DO QUE ESTÁ EM CAUSA: NOTAS PARA PENSAR, NA PÓS-MODERNIDADE

Fernanda Henriques

Resumo Este texto pretende explorar as potencialidades contidas na racionalidade pós-moderna, enquanto estilhar do centro, ou seja, do discurso totalizante e totalizador, sugerindo que fazer trabalhar em conjunto a filosofia e a literatura pode constituir um caminho para a configuração de tal racionalidade descentrada.

<u>Palavras-chave</u> Razão, temporalidade, promessa, linguagem, transparência, opacidade, pluralidade.

Há uma ambiguidade intencional no subtítulo deste texto, ambiguidade que a vírgula não desfaz, totalmente: *Notas para pensar, na pós-modernidade*, quer dizer, em simultâneo, pensar durante este tempo que se caracteriza como pós-moderno e, também, pensar acerca desta mesma temporalidade, cujo *locus* é referência a um outro de si, uma vez que se classifica a si próprio de *pós*. É, portanto, um lugar outro relativamente a uma determinação específica e tomada como referencial de sentido seguro que é a modernidade, assumindo-se, por isso, de certa forma, como um não-lugar ou uma *utopia*. A pós-modernidade é, assim, um lugar-tempo descentrado, deslocado de um outro — a modernidade — cujo *tonus* denuncia e que não quer ocupar nem ser.

Tal é, também, o sentido tradicional na nossa cultura das obras-utopia, que foram emergindo nos seus diferentes momentos históricos. Cada uma à sua maneira, todas essas obras assumiram a dupla característica de denúncia e de recusa de uma situação cultural específica e de busca de um outro modo de ser. Eram, por esse motivo, alimentadas por uma racionalidade prospectiva, aberta à possibilidade da reconstrução e da transformação da realidade. Uma racionalidade que, para além de tudo, se determinava como *promessa*, na medida em que as *utopias* eram esses mundos possíveis de vir a ser, mas sempre num *topos* outro, diferente, diferido. Promessa, contudo, ou seja, horizonte possível de se tornar existente e que, por essa razão, podia configurar dinâmicas de transformação.

Tal me parece ser hoje a exigência a que está submetido o pensar a partir das diversas perspectivas teóricas que a segunda metade do século XX viu surgir, nomeadamente, a do feminismo. Trata-se de exigir ao pensar que se entreteça com a acção e que, por isso, sustente e legitime a transformação como possível. Transformação, sobretudo, das estruturas e das metáforas que sempre alimentaram o pensar e se acantonaram como sua natureza própria, pelo que se tornaram

transparentes em si mesmas, possibilitando que o neutro, o objectivo e o universal abstracto fossem tomados como norma do saber e do ser e excluíssem, como marcado ou particular, todo o contextual e toda a diferenciação, alimentando a formação de campos ou perspectivas teóricas marginais.

A este nível, a pós-modernidade, como símbolo da deslocação e da não centralidade, pode funcionar fecundamente, dando visibilidade a todos os lugares do espaço e pela força da descentração, retirar ao poder, sob todas as formas, o lugar central de discurso dominante e verdadeiro. O estilhaçar do centro, transportado pelo pós da pós-modernidade, pode ser o anúncio da possibilidade do diálogo entre as diferenças de todos os tipos. Na verdade, o estilhaçar do centro tem como correlato uma dupla situação positiva: por um lado, faz tomar consciência de que cada um de nós ocupa apenas uma posição entre muitas outras, e, por outro, dá legitimidade às vozes plurais, locais, em suma, à diversidade como valor. Por essa via, ele pode constituir-se como o anúncio da necessidade do diálogo entre as diferenças e originar, como consequência, rearrumações dos olhares teóricos que tornem visíveis os velhos e discriminadores paradigmas do pensar. Esta convicção de que a valorização das diferenças enquanto tais, ao significar a derrota da arrogância da razão totalitária e imperialista, pode potenciar a configuração de uma racionalidade mais aberta e integradora, está explícita em alguns dos pensadores pós-modernos, nomeadamente, em Gianni Vattimo que o expressa em muitos dos seus textos, de que o estrato seguinte serve apenas de exemplo:

Se, afinal, falo o meu dialecto num mundo de dialectos, estarei também consciente de que ele não é a única língua, mas antes um dialecto entre muitos outros. Se professo o meu sistema de valores — religiosos, estéticos, políticos, étnicos — neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência aguda da historicidade, contingência, limitação de todos estes sistemas, começando pelo meu. (Vattimo, 1994: 17-18)

Este conjunto de afirmações não tem de arrastar consigo, necessariamente, nenhum tipo de indiferentismo; o que dele e através dele se releva é apenas a clarificação de que "vivemos num mundo interpretado" e que cada interpretação é sempre parcelar e unilateral. Tudo isto significa, então, ter esperança na pós-modernidade e acreditar que a morte do metafísico que ela anuncia é coalescente com a promessa de um renascimento do próprio pensar que escute e respeite a realidade na sua profundidade abissal e na sua diversidade complexa e que com esse novo modo de pensar, continuando a citar Vattimo, encontremos "um novo modo de ser (talvez, por fim) humano." (Vattimo, 1994: 19)

Esta esperança na dinâmica racional da pós-modernidade significa manter a igual distância tanto quem é arauto da decadência absoluta do presente, como quem nega todo o valor à razão e à ordem, como obsoletas, e correr o risco de se deixar guiar pela incerteza, pela fragilidade e pela opacidade, como sendo formas possíveis de discernimento e compreensão. É, no fundo, acreditar na produtividade do choque entre a transparência e determinação do conceito e a obscuridade e indeterminação da metáfora ou, parafraseando Paul Ricoeur, é ter esperança na linguagem, crendo que tudo o que nela emerge é portador de significação.

Ou seja, se, pela própria expressão da pós-modernidade, esta esperança não pode ser concebida em termos de lograr alcançar um qualquer tipo de vitória, uma superação total do que quer que seja, nem um lugar absoluto que se possa colocar a si mesmo como autoridade incontestável ou afirmar-se como a posição verdadeira, ela pode, contudo, radicar no valor do aperfeiçoamento de nos sensibilizarmos para as diferenças e para sermos mais capazes de suportar o incomensurável (Lyotard, 1979).

É neste contexto que ganha sentido pensar a articulação e a convergência entre a Filosofia e a Literatura como um caminho possível para reconfigurar a racionalidade como um instrumento hermenêutico de análise e de compreensão do real, capaz, simultaneamente, de procurar o *universal possível* e de manter a atenção à diversidade e à concretude do pulsar específico da vida, em toda a sua latitude.

A relação da filosofia com o literário, enquanto uso livre e produtivo da ambiguidade da linguagem, é, no ocidente, uma velha história de atracção e repulsa, que Platão protagoniza por antonomásia. É ele que, no âmbito de uma racionalidade pura, transparente e luminosa, ostraciza a poesia da sua *polis* perfeita, em nome da justiça. A poesia tinha de ser expulsa da sua *República* ideal, governada pela sabedoria verdadeira, por ser um ludíbrio, uma ilusão de verdade, que faria passar por real e por valoroso aquilo que apenas era imitação e sombra. Na verdade, a poesia não se submetendo ao ascetismo da razão e, pelo contrário, explorando o desregramento do sentir através da exaltação do prazer e da dor tinha de ser erradicada do espaço de pureza perfeita no qual a *polis* foi concebida¹. Mas, paradoxalmente, é também Platão que nos dá o melhor do seu pensar em metáforas e mitos, que ainda hoje alimentam muita da literatura e da filosofia²...

Num dos muitos textos em que comenta a atitude condenatória de Platão perante a poesia, Maria Zambrano diz o seguinte sobre o sentido do poético, no contexto de uma definição do que seja, efectivamente, o *logos*:

O logos, — palavra e razão — divide-se pela poesia, que é a palavra, realmente, mas irracional. É, na realidade a palavra posta ao serviço da embriaguez. [...] Na embriaguez o ser humano dorme, parou, preguiçosamente, a sua vigilância e já não se ocupa com a sua esperança racional. [...] Trai a razão usando o seu veículo: a palavra, para deixar que por ela falem as sombras, para fazer dela a forma do delírio. (Zambrano, 1987: 33)

O comentário de Zambrano põe a nu o que está em causa na posição de Platão: a recusa de todo o excesso e de toda a impureza na concepção da racionalidade, em

¹ Cf. Platão, República, especialmente os livros II, III e X.

² É, aliás, de notar que a posição de Platão acerca da poesia não é nem linear, nem sempre igual. Cf., por exemplo, Jean-Luc Nancy (1982), *Le Partage des Voix*, Paris, Galilée, onde é analisada a complexidade desta posição de Platão.

nome de um absoluto apolíneo, totalitário e excluente. O *logos* platónico articula-se com a medida e com a pureza e, por essa razão tem de excluir de si todo o tipo de ex-

cesso e de miscigenação.

Chegar a permitir que a pureza da racionalidade transparente e luminosa se deixe contaminar pela opacidade e pelo mistério adveniente do enraizamento no solo ontológico do existir, em toda a latitude da sua diversidade, supõe o longo caminho trilhado pela configuração epistemológica da racionalidade desde a sua afirmação vitoriosa e imperialista, na modernidade, até ao seu afundamento nos abismos da crise e da impotência de que a chamada pós-modernidade se fez arauto. De facto, pontos de vista teóricos completamente diferentes³ denunciam ferozmente o projecto de racionalidade da modernidade ocidental, pondo em relevo o seu carácter totalitário, explorador, excluente, ao mesmo tempo que desvelam como o desenvolvimento da nossa cultura se alimentou da instrumentalização e da violência sobre a realidade.

Num texto em que pretende defender o papel fundamental do eco-feminismo, Ynestra King denuncia, de forma radical, as consequências funestas dessa instrumentalização global da realidade, particularmente da realidade natural, a que não foram sensíveis nem sequer os diversos movimentos de libertação. Diz ela:

Todas as filosofias da libertação existentes até agora, com a possível excepção de algumas formas de anarquismo social, aceitam a noção antropocêntrica de que a humanidade deve dominar a natureza e de que a crescente dominação da natureza não humana é uma pré condição para a verdadeira liberdade humana. (King, 1988: 129)

O que a posição defendida por Ynestra King releva é o facto de mesmo as perspectivas que se concebem como emancipadoras continuarem a usar um conceito de racionalidade estratificado, dicotómico e hierarquizador que apenas consegue conceber o real em termos antinómicos e de alternativas excluentes, nomeadamente, a alternativa fundadora constituída pelo par *natureza-cultura*, tomado como oposição irredutível.

É, portanto, necessário procurar uma racionalidade que, mantendo o seu poder discriminador e universalizador, sem o qual não há qualquer hipótese de se fazer emergir a emancipação, todavia, se defina, igualmente, como abertura ao outro de si — seja esse outro constituído pelos afectos, pelo imagético ou pela diversidade.

Nesta perspectiva, é interessante prestar atenção ao trabalho a que María Zambrano se dedicou para desenhar uma *razão poética*, isto é " (...) uma razão de amor que restitui ao mundo a riqueza da sua substância. "(Zambrano, 1992: 82). Jogada entre uma pertença à filosofia — onde, segundo as suas próprias palavras, depois de se ter entrado jamais se poderá voltar atrás (Zambrano, 1987) — e um respeito apaixonado pela poesia, María Zambrano vive dilacerada por reconhecer

que cada um destes olhares sobre o real, bem como as respectivas discursividades que os protagonizam, representam visões parcelares, redutoras, que, por esse motivo, não podem satisfazer o ser humano na sua ânsia de saber e de ser:

(...) poesia e pensamento aparecem-nos como duas formas insuficientes; e oferecem-nos duas metades do ser humano: o filósofo e o poeta. Não se encontra o ser humano inteiro na filosofia; não se encontra a totalidade do humano na poesia. Na poesia encontramos directamente o ser humano concreto, individual. Na filosofia, o ser humano na sua história universal, no seu querer ser. A poesia é encontro, dom, coisa achada por concessão gratuita. A filosofia é busca, intimação guiada por um método. (Zambrano, 1987: 13)

Zambrano viveu tragicamente esse dilema e, na minha leitura (Henriques, 1998), todo o seu esforço teórico e reflexivo vai no sentido de encontrar uma via racional que faça dialogar, tanto quanto tal é possível, o projecto da racionalidade filosófica e o projecto da racionalidade poética de maneira a que a realidade transpareça na sua profundidade misteriosa e na sua riqueza diferenciadora.

María Zambrano, ao assumir a razão poética como o percurso racional possível para tratar a realidade com respeito e fidelidade, optou, como ela mesma diz, pela *penumbra*:

Aquilo que vejo claro é que vale mais condescender perante a impossibilidade, que andar errante, perdido, nos infernos da luz. Julgue-me, pois, o eventual leitor a partir deste ângulo: preferi a obscuridade, que em tempos passados descobri como penumbra salvadora, que andar errante, só, perdido, nos infernos da luz. (Zambrano, 1987: 11)

Trata-se, pois, de renunciar à transparência luminosa da razão pura e solitária na afirmação da sua autarcia, e decidir mover o pensar e o saber no espaço da obscuridade ou do claro-escuro, onde saber e não saber se interligam e entretecem, num processo construtivo, aberto e dialogal, embora pelo preço de serem sempre translúcidos e constitutivamente inacabados.

Nessa medida, e na mesma esteira conceptual, procurar os caminhos cruzados da Filosofia e da Literatura é, então, procurar um plano da racionalidade que permita pensar de um modo, a um tempo, menos conclusivo, mas mais integrador, menos absoluto, mas mais diferenciador, certamente, mais débil, mas também, certamente, mais capaz de se assumir como intrinsecamente incompleto e estruturalmente imperfeito.⁴

³ Como são, por exemplo, a Escola de Frankfurt, por meio de Adorno e de Horkheimer, e Martin Heidegger.

⁴ A respeito da dimensão constitutivamente imperfeita do pensar filosófico ver o belíssimo livro de Maria Filomena Molder (2003), A Imperfeição da Filosofia, Lisboa, Relógio D'Água.

16 Fernanda Henriques

Em suma, um pensar que, enquanto promessa de sentido, seja capaz de ser motor de esperança de uma emancipação que se busque a si mesma no horizonte da oscilação e da pluralidade e que saiba fazer da incerteza e da fragilidade motores de transformação e não mecanismos de decadência e aniquilamento.

Referências bibliográficas

Henriques, Fernanda (1998), "A penumbra tocada de alegria: a razão poética e as relações entre Filosofia e Poesia em María Zambrano", *Philosophica* 11, pp. 49-61.

King, Ynestra (1988), "Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza-cultura", em Alison M. Jaggar e Susan R. Bordo, *Gênero, Corpo e Conhecimento*, Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos.

Lyotard, Jean-François(1979), La Condition Postmoderne, Paris, Minuit

Molder, Maria Filomena (2003), A Imperfeição da Filosofia, Lisboa, Relógio D'àgua.

Nancy, Jean-Luc (1982), Le Partage des Voix, Paris, Galilée.

Platão, *República*. Citado a partir da tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, FCG.

Zambrano, Maria (1987), Filosofía y Poesía, Madrid, FCE.

Zambrano, Maria (1992), Sentiers, Paris, Antoinette Fouque.

Vattimo, Gianni (1994), "Posmodernidad: una sociedad transparente?", em AA.VV., En Torno a la Posmodernidad, Barcelona, Anthropos, pp. 9-19.

Fernanda Henriques é doutorada em Filosofia pela Universidade de Évora e Professora Auxiliar de Filosofia, na mesma Universidade. É vice-presidente da APEM e Membro do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida. Publicações nas áreas dos Estudos sobre as Mulheres e de Filosofia Hermenêutica.

ARTIGOS