

PORQUÊ ENSINAR?

José Pinto

Apenas três palavras para introduzir o texto.

Este escrito deve ser lido à luz das referências a que sempre nos remete. Mais que um texto onde se explana ou define uma ideia, é um texto onde se traça um fio condutor de pensamento. O que me importou foi realçar, precisamente, tal linha configuradora do discurso. Trata-se apenas de um esboço, outra pretensão não teria, não somente por méritos próprios do autor – que não soube fazer melhor, nem ir mais além –, mas também pelas exigências que lhe foram prescritas. Cumpre o texto a sua função, mais que nada porque foi pensado como biográfico, quer dizer, *autorizado*.

Que é ensinar? Cabe ou não a pergunta pela ensinabilidade de qualquer forma de saber? Estes tópicos orientadores são, de *per se*, ilustrativos do que vamos aqui tratar. O problema que se nos coloca depende do entendimento de partida que deste façamos.

Toda a pergunta leva, em si mesma, a necessidade da sua resposta, quer dizer, na possibilidade do perguntar está já dada a possibilidade do responder (quer dizer, determina-se aí já o objecto para o qual tende, mas que lhe está em falta).

Toda a resposta deve perpassar na pergunta, deve ser uma pergunta que tende para o seu objecto, para a sua resolubilidade. Não há pergunta que fique por clarificar, nem resposta que fique envolvida em trevas¹. Talvez o tempo seja aí um mestre, tal como no caso que o grego refere: *Para os que entram nos mesmos rios, outras são as águas que correm por eles... Dispersam-se e... reúnem-se... vêm junto e junto fluem... aproximam-se e afastam-se*². Outras serão as águas, mas o mesmo aquele que nela se banha. O tempo mostra como as coisas aparecem e desaparecem, mas o que fica patente é a constatação do facto. Quer dizer, na pergunta (na sua estrutura formal) está dada a direcção que aponta para o que intende. Toda investigação está marcada, logo à partida, pela direcção do seu perguntar.

«Todo perguntar es un buscar. Todo preguntar tiene su dirección propia que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer "que es" y "como es" un ente. El buscar este conocer puede volverse un "investigar" o poner en libertad y determinar aquello por que se pregunta. El preguntar tiene, en cuanto "preguntar por...", su aquello de que se pregunta. Todo "preguntar por..." es de algún modo "preguntar a...". Al preguntar es inherente, además de aquello de que se pregunta, un aquello a que se pregunta [...] Lo peculiar de éste reside en que el preguntar "ve a través"

¹ Wittgenstein neste ponto é claro. Responde bem à forma dos seus contemporâneos, segundo a esteira do pensamento que conformou a sua época, de que a linguagem é, sem dúvida, não um instrumento que temos à mão, mas sim um *medium*, o meio natural, onde se dá o pensamento humano. Citamos o ponto 6.5 para mostrarmos que não há qualquer ambiguidade na nossa formulação. «Se uma resposta não pode ser posta em palavras, também o não pode a pergunta. O enigma não existe. Se se pode de todo fazer uma pergunta, então também se pode respondê-la». Wittgenstein, Ludwig – *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 27-142, p. 141.

A perspectiva heideggeriana que apresentamos em seguida, ainda que diste abissalmente da de Wittgenstein, corrobora a nossa intuição.

² Heráclito, Fr. 217, Kirk & Raven – *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, p. 198.

de sí desde el primer momento en todas las direcciones de los mencionados caracteres constitutivos de la pregunta misma»³.

É precisamente nessa dimensão temporal que nós queremos imergir a nossa pergunta. Toda a pergunta é, assim mesmo, quando se trata de uma pergunta que interroga pelo ente acabado uma pergunta inacabada, sem fim. É no tempo da acção que se deve procurar o aparecer da sua resolubilidade. No fenómeno dá-se, concomitantemente, o aparecer daquilo que lhe subjaz. A todo *fenómeno* subjaz um *númeno* (em linguagem kantiana) que se mostra sempre, no fenómeno, irresoluto, inacabado⁴. É no tempo que esse vir-a-ser se dá, só no tempo podemos obter a resposta.

Esta breve incursão pelo problema da perguntabilidade, que apenas serve para mostrar que não existe a pergunta, mas simplesmente (o) perguntar, dá-nos a possibilidade de centrar o nosso problema, a saber, a pergunta que interroga pela ensinabilidade de qualquer forma de saber é uma pergunta falaz porque é, enquanto pergunta, passível de ser respondida, apenas que deve ser tomada na direcção que a sua efectiva realidade lhe prescreve.

Jean-François Lyotard em *Qué es Filosofía* facilita-nos as bases para a correcta focalização do problema:

«Es una costumbre de los filósofos iniciar su enseñanza mediante la pregunta ¿qué es la filosofía? Año tras año, en todos los lugares donde se enseña, los responsables de la filosofía se preguntan: ¿dónde se halla?, ¿qué es? Freud coloca entre los actos fallidos el hecho de "no lograr encontrar un objeto que se había colocado en algún lugar". La lección inaugural de los filósofos, que se repite una y otra vez, tiene cierta semejanza con un acto fallido. La filosofía se halla a sí misma, no funciona, vamos en su búsqueda a partir de cero, la olvidamos sin cesar, olvidamos dónde está. Aparece y desaparece: se oculta. Un acto fallido es también la ocultación de un objeto o de una situación para la conciencia, una interrupción en la trama de la vida cotidiana, una discontinuidad»⁵.

A pergunta pela ensinabilidade deve ser vista como um "acto falhado", que apenas no decorrer do tempo, na sua prática, se vai revelando como frutífera e relevante⁶. Todo o acto filosófico é um movimento que

³ Heidegger, Martin – *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 21991, § 2, p. 14.

⁴ Heidegger resume esta dialéctica da seguinte forma: «Eso que se muestra (fenómeno) en el sentido primitivo y genuino es al par apariencia como irradiación anunciadora de algo que se oculta en la apariencia». *Ibid.*, § 7, p. 413. São claras aqui as relações que o fenómeno mantém com o tempo: o tempo é a sua condição de possibilidade.

⁵ Lyotard, Jean-François – «Por qué Desear?», (pp. 79-99) in *Qué es Filosofía?* Barcelona: Paidó/CI E-U.B., 11989, p. 79.

⁶ Lyotard é mais uma vez, exemplar no que queremos referir. Trata-se de entender o movimento do saber como um movimento desiderativo, quer dizer, de tempo. «Lo que quiere el filósofo no es que los deseos sean conciliados y vencidos, sino que sean eliminados y reflexionados. [...] En vez de buscar la sabiduría, lo que sería una locura, le valdría más a Alcibiades (ya ustedes, v a mí) buscar por qué busca. Filosofar no es desear la sabiduría, es desear el deseo [...] La filosofía no tiene deseos particulares, no es una especulación sobre un tema o una materia determinada. La filosofía tiene las mismas pasiones que todo el mundo, es hija de su tiempo, como dice Hegel [...] El filósofo no es un sujeto que se despierta y se dice: se han olvidado de pensar en Dios, en la historia, en el espacio, o en el ser. Tendré que ocuparme de ello!». *Ibid.*, pp. 95/96.

vai carregado de sentido pelo seu falho constante. A filosofia falha-se a si mesma. Essa é a sua grandeza. No devir, no tempo, que é ação (pensar é agir, porque não há distinção entre ação física e ação intelectual), dá-se a razão da filosofia, que é a razão de se encontrar a si mesma encontrando e procurando.⁷

Este movimento evoca o movimento do desejo, o movimento que nasce da ausência do que já (esteve) está presente. Ausência e presença determinam esse rasgo fundamental de todo o pensar filosófico. A presença ausente marca a primazia do desejo; aquele que se dá conta disso não se pode furtar ao estigma da filosofia. Esta temática – formulada em caracteres contemporâneos – já está presente em Platão. Podemos ler no *Mênon*:

Fala Mênon:

«— Pero ¿Cómo vas a buscar, Sócrates, una cosa de la que de ninguna manera sabes lo que es? Entre tantas cuestiones desconocidas, ¿qué punto concreto propondrás para tu investigación? Y, suponiendo que casualmente des con el aspecto acertado, ¿en qué medida lo vas a reconocer, dado que no lo conoces?»

— Comprendo lo que quieres decir, Mênon. ¡Qué tema tan estupendo de disputa sofística nos aportas con ello! Es esta la teoría según la cual no es posible buscar ni lo que se conoce ni lo que se desconoce: lo que se conoce, porque, al conocerlo ya, no se tiene necesidad de buscarlo; lo que se desconoce, porque uno ni tan siquiera sabe lo que ha de buscar.⁸

De outro modo a formula Aristóteles que, em nosso entender, está mais próximo da posição hodierna. Este faz recair a presença ausente no próprio postulado da essência do ente. Todo o ente, essencialmente, é uma presença ausente, por tal razão, o homem – o animal que possui o *lógos* – *deseja por natureza conhecer*.⁹ O termo essência – como comumente se verte para o português este vocábulo – foi traduzido pelos latinos (em concreto por Moerbeke¹⁰) por *quod quid erat esse*; na nossa língua seria qualquer coisa como aquilo que já (era) tinha ser. Quer dizer, aquilo que, visto agora, já foi e será. O que José Enes chama de “noeticidade intelectual-sensorial”¹¹ é o que nós – sempre sem a pretensão a tratado filosófico, mas apenas como argumento de autoridade – chamamos de imersão no tempo das coisas. No binômio actualidade/potencialidade aparece essa referência ao desejo natural do homem para

o conhecimento: o que é em acto é passível de ser actualizável, quer dizer, o em acto é o momento presente que faz a ponte entre os elos conectivos que nos permitem a intelecção-conhecimento de qualquer ente. A própria noção de causa-efeito (a causalidade) só pode ser entendida relativamente à sua imersão no tempo. Apenas a perfeição se mostra fora de toda a corrente temporal: *Perfecto se dice, en primer lugar, aquello fuera de lo cual no es posible tomar ninguna parte de ello (por ejemplo, tiempo perfecto de cada cosa es aquel fuera del cual no es posible tomar algún tiempo que sea parte de este tiempo), y lo que, según la excelencia y el bien, no puede ser superado en cuanto al género [...]*¹²

Longe de querer fazer uma interpretação da obra aristotélica, interessa-nos mais a seu contributo para o que necessitamos provar. Parece-nos claro, ainda que temerariamente formulado, que é nessa imersão de tudo ao tempo que está dado o lugar da filosofia e da sua auto-realização sempre falhada. O desejo de conhecer, de filosofar, nasce sempre da ausência presente ou de uma presença ausente.

«Así, pues, por ambas partes existe la misma estructura contradictoria, pero simétrica: en el “sujeto”, la ausencia del deseo (su carencia) en el centro de su propia presencia, del no-ser en el ser que desea; y en el “objeto” una presencia, la presencia del que desea (el recuerdo, la esperanza) sobre un fondo de ausencia, porque el objeto está allí como deseado, por lo tanto como poseído. [...] La combinación no es accidental: existe el deseo en la medida que lo presente está ausente a sí mismo, o lo ausente presente. De hecho el deseo está provocado, establecido por ausencia de la presencia, o a la inversa; algo que está ahí no está y quiere estar, quiere coincidir consigo mismo, realizarse, y el deseo no es más que esta fuerza que mantiene juntas, sin confundirlas, la presencia y la ausencia»¹³

Agora, é mais que coincidente que esse desejo é concomitante ao Amor. No Amor emerge a pureza (pobreza) do desejo. O procurar as coisas não é de forma alguma uma ação vil e/ou vã, mas sim um movimento que vai em direcção a um *etwas* que a conforma. No movimento dialógico de presença/ausência, qual o movimento do desejo, aparece o Amor como catalizador da pureza no/do desejar. Desejamos algo porque o queremos, porque o sabemos como portador de benefício em si mesmo. A determinação da vontade – o que me leva a querer – é essa consciência de que amamos, porque o desejamos, aquilo que verdadeiramente nos falta, a saber, o conhecimento, a boa-vontade, etc.; em suma, amamos aquilo que nos falta, a consciência de que somos seres temporais, sempre realizáveis. Não será esse o rugido que emana da *Crítica da Razão Prática* quando Kant nos fala da determinação pura da vontade por meio da Lei? A Lei aparece como *supremum* que nos segreda em voz alta, façam o que façam jamais possuirás o bem supremo (a pureza de sentimento encarnada na representação da perfeição da Lei), mas por isso mesmo deves continuar sempre a agir, e a agir de forma

pura: *Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal*¹⁴. Esse movimento que é, também ele, um movimento sempre falhado, é, assim mesmo, momento puro da ação no tempo. Actuo porque o que me move actuar é sempre algo grande, supremo, em si mesmo bom. É nesse sentimento de respeito, o da grandeza que nos amesquinha, mas que por outro lado nos faz sempre continuar (a negatividade e positividade do sentimento de Respeito) que cobra todo o sentido a pergunta pelo acto falhado: porque não perguntar?

Com o conceito de Amor penetramos por caminhos até agora não trilhados. Não o respeito cego pela Lei – por muitos chamado de filisteísmo –, mas sim a consciência da mundaneidade humana e de todas as suas concupiscências sujeitas ao livre, mas severo, juízo da razão. No amor o desejo abre-se como a único, infinito, representação pura da perfeição no devir temporal que habitamos¹⁵. O amor eleva a pureza do desejo e com ele mostra-se também a grandeza do seu objecto, quer-se saber pelo amor próprio ao conhecimento, melhor, à sabedoria (PHILO-SOPHIA): esta vale por si mesma, não há intermediários que a mediatizem. Quer-se a sabedoria por razão de si mesma. Este querer, este amor (que é um perpétuo renascer) é garante – agora completamos o ciclo com que abrimos esta reflexão – de todo o perguntar. O desejo, o Amor, têm a mesma dinâmica que a pergunta: a pergunta presente o ausente como presente ou o presente como ausente. Na pergunta mostra-se o perguntado, revela-se nele, nela está dada a sua resposta, mas só no tempo a pergunta vai deixando antever o que lhe subjazia. Tal como no Amor, na pergunta – pois aqui é a mesma forma que se joga, talvez mesmo estes dois emanem da mesma origem – o que é importante não está dado pelo que ela des-oculta, quer dizer, pelo que ela traz de novo, tal como se esta se gerasse a partir do nada, mas sim o que mostra, apenas, na forma do perguntar: não sou eu quem pergunto, mas sim alguma coisa me interroga a mim:

«Liberto das suas cadeias sombrias, o olhar, agora mais tranquilo, apodera-se da forma, a alma olha para o interior da alma e uma troca egoísta de prazer transforma-se numa generosa permuta de inclinações. O apetite sensual amplia-se e eleva-se ao nível do amor logo que a humanidade desperta para o seu objecto, e a vulgar vantagem sobre os

⁷ Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, col. Austral, 1975, p. 30.

⁸ Platão, que nestas coisas era sábio, faz falar Sócrates em disputa com Mênon: «[...] De ahí precisamente que sea grande la pasión por lo bello que se da en el ser que esta privado y abultado ya por su finto, porque lo bello libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues no es el Amor, Sócrates, como tú crees, amor de la belleza».

— Entonces ¿qué es?

— Amor de la generación y del parto en la belleza.

— Sea — dice yo.

— Así es, en efecto. Mas ¿por qué es la generación? Porque es la generación algo eterno y inmortal, al menos en la medida en que esto puede darse en un mortal. Y es necesario, según lo convenido, que desee la inmortalidad juntamente con lo bueno. Si es que verdaderamente tiene el Amor por objeto la posesión perpetua de lo bueno. Necesariamente, pues, según se deduce de este razonamiento, al Amor será también amor a la inmortalidad. — Platão, «El Banquete» (pp. 563-597), in *op. cit.*, 2006/2013, p. 597.

⁹ Aristóteles, *op. cit.*, 1021 b 12/15.

¹⁰ Leonard, *op. cit.*, p. 82.

⁷ Num texto escrito na sua juventude, Hegel formula o que aqui apresentamos. No pensar filosófico o devir é princípio fundador: «Lo absoluto es la noche y la luz más joven que ella, y que la diferencia entre ambas, así como la separación de la luz respecto de la noche, es una diferencia absoluta — la nada es lo primero de donde ha proviendo todo ser, toda la diversidad de lo finito —. Ahora bien, la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser — como devenir —, la exclusión en lo absoluto — como su manifestación —, lo finito en lo infinito — como vida». Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Diferencia entre los Sistemas de Fichte y Schelling*. Madrid: Ed. Tecnos, 1990, p. 24.

⁸ Platão – *Mênon* (pp. 438-460). In *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 21991. 81 a-b, p. 445.

⁹ Aristóteles – *Metafísica*. Madrid: Ed. Gredos, 1990, 980 a.

¹⁰ Cf., a «Prologo» à edição anteriormente citada da *Metafísica*, realizado por Valentin Garcia Yebra, p. XXVIII.

¹¹ Cf., «Ser» (pp. 1045-1087). In *Enciclopedia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. IV, P.S. p. 1052.

sentidos vê-se desdenhada em favor de uma vitória mais nobre sobre a vontade. O desejo de agradar submete o homem poderoso ao delicado tribunal do gosto; o prazer pode ele roubar, mas o amor tem de ser uma dádiva. Por esse prêmio superior, ele só pode lutar através da forma e não através da matéria.»¹⁶

Mas desejo e Amor necessitam um *habitat* que os conforme, que os mostre, que os evidencie. Nada, já o afirmámos, se dá fora do *medium* natural. Todo o acontecimento tem um local próprio que o protege e recebe. Para o saber, para a filosofia, para o desejo, para o Amor, tal é a Palavra!¹⁷

«La palabra deseo, que fue el objeto de nuestra primera reflexión, viene del vocablo latino de-siderare, cuyo primer significado es comprobar y lamentar que las constelaciones, los sidera, no den señal, que los dioses no indiquen nada en los astros. El deseo es la decepción del augur. Ya hemos dicho que la filosofía, en tanto que pertenece al deseo y que es quizá lo que hay en él de indigencia, comienza cuando los dioses emudecen. Sin embargo, toda actividad filosófica se basa en la palabra. ¿Cómo es posible una palabra sensata cuando no hay signo que indique el sentido que se debe pronunciar? ¿Qué podemos decir cuando el silencio es absoluto tanto en nosotros como fuera de nosotros?»¹⁸

Esta subtil, e não menos complexa questão, deixa-nos depositos na necessidade de todo o acto, de toda a acção se manifestar na palavra, na linguagem. A presença ausente só é possível porque algo fala, porque algo comunica a sua presença – ainda que de forma totalmente insuficiente e inacabada. Este conhecimento está ancorado na razão de que nada se pode manifestar que não seja por meio de uma linguagem, que não seja por meio de uma palavra, a sua, a de cada um!¹⁹. No reconhecimento de que a linguagem informa/conforma o pensamento está também dado o

reconhecimento do seu pôr em comunidade. Pensar significa dar a palavra a..., deixar falar as coisas por intermédio da linguagem humana. Pensar é traduzir. Mas é precisamente quando as coisas parecem querer emudecer, quando só uma voz tênue as mantém à tona, que a filosofia se erige. A palavra filosófica, a palavra que salva do emudecimento, é a palavra que re-conhece a Natureza a emudecer. Isto é, quando a cisão se dá, quando já não há harmonia, quando o presente está ausente, mas ainda assim presente nessa ausência. É que a palavra filosófica (ou o que é o mesmo, o próprio pensar) se constitui. Filosofar é dar voz ao que quase cai no esquecimento. Quando há união, a perfeição sussiste; apenas quando a Natureza ameaça emudecer é que a filosofia (o saber, a sabedoria) se manifesta própria e realmente no seu definitivo e constitutivo acto: um acto sempre constante, porque falhado, de fazer falar a natureza:

«Ahora bien, el filósofo comienza precisamente cuando Dios emudece, en tiempos de desamparo, como decía Holderlin, en el momento en que se pierde la unidad de la multiplicidad que forman las cosas, cuando lo diferente deja de hablar, lo disonante de consonar, la guerra de ser armonía, para utilizar las palabras de Heráclito. La paradoja de la filosofía consiste en ser una palabra que se alza cuando el mundo y el hombre parecen haberse callado, en ser una palabra que *de-siderat*, desea, una palabra a la que el silencio de los astros ha privado de la palabra de los dioses. [...] El filósofo, por el contrario, es aquel que comienza a hablar en busca de ese verbo, quien no lo tiene al principio, y quiere tenerlo al final, el que no termina nunca de tenerlo.»²⁰

Para terminar – já nos alargamos o suficiente no tema para tão escasas clarificações – devemos retomar o fio com que iniciámos a reflexão, mas que propostamente quisemos perder, a saber. Que é ensinar? Cabe ou não a pergunta pela possibilidade de ensinar? Dissemos, logo desde o primeiro momento, que esta pergunta era falaz; agora revela-se-nos em toda a sua plenitude de sentido: é falaz porque apela para o carácter próprio do acto de ensinar: um acto que emerge dentro do desejo pelo conhecimento – que nunca temos, mas que sempre procuramos – e do Amor. Ensinar, porque o conhecimento se mostra como um bem em si mesmo, é narrar²¹ a experiência do pensar vivo. O desejo da sabedoria é o desejo do falar, do comunicar, do educar, do ensinar... Não há nestes três conceitos descontinuidade, mas sim uma continuidade pura que vai do conhecimento à acção, do desejo ao amor, da solidão do pensar para a comunidade da expressão. A pergunta é falaz porque se responde fazendo, caminhando, conduzindo, falando, ensinando...

Que fiquem as palavras de Johannes Bobrowski, porque nelas haverá alguma para escutar:

«A nomear, sempre
a árvore, o pássaro em voo,
o rochedo avermelhado por onde passa
o rio, verde, e o peixe
no fundo branco, quando desce a noite
sobre as florestas

Sinais, cores, é
um jogo, reccio
que o resultado possa ser in-
justo

E quem me ensina
o que esqueci? – O sono
das pedras, o sono
dos pássaros em voo, o sono
das árvores, a sua fala
anda pelo escuro –

Houvesse aí um deus
e incarnado,
e que me pudesse chamar, eu andaria
por aí, eu esperaria
um pouco...»²²

Referências bibliográficas

- AUSTRIAS: *Metafísica*. Madrid: Ed. Gredos, 1990. Trad. por Valentín García Yebra.
- BENJAMIN, WALTER. «El Narrador» (pp. 111-134). In *Para una Crítica de la Violencia y otros ensayos*. Madrid: Ed. Tecnos, 1991. Trad. por Roberto Blat.
- BOBROWSKI, JOHANNES. *Como um Respirar*. Lisboa: Ed. Cotovia, 1990. Trad. por João Barrento.
- ENES, JOSÉ. «Ser» (pp. 1045-1087). In *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. IV. Pe.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG. *Fausto*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Diferencia entre los Sistemas de Fichte y Schelling*. Madrid: Ed. Tecnos, 1990. Trad. por María del Carmen Paredes Martín.
- HEINRICH, MARTIN. *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991. Trad. por José Gao.
- HUMBOLDT, WILHELM VON. *Escritos sobre el Lenguaje*. Barcelona: ed. Península, 1991. Trad. por José María Valverde.
- KOYRÉ, JACQUES. *Crítica de la Razón Práctica*. Madrid: ed. Espasa-Calpe, col. Austral, 1975. Trad. por Emilio Miñana y Villagrasa e Manuel García Morente.
- KIRK & RANTY. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. Trad. por Carlos Fonseca, Beatriz Barbosa e M. Adelaide Pegado.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. «¿Qué es Filosofía?». Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1989. Trad. por Godofredo González.
- PLATÃO. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1991.
- MEYER, (pp. 438-460) trad. por Francisco de P. Samaranch.
- EL BANQUETE (pp. 563-597) trad. por Luis Gil.
- SCHILLER, FRIEDRICH. *Cartas sobre a Educação Estética*. Lisboa: I.N.C.M., 1993. Trad. por Teresa Rodrigues Cadete.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. Trad. por M.S. Lourenço.

²² Bobrowski, Johannes. «Nomear, sempre». In *Como um Respirar*. Lisboa: ed. Cotovia, 1990, p. 63.

¹⁶ Schiller, Friedrich. «Cartas sobre a Educação Estética». Lisboa: I.N.C.M., 1993, p. 100.

¹⁷ Escutem aqui as palavras do Gênesis. No princípio era a Palavra. Mais uma vez recorremos à autoridade para mostrar a continuidade do nosso discurso; diz Goethe no *Fausto*: «Abre o arquitrófo de uma tentação / Para, com sentir puro e leal / Verter o sagrado original / No meu tão amado idioma alemão. // "Ao princípio era o Verbo" / É o que está escrito / Quem me ajuda? Logo aqui hesito! / Tanto não vale o verbo. Não / Outra coisa vai ter de ser a tradução / Se bem me inspira o espírito. Autêntico! E, feio. "Ao princípio era o Pensamento" / Esta linha tem de ser bem pensada. / Para que a pena não entre apressada? / É o Pensamento que tudo move e cria? Certo é: "Ao princípio era a Energia". Mas agora que esta versão escrevi / Algo me avisa já para não parar aí / Vale-me o Espírito, já vejo a solução / E escrevo, confiante: "Ao princípio era a Acção!"». Goethe, Johann Wolfgang. *Fausto*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, ss. 1220-1237. As convicções que Goethe faz entre os termos são por demais esclarecedoras: existe uma correlação óbvia – ainda que tácita – entre Verbo, Pensamento, Energia e Acção. É a isto que queremos atender.

¹⁸ Lyotard, Jean-François. «Sobre la Palabra Filosófica» (pp. 121-143). In *op. cit.*, p. 121.

¹⁹ Este tema introduz-nos no tema da tradução, porque então pensar seria traduzir em linguagem humana o que se nos expressa noutras linguagens, mas que são de todo tangentes à dos humanos. Este é também o tema levantado por Wilhelm von Humboldt quando nos refere a «linguagem pura», uma linguagem originária, que estaria na origem de todas as outras, não que fosse a origem, mas sim que estaria na origem, seria o seu solo, o seu fundamento. (sobre o tema cfr., Wilhelm von Humboldt – *Escritos sobre el Lenguaje*. Barcelona: Ed. Península, 1991). Para Walter Benjamin as linguas são como o symbolon (técera) que o dono da casa repartia pelos seus convidados para que mais tarde pudessem reconhecer o sinal da sua hospitalidade. Nos casos partidos das nossas linguas reconhecemos nós a hospitalidade da «linguagem pura» (sobre o tema cfr., os textos de W. Benjamin intitulados *Sobre a Linguagem dos Humanos* e *sobre a Linguagem em Geral e a Tarefa do Tradutor*. Não se conhece a existência de qualquer tradução portuguesa publicada).

²⁰ Lyotard, Jean-François. *op. cit.*, pp. 135-136.

²¹ «La narración, tal como brota lentamente en el círculo del artesano – el campesino, el marino y, posteriormente también el urbano –, es, de por sí, la forma simultáneamente artesanal de la comunicación. No se propone transmitir, como lo haría la información o el parte, el «puro» asunto en sí. Más bien lo sumerge en la vida del comunicante, para poder luego recuperarlo». Benjamin, Walter. «El Narrador» (pp. 111-134). In *Para una Crítica de la Violencia y otros ensayos*. Madrid: Ed. Tecnos, 1991, p. 119.