

Para uma crítica da Razão pós-Moderna:  
Em defesa do «Regresso dos Deuses»

[a 1ª versão serviu de base à comunicação ao I Encontro Lusófono de Comunicação que se realizou no ISMAG-Instituto Superior de Matemáticas e Gestão / ULHT-Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (Lisboa) nos dias 18 e 19 de Abril de 1997; publicado, inicialmente na Revista *Escritor*, nº 3, Associação Portuguesa de Escritores, Março de 1994, pp.171-176.; e, posteriormente, em *Hermes ou a Experiência da Mediação (Comunicação, Cultura e Tecnologias)*, Lisboa, Pedra de Roseta, 2004, pp. 19-29]

Para a Daniela Ermano, pela sua «Obra ao Branco» da nossa Modernidade.

*-Não sei o que queres dizer com [essa palavra] - disse Alice.*

*Humpty Dumpty sorriu com ar de desprezo.*

*- Claro que não sabes, até eu te explicar...Quando uso uma palavra -disse Humpty Dumpty, num tom desdenhoso -, ela significa exactamente o que eu quero que ela signifique, nem mais, nem menos.*

*- A questão está em saber-disse Alice -se tu podes fazer que as palavras tenham significados diferentes.*

*- A questão está em saber- disse Humpty Dumpty -quem é que manda.*

*(Lewis Carrol, Through the Looking Glass)*

*Definir o mundo actual como pós-moderno, é quase a mesma coisa que chamar às mulheres «não-homens». Não aprendemos grande coisa nem de lisonjeiro nem de profético.*

*(Ch. Jencks)*

I

Um dos primeiros pontos, senão o primeiro, que importa discutir a respeito do pós-modernismo é o de saber, não só «o que significa», mas também, sobretudo, em caso de significar algo, «qual o sentido daquilo que significa» (que se pressupõe ser diferente daquilo que é designado por outros conceitos e/ou paradigmas).

Ora, o prefixo «pós-», se é certo que pretende expressar, antes de mais, uma resposta à modernidade, quer como **forma de oposição** quer como **sua continuidade diferenciada**, também remete, numa primeira abordagem, para um certo esgotamento das taxinomias. Assim sendo, como não se muda de paradigma como quem muda de camisa, importa investigar se, a limite, se pode mesmo falar do pós-modernismo como novo paradigma e, em caso afirmativo, em que consiste e como conceber esse **novum** constitutivo da sua essência.

De entre a vintena de acepções que pode tomar o conceito de «paradigma» — dispersas pelo livro de Thomas S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions* —, destacaríamos aquelas que o encaram ora como **modelo epistemológico geral** ora como caracterizador de um **campo específico da realidade**. Quer num caso quer no outro, o paradigma assume-se como um **modo de olhar** (com a consistência e a coerência suficientes para se constituir como uma determinada verdade), modo de olhar este que arrasta consigo a existência de uma ontologia, na medida em que «o modo de olhar» prefigura (sempre) o «modo de ser olhado», tal como acontece em «As Meninas»

(1656) de Velázquez pois, no *Theatrum Mundi* — e após a construção renascentista da *perspectiva artificialis* estudada por Panofsky, nomeadamente, no plano das «formas simbólicas»<sup>1</sup> —, o olhar passa a **olhar olhado**, redefinindo-se, desse modo, o plano da representação. Com efeito, em «As Meninas», estamos perante o espaço da própria **reflexão** — no duplo sentido do **pensar e do espelhar** —, correspondente ao *cogito* cartesiano, mas igualmente, das figuras espectrais shakespearianas (Macbeth face à caveira que lhe lembra a morte; Ricardo II pedindo um espelho para contemplar as marcas do tempo no seu rosto; ou o Espectro de Hamlet, sempre a lembrar-lhe a necessidade de vingar-se e, implicitamente, o não cumprimento dessa tarefa<sup>2</sup>). Por outro lado, e convém não esquecer este ponto, trata-se de um **espaço fechado**, tal como na caverna platónica, em que o espelho serve para amplificar esse espaço de enclausuramento, tornando-o num «olhar imóvel», como lhe chama Foucault no texto célebre de *As Palavras e as Coisas*, espaço fechado esse equiparado, igualmente, embora numa outra perspectiva, ao espaço fechado do **sanatório** alpino romanceado em *A Montanha Mágica* de Thomas Mann, ou nas duas «Casas de Saude» (respectivamente, «Na Casa de Saude de Caxias»<sup>3</sup> e de «Na Casa de Saude de Cascaes»<sup>4</sup>) dos contos de Pessoa<sup>5</sup>. É que, também neste «espaço do sanatório» se verifica esse confronto diário (e paradigmático) com a morte, sendo as personagens quotidianamente obrigadas a dobrarem-se perante a consciência da finitude humana. Daqui deriva a tentativa de postulação de um «mundo novo», de uma «nova síntese», numa palavra, do nascimento de um *Homem sem Qualidades* (Musil). Ora, é por tudo isto e neste sentido que, não só o paradigma pode (ou não) basear e servir de fundamento à elaboração de uma certa **teoria** (lembramos que, segundo a sua etimologia grega, *theoria* significa «ver coisas divinas») como, de igual modo, a mudança de paradigma implica, necessariamente, a alteração do registo da representação. Consequentemente, estamos perante uma diferença fulcral, defendida por Kuhn, entre as noções de paradigma e de teoria. Percebe-se assim, e como corolário, que a existência (ou não) de uma teoria pós-moderna está dependente da aceitação (ou não) de um paradigma pós-moderno. E é aqui que as coisas se complicam. Senão vejamos. Repare-se bem no que John Perreault escreveu a Michael Kohler:

---

<sup>1</sup> *A perspectiva como forma simbólica*, trad. Elisabete Nunes, Lisboa, Edições 70, 1993.

<sup>2</sup> Para um aprofundamento deste problema da figuração espectral por relação com a *melancholia saturnina*, ver adiante «Da *melancholia saturnina*: O *Sol niger* da Criação».

<sup>3</sup> Fernando Pessoa, «Na Casa de Saude de Caxias», pesquisa, ordenação e transcrição dos fragmentos por Luís Filipe B. Teixeira, in Yvette K. Centeno, *Hermetismo e Utopia*, Lisboa, Edições Salamandra, 1995, pp. 97-106 (reed. em Luís Filipe B. Teixeira, *Pensar Pessoa: O pensamento filosófico e hermético de Fernando Pessoa*, Porto, Lello & Irmãos, col. «Mocho de Papel», 1997, pp. 213-224).

<sup>4</sup> Fernando Pessoa, «Na Casa de Saude de Cascais», pesquisa, ordenação, e transcrição dos fragmentos por Luís Filipe B. Teixeira, in *Obras de António Mora, de Fernando Pessoa: Edição e Estudo*, Dissertação de Doutoramento, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1998, pp. 97-106 (reeditado na edição integrada nas *Obras Completas de Fernando Pessoa*, no âmbito da Equipa Pessoa dirigida por Ivo Castro, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, col. «Série Maior», 2001, pp. 93-105)

<sup>5</sup> Sobre esta temática sanatorial aplicada à cultura, ver o nosso ensaio sobre a perspectiva heteronímica da figura do Dr. António Mora intitulado «O carácter mistagógico desse «médico da cultura»: De *A Montanha Mágica* para «A Casa de Saude de Cascaes» (ou *vice-versa*)», incluído na «Introdução» *Obras de António Mora, de Fernando Pessoa: Edição e Estudo*, edição crítica dos textos de António Mora-Fernando Pessoa transcritos, organizados e anotados por Luís Filipe B. Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, col. «Série Maior», 2002, pp. 30-37.

*Fui obrigado a usar o termo pós-moderno em meados dos anos 60 porque desejava discutir obras de arte de todos os géneros, que não pareciam porém incluir-se nas regras do modernismo na arte...O pós--modernismo não é um estilo particular, mas um conjunto de tentativas para ultrapassar o modernismo. O que nalguns casos significa um «revival» de estilos artísticos «riscados» pelo modernismo, noutros significa arte anti-objectual ou qualquer outra coisa. Sem dúvida que uma síntese se aproxima.<sup>6</sup>*

Ora, como é que se pode aceitar a existência de um paradigma que, por um lado, «não é um estilo particular», ou seja, não possui no seu interior o *leitmotiv* do seu próprio **fundamento** (*Grund*) e **impulso** (*Trieb*), ficando-se apenas por «um conjunto de tentativas para...»; por outro, significa «qualquer outra coisa», isto é, não estabelece, a partir de si, a sua *quididade*, antes se elege como modo de inclusão de tudo o que não cabe (ou que se pensa não caber...) no interior do conceito de modernidade, mas que, por outro lado, permanece com o «cheiro» de um retorno a algo «déja vu» ; e, *last but not least*, ainda não é uma síntese, pois se já o fosse, não se estaria à espera da aproximação de uma *nova* síntese? Este facto torna-se facilmente compreensível quando se sabe que a dimensão epocal do modernismo (de que o «pós-» pretende designar uma **ruptura**) se joga nessa tensão entre o nihilismo pressuposto na ideia de (eterno) retorno de Nietzsche e na, conseqüente, (necessidade de) superação (*Verwindung*) da metafísica, proposta por Heidegger — mas de uma superação que o não é. É isto que leva José Bragança de Miranda a dizer, precisamente, que

*O problema do pós-modernismo e, afinal, de todos os discursos da «superação» — e todo o discurso contém a ideia de superação — é estarem presos dessa hierarquização, deslocando a necessária desconstrução dos discursos da modernidade para o falso problema do **fim da modernidade**<sup>7</sup>*

Ora, como se sabe, esta mesma expressão serve de título a uma obra de Vattimo. Nela, e precisamente sobre este ponto da **modernidade-come-superação**, escreve ele:

*se a modernidade se define como a época da superação, da novidade que envelhece e é logo substituída por outra novidade, num movimento imparável que desencoraja toda a criatividade ao mesmo tempo que a exige e impõe como única forma de vida — se é assim, então não se poderá sair da modernidade pensando em a superar. (...) Nietzsche vê muito claramente — já no texto de 1874 — que a superação é uma categoria tipicamente moderna e que portanto não é possível de poder determinar uma saída da modernidade.<sup>8</sup>*

Assim sendo, poder-se-á dizer que a «pós-modernidade» filosófica surgiu, antes de mais, como tentativa de **superar o próprio conceito de superação** e nessa sua tarefa, que coincidiu com o seu programa, deu de caras com o Minotauro do próprio Labirinto em que se meteu!

## II

---

<sup>6</sup> Michael Kohler, «"Pós-modernismo": Um panorama histórico-conceptual», in *Revista Crítica*, nº 5, Maio/89, Editorial Teorema, p. 15.

<sup>7</sup> José A. Bragança de Miranda, *Analítica da Actualidade*, Lisboa, Vega, 1994, p. 231.

<sup>8</sup> Vattimo, *O fim da modernidade*, Lisboa, Presença, 1987, p. 132.

Houve quem quisesse ver no pós-modernismo aquela «Filosofia da Manhã» de que nos fala Nietzsche no final do seu *Humano demasiado Humano*, que terá por base, quer a afirmação nietzschiana da impossibilidade de estabelecimento de uma qualquer origem ou fundamento; quer, por outro lado, e seguindo agora a lição heideggeriana, a impossibilidade do Ser já não poder funcionar como fundamento (*Grund*) devido ao seu carácter «epocal»<sup>9</sup>, implicando uma carência de perspectivismo<sup>10</sup>. No entanto, o problema reside no facto de este perspectivismo transcendental e esta «escatologia», inerente ao conceito de «moderno», tomarem agora uma nova forma: a dos **princípios reguladores** e dos **processos de legitimação**. Assim sendo, não se trata de procurar a fundamentação mas antes, como está indicado no título de uma das obras de Hans Blumenberg, a *Legitimação da Idade Moderna*<sup>11</sup>. São dele as seguintes palavras que espelham bem o carácter inédito desta tarefa essencial:

*A idade moderna foi a primeira e única que se compreendeu como uma época e, ao fazê-lo, criou simultaneamente as outras épocas.*<sup>12</sup>

Consequentemente, o que os defensores do pós-modernismo não viram (ou não quiseram ou querem ver) foi que o que está em causa não é a instauração de um «novo» paradigma, mas antes a manifestação de um novo conceito de experiência (*Erfahrung*) — e, por isso mesmo, o enriquecimento do paradigma existente —, na medida em que o que é requerido é uma **nova experiência da Verdade** (entendida como Erro e/ou Virtualidade). Como escreve, uma vez mais, José Bragança de Miranda,

*O que é novo em todo este processo é a tendencial abstractização das diversas figurações epocológicas, num esquema regido pela categoria de época, que passa a funcionar como esquema em geral para a leitura da experiência. A natureza estratégica deste esquema está patente na série de projecções sobre o passado e o futuro, determinando que o presente seja lido em relação à «modernidade» e que esta seja representada como a **época das épocas**, i.e., aquela que detém o sentido de toda a história.*<sup>13</sup>

É este facto que faz com que o conceito de «moderno» se desenvolva a partir de uma nova perspetivação do **cepticismo**, isto é, de uma forma original de encarar a observação e a reflexão (*skeptis*). É nele que se dá a emergência do Sentido encarado como **ultrapassagem do destino da auto-afirmação moderna** (Malraux diria, a transformação do destino em destinação), ou seja, em superação/rememoração da

---

<sup>9</sup> Segundo Vattimo, é no momento em que é procurada outra via diferente desta «que se pode chamar do nascimento da pós-modernidade em filosofia; um acontecimento de que, como o da morte de Deus anunciada no aforisma 125 da *Gaia Ciência*, não medimos ainda os significados e as consequências», *ibidem*, p. 133.

Contudo, António Marques alerta: «A fórmula "entrada na pós-modernidade", não significa a passagem para uma nova época, mas sim o aparecimento de um espaço novo e mais amplo, gerado na matriz da auto-afirmação moderna, na qual as componentes dessa matriz se recompõem, criando entre si posições diferentes: por exemplo, já o dissemos, a componente perspectivista cresceu desmesuradamente em detrimento das componentes da legitimação e da emancipação.» A. Marques, «Metamorfose da Razão — o problema da entrada numa época pós-moderna», in *Revista Comunicação e Linguagens*, 6/7, Março de 1988, p. 353.

<sup>10</sup> Sobre o conceito de modernidade por referência ao de perspectivismo transcendental, ver António Marques, *Perspectivismo e modernidade*, Lisboa, Vega, 1993.

<sup>11</sup> Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, trad. ingl. Cambridge, Massachusetts and London, MIT Press, 1983.

<sup>12</sup> Id., *op. cit.*, p. 116.

<sup>13</sup> Id., *op. cit.*, p. 223.

«época das representações do mundo»<sup>14</sup>. O que cresce por essa época é o **pathos da vontade de verdade**, fonte germinal do niilismo, passando esta verdade ao reino do vivido (*Erlebnis*), que institucionaliza o «apocalíptico» como suporte experiencial e já não como mera crise ou sofrimento (apocalíptico). É isto que leva, precisamente, José Bragança de Miranda a afirmar, num texto sobre a problemática do «Apocalipse, hoje», que

*O apocalipse fica reduzido a uma “catástrofe” amortecida, mas que irrompe bruscamente, para logo se acalmar, tornando-se imperceptível. A catástrofe segue-se um florilégio de acidentes sendo a técnica que hoje dissemina a afecção apocalíptica. Esta tendência foi esplêndidamente mostrada por J.G.Ballard no seu romance apocalíptico **Crash** que mostra que o acidente não é inevitável, é desejado.*<sup>15</sup>

Ou seja, a verdade passa a ser entendida como algo de epifânico (no seu modo de ser), chamando a atenção para a «imanentização» dos processos cognitivos e para o problema da **finitude da razão**<sup>16</sup> e das suas possibilidades, retomando, de certo modo, em perspectivas diferentes mas convergentes, o trabalho conceptual desenvolvido pelo romantismo alemão (que desembocará, por exemplo, na *Filosofia do Inconsciente* de Hartmann, obra essa que, entre nós, influenciará os pensamentos de um Antero e de um Sampaio Bruno) e o sentido que Kant deu ao conceito de *aisthesis*<sup>17</sup>: trata-se de encarar o objecto como um **work in progress**, como um trabalho processual de des-velamento (*Alétheia*, Verdade<sup>18</sup>). É no interior deste quadro (que remonta à crise da «razão iluminista» e do absolutismo do poder da racionalidade) que se desenvolverão as «filosofias da consciência», herdeiras da noção hegeliana de «imanência do Espírito», imanência esta que subjaz a toda a evolução orgânica e que tem a dialéctica triádica como seu motor<sup>19</sup>. Só que, como se encontra escrito no texto que serviu de base à participação portuguesa na 5ª *Cyberconferência*, sobre «Controlo e Paixão»,

*A tradição romântica da «imaginação» preparou o que ambiguamente McLuhan descrevia como narcisismo ou Baudrillard como sedução, criando peça a peça o Homo sensibilis, lado a lado do homem racional. Em lugar do*

---

<sup>14</sup> Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, col. Idées, 1962, pp. 99-146. Como escreve Adriano Duarte Rodrigues, «a experiência do mundo da natureza, do mundo intersubjectivo das relações sociais, do mundo intrasubjectivo da vida interior e do mundo da linguagem deixa hoje de estar integrada em função de uma visão unitária, numa 'mathesis universalis', numa Suma ou numa Enciclopédia, para dar lugar a visões parcelares autónomas e por vezes antagónicas com a consequente fragmentação da consciência», Adriano Duarte Rodrigues, «O desencantamento da nossa modernidade», in *Rev. Comunicação e Linguagens*, 6/7, Março de 1988, p. 250.

<sup>15</sup> José A. Bragança de Miranda, «O Apocalíptico, hoje», in *Anais Universitários de Ciências Sociais e Humanas*, nº 6, Universidade da Beira Interior, 1995, p. 122.

<sup>16</sup> Sobre esta problemática, ver Cassirer/Heidegger, *Débat sur le kantisme*, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 40-41 e 53-84; e os capítulos seguintes, respectivamente, I.2 e I.3..

<sup>17</sup> A este respeito, ver, em especial, o capítulo IV do livro de J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade* (Lisboa, Publ. D. Quixote, 1990) intitulado «A entrada na modernidade: Nietzsche como ponto de viragem» (pp. 89-108).

<sup>18</sup> Como já escrevemos várias vezes, o conceito grego de *alétheia* remete para o de Verdade como **rememoração** (indicado no prefixo) de um **esquecimento primordial** (por referência ao *Letho*, fonte do esquecimento).

<sup>19</sup> Como escreveu J.V. Baron, no seu livro *Le Temps : Platon, Hegel, Heidegger* (Paris, Vrin, 1978, p. 26), «A filosofia do espírito trata da recordação e da memória como figuras do espírito subjectivo».

*estético ser uma compensação à racionalidade, verifica-se hoje que era complementar do trabalho de realização tecnológica do mundo*<sup>20</sup>

Ou seja é pela porta da imaginação e, em especial, da separação que se dá entre «carne» e «imagem» (bem representada no **Crash** de Ballard) que se regressa à natureza espectral da nossa experiência e, com ela, ao carácter **heteronímico** das imagens que vagueiam «entre», no interstício da mediação<sup>21</sup>. E aqui Kerchove tem razão quando escreve:

*Numa altura em que o mundo era real, o objectivo de toda a investigação científica era descrever um universo estável e fiável, com ou sem a ajuda divina. Platão e Heródoto tornaram a realidade real quando reivindicaram que os factos substituíam as opiniões (dóxa) na argumentação e análise históricas. O átomo foi inventado por outro grego para dar ao universo uma sólida base material. Desde que o átomo aguentasse, a realidade era fiável. Mas agora nem nos átomos se pode confiar. Hoje sabemos que os átomos são muito pouco fiáveis e somos mais receptivos a ideias como a de Schroedinger, «as coisas não são, as coisas só tendem a ser»<sup>22</sup>*

Estamos, por isso, mais longe da presença de uma «realidade real» e mais perto da «ficcionalidade borgeana» e, paradoxalmente, dentro do «espaço-de-fora» (Foucault) ou, se se preferir, no interior do (real) **virtual como espaço de fragmentação da totalidade**, numa palavra, pegando na metáfora de Lucrecio — a que se veio acrescentar o «vous êtes embarqué» pascaliano —, superiormente comentada por Blumenberg numa obra com o mesmo título, no interior dum «Naufrágio com Espectador»<sup>23</sup>.

### III

Percebe-se assim que a instauração «epocal» do modernismo passa por uma «desconstrução» construtiva da **dualidade irreduzível** (Antero) sujeito/objecto, a qual implica uma maior extensão do paradigma da experiência, perspectivando o conceito de Transcendental, de que a tentativa pessoana de (reconstrução do) Paganismo Transcendental é um exemplo entre outros<sup>24</sup>. Este novo «ponto de vista» implica, por seu lado, o retomar da crítica ao cientismo positivista e à «técnica das minas» — visível nas observações de Heidegger, de E. Jünger e de Spengler, entre outros, a respeito da noção de técnica —, presente na instauração das ciências humanas e do vitalismo voluntarista (Nietzsche) como Modelo das ciências (ditas) físicas. Com efeito, o configurar

---

<sup>20</sup> José A.. Bragança de Miranda, «5ª cyberconference homepage», [www.telefonica.es/fat/ebragan.html](http://www.telefonica.es/fat/ebragan.html)

<sup>21</sup> Já tratámos deste tema da *mediação* por referência ao conceito de *transiência* — e, em especial, de *transiência* ou *trânsito* das/nas figuras heteronímicas — no nosso livro *O nascimento do Homem em Pessoa: A heteronímia como jogo da demiurgia divina*, Lisboa, Cosmos, 1994 (para um aprofundamento desta temática, ver mais adiante o nosso «Penélope e as redes: Virtualidade e Heteronímia ou as viagens pessoanas de Alice» (IIª parte, 3).

<sup>22</sup> Derrick de Kerchove, *A pele da cultura*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, p. 170.

<sup>23</sup> Hans Blumenberg, *Naufrágio com espectador: Paradigma de uma metáfora da existência*, Lisboa, Vega, col. «Comunicação e Linguagens», s.d.

<sup>24</sup> Nesta mesma linha, já Schelling tinha escrito, dois séculos antes, no final do seu *Sistema do idealismo transcendental*, que a nova mitologia «não pode ser a invenção de um poeta isolado, mas sim de uma nova linhagem, representando, por assim dizer, apenas Um Poeta» (citado in Habermas, *op. cit.*, p. 94). Posteriormente, coube a Schlegel transformar esta nova mitologia em esperança messiânica, a partir de uma nova noção de «razão especulativa». Daí que o estudo deste autor também possa abrir algumas portas para a análise do messianismo na nossa modernidade, nomeadamente em Sampaio Bruno e Pessoa....

do «humano» como objecto científico coloca, desde a sua génese, o problema de saber como é que a **interioridade**, isto é, o metafísico («o que está para além do físico», da Natureza) pode ser elevado à categoria de ciência (*epistême*) e, em caso afirmativo, qual o modelo a adoptar.

Será de salientar que esta inversão do modelo paradigmático do pensar científico arrasta consigo um perigo de não menor importância do que o que pode ser observado pela sua inversa, pois pode conduzir a uma conseqüente fragmentação da consciência pela autonomização do sujeito relativamente ao objecto. Daí a necessidade de se acautelar o elemento mediador de todo este processo. Em termos fenomenológicos, talvez tenha sido a consciência deste perigo que fez com que Pessoa sentisse a necessidade de criar um Mestre (Caeiro) — que, enquanto Mestre-heteronímico, se situa no centro acentrado de toda a «geometria do abysmo» de «ser eu», sinónimo niilista de se «ser tudo de todas as maneiras», logo, *mediador* por excelência de todo o processo — como forma de não fugir (pelo carácter centrípeto que possibilita) à coesão do seu projecto cultural.

\*

\*                      \*

Por tudo isto, e como conclusão geral poder-se-á dizer que o **algoritmo da modernidade** mais não é do que o contínuo e perpétuo desejo de se *experienciar a sua própria reescrita*, resistindo, como disse Lyotard, «à escrita dessa suposta pós-modernidade»<sup>25</sup>.

Daí que, a reescrita da modernidade tome a forma de um **rememorar** (*Andenken*) o **Novo mais Antigo**, isto é, o trazer à efectividade da Memória presente a essência anamnésica da Tradição moderna, não como **re-torno** ao ponto de partida, mas antes como **trabalho intersticial, transiente**<sup>26</sup>, entre um passado (*proteron*, anterior) e um futuro (*husteron*, posterior), entre o «defeito» (de se apresentar «demasiado cedo») e o «excesso» (de se manter até «demasiado tarde»), situado no presente que se institui como um **novum**<sup>27</sup>. É, por isso mesmo, simultaneamente, **perspectivo e prospectivo**<sup>28</sup>. Ora, o meio específico que a humanidade criou para narrar essa «modernidade» do que «sempre foi» é, precisamente, o **Mito**, «esse Nada que é Tudo», como escreveu o Poeta. É ele que permite colocar a sequência temporal num quadro de **continuidade** e de **intemporalidade**. Daí o desejo, tipicamente moderno, de se querer ser um **criador de mitos** (Pessoa) e de se desejar o «Regresso dos Deuses», pela consciência de que «cada canto da minha alma é um altar a um deus diferente». A limite,

---

<sup>25</sup> Jean-François Lyotard, *O inumano*, Lisboa, Editorial Estampa, 1990, p. 43.

<sup>26</sup> Sobre uma explicitação deste conceito de *transiência* por referência ao pensamento pessoano e, em particular, à noção de heteronímia, ver Luís Filipe B. Teixeira, *O nascimento do Homem em Pessoa: a heteronímia como jogo da demiurgia divina*, Lisboa, Cosmos, col. «Cosmovisões», 1992.

<sup>27</sup> A este conceito de «trabalho» não será alheia a análise de Kant sobre o exercício da imaginação inerente ao gosto e ao prazer do Belo. Por outro lado, também recebe ressonâncias do *Durcharbeitung* (equivalente ao *work in progress* inerente a qualquer análise psicanalítica) teorizado por Freud, que mais não é do que «um trabalho sem fim e, portanto, sem vontade: sem fim, no sentido de não ser guiado pelo conceito de um objectivo, mas não sem finalidade» (Lyotard, *O inumano*, p. 39).

<sup>28</sup> Como escreve Habermas, «esta arte do futuro, desmente-se enquanto produto de um artista individual e estabelece "o próprio povo como o artista do futuro". Por isso Nietzsche celebra Wagner como "revolucionário da sociedade" e como "aquele que supera a cultura alexandrina". É sua esperança que de Bayreuth venham a irradiar os efeitos das tragédias dionisíacas (...)», *op. cit.*, p. 93.

é esta a razão essencial por que é impossível conceber-se a modernidade como acesso (ou interrupção) de um determinado tempo histórico. A sua experiência é «original» porque é sem origem nem fim, sendo ao mesmo tempo a originação de todos os princípios e de todos os fins. É o modo de ser do actual e da eclosão dos possíveis. A esta luz não é legítima nem ilegítima, nem fundamentada nem absurda, mas tudo e o mesmo tempo (Pessoa).<sup>29</sup>

Ela é, outrossim, o dar forma e configurar de um **paradigma experiencial em constante regresso a si** e, paradoxalmente, em contínua metamorfose nem que, para tanto, se tenha de colocar como sua própria negação, isto é, **se tenha de perder para se encontrar**, gritando como Kafka:

*Encontrou o ponto arquimediano, mas utilizou-o contra si mesmo; ao que parece, esta era a condição para o encontrar.*

---

<sup>29</sup> José A. Bragança de Miranda, *Analítica da Actualidade*, p. 248.