

## OS LIMITES DA COMUNICABILIDADE E O DISCURSO DA TOLERÂNCIA NA EDUCAÇÃO

Cleber Gibbon **Ratto** – Centro Universitário Metodista - IPA

Paula Corrêa **Henning** – FURG

*Essa mudez inaudita que de repente nos domina é bela e sinistra, o coração se intumesce (...) assusta-se diante de uma nova verdade, e também não consegue falar (...) Ó mar! Ó entardecer! Sois mestres péssimos! Ensinais o ser humano a deixar de ser humano! Ele deve entregar-se a vós? NIETZSCHE*

*(...) temos às vezes a sensação de que um pensamento foi dito, não substituído por índices verbais, mas incorporado às palavras e por elas tornado possível, e há enfim um poder das palavras, pois que operando umas contra as outras são atraídas, visitadas a distância pelo pensamento, como as marés pela lua... MERLEAU-PONTY*

Este ensaio recoloca a questão do silêncio frente à (dis)função social da linguagem na Educação, incidindo com suas reflexões sobre as bases filosóficas que historicamente permitiram a emergência do campo vivido e nomeado por nós pesquisadores, na atualidade, como “Educação e Comunicação”. Resulta de um conjunto de investigações precedentes que vêm constituindo um alinhamento próprio de investigações nesse campo já há algum tempo.

A comunicação ganhou forte prestígio no mundo contemporâneo. Comunicar tornou-se, grosso modo, palavra de ordem e condição de socialidade. Tal fenômeno é correlato a uma importante mudança nos modos de controle sobre a vida e isso não é mera coincidência. Há, no século XX, uma estreita relação entre “a crise do vínculo social, dos sistemas de representação e o progresso da comunicação como utopia” (BRETON, 2000, p.170). De um modo geral, as sociedades que até o começo do século XX organizavam-se por meio de tecnologias fundamentalmente disciplinares, encontraram nos modelos informacionais e comunicativos, novas estratégias de regulação das multiplicidades sociais. Essas novas tecnologias, bem mais eficientes, de operação fundamentalmente biopolítica, passaram a investir os grandes coletivos sociais e a produzir séries regulares que agora primam pela apologia à individualização estética. Trata-se de uma nova tecnologia da grande política normalizadora que tem no edifício dos ideais modernos sua principal fundação.

O nexos estabelecido entre a utopia comunicativa inaugurada com os ideais da moderna cibernética e uma suposta renovação dos modos de existir e conviver levou na direção de uma sociedade que incita à comunicação na proporção equivalente em que tecnologiza suas políticas e promove uma ilusão de entendimento humano.

A história da comunicação, especialmente quando tomada como atividade da expressão humana, confunde-se com a própria história da linguagem. De modo que o prestígio da comunicação em termos tecnológicos é correlato ao prestígio que a linguagem ganhou, sobretudo nas ciências humanas, tornando possível ao Homem assumir uma certa vantagem sobre o mundo: uma vantagem nomeadora. As ciências humanas, sensíveis e operativas nesse contexto de mudança política, progressivamente consolidaram a linguagem como instrumento de vantagem humana, na medida em que ela dá ao Homem o poder de falar sobre si mesmo e com isso produzir consciência. A necessidade de sobrevivência levou à socialidade humana que fez com que a linguagem e também a comunicação tornassem possíveis a consciência e, na modernidade, essa consciência assumiu sua feição mais refinada: a consciência epistemológica de si. Concebe-se o Homem como único ser que reconhece conscientemente sua capacidade de consciência e com isso torna-se capaz de prometer, capaz de assumir compromissos.

A utopia comunicativa responde a uma vontade ontológica de transparência, de entendimento e consenso. A palavra, tanto quanto a imagem, sempre foi assediada pela vontade de correspondência com o mundo, numa tentativa de domar a “selvageria” dos sentidos que, a rigor, não se submetem ao esquadro pré-definido das significações regidas pela convenção social. Assim, se a linguagem com finalidades comunicativas resulta da inalienável necessidade de entendimento entre os seres humanos, ela jamais deixou de confrontar-se com a desconcertante multiplicidade semântica do mundo da vida. A Educação, por sua vez, assumida como Direito Universal, vê-se cada vez mais desafiada a confrontar a multiplicidade das formas de expressão e a desconcertante multiplicidade semântica em um mundo que, na razão direta de seu desenvolvimento tecnológico, tornou-se, paradoxalmente, cada vez mais próximo e distante. Conviver com a diversidade parece ter-se tornado nosso maior desafio. Daí advém, sócio-historicamente, o apelo e elogio à tolerância como valor social desejável, sobretudo na Educação.

Acreditar que a linguagem seria capaz de domar tal multiplicidade, por sua função conceitual e representativa, deu-nos a importante ilusão do entendimento mútuo, que faria do sentido uma transcendência em relação ao próprio ato de linguagem. Em que pese todas as disputas político-filosóficas sobre o tema tanto na história da comunicação quanto da arte, aqui importa-nos demarcar esse campo problemático da comunicação humana, especialmente quando se trata de pensar a comunicação/reflexão das práticas, tão em voga no campo educacional.

A comunicação auto-referente, na forma como a concebemos contemporaneamente, só é possível a partir da constituição do Homem Moderno, em sua duplicação empírico-transcendental. Homem que conhece e é, ele próprio, objeto de saber. Desse modo, a pretensão de auto-criação pela linguagem, de auto-referência, de consciência de si é o produto mais caro dos ideais emancipatórios do Homem, fundamento da Educação na Modernidade. E é evidente que talvez não seja mais possível viver sem eles. A questão que se nos coloca é a da miséria pelo excesso. A linguagem, obscurecida pelo predomínio de sua função social, acaba por perder potência criadora. Falar e, falar de suas práticas – grosso modo concebidas como sinônimo de experiência – acaba na maior parte das vezes por reduzir a potência fabulatória da linguagem ao efeito de moeda corrente que perde força com o tempo, ao “rolar de mão em mão”.

O que importa aqui são os efeitos disso sobre a vida social, na medida em que essa pretensão moderna de auto-referência é a própria matriz de todos os modos de existir e conviver. A modernidade política é, antes de tudo, uma ética particular. E é da linguagem, com sua bela loucura (NIETZSCHE, 2000), que dependem todas as políticas de identidade que modulam os modos de vida.

Na Educação, o prestígio das narrativas associado à crescente valorização das fontes primárias e ainda mais especificamente das narrativas orais, parece ter-se dado modernamente na década de 60, com o advento dos princípios da educação permanente e na esteira de todos os desafios interculturais. Nóvoa nos oferece um excelente fragmento, como evidência da penetração dessas idéias no campo educacional e, de modo sumário, sua estratificação em certas “linhagens” de pesquisa mundo afora.

Esta inicia-se na transição dos anos 60 para os anos 70, referindo o sucesso que então conheceu o conceito de Educação Permanente. Ele era portador de uma crítica ao “modelo escolar”, deslocando a formação de uma idade específica (a infância) para todas as idades da vida e de um lugar concreto (a escola) para um conjunto de espaços sociais e culturais. (...) No conjunto das “saídas” que esta reflexão foi tendo, vale a pena assinalar o aparecimento das “histórias de vida” e o seu desenvolvimento nos espaços de formação de adultos. A equipe de Pierre Dominicé, na Universidade de Genebra, de que Marie-Christine Josso fez parte, foi um dos pólos principais deste movimento nos países francófonos. Por uma via distinta, com origem em John Dewey e nas leituras que dele fez Donald Schön, também nos Estados Unidos da América se equacionavam as questões da experiência e da reflexão. Um pouco mais tarde, Mathias Finger e eu próprio, que tínhamos sido alunos de Pierre Dominicé no início dos anos 80, publicávamos em Portugal uma colectânea de textos, O método (auto)biográfico e a formação, que reunia muitos dos autores de referência dos dois lados do Atlântico (NÓVOA, 2004, p.13) [grifos do autor].

Tornou-se claro, com base em estudos anteriores desenvolvidos por nós, que o prestígio das narrativas e sua ampla difusão nos espaços educativos, tendo como correlata a crescente valorização das narrativas auto-referentes, das biografias e histórias de vida de um

modo geral, responde a uma nova modalidade de controle social, operada na esteira de uma sociedade cada vez mais fluida e pautada pelo fascínio da linguagem e da consciência de si.

Assim associa-se de modo simplificado a dimensão “experencial” e “narrativa” da formação, assumindo-se de modo tácito que o conhecimento se dá pela progressiva e desejável consciência que o agente das práticas toma a respeito de si próprio, por uma competência nomeadora do vivido. Trata-se do primado das práticas reflexivas, onde se reencena a cada prática a duplicação própria à produção do conhecimento no campo das ciências humanas. No dueto reflexão-ação encontra-se o sujeito com consciência epistemológica de sua prática e esse mesmo sujeito que conhece se constitui como objeto desta consciência. Ele ocupa as duas posições: reflexão e ação, mediadas por indispensáveis narrativas de si próprio. Os saberes, portanto, passam a ser produzidos numa suposta “epistemologia das práticas”, modo característico e prestigiado nas pesquisas educacionais da atualidade.

Vale notar que na educação em especial, dada sua “missão” como instância privilegiada de produção dos sujeitos morais, uma tal epistemologia acaba sendo de grande eficiência ético-política, pois se consegue fazer simultaneamente a pesquisa e a formação. E isso ao mesmo tempo revela o quanto a educação, apesar de todas suas “inovações” funciona na ordem discursiva moderna que pretende fazer a um só tempo o Homem do conhecimento e da moral, pela ordem das significações. Assim a eficiência dos discursos educacionais como operadores da modernidade ética e política dá-se por força de sua ampla penetração no cotidiano das vidas dos sujeitos, lá onde ela parece mais íntima e resguardada. O controle biopolítico opera de maneira sutil, não mais com a visibilidade ostensiva de recursos disciplinares, mas através de mecanismos que apelam para o exercício da consciência de si, que voluntária e habilmente conforma-se à ordem discursiva vigente e elogia a aparente tolerância aos muitos e diversos modos de existir.

A ilusão de transparência da linguagem, que permitiria uma eficiente comunicação do sentido – fixado por uma transcendência – leva a pensar que facilmente a comunicação humana, amparada no autoconhecimento, daria conta de mediar pacificamente as diferenças que assomam tanto mais fortemente, quanto mais testemunhamos a variedade estonteante dos modos de existir. A linguagem em sua transparência de sentido permitiria a clara comunicação entre as diferenças e talvez pudéssemos aplacar pela tão propalada tolerância a “confusão” dos sentidos gerada pela infinidade dos jogos lingüísticos possíveis.

Sustentamos a idéia de que na Educação, de modo geral, a carência de um tratamento mais criterioso sobre as diferentes posições filosóficas que sustentam a discussão

sobre a produção de sentidos, e o conseqüente impacto de tais concepções sobre as crenças que alimentamos no tocante às éticas e às estéticas possíveis, acaba por provocar um efeito simplificador que resulta em, pelo menos, duas direções: o prestígio das perspectivas historicistas instaladoras de verdades supostamente metalingüísticas e/ou; uma popularização da ingênua noção de auto-criação narrativa, desconsiderando a complexidade filosófica e política de tal pretensão.

Optamos aqui, então, por percorrer sumariamente dois exemplares que permitem um contraponto à transparência lingüística e comunicativa simplificadoras das tramas de produção de sentidos. Para tal, elegemos a aparição do problema em dois textos filosóficos específicos, de tradições relativamente distintas, embora comuns no problemático e complexo tratamento da função social da linguagem, com especial atenção dada à relevância do silêncio enquanto forma particular de linguagem. Merleau-Ponty em seu texto “A linguagem indireta e as vozes do silêncio” (1980), endereçado à Sartre; e Friedrich Nietzsche em “Convalescença”, do “Assim falou Zaratustra” (2000). Ao cabo do percurso pelos argumentos centrais dos textos destes dois pensadores, retomaremos o tema da tolerância para recolocá-lo no trabalhoso lugar da luta política, nada ameno, transparente ou apaziguador.

## **LINGUAGEM, SAÚDE E CONVALESCENÇA**

Para Nietzsche, a linguagem em sua “bela loucura”, produziu o maior e mais ousado projeto de todos os tempos: dar à palavra uma vantagem sobre o mundo. A modernidade, por sua vez, deu a essa pretensão sua face ainda mais grandiosa: entregou a palavra ao Homem e elevando-o à condição de consciência epistemológica, deu-lhe a possibilidade de ficcionar a respeito de si próprio e fazer-se senhor do mundo. É dessa bela loucura da linguagem que se nutre nossa vontade de Ser. Vale lembrar que a própria idéia de criação está sustentada por um golpe de linguagem. “Faça-se a luz, e a luz se fez!”.

Seja encarnada no pensamento Mítico, nas pretensões da Teologia, na soberania da Ilustração, com a Magia, com Deus ou com o Homem, a vontade de Ser pretende estabilizar a multiplicidade mundana dando-lhe ordem e viabilidade. Com isso, esqueceu-se que a linguagem é aparentada com a loucura do Ser. Como uma tesoura, a linguagem parte o mundo e duplicando-o ficciona um outro mundo, uma outra vida. E cria com isso um horizonte perdido, uma vida que estaria para além da própria vida, mais verdadeira, mais bela, melhor. Assim, o melhor do mundo passa a ser pelo que lhe falta, aquele mundo perdido que a linguagem e a cultura tentam perseguir, o mundo ideal.

E então, amar o que falta é a própria lei da linguagem. Amar aquilo que persegue sem nunca encontrar, a Verdade, o Ser, o Absoluto. Essa é a matriz de uma espécie de doença denunciada por Nietzsche, não apenas na tradição do pensamento científico moderno ou da cristandade, mas na própria raiz disso tudo, a pretensão humana de dominar o mundo com a linguagem que lhe permite consciência. E é dessa doença que se nutre a modernidade, segundo ele. A doença que advém do excesso de si como sujeito da linguagem e da falta de mundo. “O grande fastio que sinto do Homem – isto penetrara em minha goela e me sufocava; e aquilo que proclamava o adivinho: ‘Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca’” (NIETZSCHE, 2000, p.261).

Mas apesar de sua aberta crítica ao efeito rebaixador a que a linguagem submete o mundo, permanece em Nietzsche a problemática tensão entre saúde e doença. Talvez não possamos prescindir de toda a doença que provém do excesso de linguagem e, em toda saúde, talvez haja também um pouco de enfermidade. Numa saída inicial, correspondente ao seu estudo sobre a arte e, mais particularmente sobre a tragédia grega, sobre a arte como forma de superação baixeza humana e forma de acesso à experiência do Inaudito, Nietzsche acabará por formular uma espécie de “metafísica de artista”, aristocrática e seletiva. A arte elevaria a linguagem a sua potência afirmadora de vida, mas submetida ao preço de criar uma espécie de além-mundo da cultura.

A questão, no entanto, não se resolve em seu pensamento pela arte trágica e será mais tarde que, depois de *Aurora* e de todas as experiências que lhe são contemporâneas, a linguagem assumirá no pensamento de Nietzsche uma feição radicalmente agonística, que coloca o Homem diante do desafio de viver em convalescença.

Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos prescindir da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sã; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso (NIETZSCHE, 2002, §120).

A doença corresponde aqui a uma espécie de caverna. A caverna do conhecimento, da Ciência, figura emblemática do platonismo. Conhecimento e criação seriam essa experiência que se dá na evasão do mundo. Sair do mundo para criar e conhecer. Sete dias de caverna.

Sete dias de caverna e uma vida de compulsão. A mesma caverna que dá o conhecimento e, modernamente, o conhecimento de si, o que equivale à criação de um “si mesmo” pela linguagem/consciência, acaba por cobrar o preço de uma compulsão. Porque dispor de uma ferramenta não indica exatamente o trabalho a que se está destinado? O

Homem do Conhecimento não é, por isso mesmo, um condenado a conhecer?! E o Homem da consciência de si não é um condenado a ser apenas e tão somente “ele mesmo”?

É que uma particularidade do saber-poder da modernidade é a compulsão de utilização. Já não se distingue o poder de sua efetuação. Saber e poder o que se sabe leva a uma escravidão.

Todavia, essa relação tão óbvia entre poder e fazer, saber e utilização, posse e exercício de um poder não vale para o Fundus de capacitação técnica de uma sociedade que, como a nossa, fundamentou sua inteira configuração da vida em trabalho e ócio sobre a atualização corrente de seu potencial técnico considerado na ação conjunta de todas as suas partes. Aqui a coisa se iguala à relação entre poder respirar e ter que respirar, de preferência àquela entre poder falar e falar. E o que vale para o Fundus presentemente disponível se estende a cada crescimento do mesmo: se esta ou aquela nova possibilidade foi uma vez aberta (na maioria das vezes por meio da Ciência) e desenvolvida em ponto pequeno, por meio do fazer, então ela traz em si o compêlir à sua utilização em ponto grande e sempre maior, e o tornar essa utilização uma permanente necessidade vital” (JONAS, 1999, p.419).

Em toda compulsão há uma profunda heteronomia. A bela loucura do Ser, realizada na linguagem, é também a sua escravidão. No entanto, curar-se dessa doença e granjear uma grande saúde não se dá de um só golpe. Há toda uma convalescença necessária.

É em Zaratustra que, no pensamento de Nietzsche, reaparece de modo exemplar a problemática relação entre saúde e doença, conhecimento e insondabilidade, mundo e “si mesmo”, tendo como pano de fundo o problema da linguagem.

Na alegoria nietzscheana, a saúde, passados sete dias de conhecimento e criação, é dar as costas à caverna para reencontrar o mundo. É dos animais que vem a sedução. “Sai desta caverna; o mundo está à tua espera como um jardim. Brinca o vento com intensos perfumes, que te procuram; e todos os córregos gostariam de seguir os teus passos. Por ti, que ficaste sozinho sete dias, anseiam todas as coisas. – Sai desta caverna! Todas as coisas querem ser teus médicos!” (NIETZSCHE, 2000, p.259).

Zaratustra sabe que o remédio é cantar. Porque cantar talvez seja o modo mais eficaz de afrouxar a linguagem de sua pretensão de Verdade e representação. Contudo, não se pode fazer do cantar uma modinha de realejo. “Que eu deva voltar a cantar – este consolo e esta cura inventei para mim; também disso quereis fazer logo modinha de realejo?” (2000, p.262). Zaratustra indica uma necessária convalescença.

Preferir o mundo não é uma opção festiva. Na convalescença que ainda se vive, talvez um grande silêncio de perplexidade seja a ascensão a uma “potência de terceiro grau, ou seja, a uma nova situação de poder sobre a compulsão (...) que seria a superação da impotência em relação à coerção auto-imposta ao uso do poder” (GIACOIA JUNIOR, 2005, p.183).

Não se trata de anunciar entusiasticamente uma recusa à função social da linguagem e preferir o isolamento. O que Zaratustra anuncia é a possibilidade ética de prudência frente ao fascínio que representa aderir de modo irrestrito ou, por outro lado, recusar absolutamente a função comunicativa da linguagem. Algum silêncio surge, então, como parte constitutiva da linguagem e condição de arrefecimento de sua fúria nomeadora.

Aqui o silêncio elogia a liberdade. Trata-se de escolher entre ficções. Conspirar a favor da derrocada do Homem – da Linguagem – antes que se apequene demais. O super-homem nietzscheano, anúncio do Zaratustra, é a ficção da liberdade com a qual algum sentido pode ser restaurado, com todo o risco que representa ser, ao mesmo tempo, escravo e senhor das próprias palavras.

Poderíamos renunciar a tais “ficções”, com auxílio das quais compreendemos a nós mesmos, sem nada ter a oferecer em troca senão um sucedâneo, que, ao que tudo indica, torna ainda mais sombrio o horizonte no qual já se desenha um provável rebaixamento de valor e de auto-estima da humanidade, com o sentimento torturante de mediocrização do homem e de sacrílega banalização geral da existência? (GIACCOIA JUNIOR, 2005, p.184).

Tal perspectiva aponta que a convalescença requer algum silêncio. Nietzsche, com Zaratustra, aponta na direção de um exercício parcimonioso da linguagem, capaz de experimentar lentamente tanto sua doença quanto sua penosa melhora.

Um passo adiante na convalescença: e o espírito livre se aproxima novamente à vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, seu tanto desconfiado. Admira-se e fica em silêncio (...) E, falando seriamente: é uma cura radical para todo pessimismo (...) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, ‘mais sadio’. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente (NIETZSCHE, 2003, prólogo, §5).

## **AS VOZES DO SILÊNCIO**

Em Merleau-Ponty o problema que se desenha diz respeito ao modo como a ilusão da linguagem direta encontra guarida no seio do estruturalismo e acaba por alastrar-se tanto nas práticas corriqueiras de seu uso meramente comunicativo, quanto na pretensão ilustrada de uma significação transcendente ao próprio embate dos signos.

Como crítico da ciência e da filosofia, presas – a seu ver – do objetivismo e do subjetivismo respectivamente, Merleau-Ponty aposta na criação de sentidos, para ele única possibilidade expressiva da linguagem. Para ele a palavra seria a modulação de certo modo de existência que é primariamente da ordem sensível (CHAUÍ, 1980, p.XI).



Seu texto recusa qualquer transcendência significativa ou estrutural que pudesse dar sentido à linguagem fora de sua própria efetuação. “A única maneira para compreender a linguagem é instalar-se nela e exercê-la.” (MERLEAU-PONTY, s/d)

De modo particular neste escrito, Merleau-Ponty se debruçará sobre certa sincronia entre a palavra e a pintura, no que diz respeito à produção de sentidos. Grosso modo, sustenta o argumento de que tanto numa como noutra prática, a criação não se dá pela escolha de um signo correspondente a uma significação já definida, mas por uma atualização de sentido dentro de um campo de possibilidades sempre imanente aos próprios signos.

Ele prossegue na afirmação da impossibilidade de uma correspondência direta, e é nesse campo que situa o silêncio.

Ora, se expulsarmos do espírito a idéia de um texto original, do qual a linguagem seria a tradução ou a versão cifrada, veremos que a idéia de uma expressão completa é um contra-senso, que toda a linguagem é indireta ou alusiva e, se quisermos, silêncio. A relação do sentido à palavra não pode mais consistir nessa correspondência de ponto a ponto que temos sempre em vista. (MERLEAU-PONTY, 1980, p.144)

Isso faz do silêncio, parte da própria linguagem e não seu avesso. A função significativa é posta em plano secundário, o que, por decorrência, situa a função comunicativa da linguagem em plano equivalente. “A linguagem é por si mesma oblíqua e autônoma e, se lhe ocorre significar diretamente um pensamento ou uma coisa, trata-se apenas de uma capacidade secundária, derivada de sua vida interior.” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.145)

A possibilidade de um uso criativo da linguagem está dada pela resistência a sua óbvia função social comunicativa e também pela afirmação do silêncio, esse interstício de onde emergem os sentidos e onde se realiza seu esforço extremo. Assim “a significação despojada de signos, a própria coisa, esta clareza vertiginosa seria o esvaecimento de toda clareza, e o que pode haver de claro não está na estréia da linguagem, como época dourada, mas no extremo de seu esforço” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.174). Merleau-Ponty elogia esse jogo lúdico, essa experimentação da língua alforriada da perseguição pelo sentido fundante ou original, e a concebe como única possibilidade de efetiva criação.

Distingamos o uso empírico da linguagem já feita e o uso criativo, de que o anterior, aliás, só pode ser um resultado. O que é palavra no sentido da linguagem empírica, isto é, a oportuna chamada de um signo pré-estabelecido, não é para a linguagem autêntica. É. Como disse Mallarmé, a moeda gasta que se passa em silêncio de mão em mão. Inversamente, a verdadeira palavra, aquela que significa, que torna enfim presente a “ausente de todos os buquês” e libera o sentido cativo na coisa, não é, aos olhos do uso empírico, senão silêncio, visto que não vai até o nome comum (MERLEAU-PONTY, 1980,p.145).

A linguagem constitui-se, também nessa perspectiva, como espaço agonístico onde o silêncio e a “insignificância” – tão rechaçados no mundo atual – não são o expurgo da

linguagem, mas a borda necessária onde reside a iminência de sentido. A linguagem não está a serviço do sentido nem, tampouco, o governa.

## **TOLERAR O INFORMULÁVEL**

Retomaremos, então, o apelo à tolerância, comumente concebida como corolário do entendimento mútuo e dos consensos comunicativos.

De antemão, tocar no tema da tolerância para atrelá-la a nossa discussão sobre os limites da comunicabilidade implica assumir que

[...] não existe nenhuma posição transcendental, privilegiada, a partir da qual possam definir certos valores ou instituições como universais. Essa posição é sempre enunciativa, isto é, ela depende da posição de poder de quem a afirma, de quem a enuncia. A questão do universalismo e do relativismo deixa, assim, de ser epistemológica para ser política (SILVA, 1999, p.90).

Entendemos que essa discussão é política, e exatamente por isso diz respeito aos modos de operação da linguagem e os sentidos daí emergentes.

Para isso, percorreremos inicialmente a posição assumida por Foucault no *Em defesa da Sociedade* (1999), quando sustenta a tese de que a política é a continuação da guerra por outros meios, para, em seguida, associar tal pensamento aos argumentos de Nietzsche e Merleau-Ponty, onde a linguagem é tratada para além de sua função social imediata.

Entendemos a tolerância como estratégia que coloca em operação relações de poder, através das quais diferentes comunidades culturais exercem seus combates, suas lutas, seus enfrentamentos, nas disputas por significações. E é exatamente daí que resultam potenciais novos sentidos. Parte-se aqui de uma matriz de pensamento que elege a guerra de forças como imagem do mundo, excedendo o modelo contratual da política, cujas principais estratégias estão, grosso modo, calcadas na transparência da linguagem em sua função comunicativa.

Na esteira de Michel Foucault, concebemos que a política é bem mais a fórmula do general Clausewitz invertida, trata-se da “guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 1999, p.22). Com isso, ao contrário de a tolerância funcionar como uma estratégia para eliminar, aplainar ou enfraquecer as relações de poder na trama social – e a sociedade não existe sem elas – funciona como a própria condição de embate justo, de continuidade da guerra das forças, sem a qual recairíamos numa experiência totalitária. E isso, segundo Foucault (1995), não é relação de poder, mas violência, supressão da relação de poder pelo exercício do domínio.

Assim, o enfrentamento belicoso das forças, chamado por Foucault como a hipótese nietzscheana da guerra como modelo da política, produz-se pelo esquema guerra-repressão. Longe de efetivar-se pelo abuso, pela dominação ou pela anulação do outro, a guerra se efetiva pelo enfrentamento das forças, num jogo interminável de luta e tensão.

Quando nos colocamos a pergunta pela possibilidade da tolerância, sem que isso implique um aplainamento lingüístico e comunicativo das diferenças, remetemo-nos às condições éticas de possibilidade da guerra, como jogo de forças.

Esse jogo fala das condições de possibilidade para a ação sobre a ação do outro, composto de estratégias e táticas que garantam o embate justo, no qual a vida, como produção de novos sentidos, se vê fortalecida.

[...] A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra. Em outras palavras, cumpre decifrar a guerra sob a paz: a guerra é a cifra mesma da paz. Portanto, estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém (FOUCAULT, 1999, p.59).

Assim uma *ética da tolerância* seria a garantia de condições ideais de guerra, sem submissão ao império de uma significação homogeneizadora e com as quais se fomenta a emergência de sentidos sempre inconclusos e tensos, porque nascidos da margem silenciosa onde os signos se debatem.

Em tempos de paz, há possibilidades de vivência da tolerância, entendendo-a como uma virtude, como algo que contribui e é condição para a vida em sociedade. Mas ela se consubstancia em virtude dependendo da existência de seu próprio contrário: a intolerância. Isso porque, paradoxalmente, a vida em sociedade exige certas condições cuja ausência exige a não-tolerância (DICKEL, 2006, p.420).

Intolerável é a supressão das relações de poder, a supremacia da linguagem apenas em sua função significante. Com isso, mais importante que constituir uma posição definitiva ou universal sobre a tolerância, é necessário produzir uma competência que vá à direção de compreender as relações de força postas em cada situação, para, a partir disso, orientar o agir ético. A tolerância como o próprio exercício de favorecimento das relações de poder, que incluem aqui a potencialização das experiências de proximidade e afecção pelo outro. Assim, “[...] a tolerância não tem em si um objetivo próprio, um conteúdo específico, mas, antes disso, oferece condições para que os valores possam se desenvolver, ou seja, permite os direitos humanos, a liberdade do homem, e passa a ser um princípio fundamental na *ordem social*” (HERMANN, 2006, p.129).

Mesmo como um operador que leva na direção de certa ordem social, simpática aos princípios gerais da significação e da comunicabilidade, a tolerância precisa comportar a

dose de incomunicabilidade e insignificância capaz de manter viva a tensão de onde emergem novos sentidos possíveis.

Na Educação, de modo especial, fomentar a tolerância implica bem mais que servir-se da função comunicativa da linguagem para produzir consensos e submeter à ordem da consciência todo o informulável, acreditando com isso produzir transformação. Um primeiro e importante movimento talvez seja o de tolerar a convalescença e as vozes do silêncio, margem de onde a linguagem pode fazer algo efetivamente inédito emergir.

## REFERÊNCIAS

BRETON, Philippe. *La utopia de la comunicación*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 2000.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução*. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. Textos selecionados. Seleção e tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores)

DICKEL, Adriana. O que tolerar? O que não tolerar? Ensaio sobre o lugar da tolerância na educação. In.: FÁVERO, Altair Alberto; ALBOSCO, Almir e MARCON, Telmo (orgs). *Sobre a filosofia e a educação: racionalidade e tolerância*. Passo Fundo: Editora Universidade de Passo Fundo, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. O Sujeito e o Poder. Apêndice da 2ª edição. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In.: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

HERMANN, Nadja. Racionalidade e a tolerância no contexto pedagógico. In.: FÁVERO, Altair Alberto; ALBOSCO, Almir e MARCON, Telmo (orgs). *Sobre a filosofia e a educação: racionalidade e tolerância*. Passo Fundo: Editora Universidade de Passo Fundo, 2006.

JONAS, Hans. *Por que a técnica moderna é um objeto para a ética*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. Natureza Humana, São Paulo: Educ, v.1, n.2, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos selecionados*. Seleção e tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores)

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sinais*. Lisboa: Ed. Minotauro, s/d.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Além e do bem e do mal*. 2ªed. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. 11ªed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

NÓVOA, António. Prefácio. In: JOSSO, Marie-Christine. *Experiências de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.

SILVA, Tomás Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias curriculares do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.