma canção dos *Racionais MCs* tenha uma resistência ou aversão inata ou invencível à leitura de um poema de João Cabral, um drama de Shakespeare ou a um romance de Dostoiévski.

Somos intensamente sensíveis à ética fenomenológica de Levinas. Sabemos intuitivamente que a experiência da alteridade vivenciada pela imagem do rosto que nos interpela é da ordem da essência humana. Mas não há como subtrair a linguagem da relação ética. É também da ordem da essência humana o fato de que tudo que é humano procura o caminho da linguagem e que é a linguagem que abre o caminho ao Outro cujo rosto podemos enfim contemplar com olhos humanos.

No curso de uma reflexão sobre uma compreensão distorcida do sentido da experiência literária por parte das orientações pedagógicas que fetichizam os conceitos numa abordagem formalista que acaba por privar os jovens alunos de encontrar na literatura uma

---

vai à deriva / É a nossa condução / Mas não seguimos à toa / Não seguimos à toa // Volte para o seu lar / Volte para lá."

38 *"(...)Então quando o dia escurece / Só quem é de lá sabe o que acontece / Ao que me parece prevalece a ignorância / E nós estamos sós / Ninguém quer ouvir a nossa voz / Cheia de razões, calibres em punho / Dificilmente um testemunho vai aparecer / E pode crer a verdade se omite / Pois quem garante o meu dia seguinte // Justiceiros são chamados por eles mesmos / Matam humilham e dão tiros a esmo / E a polícia não demonstra sequer vontade / De resolver ou apurar a verdade / Pois simplesmente é conveniente / E por que ajudariam se eles os julgam delinquentes / E as ocorrências prosseguem sem problema nenhum / Continua-se o pânico na Zona Sul. // Pânico na Zona Sul / Pânico(...)"*

forma de ampliar a sua compreensão sobre si mesmos, os outros e o mundo, Tzvetan Todorov (2009, p. 80-81) evoca os argumentos do filósofo Richard Rorty, que vê na leitura literária uma maneira de escapar ao "egotismo" por meio de uma experiência que possibilita o encontro com os outros indivíduos, a assimilação de outros pontos de vista que possibilitar ao leitor se descobrir interiormente e ampliar os horizontes da sua visão de mundo. Os argumentos de Rorty/Todorov corroboram a visão de Compagnon que vimos acima e endossam a recomendação do crítico e teórico da literatura búlgaro de franquear aos jovens, por meio da literatura, o caminho que leva ao encontro com o Outro.

> Pensar e sentir adotando o ponto de vista dos outros, pessoas reais ou personagens literárias, é o único meio de tender à universalidade e nos permite cumprir nossa vocação. É por isso que devemos encorajar a leitura por todos os meios – inclusive a dos livros que o crítico profissional considera com condescendência, se não com desprezo, desde Os Três Mosqueteiros até Harry Potter: não apenas esses romances populares levaram ao hábito da leitura milhões de adolescentes, mas, sobretudo, lhes possibilitaram a construção de uma primeira imagem coerente do mundo, que, podemos assegurar, as leituras posteriores se encarregarão de tornar mais complexas e nuançadas. (TODOROV, 2009, p. 82).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No seu *Syllogismes de l'amertume* (1995, p. 749), Cioran escreve: "Mistério –, palavra de que nos servimos para enganar os outros, para lhes fazer crer que nós somos mais profundos do que eles." George Steiner faz derivar a filosofia estética que ocupa o centro vital de seu pensamento e de sua obra de uma intuição fundamental: a do mistério do sentido. Por que existe o ser e não apenas um sempiterno nada? – ele pergunta, secundando Leibniz. De que profundezas emerge aquilo que conhecemos como arte, a forma na plenitude do sentido?

É muito difícil encarar esses questões formuladas por outrem, sentir-se afetado por elas, tomá-las como maximamente significativas e pertinentes sem se sentir um pouco impostor, um tanto à margem da interlocução no ambiente normal de coisas tangíveis, de questões urgentes, de ceticismo esclarecido ou *blasé*. São questões às quais não teríamos chegado, pelo menos na forma atual como as compreendemos, se não fosse o encontro casual que tivemos com a obra de George Steiner. O acaso torna eminentemente suspeito tudo o que vem depois dele, toda a cadeia de acontecimentos que o sucede.

A leitura de Steiner passou a orientar a nossa reflexão, a preocupação, que vinha de antes, sobre as questões educacionais. Basicamente, essa preocupação era uma desconfiança em relação às facilidades, aos entusiasmos pedagógicos com a inovação, ao que acreditávamos, e ainda acreditamos, ser uma certa leviandade cometida no abandono ou na negligência impostos à literatura e às práticas de leitura literária na educação que tivemos na escola e na formação que tivemos na universidade. A prudência recomendava que nos deixássemos levar pela corrente, a portar-se com discrição, a não incorrer na temeridade de tomar-se por agente do dissenso.

Steiner recomendava o contrário disso.

Mas Steiner sabia dos riscos que estava correndo e podia estar seguro dos recursos intelectuais de que dispunha para enfrentá-los. Por nossa vez, sem nunca negligenciarmos os riscos, sempre soubemos da precariedade dos nossos recursos. Steiner manifesta explicitamente o seu "embaraço" e o "risco do ridículo" em que incorria ao expor o testemunho da sua intuição estética no ambiente adverso do pensamento anti-metafísico e pós-moderno. No nosso caso, o risco e o embaraço são implacavelmente potencializados. Isso por duas razões.

No núcleo da concepção estética de Steiner está uma noção da *autoridade*, do ato pessoal e insubstituível da criação estética. O comentário não pode rivalizar com esse ato. O

comentário do comentário apenas estende a cadeia da contrafação. O próprio ato da criação estética, na sua forma mais autêntica, se ressentiria da contestação de sua prioridade: “O criador humano se enfurece porque ele vem depois, porque ele é sempre segundo no mistério original e originário da formação da forma.” (STEINER, 1991, p. 244). O virtuoso tratamento ensaístico que Steiner confere às questões extremamente delicadas da estética, enfrentadas por ele a partir de uma intuição filosófica de primeira ordem, intimida e, no limite, interdita o comentário. Comentar, ou fazer uso das intuições e argumentos de Steiner para tratar de novas questões é um expediente acossado por uma sensação de impostura. O comentador de Steiner tem que escolher para si um lugar nas gradações do impudor.

A segunda razão de embaraço e risco do ridículo decorre da pretensão de tratar de questões do campo da educação a partir do pensamento de Steiner. A influência quase unânime da filosofia pós-estruturalista no campo da filosofia da educação tem como tropo a acusação de logocentrismo, eurocentrismo, falocentrismo, essencialismo dirigida contra o humanismo, contra os resquícios de uma concepção pedagógica que prioriza o texto e a transmissão, a linguagem e a autoridade do professor. O pensamento de Steiner é vulnerável a essas acusações. O caráter metafísico de suas teses é intragável ao paladar pós-metafísico de uma época que já cumpriu as obrigações funerárias em relação a Deus, ao sujeito e à verdade. Daí porque qualquer tentativa (e a nossa é virtualmente inédita) de sugerir uma explícita aproximação do pensamento de Steiner de questões relativas à educação corra o risco de soar como uma flagrante incongruência.

Acreditamos, contudo, ter conseguido sugerir que essa aproximação é possível. Steiner nos possibilita estabelecer um horizonte de reflexão formado pelo cruzamento entre determinações da ordem da linguagem, da literatura e da educação como objetos teórico-filosóficos. Ele nos ajuda a entender o que está em jogo nessa conjunção que naturalmente envolve os temas e preocupações relativos à cultura e à ética. Que configurações esses campos de reflexão e de experiência assumiram no contexto da modernidade? Que dilemas, opções, impasses estão colocados atualmente quando se trata de responder à pergunta: qual é o papel da literatura na educação?

O pensamento de Steiner ajuda o educador a balizar suas escolhas, suas apostas e renúncias. O pedagogo ou o educador que leia Steiner não precisa ter nenhuma predisposição ou vulnerabilidade à uma visão reativa e conservadora da educação para encontrar nele uma referência útil à reflexão sobre o sentido de suas práticas e da educação como um todo. No mínimo, Steiner o ajudará a compreender a grande transformação que a modernidade imprimiu na cultura e na linguagem e as implicações dessa transformação em relação aos

modos como estamos dispostos a ler e compreender o texto literário e a emitir um julgamento sobre o seu valor estético.

Ele nos ajudará a compreender a possibilidade de uma modalidade de encontro com o sentido do texto e da obra de arte que pode ser a nossa ou a de nossos alunos, dependendo de múltiplos fatores – sociais, institucionais, políticos –, mas que será, em última instância, subjetiva, individual, e que poderá desempenhar um papel fundamental na formação de um aluno ou educador, pode transformar profundamente o seu ser. Até que ponto essa possibilidade – sem dúvida real (mas a supressão da dúvida não pode ser objeto de uma demonstração, como vimos com Steiner) – é remota, provável, viável institucional e politicamente, são ponderações que só podem ser feitas a partir da compreensão da natureza da experiência estética e formadora, ponderações que determinarão os riscos e benefícios de nossas apostas no âmbito da educação.

Pois, com Hubert Hannoun, compreendemos que a impossibilidade de alcançar, pela via do pensamento racional, um fundamento final e definitivo para as convicções que amparam o ato de educar torna esse ato sempre carregado de um misto de convicção e dúvida, envolvendo elementos racionais mais também bioafetivos que amparam uma "aposta" na educação. É ainda Hannoun que nos mostra que a sondagem racional do fundamento da educação não pode chegar a outro termo senão a um princípio regulativo da ordem do "como se", do postulado que prescinde de demonstração.

Steiner baseia a sua compreensão da experiência estética num fundamento dessa natureza, no postulado da transcendência, na assunção de uma disposição espiritual imbuída do pressuposto de que o sentido existe, de que a *presença* é real. Cabe ao educador decidir se este "como se" corresponde à sua própria experiência pessoal e se pode ou deve ser incorporado à sua ação educacional. Em caso positivo, ele fará a "aposta" junto aos seus alunos, lendo junto com eles o clássico, imbuído da crença de que no encontro com o clássico pode se revelar o sentido. Em todo caso, lendo e compreendendo a fenomenologia do sentido formulada por Steiner, ele não terá mais dúvida a respeito do que é um clássico e de quais pressupostos estão embutidos nessa noção.

Ler George Steiner em paralelo com a reflexão educacional de Hannah Arendt nos permite compreender toda a extensão da definição da essência da educação como a assunção de uma responsabilidade em relação ao mundo. Essa responsabilidade não pode ser completa se excluir os clássicos, as grandes obras literárias e artísticas que transcendem o tempo e nos permitem compartilhar a experiência do sentido com os mortos, com os que viveram antes de nós e nos legaram o mundo que devemos preservar e transformar. A leitura cruzada desses

autores nos leva a ter claro que o mundo que a educação deve se encarregar de transmitir às novas gerações é constituído de linguagem, de sentido ou não será um mundo humano.

Podemos afirmar agora que o Machado de Assis "descomplicado" a que nos referimos na introdução é uma declaração de que os jovens alunos brasileiros não são dignos de pertencer ao mundo de Machado de Assis. A operação de "descomplicação" é um confisco do "direito à literatura" a que se referiu Antônio Cândido. É uma operação de confisco de uma parcela inteira do mundo que constitui a herança legítima que a escola deve transmitir aos jovens. A compreensão da experiência estética propiciada pela obra de George Steiner permite que compreendamos o sentido dessa perda e que pensemos de novo em quais apostas podemos ainda fazer para evitá-la.

Lançamos o desafio a quem pretende abolir a noção de sentido, de significado, junto com o valor da literatura: o que restaria do mundo se vocês alcançassem essa meta? E, com Hannah Arendt, perguntaríamos: o que restaria da educação? É no vácuo deixado pelo sentido que emerge a barbárie, como negação do reconhecimento do "entre nós" que é o mundo e a linguagem. Os iconoclastas do sentido, os inimigos do *Logos* não permanecerão muito tempo imunes à acusação de serem cúmplices das cloacas que vemos se abrindo em muitas partes do mundo.

Esperamos ter conseguido suprir uma expectativa mínima que estabelecemos para o nosso trabalho: a de dar um direcionamento para a questão do papel que a literatura deve ter na educação, da justificativa possível para manter a palavra "clássico" no vocabulário da educação, do que pode ser a experiência da leitura que podemos tentar promover na educação. Acreditamos que se poderá depreender esse direcionamento no nosso trabalho, sem negar as muitas e problemáticas questões que toda orientação, especialmente a que reivindica o status de "aposta", tem necessariamente que gerar.

Como a contradição é um privilégio do filósofo aforista, é ainda em *Syllogismes de l'amertume* (1995, p. 759) que Cioran diz: "Todo problema profana um mistério; por sua vez, o problema é profanado por sua solução."

Para (não) concluir, diremos que só podemos ser acusados da primeira dessas profanações.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ADORNO, Theodor W.. **Educação e emancipação.** São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ALAIN. **Ideias:** introdução à filosofia - Platão, Descartes, Hegel, Comte. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **Propos sur l'éducation**. Paris: Press Universitaire de France, 1986.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BARTHES, Roland. **Leçon.** Paris: Éditions Du Seuil, 1978.

_____. **O prazer do texto.** São Paulo: Perspectiva, 2002.

BATTLES, Matthew. **A conturbada história das bibliotecas.** São Paulo: Planeta, 2003.

BELLAMY, François-xavier. **Les déshérités ou l'urgence de transmettre.** Paris: Éditions Plon, 2014.

BENDA, Julien. **La trahison des clercs.** Paris: Grasset, 1975.

BOSI, Alfredo. Cultura brasileira. In: MENDES, Durmeval Trigueiro (Org.). **Filosofia da educação brasileira.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. p. 135-194.

BOURDIEU, Pierre. **Science de la science et réflexivité.** Paris: Éditions Raisons D'agir, 2001.

BRAYNER, Flávio H. A.. **Fundamentos da educação: crise e reconstrução:** ensaio (peça apresentada no concurso para o cargo de Professor Titular da UFPE. 2010. 99 f. Tese (Doutorado) - Curso de Centro de Educação, Departamento de Dpto. de Fundamentos Sócio-filosóficos da Educação, Ufpe, Recife, 2010.

_____. **Para além da educação popular.** Campinas: Mercado de Letras, 2018.

BRESSON, François. La lecture et ses difficultés. In: CHARTIER, Roger (Org.). **Pratiques de la lecture.** Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003. p. 15-27.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia.** São Paulo: Fundação Editora da Unesp (feu), 1999.

CÂNDIDO, Antônio. Direito à literatura. In: CÂNDIDO, Antônio. **Vários Escritos.** São Paulo: Duas Cidades / Ouro Sobre Azul, 2004. p. 169-191.

CARRIÈRE, Jean-claude; ECO, Umberto. **N'espérez pas vous débarrasser des livres.** Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2009.

CHARTIER, Roger (Org.). **Pratiques de la lecture.** Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003.

_____. **A aventura do livro:** do leitor ao navegador - conversações com Jean Lebrun. São Paulo: Editora Unesp/imprensa Oficial do Estado, 1999.

_____. **A história cultural:** entre práticas e representações.. Lisboa: Difel, 2002.

_____. **Os desafios da escrita.** São Paulo: Editora Unesp, 2002.

CHAUÍ, Marilena. Contingência e necessidade. In: NOVAES, A. (Org.). **A crise da razão.** São Paulo: Cia. das Letras, 1996. p. 19-26.

CIORAN, Emil. **Essai sur la pensée réactionaire**. Paris: Fata Morgana, 1977.

_____. **Oevres.** Paris: Gallimard, 1995.

COMPAGNON, Antoine. **Le démon de la théorie:** littérature et sens commun. Paris: Éditions Du Seuil, 1998.

_____. **Os antimodernos:** de Joseph de Maistre a Roland Barthes. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2011.

D'ALLONNES, Myrian Revaut. **Le pouvoir des commencements:** essai sur l'autorité. Paris: Éditions Du Seuil, 2006.

DARNTON, Robert. **A questão dos livros:** passado, presente e futuro. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

DESCARTES, René. **Discurso do método.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DUFRENNE, Mikel. **Pour l'homme.** Paris: Éditions Du Seuil, 1968.

ECO, Humberto; CARRIÈRE, Jean-claude. **N'espérez pas vous débarrasser des livres**: entretiens menés par Jean-Philippe de Tonnac. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2009.

ELIOT, T. S.. **Notas para uma redefinição de cultura.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

FABRE, Daniel. Le livre et sa magie. In: CHARTIER, Roger (Org.). **Pratiques de la lecture.** Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003. p. 239-273.

FERRY, Luc. **Apprendre à vivre**: taité de philosophie à l'usage des jeunes générations. Paris: Éditions Plon, 2006.

FERRY, Luc ; RENAUT, Alain. **Pensamento 68** : ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Ensaio, 1988.

FINKIELKRAUT, Alain. **La sagesse de l'amour.** Paris: Gallimard, 1984.

_____. **La défaite de la pensée.** Paris: Gallimard, 1987.

_____. **Le mécontemporain:** Péguy, lecteur du monde moderne. Paris: Gallimard, 1991.

_____. **Nous autres, modernes.** Paris: Ellipses/École Polytechnique, 2005.

_____. **Un coeur inteligent.** Paris: Éditions Stok/Éditions Flammarion, 2009.

_____. **L'identité malheureuse.** Paris: Éditions Stock, 2013.

GARIN, Eugenio. **L'Education de l'homme moderne:** 1400-1600. Paris: Fayard, 1968.

GILSON, Étienne. Introdução ao Discurso do Método de Descartes. In: DESCARTES, René. **Discurso do método.** São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 7-55.

GOULEMOT, Jean-Marie. **O amor às bibliotecas**. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.

GRANIER, Jean. **Nietzsche.** Porto Alegre: L&pm, 2009.

HANNOUN, Hubert. **Educação**: certezas e apostas. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

HEGEL, G. W. F.. **Enciclopédia das ciências filosóficas:** I A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Kant et le problème de la métaphysique.** Paris: Gallimard, 1953.

_____. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Acheminement vers la parole**. Paris : Gallimard, 1976.

JOUVE, Vincent. **A leitura.** São Paulo: Editora Unesp, 2002.

LAJOLO, Marisa; ZILBERMAN, Regina. **A formação da leitura no Brasil.** São Paulo: Editora Ática, 1996.
MANGUEL, Alberto. **Uma história da leitura**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Petrópolis: Vozes, 2015.

LADJALI, Cécile. Éros pédagogue. In: DAUZAT, Pierre-emmanuel (Org.). **Steiner.** Paris: Éditions de L'herne, 2003. p. 373-382.

LAMIRANDOLA, Giovani Pico de. **Discurso sobre a dignidade do homem.** Lisboa: Ediçoes 70, 2001.

LARROSA, Jorge. **Linguagem e educação depois de Babel.** Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. **Pedagogia profana:** danças, piruetas e mascaradas. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Maarten. **Em defesa da escola:** uma questão pública. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MOLLIER, Jean-yves. **A leitura e seu público no mundo contemporâneo:** ensaios sobre história cultural. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NIETZSCHE, F.. **Crepúsculo dos Ídolos.** Porto Alegre: L&pm, 2009.

ORDINE, Nucio. L'hôte "ingrat": la fonction des classiques et de l'enseignement chez George Steiner. In: DAUZAT, Pierre-emmanuel (Org.). **Steiner.** Paris: Éditions de L'herne, 2003. p. 390-401.

PEREC, Georges. Lire: esquisse socio-physiologique. **Sprit**, Paris, v. 1, n. 1, p.9-20, jan. 1976. Mensal. Disponível em: https://esprit.presse.fr/tous-les-numeros/lecture-ii-le-texte-dans-l-espace/74. Acesso em: 20 dez. 219.

_____. **A vida**: modo de usar. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991.

PHILONENKO, Alexis. **Reler Descartes:** a gênese do pensamento francês. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. Steiner et la philosophie. In: DAUZAT, Pierre-emmanuel (Org.). **Steiner.** Paris: Éditions de L'herne, 2003. p. 27-57.

PIGLIA, Ricardo. **O último leitor.** São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

PROUST, Marcel. **Sobre a leitura.** Porto Alegre: L&pm, 2016.

REBOUL, Olivier. **L'élan human:** ou l'éducation selo Alain. Paris: Librairie J. Vrin, 1974.

_____. **La philosophie de l'éducation.** Paris: Presses Universitares de France, 1971.

_____. **Le langage de l'édication.** Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

RENAUT, Alain. **A era do indivíduo:** contributo para a história da subjetividade. Lisboa: Instituto Piaget, 1989.

_____. **O fim da autoridade.** Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

ROSSI, Paolo. **A ciência e a filosofia dos modernos.** São Paulo: Editora Unesp, 1992.

_____. **O nascimento da ciência moderna na Europa.** Bauru - Sp: Edusc, 2001.

_____. **O nascimento da ciência moderna na Europa.** Bauru, Sp: Edusc, 2001.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo.** São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

_____. **Mal-estar na Modernidade.** São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SAID, Edward. **Humanismo e crítica democrática.** São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

SAVIANI, Dermeval. **A pedagogia no Brasil:** História e teoria. Campinas: Autores Associados, 2012.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes:** a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano:** uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SNOW, C. P.. **As duas culturas:** e uma segunda leitura. São Paulo: Edusp, 1995.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a educação:** diversidade, descolonização e redes. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOEIRO, Ricardo Gil. Grammaire de l'espoir: le pari sur la tanscendance de George Steiner. In: MONSACRÉ, Hélène (Org.). **Avec George Steiner:** les chemins de la culture. Paris: Albin Michel, 2010. p. 33-47.

STEINER, George. **Extraterritotial:** ensayos sobre literatura y la revolución lingüística. Barcelona: Barral Editores, 1972.

STEINER, George. Linguagem e silêncio. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988.

_____. **Errata:** récite d'une pensée. Paris: Gallimard, 1998.

_____. **De la Bible à Kafka.** Paris: Hachette Littératures, 2002.

_____. **Depois de Babel.** Curitiba: Editora da Ufpr, 2005.

_____. **Dix raisons (possibles) à la tristesse de pensée.** Paris: Albin Michel, 2005b.

_____. **George Steiner:** à luz de si mesmo (entrevistas). São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Gramáticas da criação.** São Paulo: Globo, 2003.

_____. **Os livros que não escrevi**. Lisboa: Gradiva, 2008.

_____. **La idea de Europa.** Mexico, D,f: Fondo de Cultura Aconómica, 2006.

_____. **La mort de la tragédie.** Paris: Gallimard, 1993.

_____. **Langage et silence.** Paris: Les Belles Lettres, 2010.

_____. **Le silence des livres.** Paris: Arléa, 2007.

_____. **Les logocrates.** Paris: Bibliothèques 10/18, 2003.

_____. **Lições dos mestres.** Rio de Janeiro/são Paulo: Record, 2005b.

_____. **Linguagem e silêncio.** São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

_____. **Martin Heidegger.** Paris: Flammarion, 2003.

_____. **Nenhuma paixão desperdiçada.** Rio de Janeiro/são Paulo: Record, 2018.

_____. **No castelo do Barba Azul:** Algumas notas para uma redefinição da cultura. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

_____. **Nostalgie de l'absolu.** Paris: Bibliothèques 10/18, 2003.

_____. **Passions impunies.** Paris: Gallimard, 1997.

_____. **Préface à la Bible hébraïque.** Paris: Albin Michel, 2001.

_____. **Réelles présences:** les arts du sens. Paris: Gallimard, 1991.

_____. **Sobre la dificultad y otros ensayos.** Mexico, D,f: Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. **Tigres no espelho:** e outros textos da revista The New Yorker. São Paulo: Globo, 2012.

_____. **Tolstoï ou Dostoïevski.** Paris: Bibliothèques 10/18, 2004.

_____. De la traduction comme "conditio hmana". In: STEINER, George. **Oeuvres.** Paris: Gallimard, 2013. p. 601-624.

STEINER, George; LADJALI, Cécile. **Éloge de la transmission:** la maître et l'élève. Paris: Albin Michel, 2003.

TODOROV, Tzvetan. **A vida em comum:** Ensaio de antropologia geral. São Paulo: Editota Unesp, 2014.

_____. **Crítica da crítica:** um romance de aprendizagem. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. **L'esprit des Lumières.** Paris: Robert Laffont, 2006.

_____. **Le jardin imparfait:** la pensée humaniste en France. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1998.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave:** um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.