

Entre dialogicidade e ética. Desenvolvimentos em torno da questão do Outro com base no pensamento de Johann Georg Hamann¹

Between dialogicity and ethics. Developments on the problem of the Other, motivated by Johann Georg Hamann's thinking

José Miranda Justo

Professor do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
josemmjusto@gmail.com

Resumo: Partindo do conceito hamanniano do dialógico e das respectivas relações com o filosofema da produção de mais-sentido, a presente conferência explora a categoria de alteridade enquanto nóculo conceptual central na ética. A partir desta abertura, procuraremos estabelecer uma analítica de alguns processos que conectam a questão do Outro e a questão da linguagem humana: interrogação, repetição, analogia, parataxe e substituição metafórica. Estes processos revelam-se cruciais na constituição de uma ética da descoberta, ou seja, uma ética que se articule a partir da ideia de abertura ao Outro apoiada na desmontagem da cristalização do já-dito e do já-sabido da linguagem e dos relacionamentos humanos.

Palavras-chave: alteridade; linguagem; mais-sentido; dialogicidade.

Abstract: Beginning with Hamann's concept of dialogicity and its relations with the production of more-meaning, this conference explores the category of alterity as the conceptual core of ethics. On that account, we try to establish the analytics of those processes, which connect the Other and human language: interrogation, repetition, analogy, parataxis and metaphorical substitutions. Such processes prove to be fundamental in the constitution of an ethic of discovery, i.e. an ethic articulated by the idea of receptibility to the Other and supported by the elimination of the immutability of what has already been said and known in language and human relationships.

Keywords: alterity; language; more-meaning; dialogicity.

¹ O texto que aqui apresento segue, no fundamental, os passos da minha meditação sobre as mesmas temáticas publicado no volume de homenagem à Professora Cristina Beckert, organizado por Filipa Afonso *et al.*, sob o título de *Pensar o Outro. Desafios Éticos Contemporâneos*, dado à estampa em 2017 com a chancela do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Aproveitei esta oportunidade para introduzir melhoramentos vários e, em alguns pontos, aprofundamentos da reflexão anterior.



O objectivo desta minha conferência não é exactamente o de fazer uma análise das ideias de Johann Georg Hamann (1730-1788) acerca da linguagem, do diálogo e da alteridade. Mais do que isso, pretendo mostrar que existe em Hamann matéria que nos estimula no sentido de pôr em marcha uma reflexão *contemporânea* sobre a conexão fundamental entre a dialogicidade e a alteridade, e que essa reflexão deve ser estendida à constituição de uma analítica de processos intrínsecos da linguagem humana que estão na base de uma ética que seja simultaneamente uma defesa das nossas potencialidades para a criação de sentido, ou seja, das potencialidades de produção do novo. Numa época em que chega a parecer que nada de novo é já possível, designadamente nos planos do pensamento ou da produção estética, parece-me crucial levar a cabo um trabalho filosófico de entrelaçamento da ética com um esforço de ultrapassagem radical do já-feito, do já-pensado e do já-sabido.

É precisamente por isso que, a abrir esta conferência, gostaria de recordar palavras sábias e encorajantes da infelizmente já falecida filósofa Cristina Beckert, grande especialista no domínio da ética. Cito:

Sendo aquilo que une, justamente o que separa, a saber, a alteridade, confrontamo-nos com um pensar-outro, na exacta medida em que se revela um «pensar-para-o-outro», isto é, sempre atento e precavido contra a tendência e a tentação de reduzir o outro ao mesmo, o Dizer ao Dito, o Rosto à fisionomia. [...] Daí o reiterado desdizer a que todo o Dito obriga, num processo infinito que diz o próprio Infinito (BECKERT, C. 2008, p. 9).

Ponto de partida: J. G. Hamann

Tenho defendido em muitas outras ocasiões que o eixo mais estimulante do pensamento de Johann Georg Hamann em torno do tema da linguagem humana reside

numa concepção da instância do dialógico associada à ideia de produção de sentido. Desde os escritos mais recuados de Hamann, os chamados Escritos de Londres (1758), encontramos matéria suficiente para colocar o fulcro do pensar hamanniano na produção de sentido a partir de situações de *défice* de sentido. Esta hermenêutica hamanniana, contudo, tem o seu ponto mais activo e resolutivo na noção de diálogo².

Nos «Gedanken über meinen Lebenslauf», escritos em Londres num momento em que acabara de atravessar um período de depressão particularmente difícil, Hamann escreve:

Sob o tumulto de todas as paixões que me esmagavam, ao ponto de tantas vezes não encontrar respiração, pedia eu repetidamente a Deus um amigo, um amigo sábio e justo, cuja imagem deixara de me ser conhecida [...]. Um amigo que pudesse dar-me uma chave para o meu coração, o fio condutor do meu labirinto... era esse um desejo que tantas vezes eu formulava sem compreender bem, sem ver rigorosamente o seu conteúdo (HAMANN, LS, p. 342; NIL, p. 39).

Ainda que numa primeira leitura possa parecer que nesta passagem Hamann se ocupa estritamente de uma sua vivência particular, a verdade é que nela é possível descortinar os factores seminais que se jogam na questão da constituição de sentido a partir de uma experiência de *défice* de sentido. Esses factores articulam-se com nitidez bastante em dois grupos triádicos imbrincados um no outro: o primeiro reúne o sentir do corpo, o sentir interior e o pensar; o segundo reúne o desejo, a amizade e o sentido.

Para Hamann, o problema do sentido coloca-se quando se experimenta uma falta de sentido, seja em que plano for. Essa falta pode acontecer num plano de grande complexidade ou em situações triviais da orientação quotidiana no agir e no pensar.

²No que se segue começarei por retomar parte do que escrevi no meu posfácio à tradução das *Memoráveis Socráticas* de Hamann (JUSTO, 2017b, p. 93-156), para depois enveredar abertamente por uma reflexão fundamentalmente voltada para a questão da alteridade.



Sentido é aquilo que constituímos de cada vez que ultrapassamos uma situação de desorientação. Assim, o sentido não é uma categoria estável, independente, que nos fosse anterior, mas sim uma produção nossa, uma actividade individual de transformação de uma experiência de falta e que ocorre apenas quando a experiência da singularidade nos proporciona uma súbita visão de algo absolutamente novo situado para lá dos limites da negatividade. Dito isto, podemos avançar para a caracterização da primeira tríade. Tal como a experiência envolve todo o ser – corpo, afectos e inteligência –, também a transformação da experiência mais ou menos dolorosa da ausência de sentido envolve estas três ordens. O mal-estar da falta de sentido envolve a unidade indissolúvel das três instâncias, e é preciso que os três planos colaborem produtivamente para que haja superação do mal-estar. Com esta primeira entrelaça-se a segunda tríade: a experiência do défice de sentido é imediatamente desejo, um desejo indagante, mas sobretudo um desejo que olha em torno de si, à procura de um Outro capaz de oferecer, não propriamente uma resposta completa para a carência de sentido, mas uma ponta do «fio» que conduz à saída do «labirinto», ou seja, uma «chave» que abre para a possibilidade de constituição de um sentido que progressivamente nos re-organiza.

Compreende-se assim que esse Outro, situado no cerne da segunda tríade, é imprescindível para a passagem do não-sentido ao sentido. Enquanto a primeira tríade se centra fundamentalmente na individualidade do sentir, a segunda, por seu turno, abre-se à alteridade de um Outro sem o qual a constituição de sentido não chegaria a acontecer. O papel desse Outro é, por um lado, o de reflectir a discursividade questionante do eu que perdeu o sentido, tornando assim essa discursividade palpável, materialmente perceptível, o que, se atendermos ao facto de essa discursividade do sentido perdido ser pouco mais do que uma espécie de balbúcio desorientado, é de uma assinalável importância, já que a materialidade sensível gera as condições básicas para o aparecimento de significado. Mas o papel do Outro é também o de, na diferença, responder à discursividade primitiva do eu com uma outra discursividade, criando assim uma condição incoativa para a produção de mais sentido. A discursividade do Outro é diferença e, desse modo, é condição para um enfrentamento em que o não-sentido inicia a sua reconfiguração em sentido gradualmente conquistado, por via de dispositivos tão elementares – mas tão eminentemente dialógicos – como a interrogação, a repetição, a analogia, a parataxe ou a substituição metafórica.

Hamann refere-se esporadicamente a alguns destes dispositivos, mas o que é porventura mais significativo é verificar que os *utiliza* abundantemente na sua escrita, fazendo assim demonstração concreta da respectiva eficácia na produção de mais sentido, ou seja, na criatividade hermenêutica do diálogo que trava com os seus destinatários. E, se falamos nos destinatários de Hamann, é porque a escrita hamanniana é ela mesma parte integrante do processo dialógico. Não só uma parte deveras considerável da obra é constituída por cartas dirigidas a diversos correspondentes, mas também muitos dos textos publicados por Hamann têm interlocutores concretos com os quais entabulam a discussão. Desde as *Memoráveis Socráticas* e a *Aesthetica in nuce* até à *Metacrítica sobre o purismo da razão* (só publicada postumamente), é praticamente sempre a destinatários nomeáveis que Hamann se dirige. E é, pois, nesse diálogo concreto que Hamann utiliza os dispositivos a que nos referimos acima. Como se toda a sua criatividade, todo o seu mais-pensar, passasse essencialmente pelo pôr em acção de mecanismos profundamente enraizados na sua concepção da constituição de sentido.

Para uma analítica dos dispositivos do diálogo

Procurando esboçar, em vista das relações de alteridade do dizer, uma analítica dos dispositivos acima enumerados, começo pela interrogação. A interrogação pressupõe sempre a subjacência de uma disjunção: eu-Outro. Mesmo nos casos em que o eu se interroga a si próprio, o mero facto de se perguntar faz emergir uma relação em que o eu do questionar se desloca para fora dessa posição assumindo a posição alternativa de uma potencialidade do responder. Nesses casos, o eu que pergunta e o eu que potencialmente pode responder ou que efectivamente chega a poder responder não são o mesmo eu, embora – sublinhe-se –



continuando a ser o mesmo eu. Esta relação complexa é profundamente dinâmica. Em certo sentido, poderá mesmo entender-se que a interrogação do eu a si próprio é modelar, dado o complexo de alteridade e de ipseidade que comporta. Porém, o que importará em primeiro lugar é ensaiar uma compreensão da génese da alteridade dentro deste tipo de interrogação.

Ora, de cada vez que o eu se interroga, ainda que de modo incipiente, é o *estranho* que está em causa, aquele estranho que se gera interiormente por via de algum acontecer de que o eu é objecto passivo. Digamos que na génese da interrogação do eu a si próprio está um *pathein* carregado de estranhamento. Porém, este *pathein* não é apenas interioridade. É certamente interioridade naquilo que tem de perturbação e de vulnerabilidade de um eu em sofrimento, e será também muitas vezes interioridade quanto aos modos de desencadeamento da perturbação. Mas é simultaneamente exterioridade na manifestação desse sofrer, por mais recolhido que ele seja. E é nos mais ínfimos rudimentos dessa manifestação que se encontra a instância pré-verbal do sentir, a qual, se não soçobra na completa falência do eu, exige, mais tarde ou mais cedo, a passagem ao verbal. Ora, é neste plano de uma manifestação que vai do pré-verbal ao verbal que se instala o lugar da interrogação, e, uma vez que se trata de manifestação e, portanto, de simultânea interioridade e exterioridade, podemos também dizer que neste ponto o eu se bifurca em eu e outro, na medida em que a exterioridade se objectiviza e recai sobre o eu como alteridade. O eu não deixou de ser eu, mas passou a ser simultaneamente Outro.

A passagem do pré-verbal ao verbal é crucial para se entender o papel particularmente produtivo da interrogação. Hamann assinala essa passagem na *Aesthetica in nuce* escrevendo:

Discursar é traduzir – de uma língua de anjos numa língua de homens, isto é pensamentos em palavras, – coisas em nomes, – imagens em sinais; que podem ser poéticos ou quiriológicos, históricos ou simbólicos ou hieroglíficos – – e filosóficos ou característicos. Esta espécie de tradução (entenda-se o discursar) coincide mais do que qualquer outra com o lado avesso dos tapetes

And shews the stuff, but not the workman's skill... (HAMANN, NII, p. 199)³.

Neste trecho, a palavra correspondente a «discursar» é *reden*. A tradução que aqui se usa pretende antes de mais evitar uma interpretação errónea. Hamann não usa *sprechen*, e é, pois, de evitar a tradução por «falar». Porque a fala, na acepção saussureana corrente, corresponde a uma mera actualização da língua, e não é esse o sentido do *Reden*. Este vocábulo tem uma origem comum com o latim *ratio*, significando etimologicamente «contar», «calcular»; depois passa a significar «contar», no sentido de «narrar», e daí chega ao significado de «dizer», tendo fundamentalmente por objecto a *discursividade* do dizer, ou seja, a articulação continuada do dizer em que as unidades só existem na medida em que se integram no todo. Neste sentido, a discursividade do dizer é anterior a todas as cristalizações a que venha a ser submetida, designadamente no plano dessa máxima cristalização (sempre temporária, sempre provisória) que é a língua.

Podemos então dizer que, para Hamann, o dizer discursivo é transposição de pensamentos em palavras, de coisas em nomes e de imagens em sinais. Ou seja, passagem daquelas iluminações pré-verbais proto-organizativas – no plano do pensar mais arcaico, da experiência ainda informe das coisas ou das imagens – para formações organizativas e produtivas nos planos do pensar discursivo, da experiência dinâmica das coisas, por via dos nomes, e das funções sinaléticas⁴.

A interrogação do eu a si mesmo vive do lado do pré-verbal ou no âmbito de uma passagem incompleta ao verbal. A interrogação que o eu dirige àquele Outro que lhe é totalmente exterior, por muito que possa

³ A passagem citada por Hamann em inglês é oriunda de *Poems by the Earl of Roscommon*, Londres 1717, p. 9, e refere-se a uma tradução em prosa de Horácio.

⁴ Acerca desta interpretação da passagem hamanniana citada cf. mais pormenores em JUSTO, 2017a.



sofrer ainda de traços de incipiência, instala-se no território do verbal. Tal não significa que esta última deva ser encarada como secundária e decorrente da primeira. O Outro da interrogação plena – chamemos assim à segunda – é construído, mas é também descoberto pelo eu. As duas coisas não se desligam, mas a construção parte do eu, enquanto a descoberta pressupõe a alteridade radical do Outro, a sua existência plena como um eu anterior à descoberta. Se a interrogação do eu a si mesmo transporta consigo, como vimos, uma alteridade latente, não é menos verdade que essa alteridade não pode ser mais do que uma prefiguração distante da alteridade do Outro, podendo de facto servir para despertar a orientação da descoberta, mas sem que uma tal orientação comporte seja o que for de substantivo sobre a alteridade radical. Neste sentido, a interrogação mais incipiente abre para a interrogação plena, mas não abre de forma alguma para a resposta a esta última, já que essa resposta, a surgir, surgirá sempre da profundidade do Outro. É portanto necessário que a estrutura eu-Outro esteja instituída pela própria interrogação para que a interrogação alcance a sua consecução na possibilidade da resposta.

Perguntar-se-á, porém, como é que a interrogação plena institui a estrutura eu- Outro. O Outro perfila-se perante o eu na sua alteridade radical, o que significa que sem uma específica abertura ao Outro o eu não pode chegar a sair da sua mesmidade e a estabelecer qualquer tipo de relacionamento profícuo. A abertura ao Outro só pode ser efectiva se duas condições estiverem preenchidas. A primeira condição, a mais radical, tem de ser oriunda da experiência do défice de sentido. É a experiência fundamental da falta de sentido, no que ela comporta de um mal-estar, o qual é um sentir simultaneamente corpóreo e interior, que determina o *desejo*, desde a sua existência mais basilar até às formas mais evoluídas que possa revestir. A primeira condição é, pois, o desejo de sentido e a incapacidade de o constituir de forma satisfatória nos limites do solipsismo, ou seja, do plano do pré-verbal. A segunda condição, que surge de pronto na sequência da primeira é a de uma via para a manifestação do desejo. O desejo, enquanto se concentra nos limites do eu não tem eficácia palpável. É preciso que o desejo ganhe uma proporção interior desmesurada para que chegue a explodir em múltiplas direcções. Dessas múltiplas direcções algumas terão de se singularizar. É esta singularização – a qual pode ir na direcção de um Outro ou de vários outros – que representa já uma ou várias vias de acesso ao Outro. A singularização, contudo, só pode dar-se exactamente na passagem do pré-verbal ao verbal. Porém, por paradoxal que possa parecer, tal passagem não se dá sem que o Outro se profile no horizonte próximo do eu. E é por isso que aquilo a que chamamos a explosão multidireccional do desejo é incontornável. O que ela – e só ela – permite é precisamente o encontro. Só pelo encontro com algum Outro chega a haver condições para a «tradução» discursiva da iluminação súbita do pensar solipsista em palavra, das coisas em nomes e das imagens em sinais. Assim, é o encontro com o Outro e a percepção da alteridade radical do Outro que implementa a via para a abertura ao Outro. Se o Outro se limitasse a ser uma imagem especular do eu, a via não estaria aberta e não chegaria a ser a via do discurso, ou seja, a via de um dizer autêntico. Um dizer que, no plano em que nos encontramos, é ainda tão-somente interrogação, mas que por isso mesmo se abre à potencial resposta do Outro, entabulando assim um diálogo nascente em que a estrutura eu-Outro pode fundar-se, adensar-se e crescer.

A vantagem da interrogação – entre outras – reside também no facto de ela poder ser encarada como um dizer que se furta ao domínio do já-dito. A interrogação pode repetir-se, mas de cada vez que se repete não é o mesmo que se diz. Entramos aqui no ponto em que a interrogação nos abre um caminho para entender a questão da repetição no âmbito do dialógico e da alteridade. A própria interpelação do Outro pela interrogação repetida encontra o Outro num instante diferente, o que faz com que a repetição não seja mera repetição. Mas há mais. A repetição da interrogação, enquanto tal, cria uma forma *formans* que não é a mesma forma da interrogação primitiva. É por isto que este tipo de repetição, por oposição à mera repetição e por analogia com as formas transcendentais kantianas, merece a designação de *pura repetição*, como tenho avançado em outras circunstâncias, designadamente no âmbito da estética. Mas, neste caso, aquilo que é válido no campo da estética é igualmente válido no território da ética. O que é necessário é evidenciar o relacionamento pertinente entre a pura repetição e o domínio da alteridade. Esse relacionamento



entende-se em especial mediante a categoria de diferença directamente associada à pura repetição. A pura repetição é o campo da diferença, muito em especial das pequenas diferenças, aquelas que podemos associar às «pequenas percepções» leibnizianas. Tal como as pequenas percepções, das quais Leibniz fala no Prefácio aos *Novos Ensaios*, as pequenas diferenças podem ser inconscientes, «sem apercepção e sem reflexão», mas tal não significa que sejam ineficazes; antes se trata de algo que nos fala de uma eficácia subtil, mas extremamente ampla, já que as impressões com elas associadas «envolvem o infinito, essa ligação que cada ser tem com todo o resto do universo» (LEIBNIZ, 1993, p. 29-30). Associar assim as diferenças mínimas às pequenas percepções tem a vantagem de enfatizar o facto de a pura repetição operar igualmente num campo de enorme subtileza em que é preciso exercer uma atenção teórica muito especial para não permitir que a mera repetição invada e deteriore o território a que nos referimos. Porque esse território é de facto, pelo menos as mais das vezes, avesso ao exercício da consciência reflexiva. Assim, a repetição da interrogação plena, dirigida ao Outro, pode surgir num primeiro momento como mera repetição, e só um discernimento que seja capaz de mergulhar pela via teórica nas profundezas aparentemente reservadas ao inconsciente poderá detectar nessa interrogação repetida a eficácia de uma forma deveras formativa. Importa, pois, examinar este conglomerado e descrever em rigor a detecção a que me refiro. Perguntar-se-á então: como é que uma interrogação repetida gera uma *forma* (no sentido transcendental)?

Antes de mais importa chamar a atenção para o facto de não nos interessar aqui a interrogação disjuntiva, mas sim a interrogação aberta à multiplicidade de possibilidades discursivas da resposta. Esta última interrogação decorre, por seu turno, muito mais do que a primeira, das potencialidades do dizer. Ora, sucede que uma interrogação não-disjuntiva tende necessariamente, por força das características orgânicas da própria discursividade, a repetir-se precisamente sob a afectação de pequenas diferenças, porventura julgadas inoperantes por parte do interrogante e do interrogado, mas nem por isso menos existentes. Esta existência objectiva é um factor constitutivo da repetição. A repetição, entendida desta maneira, só aparentemente produz o mesmo, exactamente porque no quadro das ínfimas diferenças efectivamente existentes se geram factores de significação que emergem como autênticas novidades no seio da interrogação, transportando inclusivamente consigo a potencialidade de provocar a médio ou longo prazo a desarticulação da interrogação primitiva numa totalidade mais vasta de interrogações. Sendo assim, a interrogação repetida chega ao Outro do dizer necessariamente comportando uma *estrutura diferencial* cuja eficácia virá a revelar-se mais tarde ou mais cedo. Esta estrutura diferencial é precisamente aquilo que podemos considerar uma forma *formans*, uma vez que é ela que é responsável pela configuração específica do material discursivo numa organização previamente inexistente. A forma assim entendida é transcendental na medida em que a respectiva postulação é independente de quaisquer considerações estritamente decorrentes da experiência, mas também porque exerce a sua acção formativa no domínio do empírico.

Relativamente à interrogação repetida, falta-nos agora evidenciar a sua relação profunda com a questão da alteridade. Toda a interrogação que se dirige efectivamente ao Outro deseja uma resposta. Porém, a interrogação repetida não se queda pelo desejo de resposta. Ela exige resposta e, por outro lado, decorre de uma resposta insuficiente ou de uma ausência de resposta. Deixemos de lado a ausência de resposta, em que a alteridade do outro não se consuma, e atentemos na resposta insuficiente. Esta última pode sê-lo por um défice de entendimento por parte do interrogado ou por uma explicitação insuficiente por parte do interrogante. O que, contudo, ocorre na relação entre a interrogação repetida e a resposta insuficiente é já um princípio de encontro. Se não houvesse um encontro seminal, nenhum tipo de resposta existiria e a estrutura eu- Outro dissipar-se-ia por inteiro. Assim, é este germen de encontro que suporta o diálogo e a continuidade do diálogo, sem a qual não há lugar para a repetição. A repetição da interrogação, porém, adveniente como é de uma insuficiência da resposta, abre de imediato o caminho para formas mais complexas da busca de sentido. O diálogo deixa de ficar circunscrito ao binómio interrogação-resposta, para passar a envolver factores como a discussão, a dissensão, a divergência, mas também o potencial assentimento e convergência. Ora, a partir do momento em que pudermos falar de discussão, é já a uma plena alteridade



que nos estamos a referir, uma vez que eu e Outro se convertem verdadeiramente em dois Outros do diálogo. A divergência, por exemplo, se a tomarmos como decorrente da interrogação repetida, não somente representa uma transposição para um patamar superior da verbalidade dialógica, como significa também uma oposição mais ou menos veemente entre duas subjectividades que se defrontam no reconhecimento da alteridade própria de cada uma delas. Mas o mesmo acontece com a convergência, supondo que seja efectivamente dialógica e pensante; a convergência, tomando-a também como posicionada a jusante da repetição da interrogação, situa-se igualmente em níveis superiormente construtivos da verbalidade dialógica e, ao mesmo tempo, supõe a alteridade radical das duas subjectividades que convergem, já que se uma delas – ou as duas – não adoptasse o posicionamento capaz de reconhecer na outra essa plena alteridade, não chegaria a existir lugar para falar de efectiva convergência. Aqui, nesta determinação do lugar inexpugnável da alteridade, encontramos precisamente um fundamento teórico plausível para resistirmos à «tentação de reduzir o outro ao mesmo».

A finalizar quero abordar, ainda que de maneira necessariamente mais abreviada, os três outros mecanismos da conquista do sentido acima mencionados – a analogia, a parataxe e a substituição metafórica – na sua relação com a questão do ganho de sentido e, conseqüentemente, da substituição do já-dito pelo dizer. Ainterrogação e a repetição são já dispositivos que tendem marcadamente para o acréscimo de sentido do dizer. A interrogação pela via do desenvolvimento, incipiente primeiro, mas progressivamente mais reforçado, da verbalidade e das potencialidades do diálogo. A repetição por via das pequenas diferenças e da respectiva eficácia dialógica. Por seu turno, a analogia, a parataxe e a substituição metafórica participam activamente na destituição do já-dito e na constituição de um mais-dizer que é também um mais- pensar. Como refere Cristina Beckert na passagem que citei em destaque no início desta conferência, «todo o Dito obriga» a um «reiterado desdizer», «num processo infinito que diz o próprio Infinito». No que se segue procurarei mostrar como os três mecanismos que aqui importam participam nesse «desdizer» e como este abre para um dizer novo, um dizer outro, produtivo e criativo.

Começando pela *analogia*, recordaria que Hamann, numa nota de rodapé das *Memoráveis Socráticas*, cita Edward Young: «Analogy, man's surest guide below» (YOUNG, 2008; Night 6). A nota diz respeito a uma passagem em que Hamann, referindo-se a Sócrates, escreve: «A *analogia* era a alma das suas inferências e, por corpo, dava-lhes a *ironia*» (HAMANN, NII, p. 61). Neste contexto, a questão da união entre corpo e alma é deveras significativa, mas não terei oportunidade de tratá-la agora com o merecido aprofundamento; fi-lo em outras oportunidades. Circunscrever-me-ei à analogia, enquanto «alma das [...] inferências» de Sócrates. Qual o significado desta concepção da analogia? Precisamente o facto de ela surgir aqui como motor anímico das inferências, chama-nos a atenção para a faceta crítica da analogia relativamente aos procedimentos tipificados da lógica formal. São portanto esses procedimentos que são *desditos* pela analogia. E, se ela é «o guia mais seguro do homem [aqui] em baixo», é porque nesse desdizer da forma das proposições e deduções lógicas se gera um princípio de orientação que ultrapassa a suposta eficácia daquelas, não de um modo quantitativamente observável, mas de um modo qualitativamente novo que se desdobra de maneira imparável até ao infinito. A crítica hamanniana dos mecanismos do «saber» e do pseudo-pensar *aufklärer* passa fundamentalmente por este ponto: desarticulação do já-dito prefigurado nas modalidades cristalizadas e cristalizantes do pensar e a respectiva substituição por processos capazes de desencadear a produção daquele mais-sentido que possa transportar consigo verdadeira criatividade e radical novidade.

Passo à parataxe. Quanto a esta, não conheço nenhuma declaração formal de Hamann acerca deste mecanismo. Contudo, são reiteradas as utilizações que Hamann faz deste processo, e nessas utilizações pode verificar-se o respectivo efeito e eficácia. Na *Aesthetica in nuce* pode ler-se:

Os sentidos e as paixões discursam e entendem apenas imagens. Em imagens consiste todo o tesouro do conhecimento e da bem-aventurança humanos. A primeira explosão da criação e a primeira impressão do seu historiador; – – o

●
●

primeiro aparecimento e o primeiro gozo da natureza unem-se na palavra: Faça-se a luz! com isto começa a sensação da presença das coisas (HAMANN, NII, p. 97; *itálicos meus*).

Torna-se evidente qual a função do reiterado uso da construção paratáctica. Onde o pensamento separativo, analítico, desarticula membros de um conglomerado, para supostamente iniciar um processo explicativo, nesta passagem Hamann procede à unificação de factores vulgarmente apresentados como disjuntos ou não relacionados. Por exemplo, os «sentidos» e as «paixões» são reunidos num mesmo conjunto, dizendo respeito ao sentir, seja ele corpóreo ou interior. Por outro lado, a discursividade é unificada com as funções do entendimento, dando assim a ver uma inseparabilidade radical das duas instâncias. E assim por diante. Verifica-se deste modo que a parataxe tem uma acção específica, crítica, no seu *desdizer* dos processos próprios do pensamento separativo. Mas, ao mesmo tempo, ela tem uma acção produtiva: em vez dos produtos mortos da separação analítica, a parataxe dá-nos a ver possibilidades de entrelaçamento de factores que a nossa discursividade mais pobre tende a insularizar. Criar unificações de conceitos artificialmente separados é, uma vez mais, produzir o novo em substituição do já-dito característico de uma linguagem abstractizante e geradora de *entia rationis*, como Hamann diz na *Metacrítica*.

Quanto à transposição metafórica, podemos começar por retomar parte da passagem da *Aesthetica in nuce* que acabámos de citar. A insistência hamanniana nas imagens remete-nos para o plano daquilo que designámos como o pré-verbal.

Recordemos que Hamann nos dizia que «discursar é traduzir [...] imagens em sinais». Os sinais são, pois, a forma plena do verbal e do dizer. Mas são também a forma cristalizada do dito. Uma vez pronunciado, o sinal estagna na sua função indicativa, e a sequência de sinais, que é o discurso propriamente verbal, tende a enquistar em formulações que se limitam a uma mera repetição do já-dito e do já-pensado. A transposição metafórica, ou seja, a substituição de uma imagem por outra imagem, sendo, por assim dizer, mais arcaica do que as articulações sinaléticas, tem um papel crucial na desmontagem do já-dito dos sinais e na constituição de um sentido que vá para além do já-pensado. A substituição de uma imagem por outra imagem representa, pois, um papel crítico relativamente à linguagem sinalética, mormente naqueles casos em que esta última pretende surgir como verdade definitiva do dizer já-dito, como acontece no discurso teórico e em particular na linguagem da filosofia mais ortodoxa. Hamann manifesta-se nitidamente como crítico da linguagem filosófica do Iluminismo precisamente no sentido em que o recurso à substituição metafórica funciona como um *desdizer* dessa linguagem.

Conclusão

Assim, pudemos verificar, embora em traços largos, como a analogia, a parataxe e a transposição metafórica se unem à interrogação plena e à pura repetição na tarefa de *desdizer* a cristalização impertinente do já-dito, num processo que, como avança Cristina Beckert, é infinito e «diz o próprio Infinito». Porque, como dizia Kierkegaard, finitude e infinitude são duas vertentes indissociáveis da nossa existência, e a infinitude manifesta-se designadamente na capacidade que temos de *desdizer* e dizer continuamente, sobretudo por intermédio de dispositivos como aqueles que procurámos tratar e que abrem o caminho para uma interminável crítica do dito associada a uma criatividade sempre renovada.

A terminar gostava apenas de sublinhar a articulação profunda entre os procedimentos que procurei desenvolver numa analítica do dizer e o tópico da alteridade. Essa articulação ficou, penso eu, razoavelmente apontada no que toca à interrogação e à repetição. Contudo, no que toca à analogia, à parataxe e à substituição metafórica falta acrescentar alguma coisa. Sobretudo é preciso dizer que estes três mecanismos verbais são precisamente potencialidades de um dizer que, longe de ser solipsista, se dirige efectivamente ao Outro, ao mesmo tempo que se disponibiliza para receber do Outro a resposta ou respostas que a irredutibilidade desse mesmo Outro a todo o momento pode desencadear.



Assim, a analogia, no prolongamento do que dissemos acerca da repetição pura, tem um carácter profundamente iluminante que, contudo, precisa de ser mitigado pela eventual resposta restritiva do Outro. Uma demasiada iluminação seria – designadamente na visão de Hamann – sempre perniciosa. Nietzsche, numa das pouquíssimas vezes em que se referiu a Hamann, sublinhava precisamente uma referência deste último à necessidade de um equilíbrio entre luz e treva. Este equilíbrio produz-se exactamente na relação dialógica com o Outro. E significa uma restrição do efeito porventura desmesurado da analogia.

Também a parataxe mantém uma articulação profunda com o tópico da alteridade. Ela é um procedimento que se choca com aquilo que o Outro possa produzir de mais marcadamente reductor no plano da análise dos conceitos. Mas, por outro lado, também a parataxe se dirige ao Outro, enquanto destinatário de um dizer que se lhe apresenta como profundamente estranho. Ora, o estranhamento é, como de algum modo ficou indicado acima, um factor eminentemente constitutivo da estrutura eu-Outro. Sem o estranhamento, não estão criadas as condições para uma progressiva abertura à alteridade radical do Outro. Por outras palavras, é preciso começar por estranhar o Outro para que possamos iniciar um trajecto do desejo em direcção à possibilidade de convergência.

Por último, no que toca à substituição de imagens por outras imagens, começa por ser importante dizer que aquelas imagens que vão ser substituídas são parte integrante de um acervo comum, no qual nos revemos no Outro e o Outro se revê em nós. Substituir essas imagens significa, pois, afastarmo-nos radicalmente do Outro para criarmos condições de uma reaproximação assente sobre bases diferentes das anteriores. Reaproximação ao outro significa, uma vez mais, reconstruir a relação eu-Outro e com isso torná-la necessariamente muito mais dinâmica e produtiva.

Julgo que, designadamente com estas considerações finais, terei conseguido dar uma imagem daquilo que a meu ver pode constituir uma unificação do dialógico e do ético do ponto de vista de uma reflexão contemporânea. Hamann serviu-nos, neste contexto, para nos introduzir a um conjunto de factores que são importantes nesse trabalho filosófico de unificação. Porque, com Hamann, o que aprendemos é que o eixo mais sério do nosso viver é constituído pela união entre a nossa abertura à alteridade e a nossa liberdade de criar, ou seja, entre a estrutura eu-Outro e as potencialidades infinitas do nosso agir verbal. E acrescenta-se ainda que os valores de uma axiologia, que tenha aprendido alguma coisa com esse pensador *estranho* que foi Johann Georg Hamann, serão precisamente os valores dessa abertura ao infinito e do nosso mais profundo desejo de criar alguma coisa para lá do já-pensado.



Referências bibliográficas:

BECKERT, Cristina. *Um pensar para o Outro, Estudos sobre Emmanuel Lévinas*, Lisboa: CFUL, 2008.

HAMANN, Johann Georg. [Abreviação N, seguido do número do volume em romanos]. *Sämtliche Werke*, hrsg. von Josef Nadler, 6 Bd., Wien: Thomas Morus Presse, 1949-1953.

_____. [Abreviação LS]. *Londoner Schriften*, hrsg. von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn, München: C. H. Beck, 1993.

_____. *Memoráveis Socráticas*, tradução, notas, cronologia, bibliografia e posfácio de José Miranda Justo, Lisboa: CFUL, (2.ª edição), 2017.

JUSTO, José Miranda. «Johann Georg Hamann: interpretation and language». In: José Miranda Justo, Elisabete de Sousa e Fernando Silva (coord.), *From Hamann to Kierkegaard. 1st Workshop of the Project Experimentation and Dissidence*, Lisboa: CFUL, 2017a. [E-book: http://experimentation-dissidence.umadesign.com/wp-content/uploads/2016/11/From-Hamann-to-Kierkegaard_e-book.pdf]

_____. «Um Argos a Norte. J. G. Hamann: experiência da singularidade e periferia da filosofia». In: J. G. Hamann, *Memoráveis Socráticas*, Lisboa: CFUL, 2.ª ed., 2017b.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, tradução de Adelino Cardoso, Lisboa: Edições Colibri, 1993.

YOUNG, Edward. *Night Thoughts (1742-1745)*, Stephen Cornford (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Recebido em 30 de junho de 2020. Aceito em 04 de agosto de 2020.