

A fragilidade de linguagem na construção da dizibilidade formal

Inácio Valentim*

Resumo

O nosso objectivo aqui é discutir a isenção da linguagem na construção das verdades e na confirmação dos saberes. Sabemos que quanto mais cultos e mais bem formados formos, mais probabilidade temos de construir com impacto verdades à volta das nossas teorias. Desde este ponto de vista, as zonas do Sul ficam quase sempre vítimas do seu afastamento ao Centro, muitas vezes devido às razões relacionadas com a insuficiência para a compatibilidade. Isso obriga que algumas vezes desde o Centro, se produzam verdades que em muitas circunstâncias não passam de um apelo à ignorância reflectida tanto a nível da fragilidade de linguagem como a nível do escopo verificativo e explicativo.

Palavras chave: África – escopo verificativo – explicativo – linguagem – democracia e instituições

Resumen

Nuestro objetivo es discutir la exención del lenguaje en la construcción de verdades y la confirmación de saberes. Sabemos que cuanto más educados y mejor formados, más probabilidades tenemos para construir impacto en las verdades de nuestras teorías. Así, las zonas del Sur son casi siempre víctimas de su lejanía del centro, a menudo debido a razones relacionadas con la falta de compatibilidad. Esto obliga a que algunas veces desde el centro, se produzcan verdades que en muchos casos no son más que una apelación a la ignorancia reflejada tanto en la fragilidad del lenguaje como al nivel del verificativo nivel y el alcance explicativo.

Palabras clave: África – alcance verificativo – explicativo – lenguaje – democracia e instituciones

* Doutor em Filosofia pela Universidade Carlos III de Madrid, Professor e Investigador Titular, e Director Geral do Instituto Superior Politécnico Sol Nascente de Huambo (Angola) e Investigador e Membro Doutorado integrado do CFCUL. Este texto não obedece o novo acordo ortográfico (português) porque Angola não é signatário do referido acordo.

Introdução

Desde Platão, aprendemos que as formas são por essência aquilo que não muda, ou aquilo que não deveria mudar. Com esta autoridade fazem das coisas ou melhor, dão às coisas, a essência e a estrutura ao mesmo tempo. As coisas que conhecemos, conhecemo-las porque entram no universo das formas existentemente palpáveis ou existentemente imagináveis. Para nós, que estamos no outro lado da barricada, e sobre quem muitas vezes, muitas dizibilidades são construídas ou sobre quem muitas vezes recaem as dizibilidades, uma reflexão não só sobre a perenidade das “formas sociais e caricaturais” como também sobre a sua dizibilidade, vai fazendo cada vez mais sentido e mais urgência.

Os países que vivem fora da fronteira da globalização, isto é, aqueles que estão na globalização mas apenas como assistentes do teatro das decisões dos grandes poderes, não podem esperar que a forma descritiva da sua dizibilidade e da dizibilidade que recai sobre eles seja precisamente da natureza da sua realidade. Daí que, segundo esta realidade e esta conjuntura, deveríamos pensar em analisar estes marcos de dizibilidade a partir de dois escopos: um escopo “verificativo” e um escopo “explicativo”.

Creemos que é a análise destes dois escopos que vai permitir discutir com propriedade a noção da fragilidade da linguagem na construção das suas formas. O ideal seria que a “conexão entre o símbolo e o seu objecto fosse natural e não meramente convencional”¹ mas pelo que temos vindo a viver e a constatar, de modo particular, sobre um certo tipo de conhecimento construído a volta das sociedades e dos povos em vias de desenvolvimento, muitas vezes se pode notar a ausência da profunda preocupação em encontrar o lugar da verdade das coisas, talvez porque a linguagem tira férias/vai de férias, como diria Ludwig Wittgenstein, e quando é assim, é muito fácil que apareça o problema filosófico. A ausência de seriedade na descrição

¹ E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 98.

das formas, na captação das formas ou até mesmo na sua construção, pode representar ou corresponder a um certo estado de férias de linguagem e conseqüentemente, o surgimento do problema filosófico, o problema “inter-interpretativo” e “inter-gnosiológico”.

Se partimos de um princípio de que efectivamente a linguagem não é apenas frágil, como também, altamente limitada, então abrimos a possibilidade de duvidar de tudo que vem dela. Mas, se adoptarmos este postulado, não temos dúvidas de que incorremos um risco de reducionismo atroz, o que não só nos deixaria muito longe de qualquer possibilidade de discutir e compreender as formas, como também nos fecharia a possibilidade de entrar nos círculos de linguagem que inventam ou fabricam as formas e conseqüentemente, criam o espaço hierárquico do entendimento humano, da convivência, do reconhecimento do outro através das diversas formas de autoridades.

Como se sabe, “a linguagem está para comunicar a experiência da existência”, diz Pierre Hadot, e o simples facto de falar pode conduzir-nos duplamente a banalidade, uma vez que a própria linguagem não consegue comunicar a experiência da existência, isto é, vê-se incapaz de comunicar esta mesma experiência, remata Hadot².

“Estar nu, diz o sábio africano Ogotemmêli, é estar sem palavra”, e a Palavra foi a primeira veste lançada pelo deus de água sobre o Mundo para lhe conferir uma ordem. Segundo a tradição confuciana, a boa ordem depende inteiramente da correcção da linguagem, porque designar as coisas é dar-lhe a individualidade que as fez existir. Platão evoca no *Crátilo* a figura do Legislador da Língua, “aquele que mais raramente manifesta na humanidade” e que ele compara a um tecelão capaz de reproduzir em cada nome a forma que convém a cada caso. Segundo o Alcorão, Deus confiou a Adão o segredo do “véu do nome” com que as coisas estão cobertas, fazendo

² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 118.

assim do homem o seu *khalifa*, o seu lugar-tenente na terra³.

Portanto, se isto é assim, estaríamos em condições de duvidar daquilo que posteriormente através das formas, atribuiríamos nomes ligados a uma funcionalidade, e estaríamos em condições de dizer que o homem também perdeu a possibilidade de ser um divino ou de se transformar num divino, uma vez que «o poder de ordenar o mundo pela palavra é o primeiro atributo divino⁴», mas aqui também, mais uma vez, incorreríamos no risco de reducionismo, até porque, como nos diz Nietzsche de Pierre Hadot (citado por Hadot), às vezes é necessário ser superficial para poder estar ou continuar na relação com os homens. Esta defesa que Nietzsche faz de Sócrates parece-nos muito importante para compreendermos hoje não só a fragilidade da linguagem como também os caminhos que conduzem à sua banalidade.

Parece que o esvaziamento do lado sério da linguagem reside na necessidade que o homem tem de se fazer compreender, de se fazer aceitar e de comunicar sem a comunicação com o outro. Dizer o banal mas não o comunicável. A questão aqui é saber se o filósofo, o intelectual do século XXI deve continuar a pactuar com este tipo de formato, ou ainda, se tem possibilidade de fazer algo que seja diferente deste formato, sem ter que abandonar a cidade e “voltar a viver no campo”.

1. O escopo verificativo

Já dissemos anteriormente que as formas desde Platão assumiram aparentemente um carácter de imutabilidade. Para mantermos nesta posição (que não é para manter), temos que nos aproximar dos métodos que conduzam ou que permitam tais análises. Para falarmos das formas, tanto no século XXI, como fora dele, suporia um lugar de encontro, de aproximação ou um espaço de possível discussão

³ A. Supiot, *Homo juridicus. Ensaio sobre a função antropológica do Direito*, Trad., Joana Chaves. Lisboa, Piaget, 2006, p. 42.

⁴ *Idem.*

sobre o conceito de forma hoje, para o homem do século XXI. Para nós, desde os esconderijos da vulnerabilidade de África, no sentido daquele que muitas vezes acolhe as ideias dos outros sem possibilidade ou sem disponibilidade de contrapor, perguntar em relação às formas onde é que nós nos encontramos, que contributo trazemos ou como nos posicionamos em relação à escala global, no marco de um contributo para “a ciência filosófica”, parece intelectualmente cada vez mais, uma questão de sobrevivência da identidade regional e talvez mesmo, de identidade continental. Desde este ponto de vista, poderia perguntar, como africano, quando oiço falar da democracia, em que é que isto me diz respeito enquanto forma e fórmula de um governo? Qual é a possibilidade real de vivê-la dentro do meu contexto sem ter que ser com paradigmas estritamente ocidentais, e se não a vivo com os paradigmas estritamente ocidentais se ainda assim, posso falar da democracia?

Podemos falar sem prejuízo nem penalização de uma democracia americana, europeia (...), ocidental com uma compreensão à partida positivista, mas o mesmo já não acontece quando se trata de África. Soa muito estranho se eu disser: “democracia africana”. A expressão, a afirmação, soa como uma eclosão de sem sentido, soa como uma chamada de alerta vermelho de um perigo que está para acontecer ou que está a acontecer. E, este estado de consciência, se bem, não é de todo desconhecido para o intelectual africano, não obstante, não parece ser algo que lhe preocupa, e de novo, voltamos à defesa de Nietzsche a Sócrates, “às vezes é necessário ser superficial para poder estar ou continuar na relação com os homens”. Mas, se imaginarmos por um instante, que não estamos a ser superficiais e que a própria democracia coloca tanto problema ao Ocidente quanto para África, muito provavelmente perguntar-nos-iam se estamos a falar do mesmo conceito. Ora bem, aqui sim estamos a falar do mesmo conceito, o conceito da democracia, “*dêmos e kratos*”, o poder do povo», isto é, aquela forma do governo onde o poder sai do povo, é do povo, surge do povo, para permitir que o povo tenha o poder, dito de outra forma, “o poder é da colectividade”. Mas, o conceito de democracia que aqui falamos já é um conceito inserido dentro do **escopo verificativo** das formas da construção da

dizibilidade. Se olharmos um pouco mais a fundo e talvez socorrendo-se da ajuda dos especialistas, veremos que “A democracia [...] é, antes de mais, um estado social definido pela igualdade das condições, e não um conjunto de instituições políticas”⁵.

Se olharmos para esta perspectiva, isto é, a perspectiva de um estado social definido pela igualdade das condições, então pode que nos sintamos participe e possamos reivindicar a particularidade da nossa democracia, “**a democracia africana**”, desta vez, sem o estrondo do negativismo. Mas ainda assim, alguém como Cornelius Castoriadis se lembrará de nos dizer o seguinte ou de nos perguntar o seguinte e sem nos deixar argumentar, ele mesmo se encarregará de argumentar à volta daquilo que perguntou:

O que devemos entender por democracia? Certamente que não um movimento para a igualização de quaisquer condições; porque, nesse caso, o judaísmo, o budismo, o cristianismo, o islão realizam, cada um à sua maneira, e apenas com diferença de pormenores, a igualização das condições mais importantes de todas: as condições metafísicas que regem a vida (ou a não vida) eterna dos fiéis⁶.

Esta afirmação de Castoriadis, diz claramente que teríamos que reavaliar o entendimento, **latus sensus** da terminologia da democracia e esta reavaliação seria não apenas para o africano que ainda se debate para compreender a estranheza dos sons que compõem a palavra democracia, como também, esta reavaliação seria recomendada para o próprio ocidental que assume a democracia a partir de um certo prisma como a sua própria cultura. Não é por acaso que encontramos focos de tensão em alguns países da Europa onde ainda existe monarquia, estas tensões vêm de certa forma dizer que há um *micro* poder anormal dentro de uma *macro* normalidade de poder. Dito de outra forma, é que estes focos não olham para a monarquia como algo que faz parte da sua história cultural, ou melhor, pensam que o tempo da história que os ligava à monarquia já não corresponde ao tempo da leitura contingencial da

⁵ P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1985, pp. 223-224.

⁶ C. Castoriadis, *Figuras do pensável. As encruzilhadas do labirinto*, Lisboa, Instituto Piaget, 2000, p. 144.

democracia, isto é da leitura que corresponde à história digna de fazer parte da sua cultura.

Estamos a tratar de um escopo verificativo e estamos a dar-nos conta de que afinal todos têm que voltar a redefinir a democracia: os que já estão lá dentro e os que estão a tentar chegar ou a tentar entrar. Daí que, nós que ainda não estamos lá dentro esta questão é-nos colocada: será ela o melhor regime para nós? entendemos bem o que ela é? medimos bem os prós e os contras? Uma gestão séria dos Estados não pode ser complacente com prestar contas aos outros Estados, os super-Estados, nem se pode anular uma identidade para embarcar num modernismo que não se conhece porque não se conhece, não se fez conhecer nem se deixou conhecer. Nunca foi preocupação de uma boa parte do Ocidente que exista democracia em África, mas sim, que existam partidos, isto é, que exista um poder confuso. E, sempre no escopo verificativo, poderíamos perguntar, se compete ao Ocidente querer que exista uma verdadeira democracia. Se assumirmos que compete ao Ocidente estaremos a assumir que não percebemos o que é e que não sabemos para que serve. Mas dizer tudo isso assim, é também não dizer nada no fundo. Sabemos que uma boa parte de países de África lançou-se na corrida democrática para garantir apoios internacionais e não porque possuía condições mínimas para o exercício de democracia enquanto regime e sistema político. Também se sabe que o jogo democrático para África foi um jogo que teve logo à partida um perdedor, os próprios africanos.

Aceitaram olhar para a democracia não como um sistema “de igualização de condições”, ou melhor, um sistema de tentativa “de igualização de condições”, mas como um sistema de um conjunto de instituições políticas. Desde o ponto de vista do escopo verificativo nos damos conta que este ponto de partida constitui um tremendo erro. Se em 2016, uma boa parte dos países de África não tem instituições políticas dignas de tal nomeação, não seria nos anos 90 que poderia ter tido estas instituições. Portanto, vê-se que o processo não só foi acelerado como também antecipado para satisfazer os espíritos inquietos que queriam um mundo globalmente uniformizado, o que também seria contrário à própria democracia, se partirmos da perspectiva de

Castoriadis que olha para a democracia como um regime de autolimitação, e portanto, que se adapta à sua própria realidade. E aí está o problema.

Tínhamos deixado dúvidas sobre se é ou não possível uma denominação de “democracia africana”, ou melhor, se é ou não reivindicável esta denominação sem ter que cair no “pejoratismo” e no negativismo. Se olharmos para a perspectiva castoridiana, estaremos em condições de reivindicar a denominação «democracia africana» sem o pejoratismo, uma vez que Castoriadis abre a possibilidade que ela seja um regime de autolimitação, portanto autoadaptável à sua própria realidade, à sua própria conjuntura. É nesta perspectiva que podemos aceitar que se fale de uma democracia americana, francesa, inglesa ou italiana (...), e é nesta perspectiva que também se pode reivindicar uma possível democracia africana. Mas como se pode imaginar, o fundo destas denominações acabam por ser de natureza relativista o que pela própria natureza conduzirá a um sem saída, por quanto não se deixará ou não permitirá que desde fora criemos normas para controlar ou questionar a essência da denominação. Mas assumir que se pode reivindicar uma democracia africana pode chegar a ser assumir que estamos a reivindicar algo que nem sequer conhecemos, algo, só algo, há que reivindicar, então reivindicemos pouco importa se este algo se chama democracia e se pode ter atributo de africano.

Isto demonstra-nos claramente que para que haja justiça na dizibilidade, o homem tem que assumir a condição de ser um pastor de linguagem honesta, como diz Heidegger, “a linguagem é a morada do ser e o homem é o seu pastor”. Daí que, se bem que as formas podem ter a sua perenidade enquanto estrutura e talvez enquanto substância, não obstante, esta perenidade deixa de existir quando a leitura é feita a partir da contingencialidade. Provavelmente se tiver que dizer e aceitar as críticas que dizem que não existe democracia em África é porque primeiro me falta a palavra, para dizer, para compreender, para assumir ou para aceitar o conceito exterior aplicado à democracia, pois “*nada está lá onde falta a palavra*”, nos diz Heidegger. Precisamente porque para que as coisas existam com efectividade precisam antes de tudo de ser transformadas em palavras. “Só quando encontramos a palavra para a

coisa é que a coisa passa a ser coisa”, diz Heidegger. Algo é “apenas quando a palavra apropriada –e portanto, pertinente– dá nome e funda a sua (substancialidade) como tal”, precisamente porque o “*ser do que quer que seja, reside na palavra*”, diz Platão e o dirá também Heidegger⁷.

A linguagem tem dificuldade de situar com exactidão o que é este algo, daí que nos condena ao fracasso sempre que quisermos falar com alguma precisão deste termo e da sua função em África e não só, porque de igual modo que um político ocidental pode reivindicar da sua democracia, também, se fosse político poderia reivindicar da minha enquanto africano, porque se trata de um sistema de autolimitação, portanto, muito provavelmente de portas abertas para a conveniência das definições. Basta olhar hoje, por exemplo, para a conjuntura da Europa dos refugiados. No passado, a Turquia não podia “pensar” ser membro da UE porque não era suficientemente democrática e sobretudo porque não fazia totalmente parte da Europa e não respeitava os direitos humanos, mas agora do nada reuniu todas estas condições e pode vir a fazer parte de UE sobretudo se se portar bem com os refugiados, isto é, se aceitar servir-se de “tampom” para a sua não chegada à Europa.

O escopo verificativo serve portanto para nos frenar em relação ao entusiasmo e até em relação a uma certa exactidão das definições; o escopo verificativo nos frenaria em relação a um certo tipo de certeza arrogante: a democracia exacta, correcta..., seria aquela americana, francesa... Convida-nos a um certo regresso à origem das coisas, um certo voltar ao *Crátilo* de Platão ou abusivamente a um certo *As palavras e as coisas* de Foucault para nos dizer que este homem supostamente sábio e dominador de linguagem já morreu ou está morto, portanto, há que reconhecer não apenas o fracasso da tentativa do homem em dominar a linguagem como também reconhecer o fracasso do homem que sabe tudo para poder “ressuscitar” o homem verdadeiro que morreu. E, este trabalho parece que deve ser feito essencialmente com

⁷ I. Valentim, *David ou sobre os valores da educação estética: análise de uma teologia da consciência*, Lisboa, Ed. CISN, 2014, p. 16.

ajuda do escopo explicativo.

Escopo explicativo

Se apegarmos por um lado na afirmação de Manent que nos diz que a democracia [...] é, antes de mais, um estado social definido pela igualdade das condições, e não um conjunto de instituições políticas [...]; e de outro lado, se olharmos para aquela de Castoriadis que vê a democracia como um regime de autocontrolo ou de auto-adaptação, estaremos em condições de nos dar conta de como estamos muitas vezes longe do conhecimento das realidades que inferimos e assumimos como pertenças do nosso conhecimento. A linguagem externa que é imposta ao conhecimento tácito daquilo que corresponderia a uma democracia africana, é transformada numa forma de vida política e de leitura política não apenas democrática mas de todas as instituições africanas e de um bom número dos seus ramos de saber.

Nada de estranho nisso se tivermos em conta que qualquer poder normativo (e a linguagem tem esta força, a força normativa) é antes de tudo um poder de “denominar, de fundar as categorias do pensamento, e que essa heteronomia da linguagem é uma condição prévia da vida humana”⁸. De acordo com estas linhas, poderíamos estar a assumir que a vivência do tipo da democracia africana apenas pode fazer sentido, apenas pode ter uma existência lúcida se tiver acesso à linguagem do centro, a linguagem daqueles que fabricam o saber, um certo saber, onde precisamente as formas do saber africano parecem ainda não ter entrado. O escopo explicativo coloca-nos portanto perante esta encruzilhada, a encruzilhada das antinomias através da reivindicação da democracia não democrática, porquanto o outro lado diz: é democracia africana, mas, não é democracia. O facto de estarmos muitas vezes afastados dos centros dos saberes, de alguns saberes, faz com que os nossos saberes, alguns dos nossos saberes não passem de um exercício de exotismo, uns ensaios felizes em dias bonitos de sol. O «sujeito soberano, tem o poder de se

⁸ A. Supiot, *Homo juridicus*, op. cit., p. 42.

ligar por palavras, pelas quais deverá responder» e nós nos perguntamos que palavras são nossas e de que forma respondemos perante elas. Aqui parece que o nosso escopo explicativo esbarra-se diante da realidade do escopo verificativo. A “democracia como mito que encontra na linguagem retórica a possibilidade da perenidade da existência” também é ela mesma alvo ou vítima da doença da linguagem, porquanto podemos ver e considerar “o mito como uma doença de linguagem”, como o diz muito bem Cassirer. E, se estivermos de acordo com tudo isso, ou mais ou menos com algo parecido, diremos que a linguagem que é normativa, também é ela mesma frágil na sua normatividade e aquilo que poderíamos chamar ou denominar de formas no século XXI apenas seriam algumas formas do século XXI, cuja força dependeria da capacidade persuasiva do mito enquanto problema linguístico de “denominar, de fundar as categorias do pensamento”.

Bibliografía

- A. Supiot, *Homo juridicus. Ensaio sobre a função antropológica do Direito*, Trad. Joana Chaves. Lisboa, Piaget, 2006, p. 42.
- C. Castoriadis, *Figuras do pensável. As encruzilhadas do labirinto*, Lisboa, Instituto Piaget, 2000
- E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 98.
- I. Valentim, *David ou sobre os valores da educação estética: análise de uma teologia da consciência*, Lisboa, Ed. CISN, 2014.
- P Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002
- P Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1985, pp. 223-224