

Quero agir para dar sentido. E para dar valôr. E para modificar o mundo. E para alterar me. Por quê? Porque não vejo sentido, não vejo valôr, não vejo o mundo, não gosto de mim mesmo. Sem dúvida, isto é um fato. Mas não é a única causa da minha vontade de atividade. Nem a mais profunda. Não sou apenas subversivo e corrupto, (embora o seja também). Quero agir, (também), porque não posso deixar de querê-lo. A vontade de agir sou eu. E essa vontade minha, (que sou), não é inteiramente vaga. Quero agir em determinado sentido, (embora em um sentido mal determinado). Quero dar uma espécie de nada de valôr, (embora uma espécie muito mal determinada). Sei como quero o mundo ser, (embora o saiba muito confusamente). Sei também como quero ser, (embora este meu saber, muito confuso, já e desde já seja eu). Portanto: de certa maneira, muito problemática, vejo sentido, vejo valôr, e, se não gosto do mundo e de mim mesmo, é que desconho como deveria ser mundo e eu. E isto também é um fato. Os dois fatos estão em conflito. Negar um é uma maneira de afirmar o outro. Negar ambos é uma inverdade. Como o é também afirmar ambos será este um dos aspectos da dialética que sou, e a qual encontro sempre que me encontro comigo mesmo? Se fôr dialética isto que encontro, não é dialética muito hegeliana. Haverá negação de negação nesse conflito, e haverá posição resultante? Será o conflito que encontro "processo"? Em suma: será "lógico" o conflito? Ou não será, pelo contrário, um conflito ilógico, e inacessível à análise lógica, (pôr mais amplo que seja o significado de "lógico"); e não será justamente a illogicidade do conflito que sou a fonte da minha perplexidade? Porque quando me procuro para identificar-me, (quando me em mim mesmo), fico perplexo. E isto é um fato também, (se quiserem, o terceiro fato). O ponto de partida destas reflexões é pois a perplexidade resultante do ensinamento. Aquêl ponto ná estrutura de pulsação que sou, a partir do qual quero passar do ensinamento para o engajamento. A perplexidade pode ser articulada também da seguinte maneira: sei que quero agir, mas sei também que devo. O conflito é entre o querer e o dever, mas entre um querer e um dever que coincidem. Será essa coincidência a "liberdade"? Qual o significado de "liberdade" neste contexto, (e sinto que é o contexto decisivo)? Será "liberdade" sinônimo de "perplexidade", (no significado de "complexidade perfeita, isto é ultrapassada")? E essa ultraplexidade será explicitada pela atividade que quero e devo? Será a perplexidade, com efeito, já a primeira fase da explicitação que é a atividade? Mas como falar em conflito, se os dois fatos, (o "querer" e o "dever"), coincidem? Seria desonesto não falar em conflito, porque não posso querer aquilo que devo, nem posso dever aquilo que quero. Porque querer o dever não é querer, mas é "amar o destino", (e isto é outra coisa inteiramente). E dever o querer não é dever, mas é "impulso irresistível", (e isto é outra coisa inteiramente). E, no entanto, se ajo, é que amo o meu destino, e é que sigo um impulso irresistível. Santo Nietzsche: Novamente: será dialética isto? O diabo que carregue esta pergunta insistente. Repito: o ponto de partida destas reflexões é a perplexidade. Aquela perplexidade

VILÉM FLUSSER

dade que encerra o movimento do ensimesmamento. Encerra, e não porque não é possível continuar o movimento. É perfeitamente possível. Não descobri um limite do ensimesmamento. Provavelmente porque o "simesmo" não tem fundo. A viagem para dentro do "simesmo" não é uma excursão em busca das mães, mas uma regressão ao infinito. A perplexidade encerra o movimento, porque com a perplexidade o movimento entra em crise. O movimento, se continuado, mudaria de caráter. Passaria a ser "alienação", inclusive no significado patológico desse termo. Sei disto, embora não saba dizer o que pretendo por "doença". Talvez seja algo que não "quero" nem "devo". A perplexidade é o ponto crítico, no qual "ensimesmamento", se continuado, passaria a ser "loucura". Alcançar a perplexidade no ensimesmamento é pois uma espécie de "brinkmanship" uma provocação deliberada de um abismo. ("Dort unten aber ist's fuerchterlich, und der Mensch versuche die Goetter nicht, und verlange nimmer und nimmer zu schauen, was sie gnaedig bedecken mit Nacht und Graueu" Schiller). A perplexidade, por ser ela mesma, já tem algo do abismal, já faz com que eu paire. Quero, (e devo), agir para deixar de pairar, para firmar-me. Com efeito: a minha atividade, o meu firmar, mais que afirmação é negação do abismo.

Mas, alto! A perplexidade como ponto crítico no movimento do ensimesmamento. Na perplexidade entro em crise. Crise: critério, crítica, momento de decisão, instante de escolha. Quais as alternativas? Loucura e engajamento? Continuar para dentro, ou reverter-me? Mas não seria a loucura também um engajamento, (a saber um engajamento no "simesmo")? E não seria o engajamento também uma loucura, (a saber uma alienação do "simesmo")? Essa pergunta não é um jogo intelectual, (um jogo de palavras), ou não o é apenas. É, pelo contrário, a pergunta existencialmente decisiva. A resposta a ela decidirá a estrutura daquilo que chamo "minha vida". Pois não quero ser desonesto. Já me decidi antes de ter começado a escrever estas linhas. As próprias linhas atestam que me decidi em prol do engajamento, da atividade excêntrica, do empenho no mundo. E a decisão está implícita em tudo que ficou escrito. Por que tomei essa decisão decisiva? Porque quero e devo. Mas terá sido, efetivamente, uma decisão "decisiva"? Não saberei, acaso, constantemente, ser o meu empenho uma loucura? E não estará, presente e constante, comigo a segunda alternativa, como meu pano de fundo? Eis o verdadeiro caráter da perplexidade: mesmo depois de ultrapassada, injetará um sabor abismal em tudo que se segue a ela. E eis a diferença entre atividade e agitação, (esta última um movimento não precedido da perplexidade) e presença constante, na atividade, da segunda alternativa; e a sua ausência na agitação, que é, por isto mesmo, isenta de liberdade. Pois decidi: agirei, (embora não saiba por que, e muito menos como, e embora saiba ser minha decisão uma loucura). A pergunta "por que?" ficou para trás, na perplexidade ultrapassada pela decisão tomada. O saber da loucura do meu agir ficou relegado para o horizonte pela decisão tomada. A pergunta que se põe agora é "como?". Como agir, este é o assunto deste ensaio. Mais precisamente: o assunto deste ensaio é o instante imediatamente seguinte à decisão tomada. A post-perplexidade e o pré-engajamento. Em suma: a disponibilidade.

VILÉM FLUSSER

A disponibilidade como instante post crítico, portanto como ponto localizado já no campo da ação, embora nenhuma ação tivesse ainda ocorrido. A disponibilidade como ponto original do campo da ação, com efeito. O assunto deste ensaio é o instante, no qual passo do campo da contemplação para o campo da ação, e portanto já não vivo contemplativamente. Mas ainda não me acostumei ao novo clima. Ainda sou estrangeiro, imigrante na terra da atividade. Pois este é o assunto: a imigração para o engajamento.

Quero agir para dar sentido e para dar valor: o sentido e o valor caracterizam o campo da atividade. Devo, (se quero agir, e se quero fazê-lo concientemente), procurar dar-me conta do significado desses característicos do campo no qual passarei a viver doravante. Numa primeira tomada de consciência direi o seguinte: "Dar sentido" significa conhecer, "dar valor" significa trabalhar, e "atividade" significa conhecimento seguido de trabalho. Se me decidí em prol da atividade, fiz uma decisão em prol da aquisição de conhecimentos e realização de trabalhos. Com efeito: adquirir conhecimentos é alterar-me, e realizar trabalhos é alterar o mundo. Neste sentido é a atividade uma alteração, isto é uma virada para o outro. A minha decisão para a atividade é uma decisão para o outro. Uma decisão comunicante. É da solidão para a comunhão que passei a ter-me decidido. Este será o clima no qual passarei a viver doravante: para o outro.

Mas como? Será conhecimento e trabalho sempre comunicante? Não haverá conhecimento de "simesmo", e não haverá trabalho sobre "simesmo"? Se me tivesse decidido, no instante crítico da perplexidade, em prol de uma continuação no engajamento, não teria, acaso, alcançado conhecimento e realizado trabalho? Como posso pois afirmar que conhecimento e trabalho caracterizam o campo do engajamento, e o distinguem, (por serem característicos), do campo do engajamento? Uma segunda consideração, no entanto, desfaz a dúvida que ameaça instalar-se. Não há conhecimento, e não há trabalho, no campo do engajamento; pelo menos não os há no significado estrito e específico dos termos. Falar em "conhecimento de si mesmo" e em "trabalho sobre si mesmo" é falar metafóricamente. Para demonstrar esta afirmativa, é preciso discutir os termos "conhecimento" e "trabalho" um pouco mais detidamente.

(a) Conhecimento: Agarramo-nos ao contexto no qual surgiu o termo "conhecimento" no presente argumento. Surgiu como sinónimo de "dar sentido". Este sinónimo não foi estabelecido sob a influência de um impulso. É resultado de reflexões demoradas. Já que dedicarei a elas uma parte deste ensaio, procurarei apenas esboçá-las. Que faço quando conheço? Cpto algo. Isto é: faço ~~algo~~ que esse algo não me fuja. Para que não fuja, é necessário que o algo fique aqui comigo. Que continue presente. Captar é apresentar, e guardar presente. Captar é transformar ausente em presente. Captar, (conhecer), é uma operação ontológica, e tem a ver com tempo. Ao transformar ausência em presença, opera o conhecimento uma alteração no ser do captado. A alteração consiste em estar o captado comigo. "Estar comigo" é uma forma de ser diferente da forma primitiva. Mas como pode algo estar comigo?

VILÉM FLUSSER

A resposta a esta pergunta já está contida na sua formulação: como apresentação, como apresamento. No conhecimento capto algo, prendo algo, e a própria prisão na qual prendo a preza apresenta para mim este algo. O algo prendido é apreendido como a própria prisão que o prende. A prisão é a repreza na qual o algo é represado para continuar presente. Assim aprendo: faço represas que prendem, represam, representam o algo captado. Para mim, o algo estará doravante captado pela repreza representativa, estará "comigo". Não importa, para o conhecimento, que o algo preso por mim e para mim continue, em certa maneira, ausente. (Na maneira do "em si", porque obviamente na sua forma primitiva de ser o algo não pode estar presente.) Não importa que modifiquei o ser do algo captado ao tê-lo represado. O que importa é que, para mim, ele está presente, "comigo", na sua nova forma. Essa nova forma é justamente a prisão, a repreza. Essa repreza é aquilo que apresenta e representa o algo captado para mim, e chamarei "símbolo" essa repreza, essa forma de ser comigo. Aprendo captando algo em símbolos, aprendo simbolizando. Este é o primeiro movimento do conhecimento.

O símbolo contém o algo captado: o algo captado é o seu significado. É como significado que o símbolo contém, isto é apresenta e representa, algo. Esta é a função do símbolo: apresentar e representar algo ausente aqui comigo. Por isto é o símbolo uma forma de ser: a forma de ser do estar presente. E por isto é o conhecimento uma atividade: simboliza, torna presente. Ao tornar presente, ao simbolizar, (pelo conhecimento), capto significado. Esse meu captar é uma atividade, não uma passividade. Não intuo, não sorvo, não percebo o significado de algo. Intuo, sorvo, percebo algo, e o algo me é dado. Mas dou significado a esse algo, ao captá-lo. Transformo, pela simbolização, algo em significado. Conhecer é uma atividade significante. Dá significado.

Mas este não é o único movimento do conhecimento. O conhecimento não aprende apenas. Os símbolos significantes que estão aqui comigo, (que aprendi), permitem esse jogo tem regras. São repertório de um jogo, chamado "pensamento". É esse jogo tem regras. De acordo com essas regras posso organizar os símbolos em estruturas. Posso dar um nome a essas regras, posso, por exemplo, chamá-las "sintaxe". Posso combinar símbolos, em obediência às regras da sintaxe, posso construir estruturas com eles. Combinar símbolos aprendidos é compreender, prender junto. Este jogo combinatório, a compreensão, é o segundo movimento do conhecimento. Conhecimento é aprender e compreender, portanto simbolizar e combinar símbolos em estruturas. As estruturas compostas de símbolos são conjuntos que contêm os significados dos símbolos compostos. Esses significados entram, na estrutura, em combinação regrada. Posso chamar essa combinação regrada de símbolos "sentido". As estruturas compostas de símbolos têm sentido. O sentido das estruturas tem a ver com o significado dos símbolos e com as regras. Ao compreender dou sentido. O sentido não se dá a mim passivamente. Resulta da minha atividade compreensiva, da minha atividade combinatória. Se resolver a chamar o conjuntos dos algos aprendidos por símbolos de "mundo", posso dizer que ao compreender dou sentido ao mundo. O conhecimento é pois uma atividade que dá sentido ao mundo.

VILÉM FLUSSER

Posso, depois deste argumento, ainda falar em "conhecimento de si mesmo"? Não creio. A não ser que use o termo com significado diferente. No ensinamento não capto "algo" que possa ser represado em símbolo para ser apresentado. O "algo" que porventura capto no ensinamento já estava, de alguma maneira, presente. Por isto o resultado do ensinamento não é, a rigor, simbolizável. Não é comunicável. Digo "a rigor", porque existem e abundam as tentativas de uma articulação das vivências do ensinamento. Os depoimentos dos místicos, por exemplo. Mas a leitura das suas sentenças prova que os símbolos, (dos quais essas sentenças consistem), são símbolos trasladados, traduzidos de outros contextos, que são "metafóricos", e que o ensinamento pode articular-se apenas metafóricamente. Se há e se funciona conhecimento no campo do ensinamento, há e funciona apenas no significado metafórico do termo. Conhecimento no sentido estrito caracteriza o campo do engajamento, e é uma atividade comunicante.

(b) Trabalho: Recapitulemos o problema que nos preocupa. Pela minha decisão para a atividade, pela minha disponibilidade, passei a viver para o conhecimento e para o trabalho. Doravante quero, (e devo), alterar-me para alterar o mundo. Trabalhar é alterar o mundo. Pode haver um trabalho sobre si mesmo, uma auto-alteração portanto? Esta pergunta deve ser respondida, se quisermos dar-nos conta da mudança de clima existencial que é a acção para a disponibilidade.

"Dar valôr" foi a expressão que usci para explicar o termo "trabalho". Com efeito, que faço quando trabalho? Opero uma modificação no ser daquilo que e sobre o que trabalho. Faço com que o a ser trabalhado seja como deve ser, e deixe de ser como era. Trabalhar é a atividade que transforma o ser em dever-ser, ou, inversamente, que faz com que aquilo que deve ser seja. Embora ~~xxxxxxxx~~ intuitivamente conheçamos o significado do termo e embora vivenciemos esse significado diariamente, é muito difícil conceituá-lo. A dificuldade é sintomática do terreno híbrido entre o ser e o dever ser no qual o trabalho ocorre. Enfrentemo-la procurando isolar alguns dos conceitos que se agrupam em redor do termo "trabalho".

Que e sobre que trabalho? Qual é o ser do a ser trabalhado? Trabalho o e sobre o presente. O presente é a matéria prima do trabalho. E o ser do presente já foi discutido. É o conhecido. O presente é o virtual atualizado pelo ato do conhecimento. O presente é o ausente acrescido do ato da simbolização: é a realidade. A matéria prima do trabalho é a realidade. Quando trabalho manipulo aquilo que é, manipulo a realidade. A realidade é um conjunto de estruturas de símbolos que captam o ausente, (a "virtualidade"). Quando trabalho manipulo estruturas de símbolos, a saber "o conhecido". E, indiretamente, manipulo o sentido dessas estruturas, a saber "o ausente", (a saber: o mundo). O trabalho é um movimento seguinte ao do conhecimento. Já que o conhecido é a matéria prima do trabalho.

Mas o conhecimento não basta. Além de conhecer algo, além de saber como algo é, devo saber como deve ser esse algo, para poder trabalhá-lo. Devo ter

VILÉM FLUSSER

um modelo. O modelo, (a ideia, o ideal, a imagem, ou qualquer termo que eu escolha para designar aquilo que paira de alguma maneira sobre o conhecido) deve pairar sobre o conhecido para eu poder trabalhá-lo. Que é modelo? Obviamente uma sentença que contém o verbo "deve". Uma sentença do tipo "isto aqui deve ser assim", (por exemplo: "esta madeira deve ser cadeira"). Sentenças deste tipo são chamadas "imperativas". Modelos são imperativos. Para poder trabalhar, devo ter imperativos, motivos imperantes e imperiosos. Não há trabalho sem motivo imperioso.

Recuemos um pouco. Que é conhecimento? Estrutura de símbolos combinados de acordo com regras. "Sentença" portanto. Mas sentença de um tipo determinado. A saber daquele tipo que contém o verbo "é" no predicado. Do tipo "isto aqui é assim", (por exemplo: "esta árvore é de madeira"). Sentenças deste tipo são chamadas "indicativas". Conhecimento é indicação, indicativo. O trabalho é possível apenas se e quando tenho indicação e imperativo, conhecimento e motivo imperioso.

O modelo, (o imperativo), manda como deve ser algo, (a saber: o conhecido). E isto significa que o modelo diz o valor do conhecido. Se traduzirmos imperativos para indicativos, surge o verbo "vale". (por exemplo: "esta madeira vale uma cadeira".) Tomados como indicativos, os modelos indicam o valor do conhecido. "Indicam", isto é "dão": modelos dão valor ao conhecido. (Nota: este ensaio deverá conter uma discussão do verbo "dar" mais pormenorizada). Ao darem valor ao conhecido, indicam os modelos o método, pelo qual o conhecido deve ser trabalhado. Com efeito: ao darem valor ao conhecido, apontam os modelos o conhecido como "o a ser trabalhado".

O trabalho é a atividade que injeta o valor indicado pelos modelos para dentro do conhecido. O conhecido é a realidade. O trabalho é a valoração da realidade e a realiação dos valores. Os valores são indicação de modelos e realização de trabalho. Neste sentido é o trabalho uma operação ontológica: valoriza a realidade e realiza valores. A realidade sem trabalho não tem valor, (como o mundo sem conhecimento não tem sentido). O trabalho valoriza a realidade, (como o conhecimento realiza o mundo). Trabalhar é sinónimo de "dar valor", (como o conhecimento é sinónimo de "dar sentido").

Mas alto! Foi observado, de passagem, que imperativos podem ser traduzidos para indicativos. É óbvio que este problema será discutido no curso deste ensaio, já que está perto do núcleo da problemática que motiva as reflexões aqui expostas. Mas no presente contexto é necessário notar que não apenas imperativos podem ser traduzidos para indicativos, mas que é igualmente possível a tradução em sentido contrário, do indicativo para o imperativo. (Embora ambas as traduções estejam carregadas de uma extrema problematidade). Em outras palavras: se imperativos, (modelos), podem ser considerados indicativos, (conhecimentos), igualmente indicativos, (conhecimentos) podem ser considerados imperativos, (modelos). Este fato borra a distinção entre o ato de conhecimento e o ato de trabalho. O conhecimento é uma espécie de trabalho, e o trabalho é uma espécie de conhecimento. Torna-se necessária uma consideração, (embora leve e apenas esbo-

VILÉM FLUSSER
cada), deste fato.

Modelos, quando considerados indicativos, são indicações de métodos para o trabalho. É neste sentido que dão valor ao a ser trabalhado. Sentenças indicativas, quando consideradas modelos, são mandamentos. É neste sentido que apresentam o ausente, (que lhes é sentido): mandam que se apresente. O conhecimento considerado como atividade modelada, (pelos modelos das estruturas de símbolos, pelas várias "línguas"), é já e desde já um dar valor ao ausente. É o método do conhecimento está já e desde já implícito na "língua" que lhe serve de modelo. Inversamente: O trabalho considerado como atividade realizadora é ainda e sempre um dar sentido. "Sentido" e "valor" são termos intimamente ligados. A diferença entre eles é uma diferença de estilo. "Sentido" é o que dá uma sentença indicativa, "valor" é o que dá uma sentença imperativa. "Sentido" é resultado de uma tradução de "valor", e vice versa. A distinção entre "sentido" e "valor", entre conhecimento e trabalho, entre teoria e praxis, é uma questão de estilo, e o problema da tradução lhe diz intimamente respeito. Que este fato esteja desde já registrado.

Em toda esta discussão não foi considerada a pergunta fundamental: como surgem símbolos e regras? Portanto como surgem sentenças indicativas e imperativas, (e todas demais sentenças)? De onde nos vêm sentidos e valores? Esta pergunta rica relegada para outro contexto. A meta em mira aqui é esta: podemos falar em "trabalho sobre si mesmo" no ensinamento? Creio que podemos fazê-lo apenas metafóricamente. Não havendo conhecimento "sensu stricto" no ensinamento, e sendo conhecimento "sensu stricto" uma condição do trabalho, não pode haver trabalho "sensu stricto" no ensinamento. O ensinamento não dá sentido, e não dá valor, no sentido estrito dos termos. E a decisão para o engajamento é uma decisão autêntica em prol do "dar sentido" e do "dar valores". Ela se caracteriza por isto.

Podemos retomar agora o fio do argumento, abandonado no ponto da discussão da disponibilidade. Ficou provado, (para a minha satisfação, ao menos), que a disponibilidade é necessariamente anti-contemplativa. É uma atitude anti-contemplativa, porque é, fundamentalmente uma abertura para o outro. Uma atitude de comunicante. O conhecimento e o trabalho, (por mais difícil que seja distinguir entre ambos), têm isto em comum que os distingue da contemplação ensinada: alteram. Na disponibilidade emigrei da solidão para a comunhão, (embora a solidão continue como um horizonte tapado pela decisão tomada). Esta minha decisão para a comunhão não distingue apenas a atividade para a qual me disponho da contemplação, contra a qual me decidí, mas também da agitação, da qual fui vítima antes de terme encontrado no ensinamento. É esta segunda distinção a que necessita de algumas reflexões esclarecedoras.

A pergunta é esta: Conhecer, (isto é aprender e compreender), e trabalhar, (isto é manipular o conhecido), não sera uma atividade à qual praticamente todos estão dedicados? Não caracteriza acaso essa atividade a vida de todos? E se assim for, para que decisões tomadas na perplexidade? Para que as expressões um tanto grandiloquentes como "disponibilidade" e "engajamento"? Esta a pergun-

VILÉM FLUSSER

ta que procura justificar o engajamento conciente, ao distinguí-lo de outras formas da atividade, (que chamei de "agitação" um tanto pejorativamente). Devemos confessar que a pergunta esconde, implicitamente, o seguinte preconceito: Não há conhecimento e trabalho, (no significado "autentico" destes termos), onde não há uma prévia perplexidade que tenha resultado em decisão conciente. Conhecimento e trabalho, (engagement), quando autenticos, são consequência de escolha. O preconceito é compreensível. Será justificável? A pergunta inquieta. Para poder enfrentá-la, devemos recuar um pouco.

Por que me emimesmei, por que procurei encontrar-me? Óbvio, porque me tinha perdido. A sensação da perda, da perda de mim mesmo, foi a força a qual me propeliu em direção de mim mesmo. Procurei a solidão, porque me sentia perdido no mundo. Mais especificamente, que perdi ao ter-me perdido? O senso de sentido e de valôr: nada daquilo que fazia dava sentido, e não havia valôr em nada que fazia. A minha atividade era, neste sentido, falsa, uma pseudo-atividade, um des-viver, um matar o tempo. Isto torna compreensível o meu preconceito em favor de um engajamento conciente. Porque aquilo que distingue o engajamento conciente da atividade falsa é a busca deliberada de sentido e de valôres. É essa busca de autentica o engajamento. Em outras palavras: o engajamento se dá contra o fundo sem sentido e sem valôr, contra o absurdo.

Mas o recuo não é suficiente. Antes de me ter perdido, devo ter me possuído. Isto é: devo ter possuído um senso de sentido e de valôres. Nesse estágio original, (do qual não consigo me lembrar, e o qual estou laboriosamente reconstruindo), devo ter sabido por que faço o que faço. A perda desse senso original, (que diagnostiquei, mais tarde, como a perda de mim mesmo), é a causa de tôças essas fases da minha vida: da atividade falsa, do ensimesmamento, da perplexidade, da disponibilidade, da decisão em pról do engajamento. Óbvio, mente: que nunca se perdeu, não se engaja. O engajamento é a tentativa de reconstruir a situação original na qual tudo dava sentido e continha valôres. O engajamento é a tentativa de reconquistar a fé perdida. Porque o senso do sentido da vida e do valôr da atividade, (o possuir-se a si mesmo), é a fé no significado mais amplo do termo. A dificuldade de falar na fé é a dificuldade de lembrar-nos dela. Porque não podemos observá-la nos outros. Os outros que me dizem ter fé, podem estar mentindo, (para mim ou para si mesmos). É a sua atividade, quando observada, é indistintível daquela falsa atividade da qual me retirei para a solidão do ensimesmamento. A única possibilidade de falar em "fé", é a tentativa de reconstruí-la artificialmente em mim mesmo num esforço de lembrar-me.

Naquele estágio perdido tudo que aprendia e compreendia dava sentido, e tudo que fazia resultava em valôres realizáveis? Não, não é isto. Pelo contrário: naquele estágio sabia distinguir entre verdade e falsidade, e entre valôres positivos e negativos. Conhecer era distinguir e verdadeiro do falso, e trabalhar era fazer o bem, ou fazer com que o mal desapareça. Sabia a verdade, mas nem sempre a admitia. Sabia o bem, mas nem sempre o praticava. Esta era,

9

9

VILÉM FLUSSER

naquele estágio longínquo, mítico e infantil da minha biografia, o meu problema. Julgava constantemente. Julgava a mim e julgava os outros. Não sabia sempre se tinha razão, mas sabia sempre que "terrazão" é possível e desejável. Em suma: a fé não era uma situação na qual eu não duvidava; era um estágio no qual a dúvida não atingia os meus modelos. O saber da verdade e do bem, (mais exatamente, da possibilidade da verdade e do bem), é sinônimo da ignorância do modelo. E a fé pode ser definida assim: participação de um modelo ignorado. E a perda de si mesmo pode ser definida assim: descoberta do modelo do qual participo. E o ensimesmamento, (a busca da solidão) pode ser definido assim: tentativa de análise do meu modelo, e tentativa de comparação, (tradução), com outros. E a perplexidade pode ser definida assim: descoberta da equivalência de todos modelos. E a alienação pode ser definida assim: recusa a todos modelos. E a disponibilidade pode ser definida assim: momento de escolha entre modelos equivalentes. E o engajamento pode ser definido assim: participação em um modelo escolhido.

Esta é pois a distinção entre fé e engajamento: a atividade, (o conhecimento e o trabalho), do homem de fé se dá dentro de um modelo original, dentro daquele modelo no qual o homem de fé se encontra. Por isto é uma atividade do homem mesmo, e é autêntica neste sentido. A atividade do engajado se dá dentro de um modelo escolhido pelo engajado. O engajado não se encontra nesse modelo, mas procura empenhar-se nele. E esta é a autenticidade dessa atividade. Em outras palavras: o homem de fé se identifica consigo mesmo no seu modelo, o engajado procura identificar-se com o modelo escolhido. E esta é a justificação do conhecimento e do trabalho do engajado: superaram a perplexidade de ao forçarem uma fé substitutiva.

O momento imediatamente anterior ao engajamento é a disponibilidade. É nesse momento que me disponho a escolher entre modelos equivalentes. É nesse momento que estou disponível para todos modelos equivalentes. É um momento de abertura. Estou aberto para todos os modelos, e permito que me alterem. Todos os modelos estão abertos para mim, e permitem que os altere. Mas aonde estou, quando estou em disponibilidade? Estarei fora de todos os modelos? Não, porque se estivesse fora de todos modelos, estaria inteiramente fora de mim, seria louco, (alienado). Não estou inteiramente por fora, porque posso escolher entre modelos. Posso compará-los. Estou num lugar que permite comparação entre modelos. Estou num lugar no qual modelos coincidem de certa maneira. Com efeito, eu sou agora o lugar no qual modelos coincidem. Ao ter me encontrado, encontrei-me como coincidência de modelos. Estou num, e sou um meta modelo. Estou na, e sou, traduzibilidade. Disponibilidade é sinônimo de traduzibilidade. A minha decisão em prol do engajamento é uma decisão em prol de tradução de todos modelos para um único, a ser escolhido. A minha decisão para a continuação do ensimesmamento teria sido uma decisão em prol da regressão ao infinito de meta modelos com índices crescentes. Recusei a regressão e decidi-me pela tradução: permanecerei na traduzibilidade. A traduzibilidade como lugar original do engajamento é o assunto deste ensaio.

VILÉM FLUSSER

II.

Recuemos para a perplexidade. Por que fiquei perplexo? Uma das maneiras de responder a esta pergunta é a seguinte: verifiquei que a dúvida é um movimento circular, e não, como afirma Descartes, um movimento linear finito. Em outros termos: verifiquei que duvidar da dúvida é perfeitamente possível, por a dúvida duvidada não se afirma apenas, mas também se nega. A dúvida da dúvida é dúvida radical, mas é também uma volta para o ponto de partida da dúvida, para a fé portanto. O propósito deste parágrafo é acompanhar as convulsões e reviravoltas desse movimento.

Aceitemos a premissa cartesiana que duvidar é pensar, e que me descubro, quando do duvido, como pensante. (Embora não aceitemos que me descubro como "coisa" pensante, já que ignoramos o significado de "coisa".) Restrinjamos portanto a perplexidade ao campo do intelecto. Que é, pois, pensamento? Façamos, para poder responder a esta pergunta, sem cair em psicologismo, duas restrições implícitas na introdução a este ensaio. Digamos: todo pensamento é uma sentença; e toda sentença é um pensamento. Ao termos assim estabelecido um sinal-nimato entre "pensamento" e "sentença", (ao termos assim convencionalizado que o significado dos símbolos "pensamento" e "sentença" é identico, e que portanto esses símbolos são substituíveis um pelo outro), tivemos um préjuízo e um lucro. O préjuízo é este: (a) eliminamos, como não sendo pensamentos, os pensamentos inarticulados, (e, quiçá, inarticuláveis). Relegamos esses pseudo-pensamentos para um limbo pré-intelectual, para uma penumbra a ser considerada mais tarde. (b) Admitimos sentenças tautológicas, (portanto rigorosamente vazias), como legítimos pensamentos. Em suma: deslocamos um pouco o campo dos pensamentos da sua posição costumeira, (que é psíquico), para uma posição mais formalista. O lucro é este: (a) tornamos o pensamento acessível a uma análise formal, e (b) admitimos a comunicabilidade, a publicabilidade, e, (em tese), a traduzibilidade de todo pensamento. As duas restrições são portanto já consequência da nossa decisão contra a alienação e em prol da disponibilidade. É importante que mantenhamos esse momento deliberado em mente.

O pensamento, (agora identificado como "sentença"), é uma configuração composta de elementos. Os elementos podem ser chamados "conceitos", se quisermos restringir pensamentos a sentenças de determinadas línguas, como, por exemplo, a portuguesa. Neste caso restrito podemos estabelecer um sinónimo entre "conceito" e "palavra", como paralelo ao sinónimo "pensamento" e "sentença". Mas não estamos restritos, pela nossa identificação de pensamento com sentença, a determinadas línguas. Pelo contrário, a nossa identificação permite a extensão do significado do termo "língua" para além da extensão costumeira. Podemos, por exemplo, chamar os elementos que compõem a sentença de "símbolos", seguindo a sugestão levantada no parágrafo I. O pensamento como configuração composta de símbolos permite falar em tipos tão diversos de pensamentos como seja pensamento matemático, enxadristico, pictorial, musical, e da dança. Estes diversos tipos de pensamento serão outras tantas sentenças em diferentes línguas. Urge, a esta altura, tentarmos uma definição do termo "língua", tão fundamental para o argumento em curso.

VILÉM FLUSSER

Não procurarei, na tentativa de definir o termo "língua", fazer uma distinção entre ele e o termo "linguagem". Considerarei ambos termos como englobados e superados pelo escopo da definição que oferecerei do termo "língua". Isto farei, porque o termo "linguagem" é néo latino, sem tradução válida para o alemão e inglês, e portanto não discutido na literatura que perfaz a maior parte da minha bagagem. Como primeira aproximação direi o seguinte: Língua é todo sistema regrado de símbolos, quaisquer que sejam os símbolos, e quaisquer que sejam as regras. Esta definição tem um escopo mais amplo do usual, e abrange o escopo usual do termo "linguagem".

Chamarei a soma aos símbolos que perfazem um dado sistema "o repertório de uma determinada língua". Chamarei o conjunto das regras de um dado sistema "a sintaxe de uma determinada língua". Por exemplo: as palavras registradas em um dicionário oficial português serão o repertório da língua portuguesa, e as peças no tabuleiro serão o repertório da língua enxadristica. Ainda: as regras e excepções registradas em uma gramática oficial portuguesa serão a sintaxe da língua portuguesa, e as regras registradas em uma publicação oficial enxadristica serão a sintaxe da língua enxadristica. O repertório e a sintaxe de uma determinada língua permite que se forme um determinado número de sentenças. A soma das sentenças possíveis chamarei "a competência de uma determinada língua" e a soma dos sentidos das sentenças possíveis chamarei "um universo". Por exemplo: a competência do xadrez é a soma de todas as partidas possíveis, e a competência do português é a soma de todos os pensamentos em língua portuguesa possíveis. Ainda: o universo do xadrez é o sentido de todos os lances possíveis, e o universo português é o sentido de todos os pensamentos portugueses possíveis.

A língua como repertório e como sintaxe é pois a maneira como sentenças ocorrem. A maneira como ocorrem sentenças, (isto é os elementos dos quais se compõem e as regras de acordo com as quais se compõem), é língua. Em outras palavras: línguas são campos de sentenças. Para ocorrerem, sentenças precisam ocorrer de alguma maneira. Precisam dar-se em algum campo. A maneira, o campo, chama-se "língua". Dado o sinonimato convencionalizado entre "sentença" e "pensamento", podemos estabelecer um sinonimato entre "língua" e "intellecto". Para ocorrerem pensamentos, precisam ocorrer de alguma maneira. A maneira como ocorrem pensamentos é chamada "intellecto". O intellecto é o campo dos pensamentos, já que o seu repertório fornece os elementos dos pensamentos, e sua sintaxe fornece as regras de acordo com as quais pensamentos se formam. "Língua" e "intellecto" são pois termos cujo significado é uma maneira de ser, e não um ente. A pergunta "que é língua?" não tem sentido. A pergunta "com sentido que demande a língua é esta: "como ocorrem sentenças?". Não sendo um ente, (uma coisa), recusei a expressão cartesiana "coisa pensante". E não sendo um ente a língua, devo reformular a definição aproximada de "língua". Proponho o seguinte: Uma língua é a maneira como se formam sentenças a partir de um determinado repertório de símbolos, e de acordo com uma determinada sintaxe. E considerarei esta definição como base operatória deste ensaio.

VILÉM FLUSSER

Retomo o fio do argumento, cujo assunto é a dúvida como movimento do pensamento. Digo "movimento do pensamento", porque a maneira como pensamentos se formam a partir do repertório pode ser considerada movimento. A dúvida é um movimento do pensamento, (e não o movimento "tout court"), porque há diversas razões de acordo com as quais pensamentos se formam. Na sintaxe da língua portuguesa, (para citar um exemplo), pensamentos podem movimentar-se indicativamente e imperativamente, e estes dois movimentos do pensamento já foram levemente discutidos na introdução a este trabalho. Estes dois movimentos não esgotam, no entanto, a competência do português neste aspecto. Há também, por exemplo, a possibilidade de um movimento interrogativo. Em primeira aproximação direi que a dúvida é o movimento interrogativo do pensamento. A língua portuguesa é competente para a dúvida, isto é: no português o movimento da dúvida é possível. A língua enxadrística é incompetente para a dúvida, já que a sua sintaxe não inclui regras para sentenças interrogativas. O método cartesiano é possível dentro do campo de determinadas línguas, e não de todas. E não é possível traduzir esse método para todas as línguas. Restringirei portanto o argumento seguinte ao campo daqueles línguas que são competentes para a dúvida como movimento do pensamento.

Identifiquei a dúvida aproximadamente com o movimento interrogativo do pensamento. A aproximação é ruê. Dizer que duvidar é perguntar, é usar o termo "dúvida" em significado lato. Em sentido estrito o termo "dúvida" refere-se apenas a certo tipo de perguntas. Se quisermos seguir a pista cartesiana, podemos talvez dizer que a dúvida é uma interrogação que sossega apenas quando alcançou uma resposta clara e distinta. A pista cartesiana é muito escorregadiça, mas para o meu propósito vale a pena procurar seguir-la durante um certo trecho. O conceito que preocupa acima de todos é a "clareza e distinção" cartesiana. Esqueçamos, na tentativa de iluminá-lo, que em Descartes este conceito é ligado ao da percepção, já que não estamos fazendo uma exegese de Descartes, mas uma tentativa de exegese da dúvida como movimento do pensamento. Nisto Descartes serve apenas de pretexto.

O repertório da língua portuguesa, (e de línguas semelhantes), consiste de símbolos do tipo chamada "palavras". A sintaxe do português é um conjunto de regras que ordenam palavras em sentenças. As palavras portuguesas são símbolos "duros", embora algumas sejam flexíveis. (A flexibilidade de algumas palavras portuguesas será assunto de cogitações posteriores). A relativa "dureza" das palavras portuguesas pode ser constatada melhor quando escrevo que quando falo na sentença escrita aparecem pausas, intervalos, entre as palavras. Intervalos caracterizam a estrutura de sentenças portuguesas, (e de línguas semelhantes). As palavras portuguesas são símbolos "distintos". A distinção dos símbolos caracteriza o repertório de determinadas línguas, por exemplo da portuguesa. Símbolos distintos podem ser chamados "conceitos". Ter um repertório conceitual caracteriza a língua portuguesa, (e outras, mas não todas). Esta circunstância lança uma primeira luz sobre o termo "distinção" cartesiano. E símbolos distintos podem ter significado univalente. Símbolos indistintos não

VILÉM FLUSSER

podem. Uma língua cujo repertório não cons^{te} de conceitos, isto é de símbolos distintos, (por exemplo línguas do tipo aglutinante), é caracterizada pela multivalência dos seus símbolos, isto é pela multiplicidade dos significados de um dado símbolo, e pela sobreposição parcial do campo de significado de dois símbolos vizinhos. Em outras palavras: os símbolos de uma tal língua são indefiníveis. Ou, não são "claros". A possibilidade de definir conceitos, de clarificar símbolos, é uma das competências da língua portuguesa, (e de línguas semelhantes). É este fato lança uma primeira luz sobre o termo "clareza" cartesiano.

(Que seja introduzida, neste ponto do argumento, a seguinte observação de passagem: As línguas francesa e alemã são, ambas, do tipo cujo repertório consiste de conceitos. São pois, ambas, competentes para a dúvida, e para a clareza e distinção dos símbolos que perfazem as suas sentenças. Mas a língua alemã tem uma tendência para a aglutinação mais marcada que a língua francesa. Em consequência, tendem os símbolos alemães mais para a multivalência dos seus símbolos, e esta multivalência, (vivenciada como "profundidade" pelos que com ela simpatizam, e como "confusão" pelos que com ela antipatizam), caracteriza o pensamento alemão em comparação com o francês. Nessa mesma comparação aparece a língua francesa como a mais clara e mais distinta, (isto é: a mais cartesiana). O universo alemão é diferente do francês, dada, entre outras diferenças, esta dos repertórios das duas línguas. Embora sejam ambas competentes para o método cartesiano, (embora, portanto, Descartes seja traduzível para o alemão), é Descartes muito mais domiciliado dentro do universo da língua francesa. Esta diferença das duas línguas vizinhas e aparentadas tem uma importância capital para a consideração de todos os fenômenos nos seus respectivos universos, e mais especialmente para a poesia e para a filosofia, (isto é para a criação e para a crítica da criação de fenômenos novos). Esta observação foi introduzida, como disse, de passagem. Aponta problemas a serem discutidos mais tarde.)

Procurei definir a dúvida como uma interrogação que demanda uma resposta clara e distinta. Posso agora reformular esta definição provisória da seguinte maneira: A dúvida, (e mais especialmente a dúvida cartesiana), é aquele movimento interrogativo do pensamento, (para o qual determinadas línguas são competentes), que demanda uma resposta que diz respeito ao repertório, (e, como veremos mais tarde), à sintaxe da língua que lhe é campo. A reformulação é um tanto laboriosa, e não satisfaz pelas múltiplas reservas mentais que revela e esconde. Mas ela pode ser simplificada. É possível, neste tentativa de alcançar clareza e distinção, dizer o seguinte: A dúvida é aquele movimento do pensamento que interroga o seu próprio campo. Portanto é um movimento que reflui sobre si mesmo, um movimento reflexivo, especulativo, ou, (para mantermos uma nomenclatura cartesiana), um movimento meditativo. É esta definição tem a vantagem de concordar com o uso do termo "dúvida" no prefácio a este trabalho.

A definição proposta continua, no entanto, cheia de dificuldades. É preciso

VILÉM FLUSSER

elaborara um pouco. O repertório da língua portuguesa, (e de línguas semelhantes), consiste de palavras definíveis, isto é de símbolos passíveis de distinção e clareza. Mas o repertório da língua portuguesa não consiste de símbolos claros e distintos. Pelo contrário, constam do repertório português símbolos com mais de um significado, (homónimos), e constam vários símbolos com significado idêntico, (sinónimos), e finalmente símbolos cujos significados se cruzam. Do ponto de vista da clareza e distinção é o repertório português pouco satisfatório e imperfeito. A clareza e distinção é uma potencialidade, e não uma realidade, do repertório da língua portuguesa, (e de outras línguas). (Este fato tornou-se acessível a análises rigorosas por parte da teoria da informação, e os resultados dessas análises serão consideradas mais tarde no curso deste ensaio).

A mesma consideração pode ser aplicada à sintaxe da língua portuguesa. As regras em obediência às quais palavras portuguesas formam sentenças são pouco exatas, fluidas, admitem exceções, e muitas são redundantes. Há portanto sentenças portuguesas diferentes, cujo sentido é aproximadamente ou totalmente idêntico, há sentenças com mais de um sentido, e há sentenças sem sentido. (É importante notar que as sentenças sem sentido não infringem, necessariamente, a sintaxe portuguesa. Podem não ter sentido devido às inconsistências internas da sintaxe.) Um dos resultados deste característico da língua portuguesa, (e de línguas semelhantes), é o seguinte: Admitindo mesmo um repertório expurgado e refinado, (de modo que contenha apenas símbolos claros e distintos), teremos, ainda assim, sentenças de sentido impreciso. Se a clareza e distinção fôr a nossa meta, devemos expurgar não apenas os dicionários, mas também as gramáticas da língua portuguesa. Se a definição da dúvida que propuz fôr aceita, ela implica justamente esta depuração de dicionários e gramáticas, e a elaboração de enciclopédias e métodos do discurso claros e distintos. A dúvida sossegará, (se dermos crédito a Descartes), sómente quando esta meta fôr alcançada.

Dada a imperfeição do repertório e da sintaxe portuguesas é o universo da língua portuguesa obscuro e indistinto. É um universo dubioso e dubitável. A dúvida é aquele movimento do pensamento que procura investir contra o universo dubioso e dubitável, e sossegará quando o universo se tornar claro e distinto. Aparentemente, pois, dirige-se a dúvida contra o universo. (pelo menos em sua primeira fase). Mas tornará-se óbvio, mais cedo ou mais tarde, que o universo contra o qual a dúvida investe é consequência de uma língua, e estruturado de acôrdo com seu campo. Com efeito, a dúvida investe contra a estrutura desse campo. Repito portanto que a dúvida é um movimento do pensamento que interroga seu próprio campo.

Embora estas considerações tenham, talvez, iluminado um pouco a definição proposta, obviamente não bastam. A pergunta que se impõe é esta: Descartes afirma, (ou sugere), que a dúvida sossega quando a clareza e distinção forem alcançadas. Afirma portanto que a dúvida é um movimento do pensamento que é finito. Afirma o indubitável. Como pode fazê-lo? Descartes talvez responderá

VILÉM FLUSSER

que a clareza e distinção são evidências da verdade. Por "verdade" entenda-se uma coincidência entre o sentido de uma sentença e uma situação de fato, onde "situação de fato" não é outra sentença, portanto algo inarticulável. É óbvio que uma coincidência da qual um dos coincidentes é inarticulável é, ela própria, inarticulável. O termo "verdade", assim definido é um símbolo vazio. A resposta hipotética de Descartes é uma sentença sem sentido, já que inclui um símbolo vazio. (O problema dos símbolos vazios e da "verdade" será considerado mais tarde). Mas o termo "verdade" não é essencial para a resposta cartesiana. Podemos talvez dizer que a dúvida sossega na clareza e distinção porque estas são evidentes. A evidência é o problema a ser considerado, embora levemente.

Com efeito, a pergunta que se impõe tem duas partes. Com que direito posso afirmar que a clareza e distinção são evidentes? E qual o significado de "evidente" neste contexto? O argumento, tal como o conduzi até este ponto, parece sugerir as respostas. A clareza e distinção são evidentes, porque são os característicos de um aspecto da língua, em cujo campo e de cujo campo dividido. Em outras palavras, e para falarmos mais tradicionalmente, a clareza e distinção são característicos do intelecto. E o significado do termo "evidência" é justamente este: evidente é aquilo que caracteriza o intelecto, ou seja: aquilo que caracteriza o campo das sentenças. Por isto faz parar a evidência o movimento da dúvida: sendo característico do próprio pensamento, é indubitável. A evidência é o limite da dúvida, porque toda dúvida da evidência seria a sua confirmação, já que dúvida é uma forma de pensamento, e evidência é característico do pensamento. E tudo isto não passa de uma maneira um tanto heterodóxa de articular o "cogito sum" cartesiano.

O argumento parece ser forte, mas é, a meu ver, insustentável a despeito disso. Antes de procurar derrubá-lo, apresentarei algumas considerações a seu respeito. A clareza e distinção são evidentes, porque caracterizam uma potencialidade do repertório e da sintaxe de determinadas línguas. O pensamento no campo dessas línguas é potencialmente claro e distinto, e quando o é, torna-se evidente. Com efeito, aquilo que se torna evidente é esta potencialidade. Mas a clareza e distinção não são as únicas evidências, não são as únicas características desse tipo de pensamento. Outras poderiam ter sido escolhidas por Descartes para demonstrar a finitude da dúvida como movimento do pensamento. Por exemplo: um outro tipo de evidência que caracteriza este tipo de pensamento seria a demonstração formal de uma sentença como tautologia. A tautologia é evidente, e não é possível duvidar-se dela. Mas o fato de ter escolhido Descartes a clareza e distinção como evidências, teve consequências históricas importantes. A busca da clareza e distinção mediante expurgo de dicionários e gramáticas resultou na elaboração de pelo menos duas línguas cujo repertório consiste de símbolos claros e distintos, e cuja sintaxe é inteiramente consistente. A saber na língua da matemática e da lógica pura. A geometria analítica representa o primeiro passo em direção desse desenvolvimento. Mas já ela demonstra uma problematidade interna da noção do "claro e

VILÉM FLUSSER

distinto". Procurei mostrar que a distinção dos símbolos está nas pausas que separam um do outro, e a clareza na univalência dos seus significados. Os símbolos da geometria analítica, (os números), são distintos, porque são nitidamente separados uns dos outros, e são claros, porque significam, cada um, um ponto diferente. Por isto é o universo da geometria analítica claro e distinto, e todas sentenças nessa língua são evidentes. Mas pela mesma razão é um universo infinitamente mais pobre que o universo obscuro e confuso da linguagem. É mais pobre porque nos lugares, dos quais o obscuro e confuso foi eliminado, abrem-se agora os intervalos entre os símbolos distintos. É infinitamente mais pobre, porque cada intervalo comporta infinitos símbolos com infinitos significados. Na medida na qual as ciências se matematizam e logicizam, nesta mesma medida empobrecem os seus universos. Este fato será considerado mais detalhadamente no curso deste ensaio. A matemática e a lógica, frutos da busca de evidência na sua forma "clareza e distinção", podem ser consideradas meta-línguas das línguas de tipo da portuguesa. São realizações de algumas das potencialidades dessas línguas, e eliminações de outras. Neste sentido podem ser consideradas como resultados de traduções verticais em direção de uma língua que seja classe das demais, e dentro da qual a dúvida sossegue. E tradução vertical é sempre empobrecimento.

Encerro o excuro e passo a argumentar contra a afirmativa de ser a dúvida um movimento do pensamento necessariamente finito. Para poder negar a afirmativa, devo dizer que nada é evidente. Se puder recusar toda evidência, o movimento da dúvida torna-se infinito. Mas posso recusar toda evidência, sem, simultaneamente, partir de uma evidência para recusar todas? Em outras palavras: não implica a recusa de toda evidência a evidência dessa própria recusa, e não se dará a recusa de toda evidência uma tentativa de tornar evidente a própria recusa? E não seria a alternativa a simples abandono de todo tipo de pensamento, ou, pelo menos, do pensamento do nosso tipo? Porque se o pensamento encerra, nessa estrutura, a sua própria evidência, como posso negá-la a não ser não pensando? Em suma: não é o "cogito sum" cartesiano um argumento conclusivo? Posto o problema nestes termos radicais, temos, com efeito, apenas duas alternativas: render-nos à evidência, ou cair no mutismo de uma alienação derradeira. Nas o problema não precisa ser posto neste termos. Não é necessário recusar toda e qualquer evidência, para que o movimento da dúvida se torne infinito. Basta, para tanto, recusar apenas aquelas evidências que são apresentadas, admitindo, embora, as evidências que justificam aquela recusa. O movimento da dúvida se tornará circular, e, neste sentido, infinito. Resultará em perplexidade. É este tipo de dúvida que deverá ser discutido. Sugiro que a maneira mais fácil de discutí-lo é procurar descrever o seu movimento.

No ensinamento, na procura de encontrar-me, já passei por todos estágios da dúvida cartesiana. Duvidei de todas as opiniões que me foram transmitidas pela conversação geral dentro da qual me encontro. Duvidei do mundo que me é dado pelos meus sentidos, e duvidei desses mesmos sentidos por serem parte do mundo e por serem meus. Duvidei das regras do pensamento, (coisa difícil), e duvidei

VILÉM FLUSSER

dei do espírito maligno que me fez duvidar delas, (coisa muito mais fácil). E, nesta última fase, verifiquei que a dúvida do espírito maligno torna fácil a dúvida das regras, já que regras e espírito maligno se confundem. Esta fase mostra o espírito maligno como a convenção estabelecida das regras, e passo agora a duvidar ser esse espírito "maligno", e ser "espírito" o espírito maligno. Feita esta descoberta, passei a não ter mais nada a ser duvidado, a não ser o próprio fato que duvido. E neste ponto ultrapassei a dúvida cartesiana. Duvido que duvido. Esta sentença poderá ser tomada em vários sentidos. Examinarei dois entre eles. O primeiro é este: Penso que penso. Ou, reformulando: Penso "penso". É verdade que duvidar é apenas um tipo de pensar, e a fórmula proposta é pois uma generalização da sentença "duvido que duvido". A generalização facilita, no entanto, o meu argumento. Se digo: penso "penso", estou dizendo que o pensar é objeto ao pensar que é sujeito. Ou que na sentença: penso "penso" o "penso" em aspas é objeto do sujeito "penso" sem aspas. Notem que de acordo com a nossa definição "pensamento" é sinónimo de "sentença". A sentença: Penso "penso" pode ser formulada assim: Sou sentença cujo objeto é uma sentença que sou. É óbvio que sou sujeito da sentença cujo objeto é a sentença que sou. É igualmente óbvio que sou sujeito da sentença objeto. Na sentença: Penso "penso" eu sou sujeito de um objeto cujo sujeito sou eu. Em suma: o "eu" na sentença "penso "penso" tem dois significados, e é por isto um símbolo ambivalente. A ambivalência pode ser eliminada pelo uso de aspas. Posso dizer que o sujeito da sentença: penso "penso" é "eu sem aspas". É o sujeito da sentença que é objeto da sentença: "penso "penso" é "eu com aspas". E esta simples manipulação com símbolos derruba, a meu ver, o "cogito sum" cartesiano. Se penso "penso", afirmo o "eu sem aspas", mas não o "eu com aspas", o qual continua duvidoso. Com efeito, tão duvidoso quanto o centauro na sentença: Penso "centauro". Mas era justamente o "eu com aspas" que Descartes estabeleceu como ponto final da dúvida como movimento. Necessariamente, porque o "eu sem aspas" não pode ser ponto final, já que posso transformá-lo em objeto de outra sentença e torná-lo duvidoso. por exemplo na sentença: Penso "penso que penso". Esta redução circular da dúvida ao infinito ilustra bem a perplexidade como beira da loucura. E ilustra também que o "eu" é um conceito sem fundo, e que o ensinamento não tem, portanto, limite. Imagino que a dissolução do Eu nas meditações dos místicos tem algo a ver com este argumento.

O segundo sentido da sentença: "Duvido que duvido" é ser examinada é este: penso que não penso. É claro que é possível submeter se esta sentença ao mesmo jogo destrutivo, ao qual submeti a primeira sentença. O "eu sem aspas" aparecerá então como sujeito de uma sentença que nega uma sentença da qual o "eu com aspas" é sujeito. Mas pretendo, neste ponto do meu argumento, mudar de atitude. Abandonarei o meu pretensão formalismo e existencializarei o problema. Em vez de dizer: Penso que não penso, direi: desconfio que jamais duvidei autenticamente. E este é, efetivamente, o sentido da sentença "duvido que duvido" a ser examinado. Em outras palavras: quando duvido que duvido é

VILÉM FLUSSER

que perdi a fé na minha perda de fé, (a qual é a origem da dúvida cartesiana). Perdi a fé na dúvida, eis o que diz a sentença "duvido que duvido". É uma sentença de extrema radicalidade, e de consequências imprevisíveis. Antes de tentar considerá-la, intercalarei algumas considerações históricas a seu respeito.

Óbvio é possível considerar a história de muitos ângulos diferentes. Um dos ângulos é considerá-la como movimento do ensinamento e do empenho daquele "espírito" que encontro quando me encontro. Este modelo pseudo hegeliano da história não precisa ser necessariamente de estrutura linear e "progressiva", (como o é em Hegel e Marx), mas pode ser francamente circular, como o sucede a consideração da dúvida óra ensaiada. Neste modelo circular da história aparecerá a Idade Moderna como o movimento de ensinamento do espírito chamado "dúvida cartesiana". A Idade Moderna entraria em crise, quando a dúvida cartesiana fôr ultrapassada pela dúvida da dúvida, isto é pela perplexidade. O pensamento de Husserl e de Wittgenstein, (para citar apenas dois exemplos), seria este movimento que ultrapassa Descartes no sentido de duvidar que a dúvida é possível. E Nietzsche seria talvez já a descoberta, "avant la lettre", que a estrutura do modelo da história é o eterno retorno, a circularidade. Neste modelo seria caracterizada a Idade Moderna pela fé na dúvida, isto é pela fé na linearidade e finitude da dúvida como movimento. Modo o caráter progressista da Idade Moderna estaria pré-figurado nessa estrutura. O próprio Hegel não passaria da articulação mais nítida desse caráter, e representaria, neste sentido, o ponto culminante da Idade Moderna. O clima da Idade Moderna seria caracterizado pela sensação renascentista do "mundo como um sonho". Mas a dúvida da dúvida já começaria a articular-se na sensação barroca de "tudo é teatro", isto é: a dúvida é uma ficção e um fingimento. O barroco seria, neste modelo, uma pré-figuração da atualidade, com sua circularidade elíptica, sua busca da fé na fé, seu misticismo racionalista. A atualidade seria, neste modelo, um retorno para a Idade Média, como a Idade Moderna seria um retorno para a Antiquidade. Neste modelo poderíamos provavelmente descobrir paralelos significativos entre a Atualidade e o helenismo tardio, (especialmente a Stoa romana e os movimentos de salvação pré-cristãos, inclusive o próprio cristianismo primitivo). O helenismo tardio apareceria como a dúvida radical e portanto como a volta para uma fé perdida. Não pretendo exagerar a viabilidade deste modelo. Acredito, no entanto, que ele teria, se elaborado, (não num sentido ingenuo de um Spengler e Toynbee, mas como estrutura), tanta validade quanto o modelo hegeliano. Mas seria, acredito, um anacronismo. A Atualidade, pela sua dúvida na dúvida, não está tão interessada em validez de modelos, mas na comparação entre modelos, na tradução portanto. Duvidar da dúvida significa duvidar de todos os modelos. Meu excuro histórico tinha esta meta: dar um exemplo da dúvida da dúvida da dúvida.

Duvido que duvido. Desconfio que a dúvida seja impossível. Em suma: não acredito que jamais deixei de acreditar, e acredito que apenas fingi ao dizer que duvidava. Em outras palavras: a dúvida é um movimento fingido, que se dá em plano ontológico diferente da fé, num plano que não se sustenta. penso que não

WILHEM FLUSSER

penso. Negro a realidade do pensamento. E esta minha negação é, ela também, irrealidade. Com efeito, a dúvida da dúvida em sua convulsão e seu constante refluxo sobre si mesma abre o campo para a especulação ontológica no significado radical deste termo. Nela se põe a questão do real em toda a sua força angustiante.

A questão não se põe, desta forma, para a dúvida cartesiana. Definamos o real no presente contexto, como todo aquilo que investo da minha fé, como todo aquilo no qual acredito. Portanto como aquilo que "não pode ser duvidado". Para a dúvida cartesiana o real se põe como o pensamento. Talvez é esta a razão do termo "res", ao qual Descartes recorre para denominar o pensamento. A partir dessa realidade primeira posso recompor outras, por exemplo a da extensão e a da Divindade. Mas haverá sempre, como fundo de não importa que ontologia que queira compor, este idealismo funcional que é resultado da dúvida cartesiana. No próprio materialismo do século 18 podemos descobrir este fundo. E este idealismo é, com efeito, uma anti-ontologia, porque não distingue formas do Ser, já que a dúvida têm uma única meta: o pensamento como incubitável. Este monismo confesso ou inconfesso, que é resultado da dúvida cartesiana, explica o desinteresse pela ontologia que marca o século 19. Este interesse renasce com a dúvida da dúvida, portanto com o século 20.

Uma ontologia radical, um interesse intenso pela descoberta do Ser em suas diversas formas, pressupõe a sensação do irreal, daquilo que chamei "perplexidade". Pressupõe portanto uma dúvida ilimitada, uma situação na qual tudo é duvidoso. É nessa situação que o real se põe como problema de primeira grandeza, isto é como problema que diz respeito à continuação da vida ou ao suicídio. A ontologia radical se dá, tendo por fundo não algo indubitavelmente real, mas tendo por fundo o nada. E é esta a situação da dúvida da dúvida que estou procurando captar discursivamente.

O fundo da situação é a reduzibilidade do "eu" que pensa ao infinito. O "eu" é descoberto, na dúvida da dúvida, como carente de fundamento. O nada é descoberto como o fundamento do "eu" que duvida. E, por sobre este nada, giram, em círculos concêntricos e crescentes, os diversos níveis de pensamento que se duvidam mutuamente. Em cada um desses níveis há um "eu" que lhes é sujeito. E cada um desses sujeitos põe os demais "eus" nos demais níveis entre aspas. Em outras palavras: todo nível transforma os demais níveis em seu objeto, e põe-se a si mesmo como sentença que predica todos os demais níveis, assim objetivados. Todos os níveis são níveis objeto de cada nível. Todo nível individual é um meta nível dos demais níveis, e todos os níveis são níveis objeto de não importa que nível elevado a meta nível. É esta a forma na qual a dúvida da dúvida gira sobre si mesma.

Façamos, neste descrição, uma substituição de termos. Digamos, em vez de "níveis de pensamento", "discursos". Os níveis de pensamento consistem de sentenças organizadas em cadeias. Essas cadeias sentenciais podem ser chamadas "discursos". Digamos pois que todo discurso é um meta discurso de todos os demais, e que todos os discursos são discursos objeto de não importa que discurso. Outros memos os sentidos de todo discurso "universos". Todos os universos são pois

Universos objeto de não importa que universo. Em outras palavras: o universo do discurso dentro do qual duvido num dado instante é o meta universo de todo universo do qual duvido nesse mesmo instante. É óbvio que os universos dos quais duvido e que me são objeto incluem me como seu sujeito. Nisto reside a dúvida da dúvida: transforma os sujeitos de todos universos duvidados em seus objetos. E aceita apenas o sujeito do meta universo instantâneo como sujeito que duvida. Mas esta aceitação é provisória, já que todo meta universo é passível de transformação em universo objeto, isto é passível de ser duvidado. A dúvida da dúvida é a descoberta da mútua traduzibilidade de não importa que universo para não importa que discurso, e de não importa que universo para não importa que universo. Em outras palavras: é a descoberta da relatividade da realidade.

Neste instante interpola se uma consideração cartesiana. Um defensor da validade da dúvida como movimento poderá afirmar o seguinte: A traduzibilidade entre não importa que discurso, portanto aquilo que é comum a todos os universos, é exatamente aquilo que pode ser chamado "clareza e distinção", isto é: estrutura. A dúvida sossega na constataçãp da traduzibilidade. E o "eu" que traduz é justamente o "eu" cartesiano. Pensar é traduzir, e a traduzibilidade de confirma que existo. Toda ontologia deve ser empreendida a partir da traduzibilidade. Em suma: a descoberta da traduzibilidade é o ponto final da dúvida da metódica, portanto do enlimesamento.

A objeção interpolada é invalidada pela consideração da traduzibilidade. É ela um conceito dialéctico que encerra a sua própria negação, já que implica a intraduzibilidade. A coincidência de estruturas entre dois discursos, (que é a sua traduzibilidade), implica ~~em~~ diferença entre eles, (para poderem ser "dois"), portanto implica intraduzibilidade. É o eterno problema da "semãhança", que caracteriza o pensamento renascentista, tão conselente da dúvida como método do pensamento. A semelhança, (ou para falarmos com o Cusano: a coincidência de opostos), é simultâneamente traduzibilidade e intraduzibilidade. A dúvida da dúvida descobre, com a traduzibilidade, também a intraduzibilidade. E com a relatividade de realidade o absoluto da realidade. Descobre, em outras palavras, que todo meta discurso inclui todos os demais por tradução, e neste sentido não importa que discurso articula a realidade absoluta, ("o universo"). E descobre simultâneamente que, neste sentido, não é possível duvidar se. O traduzível é indubitável, porque por tradução é inserido no indubitável, (que é o discurso a partir do qual duvido num dado instante). E o m traduzível é indubitável, porque não pode ser duvidado pelo discurso dentro do qual duvido num dado instante, já que não cabe na sua estrutura. O traduzível é indubitável, porque, fazendo parte do meta discurso, é "pensamento". E o intraduzível é indubitável por não ser pensável pelo meta discurso. Em outras palavras: o traduzível é indubitável, porque não é objeto, mas sujeito. E o intraduzível é indubitável, porque não é objeto, mas nada. A dúvida da dúvida, ao descobrir que tudo é duvidoso, descobre que nada a dubitável. Isto é a perplexidade, a partir da qual é necessária uma ontologia, sob pena de loucura.

VILÉM FLUSSER

Uma ontologia é necessária, mas o problema reside no fato ser ela uma "logia". Isto é: o problema reside no fato de eu estar forçado a articular, a falar, a fazer um discurso, ao procurar captar a realidade. Mais um discurso portanto a ser considerado meta discurso de todos os discursos, porém transformável em objeto de não importe outro discurso. Qualquer que seja a ontologia que formular, era será objeto do discurso da psicologia, (para dar um exemplo), e assim será transformada em objeto de uma dúvida diferente. Toda ontologia, por ser discurso, faz parte da dúvida duvidada. Mas se duvido que duvido é que a dúvida se me afigura como ontologicamente suspeita. Todos os discursos com o seu sentido, (que são todos os universos), se me afiguram suspeitos. Suspeito que os discursos encobrem a realidade, e que os universos são lançados pelos discursos como cortinas de fumaça sobre a realidade. E suspeito portanto que toda ontologia que eu venha a formular será mais um discurso a lançar mais fumaça. Mas uma ontologia é necessária para superar a perplexidade. Como sair do dilema?

Yeats diz: "Empty eyeballs knew that knowledge increases unreality, that mirror on mirror mirrored is all the show". ("The statues").