

## A CULTURA ESTÉTICA DA VERDADE DIANTE DA GLOBALIZAÇÃO

*The aesthetic culture of Truth in the face of globalization*

Jacques Poulain<sup>1</sup>

Tradutor: Sônia Campaner Miguel Ferrari<sup>2</sup>

### OS DESAFIOS CULTURAIS COLOCADOS À VERDADE PELOS HÍBRIDOS ECONÔMICOS

A ciência econômica que deveria nos demonstrar, desde Adam Smith, os méritos da submissão de interesses privados ao interesse comum, é obrigada a revelar-nos a extensão do fracasso do liberalismo e a falsidade desse mérito. O retorno sobre o capital tem apenas um efeito visível que nos descreveram lucidamente J. Stiglitz, P. Krugman e T. Piketty<sup>3</sup>: ele é realizado incansavelmente, como um rolo compressor, em favor de um por cento da humanidade, enquanto reduz os outros 99% ao estado ignominioso ao qual Homero, aos olhos de Aristóteles, condena os seres humanos, tornando-os apátridas, sem família, sem lei e sem-teto, excluindo-os das democracias e transformando-os em peças discordantes comparáveis às peças isoladas de um jogo de gamão.

Há de fato uma desregulamentação das culturas que, longe de promover uma convivência cosmopolítica dessas culturas, as desintegra desde dentro produzindo um ser humano reduzido ao que ele é presumido ser como sujeito e agente do liberalismo pragmático norte-americano. Provido de uma liberdade autárquica puramente negativa, ele é mantido pelo Estado à maior distância possível de todos os outros membros de seu

---

<sup>1</sup> Jacques Poulain é Professor Emérito na Universidade Paris 8. Ocupou uma cátedra na UNESCO em Filosofia da Cultura e Instituições de 1996 a 2020. É membro da Academia de Ciências e Artes da Europa, desde 2014. Foi vice-presidente do *Collège International de Philosophie de Paris* (1985-92) e professor na Universidade de Montreal (1968-85). Email: [jacquespoulain2@gmail.com](mailto:jacquespoulain2@gmail.com).

<sup>2</sup> Professora do PEPG em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

<sup>3</sup> J. Stiglitz *La grande désillusion*, Paris, Fayard, 2002 ; *Un autre monde. Contre le fanatisme du marché*, Paris, Fayard, 2006 ; *Le triomphe de la cupidité*, Paris, Les liens qui libèrent, 2010 ; *Le prix de l'inégalité*, Paris, Les liens qui libèrent, 2012. P. Krugman, *La mondialisation n'est pas coupable. Vertus et limites du libre-échange*, éd. La Découverte, 2000 ; *Sortez-nous de cette crise...maintenant!*, Paris, Flammarion, 2012 et T. Piketty *Le Capital au XXIème siècle*, Paris, Seuil, 2013.

estado-nação. Como S. Wolin mostrou em sua revista *Democracy*<sup>4</sup>, a Constituição dos Estados Unidos, forjada para arbitrar conflitos de interesse entre empresas e indivíduos, bem como para protegê-los e às minorias, é realmente construída sobre o modelo platônico da tirania. Indivíduos e grupos são concebidos como inimigos uns dos outros e de si mesmos e, portanto, são dotados de uma mentalidade "naturalmente" agressiva e paranoica: é essa guerra de interesses pressuposta como a natureza do homem que essa exclusão de 99% da humanidade produz, em troca, como uma guerra interna à cultura na medida em que a política do interesse público que deveria defender a ação de um Estado imparcial, é minada por interesses privados nesta privatização generalizada do mundo por multinacionais e seus monopólios, que são erroneamente chamados de globalização.

As culturas que servem de abrigo psicossocial para 99% dos apátridas culturais, estão, portanto, longe de serem capazes de oferecer-lhes a vida pacífica que esperam, estão condenadas a se defenderem umas contra as outras, mascarando seus ataques em "fake news" ultrajantes e uma judicialização assassina dos políticos mais benevolentes com suas populações. Elas instalam uma era de pós-verdade onde os líderes econômicos assumem o lugar da política para criar e escravizar o populismo que lhes é útil penetrando e usando tecnologia de comunicação íntima para desfigurar os votos dos cidadãos como vimos nos Estados Unidos em 2016 com o Facebook e a *Cambridge Analytica*, e depois no Brasil em 2018 com o uso intrusivo do WhatsApp. Assim, eles empurram sua arrogância ao ponto de serem capazes de se vangloriar de restabelecer um pseudo-diálogo entre seus líderes populistas e suas populações com a ajuda de um consenso cego. A *aura* da verdade parece, assim, ter irremediavelmente desaparecido, como a *aura* cultural das obras de arte aos olhos de Walter Benjamin.

Assim, a ética de viver juntos só pode reabilitá-las como culturas e sua capacidade de trabalhar para a realização de indivíduos e grupos, criticando os respectivos modos de neutralização mútua em que se trancam. Ela começa, portanto, como o filósofo Fathi Triki proclamou, por uma crítica à política contemporânea: "A prática original da filosofia<sup>5</sup> não deve se contentar em pensar de modo diferente sobre os acontecimentos (contemporâneos

---

<sup>4</sup>S. Wolin, *Democracy, A Journal of Political Renewal and Radical Change*, The Common Good Foundation, New York. Voir en particulier S. Wolin « L'action révolutionnaire aujourd'hui », in *La pensée américaine contemporaine*, J. Rajchman et C. West (Eds), Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 373-4.

<sup>5</sup> recomendada por K. Jaspers em uma carta a H. Arendt

da submissão da vida política à busca imprudente dos lucros<sup>6</sup>), ela deve fazer também e, sobretudo, através da experiência do espaço público, a experiência da denúncia e a experiência de resistência. A filosofia, nesta prática original, não deve apenas denunciar o inumano, deve, acima de tudo, explicar: como a inumanidade se torna possível, como a "politicidade", pré-condição de viver juntos, se torna por guerras, por crimes e por todas as outras formas de exclusão, uma gestão do inumano? Porque os assuntos cotidianos da política internacional estão agora sendo cada vez mais gerenciados de forma violenta e inumana.”<sup>7</sup>

Nesse contexto, falar sobre a estética da verdade que sempre animou a filosofia, parece ao mesmo tempo incongruente, irônico e cínico na medida em que a vida cotidiana só faz a experiência da experimentação descarada das mentiras e do triunfo da barbárie populista. Como essa barbárie populista se alimenta da degradação do diálogo público transformando-o na transmissão de sentimentos coletivos de ódio, é necessário então opor a essa estética patológica que é exercida pela redução das populações de cidadãos em massas manipuláveis, a estética positiva da verdade que está no coração de qualquer cultura, mas também no coração das artes. Pois essa barbárie só alcança todos os seus triunfos apenas transfigurando-se e assumindo as aparências da verdade.

## **A FALA COMO FONTE DE PERCEPÇÃO, ARTE E CULTURA**

A antropologia contemporânea da linguagem mudou as referências da estética: ao traçar a dinâmica da comunicação na base de todas as experiências, mostrou que o aborto crônico que é o ser humano, teve que, para poder viver, se apegar à linguagem fazendo o mundo falar. Para quê? Para aí encontrar a felicidade que ele teve ao ouvir a voz da mãe em escuta intrauterina. Esse uso da linguagem foi chamado de "prosopopeia" por Guillaume d'Humboldt, para deixar claro que a forma como poetas e dramaturgos fazem falar o mundo, as pedras, as fontes, os animais, até mesmo o próprio céu em seus poemas ou em suas peças, não só representava um procedimento artístico, mas sim era um procedimento original de uso da linguagem.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Acréscimo do tradutor.

<sup>7</sup> F. Triki *Introduction à la seconde partie in Pour une démocratie transculturelle*, Eds. J Poulain, H.-J. Sandkühler et F. Triki, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 234.

<sup>8</sup>Cf. J. Poulain, *De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, Paris, Ed. du Cerf, 2001. B. Cany et J. Poulain (Ed.), *L'art comme figure du bonheur*, Paris, Hermann, 2016 et *Recherches*

Essa prosopopeia transferiu-se para toda percepção sensível para tornar possível pelo prazer que nos dá e para que possamos perceber que percebemos o que percebemos. O que os gregos chamavam de *aisthesis*: a arte de perceber, sempre corresponde a um movimento de emissão-recepção visual, tátil, locomotor ou manipulador de emissões, pois a regulação que a percepção auditiva exerce sobre todos os sentidos torna-se fonte de toda criatividade imaginativa, não apenas na arte, mas no próprio uso dos 5 sentidos, como afirma a audiofonologia de Alfred Tomatis. O uso dos 5 sentidos é de fato transportado por esta prosopopeia audiofônica e opera de acordo com a mesma dinâmica que ela, embora esta projeção de emissão-recepção fono-auditiva transite por diferentes materiais de sons. A construção perceptiva do mundo depende, portanto, da generalização da prosopopeia verbal para os diferentes sentidos. Esta apresenta-se como a primeira globalização, a cultura original que inspira as diversas culturas dos 5 sentidos através de diversos espaços geográficos e históricos. Ela é a busca infinita por um mundo que corresponda às nossas expectativas, respondendo-nos tão favoravelmente quanto a voz da mãe.

Da mesma forma, a experiência da arte encontra sua dinâmica específica na pesquisa sistemática de todos os experimentos do mundo, de nós mesmos e de outros que nos falam nos recompensando à maneira da voz da mãe, ao nos responder de forma necessariamente favorável. A especificidade dialógica da arte aparece a ela mesma como tal nas diversas artes, reconhecendo-se como produzindo aí as figuras de felicidade a que o ser humano aspira. Essa estética da felicidade é irreduzível à estética do belo à qual sempre se tendia a reduzi-la, obcecada pelo desejo de compreender a imaginação a partir do mistério da imaginação visual: como uma faculdade de representação criativa de novas formas plásticas, teatrais, cinematográficas ou arquitetônicas apreensíveis pela visão, mas independentes das percepções passadas. A descoberta contemporânea da estética da felicidade como fonte da arte e da percepção sensível nos força a reinterpretar o juízo estético como modelo de sensibilização de uma razão concebida como uma faculdade de desejar superior. Se a criação artística das figuras da felicidade orienta a escolha das formas de vida que o ser humano pode adotar, considerando-se tão feliz quanto é feliz ao se deleitar com uma obra de arte, ele tem que julgar se ele se reconhece ou não nessas

---

*d'esthétique transculturelle. Anthropologie esthétique de l'art et de la culture*, Paris, Ed. L'Harmattan, 2020.

formas de vida cultural na forma como reconhece um mundo no mundo que ele percebe: na medida em que reconhece um mundo harmonizado com seus desejos e em que ele se reconhece como produzindo-o como tal.

A estética antropológica da cultura deve, portanto, ampliar a estética, restaurando ao juízo estético seu escopo cognitivo do modo que a vida social e política se julga ela mesma quando discerne seus próprios fracassos e tenta reharmonizar o mundo social e político em consequência: ao buscar produzir uma hipótese de vida social mais gratificante do que a que é derrotada. Pois o juízo estético tem sido muitas vezes reduzido desde Kant ao reconhecimento de um afeto causado pela percepção do belo, e como tal irreduzível a um juízo determinante, ou seja, a um juízo objetivo, porém esse afeto da beleza é considerado possível de ser compartilhado por todos. Apenas o juízo estético que norteava a criação de uma obra de arte foi creditado por ele com um aspecto cognitivo, pressuposto para orientar o artista para a produção de uma obra objetivamente harmoniosa, ou seja, objetivamente reconhecível como bela. Isso não é de forma alguma evidente no mundo pragmático de hoje: em um mundo no qual esperamos dele e dos interlocutores que nos respondam apenas os efeitos das palavras que dirigimos a eles e de como gostaríamos que eles nos respondessem. A própria obra de arte parece ser aí puramente e simplesmente regrada por esse desejo de domínio mágico do mundo e de nossos parceiros humanos. Adaptação dos meios de figuração artística aos fins de gozo estético, a obra de arte contemporânea é pragmática quando permite desfrutar da experiência estética da obra de arte simplesmente porque a programamos como tal, a percebemos como tal e temos consciência de percebê-la como tal. Mas ela ainda está definida por algum juízo? Por um juízo que seria ao mesmo tempo estético e crítico?

É óbvio que não. Pois a neutralização pragmática do juízo estético se estende ao juízo artístico, bem como à experimentação de seres humanos conduzida à luz do consenso. Uma vez que desde a modernidade, o juízo estético parece oferecer o modelo de consciência e realização da razão como a capacidade de desejar superior, presume-se que a arte apresente a figuração do desejo e da felicidade que, irresistivelmente, exige a identificação a ela dos indivíduos que a produzem e ao reconhecer a beleza pelo simples fato de que essa figuração deve antecipar a satisfação que não pode desejar obter e que pretende realmente produzir. O acolhimento dessa figura tanto pelo artista assim como pelos demais espectadores, deve se impor, sem o desvio de um conceito, simplesmente

porque foi recebido e compreendido de forma gratificante, independentemente de sua instanciação na realidade ou sua aplicação na ação. Muito mais. É essa experiência de produção e recepção da figuração artística que se toma pelo único objeto de experiência e de apropriação direta dos efeitos dessa experiência nas diversas transformações pragmáticas da arte como aparece de modo evidente através da evolução exemplar da pintura contemporânea, do impressionismo e do cubismo até a chamada arte abstrata. Ela torna-se sua própria referência: torna-se pura e simplesmente auto-referencial. Essa transformação pode ser lida, no horizonte da redução da estética da felicidade à estética do belo, como uma adaptação dos meios de figuração artística ao propósito do prazer estético: a obra de arte é bela e somente se permite desfrutar da experiência estética pelo simples fato de que a programamos como tal, a percebemos como tal e que estamos cientes de a percebermos como tal.

Essa despotencialização das artes harmonizou-se, assim, com a experimentação contemporânea do homem e do mundo, através da comunicação e por sua própria mercantilização. Experimentamos em toda comunicação, seja cotidiana, científica ou política, sua própria fixação e a de outros em crenças, desejos e intenções de agir que são expressas da mesma forma que a arte experimenta a adesão estética ao sentimento da beleza da obra que se pretende trazer ao receptor desta obra. Pois ambos, a experimentação do consenso e a experimentação do prazer estético, fazem intervir uma instância de aderência gratificante de acordo consigo mesmo e com outros que transcende o desejo dos indivíduos de produzi-la e que, portanto, se mostra independente de sua vontade, da forma que a instância do mundo visível experimentada na confirmação ou falsificação de hipóteses científicas parece transcender o desejo que os cientistas têm de ver confirmadas suas hipóteses.

Também, a transformação pragmática da arte na era pragmática consiste em descobrir e generalizar como realidade do próprio homem essa razão estética, como o poder de realizar a ideia ao ser afetado por, assim, produzir magicamente um consenso. A magia artística parece constituir nesse contexto do modelo de experimentação humana através da comunicação a chave para a cultura da fala e da felicidade social.

A cultura da fala é despotencializada graças à imprecisão que envolve o conceito de cultura desde os tempos modernos. A cultura moderna respondeu à pergunta feita pela história: como o ser humano pode se fazer? O conceito de cultura (de *Bildung*) reuniu

todos os elementos de uma resposta se nós a definirmos por contraste com o conceito de civilização que deveria denotar apenas um adestramento puro e simples análogo ao imposto aos animais. A cultura, pelo contrário, pareceu reunir todas as condições de vida que só podemos adquirir ao fazermos livremente a escolha de nos apropriarmos delas, as formas culturais de vida têm sido capazes de se forjar e se impor apenas sob o aspecto de criações, irreduzíveis àquilo de que fazemos a experiência como dados naturais do ser humano. Assim, ela parecia ser capaz de se conceber do mesmo modo como a imaginação permite que o gênio artístico se entregue ao que Kant chamou de jogo livre de experiência sensível e reflexão intelectual. Ela se impôs como o único modelo de emancipação cultural de grupos e indivíduos onde uns e outros se forjavam formas de vida que lhes permitiam ser tão livres em relação a seus desejos e interesses privados como também livres em relação às tentativas de dominar os outros. É a transição de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem que parece dar a chave para a compreensão da cultura. Wittgenstein, em particular, estabeleceu que os jogos linguísticos harmonizavam por conta própria as formas de vida que emanavam de seus usos e que, a fim de curar câibras psicológicas e filosóficas que emergiam da contradição social, bastava colocar esses jogos de linguagem de volta ao trabalho sem fingir substituir esta ação dos jogos de linguagem por uma teoria que nos isentaria de usá-los.

A performance das teorias dos atos linguísticos do pós-guerra é de não assumir a harmonia dos jogos de linguagem, de uma harmonia tão misteriosa para Wittgenstein como era para Kant o uso da imaginação por gênios, pois eles conseguem identificar os atos de fala pelos quais os interlocutores, enunciadore e destinatários manifestantes, identificam-se magicamente com o que dizem a si mesmos na mesma forma como os artistas se identificam com seus trabalhos na hora de fazê-lo. Essa performance teórica decorre do apelo que exerceu ao que a comunicação apareceu ao tenente-coronel Austin, um filósofo aristotélico, como a única instituição em que ele poderia confiar para enfrentar as *notícias* falsas da barbárie nazista e derrotá-la com mensagens criptografadas da Grã-Bretanha para o continente europeu. Para Austin, a harmonização de uns com outros já está presente nas convenções que permitem identificar os atos de fala e os métodos de identificação dos interlocutores ao que eles dizem nesses atos para que eles possam fazê-los simplesmente porque eles designam o ato que produzem uns sobre os outros. O uso da linguagem permitiria, assim, que o ser humano fosse a medida de si

mesmo da maneira que alegava o sofista Protágoras. Bastaria implementar o consenso alcançado no passado através da criação da convenção de batismo, abertura de sessão, etc. A harmonização cultural dos interlocutores obtida na reativação desse acordo em determinada situação seria, portanto, baseada no conhecimento do que faz com que essa enunciação performática permaneça operando é que nós necessariamente o fazemos, pelo menos em palavras, aquilo que se sabe que deve ou pode fazer, pelo simples fato que dizemos o que fazemos.

Mas de onde vem essa harmonização consensual presente nessas convenções? Não há nada mais simples para desvendar seu segredo do que relacioná-las, segundo Searle, aos atos de promessa. Uma vez que estamos comprometidos em fazer o que prometemos fazer e nos comprometer publicamente com isso em palavras, fazemos constatar aquela pessoa com quem nos comprometemos que nos comprometemos a produzir um ato que é do interesse próprio do outro. As convenções são, portanto, apenas promessas mútuas que são reconhecidas como válidas para todos sobre atos que só podem ser feitos falando e comprometendo-se a ser o que dizemos, uma vez que já estamos seguindo as regras que nos permitem entender o que estamos dizendo. Para Searle assim como para Austin, não há necessidade de se referir à verdade do que é dito. Cada uma de suas invocações tem sucesso ou é feliz simplesmente pelo fato de que se obtém aí o acordo de uma instância que deve considerá-lo apropriado: o pronunciante, e que cada um então age em conformidade.

Bastaria, para Apel e Habermas, fazer reintervir a reflexão dialógica para tornar filosófica essa cultura dialógica. Para que todos possam se apropriar dos juízos comuns que são objeto de consenso e permitir que o ser humano experimente suas próprias crenças, seus desejos e ações no período que antecede esse consenso, para que o consenso forme o lugar de uma verdadeira cultura, é preciso ser capaz de julgar o que cada pessoa, se estivesse em nosso lugar, consideraria ter que dizer, que desejar, que fazer e o que ele acha que é certo que goste. Somente essa transformação cultural permitiria a uns e outros de se produzirem como seres que assumem livremente sua condição de seres da linguagem e, assim, construírem sua liberdade individual e justiça social segundo o critério de seus acordos de palavras. Para Habermas, apenas uma discussão, sem constrangimento, na opinião pública, permitiria que as leis jurídicas e políticas fossem ajustadas à consciência comum e coletiva das possibilidades de transformação cultural e

das demandas associadas às descobertas científicas e tecnológicas atuais baseadas apenas na força do melhor argumento.

Não é preciso dizer que o que ainda desejamos produzir aqui como cultura é uma fixação do ser humano a uma harmonização a ser adquirida de uma vez por todas de suas percepções, de seu conhecimento, seus desejos e suas ações uns aos outros para torná-lo um ser de autocontrole perfeito, de si mesmo, um ser que responde a estímulos perceptivos e cognitivos através de ações que todos podem reconhecer como justificadas e que lhe permitem ser feliz ao reconhecer que a felicidade social e individual da vida a que ele acede é proporcional à validade e valor de suas ações. Assim afirma-se, independentemente de qualquer consenso histórico que o justifique, um institucionalismo da linguagem justificado por sua capacidade de fazer do ser humano um animal bem formado e bem treinado por sua cultura. É esse institucionalismo que hoje, inquestionavelmente, refuta e neutraliza a barbárie neoliberal no caos que ela impõe à vida cosmopolítica internacional.

### **HERMENÊUTICA COMO ESTÉTICA DO DIÁLOGO**

Esse consensualismo pode alegar ser filosófico, contudo, ele é tão sofisticado quanto as teorias de atos de fala que ele estigmatiza como monológicas. Desconhecendo que os seres humanos só podem desfrutar do uso da linguagem julgando a objetividade da resposta do mundo e a dos outros, reconhecendo a verdade, ele é incapaz de reconhecer ao juízo da verdade a função insubstituível que ele tem: a de permitir o acesso à realidade do que é ser humano, pois nos permite reconhecer o que é existir para as coisas. Não se pode, portanto, sonhar em dispensá-lo desejando transformar o homem por consenso em um ser que não precisa mais de linguagem para acessar a si-mesmo porque ele saberia de uma vez por todas o que precisa para perceber, conhecer, desejar e fazer para que ele não precise mais ser o diálogo com os outros e consigo mesmo, o que ele fundamentalmente é.

Essa estética da verdade se inventa forjando uma estética de diálogo: invertendo os papéis de enunciador e destinatário. O performativo só transfiguraria especulativamente a transição do pensamento para a expressão como o desencadeamento do programa fônico motor pensado sobre o modelo de execução de um ato físico. Uma

vez que só traduz em palavras o pensamento da ação de falar, pensa-se que se pode dispor de si mesmo na identificação com os outros que se produz como acordo, como temos a passagem desse pensamento para sua expressão. Esquecemos então que esse acordo ocorre da maneira que esse pensamento veio até nós, ou seja, sem ter sido capaz de decidir pensar antes do pensamento. O que seria produtor na palavra seria, portanto, o papel do destinatário, de nós mesmos que precisa receber o acordo de outros para se reconhecer a si mesmo de acordo consigo mesmo, para se reconhecer em um evento de acordo indisponível à única vontade de produzi-lo. Esse movimento de inversão do conceito performativo em conceito de compreensão mútua do consenso que se pode assim produzir, ocorre na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Essa pragmática de escuta encontra sua fonte e inspiração na forma como se entende poetas e se reconhece como tal no que Gadamer considerava sua própria crítica ao juízo: no posfácio ao seu comentário sobre os *Cristaux de soufflé* de Paul Celan.<sup>9</sup> "Ele (o poeta<sup>10</sup>) precisa saber o quanto precisa e pode lidar com isso. Ele deve saber o máximo que puder e o que ele deve realmente trazer em sua leitura do poema, tanto quanto ele pode e que ele deve realmente ouvir o poema para segui-lo. Ele deve saber apenas o que seu ouvido poético pode suportar sem ficar surdo. Muitas vezes será muito pouco, mas ainda será muito mais do que quando ele sabe demais.» Esse senso de entendimento não depende de um evento fortuito ou de um juízo arbitrário, impõe-se como uma instância absoluta, injustificável por qualquer método, pois se baseia em qualquer evento de pensamento em que o ser humano tenta se situar em seu mundo mobilizando sua cultura para se apresentar a si mesmo.

Essa estética pragmática da escuta deriva diretamente da forma como a hermenêutica filosófica de Gadamer promoveu, com e contra a hermenêutica existencial de Heidegger, a estética do diálogo: transformando-a em *filosofia prima*. Só porque o Ser-á é entendido no pensamento ou palavra que veio à sua mente sem que ele seja capaz de decidir pensar antes de pensar nisso, ele descobre-se envolvido em sua verdade, identificado com sua verdade de enunciador ou de ser pensante. Mas ele só pode reconhecê-lo enquanto ele pode compartilhá-lo. Não pode, portanto, haver uma verdade

---

<sup>9</sup>Hans-Georg Gadamer *Wer bin Ich und wer bist Du ? Kommentar zu Celans Gedichtfolge 'Atemkristall'* in *Gesammelte Werke, Ästhetik und Poetik*, Tome 9, p. 450. Traduction française dans *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaire de Cristaux de soufflé de Paul Celan*, Ed. Actes Sud, 1987, p. 162.

<sup>10</sup> Acréscimo do tradutor

do sujeito da enunciação que também é a de seu destinatário, que não confronta ambos diante de uma realidade comum, uma em que sua comunicação lhes permite se reconhecer. Essa verdade, tão contingente, tão agitada quanto irrefutável, aparece como um pressuposto comum, conquistado pelo poder do diálogo, como uma verdade que não pode negar a si mesma e questionar sem questionar a si mesma, mas também como uma verdade à qual não poderiam ter alcançado por conta própria, sem passar pelo diálogo. Assim, a hermenêutica foi capaz de conquistar filósofos analíticos, convencidos por um dos seus, Richard Rorty em seu livro *Filosofia e espelho da natureza*, para encontrar a única lei que haviam procurado em vão nas tautologias da lógica lógico-matemática da ciência, bem como na performatividade dos atos da fala.<sup>11</sup>

Mas essa natureza comum do diálogo, que os interlocutores assumem tanto falando consigo mesmos quanto dialogando com os outros, não os força a constantemente questionar a si mesmos? Qualquer resposta em que concorde também deve ser identificada como uma pergunta que eles devem reconhecer como tal para ser o que eles têm que ser. Por mais que o evento de compreensão dos outros e a compreensão mútua obrigue os interlocutores a respeitar este último, seu conteúdo necessariamente muda, proibindo precisamente que a verdade seja absoluta. Entendemos os outros, Gadamer repete, de uma forma diferente da maneira como eles se entendem, nós nos entendemos também, de um momento para o outro, sempre de modo diferente. O rio da compreensão é heraclitiano, nunca nos banhamos no mesmo rio, nem da mesma forma. Pois não se pode experimentar a compreensão da mesma coisa que os outros no entendimento ao qual se chega, uma vez que não se pode transferir para-psicologicamente na vida mental. Então, sempre se entende de forma diferente. O mesmo se aplica à compreensão de si mesmo como destinatário ao enunciador que se é para si mesmo.

Essa permanente alteração de compreensão e sua mobilidade necessária são marcas de nossa finitude, assim como a necessidade de passar pelos outros para nos entendermos: confrontamo-nos com o que nos outros nos resiste porque é sobre o que é diferente de nós, e é sempre possível que os outros estejam certos. É nesse sentido que a hermenêutica do diálogo é filosófica desde o início. O imperativo socrático do autoconhecimento não pode ser seguido e nos revela o que somos apenas fazendo o pensamento aceitar o que não pode aceitar: a finitude do ser humano que o carrega.

---

<sup>11</sup> R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

"Conheça a si mesmo" significa, "Reconheça que você é apenas um homem e não um Deus", não hesita em lembrar constantemente Gadamer<sup>12</sup>. Este lembrete é uma oportunidade para ele relatar o fracasso da civilização do século XX em relação à vontade moderna de submeter o mundo e o homem ao conhecimento absoluto que ele afirma adquirir através da experimentação a que se submete, fingindo acalmá-la enquanto se submete ao mundo. A esse desejo de conhecimento e domínio absoluto, ele opõe a finitude do ser humano. Segundo Gadamer, o verdadeiro autoconhecimento não é a perfeita transparência do conhecimento, mas a consciência(*Einsicht*)de ter que aceitar limites que são impostos aos seres finitos.<sup>13</sup> A diferenciação do conhecimento filosófico em relação ao conhecimento absoluto hegeliano parece nos permitir compreender os desastres históricos europeus deste século, bem como encontrar uma razão na história: a própria razão hermenêutica, a razão em ação no diálogo e na dinâmica da verdade que habita toda a comunicação

O reconhecimento da finitude de cada um e o condicionamento da verdade dos seres através do diálogo e por seu horizonte histórico parecem condicionar a impossibilidade de qualquer recaída na arrogância institucional ou individual. A consciência dos efeitos da história sobre toda a consciência, a consciência do trabalho da história (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) limita a consciência ao trabalho na história. A arte hermenêutica de apropriar-se dessa "sabedoria social" produzida pelo diálogo parece condicionar sua prática, seu uso ético: a transformação do homem em diálogo só pode ocorrer na plena consciência dos limites deste. A comunicação se encontra, portanto, restaurada como uma espécie de "espírito objetivo hegeliano", ela só é capaz de reanimar o poder das instituições jurídicas, morais e políticas destruídas pelas duas guerras mundiais ao tornar-se filosófica, ao acompanhar-se por um questionamento permanente de si mesma, ao transformar em uma forma de vida esse questionamento socrático de si mesmo.

A questão colocada por essa hermenêutica filosófica para aqueles que querem torná-la sua própria forma de vida, seu próprio bem, bem como sua própria lei interna, é esta: a determinação da finitude de compreensão é suficiente para viabilizar essa compreensão? ou ela não deve *nollens vollens* assumir a postura da consciência moderna

---

<sup>12</sup>H.-G. Gadamer « Itinéraire de Hegel » in *Vingt ans de pensée allemande*, Revue Critique, 1981, no 413, p. 893.

<sup>13</sup>Cf. Nota 2. Esse era o argumento de Gadamer em seu livro *Itinéraire de Hegel* .

novamente? Ela não deve assumir a verdade do saber absoluto pelo qual ela finge saber que o homem é diálogo e que ele é diálogo finito? Se diz a verdade da condição do homem, não está condenada a afirmar a escuta hermenêutica como o horizonte universal que permite mediar todo o horizonte, mediar em particular o horizonte do nosso passado com o horizonte do nosso presente? Ela não transgredir assim necessariamente as normas de sua própria ética filosófica? Para ser compreendida, o que ela diz sobre o diálogo e a ética do diálogo não deve ser compreendido necessariamente como verdadeiro e absolutamente verdadeiro, independentemente de qualquer situação contingente, do passado e do presente, de qualquer acordo contingente de pensamento ou sociedade?

Vamos mais longe: a lógica da verdade que anima o discurso filosófico pelo qual Gadamer estabelece a hermenêutica como herdeira da sabedoria e da cultura ocidentais, não se proíbe, ao recorrer à retórica da finitude, de reconhecer a forma como já está presente na linguagem e no diálogo como uma dinâmica de verdade condicionando qualquer reconhecimento de sentido? A forma como ela se distingue do conhecimento absoluto não o condena a negar-se, proibindo-se assim de reconhecer a dinâmica da verdade presente em qualquer diálogo? não condena ela cada um de seus destinatários a entender mal a forma como a comunicação do juízo da verdade determina sua finitude? Se é verdade que sempre nos entendemos de forma diferente, não é impossível julgar a verdade da compreensão dos outros como de autocompreensão? não é impossível reconhecer qualquer evento de compreensão? Não é impossível entender que entendemos alguma coisa? Gadamer pode opor à perda da aura da obra de arte diagnosticada por Walter Benjamin o fato de que seus leitores e espectadores nunca estiveram tão ansiosos para dialogar com essas obras, pode sua compreensão gratificá-los tanto quanto eles desejam? A verdade dos afetos de compreensão não é tão cega quanto a dos afetos de consumo?

A escuta pragmática do hermeneuta guia um ouvido presumido estar ouvindo o consenso experimental, revelando a ele suas condições constituintes de finitude. Se ela ouve esse consenso para ser ela mesma, significa que ela não tem o conhecimento absoluto de si mesma, mas que precisa deste acordo com os outros para ser ela mesma. A consciência hermenêutica diz apenas o que acontece com essa consciência experimental do diálogo, mas o que a distingue de outras consciências filosóficas de seu tempo é o que ela realmente diz, que seu discurso é verdadeiro quando diz o que acontece com o homem:

que a experimentação de si mesmo com a qual ele se envolve, é regulada pelo acordo com outros que ele tenta obter. É, portanto, mais autêntico pragmático do que as teorias dos atos de fala de J.L. Austin, J. Searle e H.P. Grice.

Se ela está realmente na escuta do que Kant chamou de *sensus communis* desta experimentação, esta escuta a trata, no entanto, como se fosse um poema: como um *sensus communis aestheticus*, enquanto Kant cuidadosamente distinguiu este do *sensus communis logicus*, do senso comum que se expressa neste consenso experimental cego.<sup>14</sup> No exercício poético do que Gadamer chama de "imaginação criativa", o ser pensante ou o enunciador faz o mundo falar a fim de perceber como ele imagina, para ser capaz de desejar e agir sobre ele, em suma, para poder se antecipar em relação ao mundo. Como obra de arte, ela adicionaria a consciência da perfeição na posição de existência e a consciência da felicidade da harmonia: o artista antecipa seu ser no mundo e no próprio mundo como uma resposta global perfeita ao que ele percebe ser e dever ser. Essa antecipação artística traz à vida consigo mesmo aquele que produz e recebe e o mundo que faz percebido e que faz desfrutar. A obra de arte, bem como o poema, apresenta essa antecipação de harmonia entre o ser humano e o mundo, refletindo a consciência da harmonia na harmonia do próprio material que usa para se tornar diálogo: um tipo ou outro de harmonia entre sons emitidos e sons ouvidos para o poema, uma harmonia inter e intra-sônica para a música, e assim por diante.

É assim que a obra ou o poema traz à existência uma modalidade de harmonização do ser humano no mundo, fazendo com que pareça como tal para seu criador como a seus receptores, forçando-os a gratificá-lo, mas também questionar o diálogo que essa gratificação ou "deleite" amarra entre eles e a obra. A hermenêutica não pode fazer nada além de gravar em sua escuta o evento de gratificação concedido a ele pela existência do poema. Mas os limites impostos a ela por sua finitude significam que infelizmente não pode fazer mais nada diante da ocorrência de eventos consensuais: pois só pode desfrutar de seu caráter eventual e sua verdade reside apenas nesse prazer, que esse consenso estabeleça a mais feliz harmonia da vida possível para aqueles que a compartilham ou que lhes impõe o poema social mais desastroso. O acordo dialogal, um lugar de conscientização da razão, é um fórum de apelo apenas porque envolve e regula o diálogo por um afeto comum, o de concordância entre os interlocutores, mas este acordo não pode

---

<sup>14</sup> E. Kant, *Critique judgement*, Paris, Vrin, 1951, § 40, p. 118.

fazer o que deveria fazer: não pode nos imergir no prazer que nos concede para nos transformar diretamente de *logos* para *ergon*, de fala para ação.

## CULTURA COMO A ESTÉTICA DA VERDADE

Esse consensualismo, seja hermenêutico ou pragmatista, pode alegar ser filosófico, mas é tão sofisticado quanto as teorias dos atos da fala ou a fenomenologia existencial que ele estigmatiza como monológica. Desconhecendo que os seres humanos só podem desfrutar do uso da linguagem julgando a objetividade da resposta do mundo e a dos outros, reconhecendo aí a verdade, ele é incapaz de reconhecer ao juízo da verdade a função insubstituível que ele tem: a de permitir o acesso à realidade do que é ser humano assim como de permitir reconhecer o que é existir para as coisas. Não se pode, portanto, sonhar em dispensá-lo desejando transformar o homem por consenso em um ser que não precisa mais de linguagem para se acessar porque ele saberia de uma vez por todas o que precisa para perceber, conhecer, desejar e fazê-lo para que ele não precise mais ser o diálogo com os outros e consigo mesmo que ele é.

A hermenêutica permanece dentro dos limites da percepção que o uso da linguagem torna possível mesmo que essa percepção seja transfigurada no "sentimento de sua compreensão". Devemos, no entanto, lembrar aqui a experiência que está tanto na origem da experiência do pensamento quanto na consciência da verdade. A prosopopeia da percepção só desprende de si mesma e da necessidade de perceber o que se entende da sua percepção, apenas complementando a consciência de entender o que se diz ou pensa através da consciência da verdade. Mas esta não vem se unir a uma primeira consciência de conferir sentido, ele a anima ao virtualizar a verdade. Como não se pode compreender uma proposta sem pensá-la como verdadeira, a consciência de compreensão de uma enunciação ou pensamento só pode se fechar como uma ação consumatória de si mesma, desfrutando-se na consciência da verdade: na adesão dinâmica ao que se diz onde se reconhece na compreensão do verdadeiro ao mesmo tempo que se reconhece, por exemplo, que a coisa descrita é consistente com a descrição. Isso acontece pela simples razão de que só se poderia pensar verdadeira sua proposição para poder distingui-la de uma realidade puramente verbal ou pensada, imaginária. Essa consciência de não poder pensar em uma proposição sem pensar que ela é verdadeira se deve à forma como o ato

referencial e o ato de predicação condicionam-se mutuamente no ato de enunciação ou pensamento proposicional. Não se pode isolar uma realidade da outra sem pensar que ela está de acordo com o que se predica. Não se pode atribuir uma propriedade a um objeto ou afirmar a presença de uma relação entre vários objetos sem isolar aquele ou aqueles objetos e, ao mesmo tempo, reconhecer às propriedades designadas predicativamente ou às relações afirmadas, uma realidade tão real quanto a dos objetos. Pensa-se ou afirma-se de fato que existir para este ou esses objetos é ser o que é designado pelo predicado e que, portanto, é indistinguível deste ou desses objetos.

No entanto, basta lembrar a dinâmica da imaginação cognitiva e hedônica associada a esse diálogo para reconhecer que se pode falar a outros e a si mesmo apenas projetando a dinâmica de prosopopeia no uso da própria fala. Ela só pode ser projetada imaginando o estado das coisas, a ação ou desejo de que falamos como o que responde aos outros e responde a nós mesmos como destinatários de nós mesmos de uma forma tão gratificante e favorável quanto a voz da mãe. É a objetividade da harmonia do acordo entre o que é assim projetado e o que descobrimos como uma realidade real dos seres humanos que julgamos em cada ato de fala. É essa harmonia que é considerada real ou irreal pelo juízo comum da verdade sobre a objetividade do ato de fala e que produz a alegria comum tornada acessível por esse juízo. É também essa harmonia entre aquele que a projeta e aquele que a opera que se julga como real julgando a verdade objetiva da enunciação pela qual o enunciador se declara como o ser que deseja estar nesse diálogo e aquele que chega a ser juízo comum que faz com seus interlocutores sobre o que faz lá. Portanto, não se pode reduzir o regozijo comum na partilha do juízo da verdade ao surgimento fortuito de uma comunidade de afeto na produção de um acordo arbitrário ao qual, portanto, seria dada a força de lei para o futuro dos parceiros sociais na forma de um evento de consenso ou convenções.

Pois o que está em jogo na criação dialógica de um juízo comum de verdade e da felicidade que inspira, visa e alcança é reconhecer que se pode perceber sua existência como agente e sua existência em comum e ao identificar uns aos outros com o ato que é produzido em comum. Atos de fala, explícitos ou não, identificam os modos de comunicação que tornam a vida humana possível e os interlocutores aí se dão existência de uma forma performática que é ao mesmo tempo cognitiva e gratificante sobre os modos comuns de estar no mundo. Eles podem e devem, portanto, ser pensados e

explicados na forma de afirmações contrárias ao que Austin e Searle afirmam. "Eu prometo a você que virei amanhã" significa "é tão verdade que eu virei amanhã como é verdade que eu lhe digo hoje que eu virei amanhã." O ato de promessa, portanto, não implica, como afirma Searle, que nos identificamos psicologicamente com o interesse privado do destinatário para nos ver chegar amanhã porque ele se reduz a uma expressão pura de veracidade e impõe ao destinatário fazer o que não pode fazer para dar seu consentimento, ou seja, afirmar a realidade dessa veracidade, colocando-se na cabeça do enunciador. Mas o reflexo comum da verdade desencadeado e cumprido pela promessa é criar o ato de vir amanhã como objeto de um desejo e felicidade comuns que se reconhecem tão objetivos como é verdadeira esta afirmação que hoje estabelece o ato de encontro amanhã como uma realidade futura tão real e gratificante quanto esta afirmação é. Os atos de afirmação expressos e realizados pelos atos de fala não podem, portanto, ser reduzidos à reativação de convenções arbitrárias e ao gozo da compreensão mútua. Não só podem ser reescritos em termos de afirmação, mas devem fazê-lo se aceitarmos reconhecer que sua enunciação condiciona radicalmente a possibilidade de viver para o ser humano, tornando-a dependente não apenas do juízo da verdade do enunciador, mas também do de seu destinatário. A validade deste ato depende de sua resposta e de seu acordo pelo qual o diálogo se torna para um e para a outro condição de vida pela transformação indireta daqueles que ali operam.

Pois esses atos de fala inicialmente respondem à necessidade que o destinatário tem de que se fale com ele para viver. O primeiro juízo da verdade que torna acessível o reconhecimento dessa necessidade é aquele que permite ao enunciador identificar essa necessidade na discordância que sente o destinatário em relação ao seu mundo. O segundo corresponde ao movimento da imaginação do enunciador pelo qual inventa a possibilidade de uma re-harmonização do mundo dos outros e do seu e pela qual ele o identifica como tal e afirmando sua ocorrência como objeto de satisfação de um desejo de verdade comum. Ao pensar que essa criação imaginativa é meramente um movimento irracional e impensado de verdade que deve ser corrigido posteriormente pelo juízo a ser feito sobre a validade de um desejo de enunciação, identificando o que qualquer possível destinatário teria a dizer se estivesse no meu lugar, Apel acha que a hipótese de vida que ele expressa deve ser validada por este presumido juízo universal. Infelizmente, não se pode reconhecer qual juízo seria feito por este destinatário ideal e universal, embora

devamos ser capazes de fazê-lo, desse modo violamos necessariamente o próprio dever de veracidade dizendo tudo o que é dito em nome desse estranho generalizado. Esta falha programada torna impossível que todos reconheçam as condições de existência que precisam reconhecer ao dialogar em qualquer diálogo.

Da mesma forma, a política de democracias deliberativas de Habermas pretende legislar sobre necessidades e leis universais argumentando sobre a universalidade dos desejos reconhecidos como necessidades essenciais e sobre a universalidade das leis que lhes permitiriam ser atendidas com os imperativos e proibições relativas a ações adequadas para atender a essas necessidades, mas essa discussão é condenada antecipadamente por não poder suprir a necessidade de satisfação que determina a satisfação de todos os outros: a necessidade de falar em si. Pois argumentos sobre a correção de crenças, desejos e ações adequadas a essa satisfação, tentam reger de uma vez por todas a submissão de conduta a consenso sobre essas necessidades, mas nunca pode comprovar a universalidade dessas necessidades, uma vez que elas ainda não existem como coordenações hereditárias de ação à percepção, ou seja, como instintos extra específicos.

Essa tentativa de institucionalizar a cultura do consenso neutraliza a cultura dialógica da verdade. Não se pode reconhecer a ocorrência de um compartilhamento de juízo da verdade e se alegrar em reconhecê-lo apenas reconhecendo-o tanto como objetivo quanto como verdadeiro para descobrir se esse compartilhamento de significado é um compartilhamento de verdade. A felicidade da verdade que acompanha esse reconhecimento torna-se uma motivação comum a partir do momento em que esse reconhecimento é reconhecido como uma condição cultural de vida. Se esse compartilhamento tem sido tão objetivo quanto verdadeiro, então os interlocutores não têm que considerar sua aplicação como um dever, mas só podem ser tão felizes quanto desejam ser ao aplicar esse compartilhamento em suas condições de vida que são objeto de seu acordo, e ao realizá-los.

A consciência coletiva de dever restaurar, por exemplo, na globalização, um diálogo social da verdade sobre as trocas econômicas que excluíram os trabalhadores de qualquer discussão sobre a objetividade da relação de harmonia entre os lucros dos acionistas e o dumping comercial dos consumidores, só pode acontecer na condição de sermos capazes de distinguir o autismo social liberal que, de uma vez por todas, tirou os

trabalhadores de qualquer relação de diálogo e negociação real sobre seus salários.<sup>15</sup> Essa consciência da injustiça social compartilhada hoje pela maioria dos parceiros sociais só pode ser superada se um diálogo de verdade sobre as trocas econômicas objetivas envolvidas nesta injustiça for restaurado à força do direito. É necessário e suficiente que esse diálogo possa estabelecer a objetividade dessas trocas de verdade como sua única lei para que esses diálogos decorrentes das relações de força vinculantes do neoliberalismo possam se tornar a força da lei para todos se e somente se os envolvidos estiverem cientes de que foram capazes de reconstruir um mundo de trocas de ação tão verdadeiramente quanto foi julgado como a única condição de vida dos outros.

A estética de felicidade da verdade está, portanto, no coração da cultura. A cultura da verdade é, portanto, a única medida de diálogo, bem como a única medida humana de crenças, desejos e ações em que os parceiros sociais podem desfrutar de reconhecer-se, conseguindo compartilhá-los. Compartilhar a verdade sem sua aplicação na vida humana e no mundo não é nada se o gozo mútuo que ela proporciona não se traduz em todos os aspectos da vida humana como uma resposta definitiva a esse compartilhamento e se não permite que todos acessem uma consciência coletiva e individual da felicidade que essa aplicação produz e que é compatível com a felicidade da verdade obtida no diálogo.

Esse hedonismo cultural vem do fato de que o ser humano não acessa nenhuma realidade, inclusive aquela que é para si e para os outros, a não ser desfrutando dessa realidade ao fazê-la falar, ou seja, projetando nela a estrutura do acordo entre sujeito e predicado inerente a qualquer proposta e reconhecendo se existir para o que é nomeado é de fato o que se consome dele pelo predicado. Essa mímica do movimento de emissão-recepção fono-auditiva realizada na enunciação de qualquer proposta e no movimento de reflexão que provoca para si mesma na proposição de apresentação performativa de si mesmo é inseparavelmente prova de verdade e gratificação quando a criança, por exemplo, consegue fazer falar o que percebe visualmente. Não se pode, portanto, permanecer tão moralista quanto Freud quando ele dá uma prioridade criativa ao princípio do prazer e, em seguida, precisa da autoridade da censura que o eu teria para dominar um eu narcisista porque se acessa a realidade apenas a desfrutando como tal. O uso do princípio da realidade e do princípio hedônico do prazer estão, portanto, ligados em toda

---

<sup>15</sup> Veja sobre isso J. Poulain, *Peut-on guérir de la mondialisation ?*, Paris, Hermann, 2017.

experiência que reconhece produzir tanto felicidade de verdade quanto da felicidade de vida.

Por sua vez, a arte tenta perenizar a consciência da felicidade ligada a qualquer experiência coletiva ou privada da verdade, fazendo desfrutar o poder de fazer. Portanto, não é redutível ao que Hegel descreveu desde a experiência da arte nos tempos modernos, quando ele reduziu essa experiência aberta pela arte à experiência gratificante do sentimento de amor erigido pelo cristianismo como a fonte e o propósito da experiência que os seres humanos são chamados a fazer de si mesmos. Ele viu aí o fim da arte e associou a morte da arte à forma como o romantismo a tornou o alfa e o ômega da humanidade do ser humano e, portanto, tinha, em suas palavras, "sensibilizado a razão" à imagem de como Kant limitou o uso da razão humana ao conhecimento do sensível. Pois embora esse sentimento permitisse a bela alma de fruir de si mesma como tal, ela o fez apenas fazendo desse sentimento a medida dessa razão e, portanto, submetendo a razão a esse sentimento. Sabemos que essa crítica passou a ser transposta para a crítica do pós-modernismo, que deveria repetir a experiência do romantismo ao erguer as diversas formas de culturas que coexistem entre si, no multiculturalismo, dentro de cada uma como diferentes formas de figurações culturais derivadas da imaginação.

Ao descobrir a natureza dialógica da imaginação e sua capacidade de construir todas as experiências do ser humano como diálogo, a antropologia da linguagem nos permite entender que as artes, apareçam ou não como belas-artes, mantêm sua capacidade de tornar sustentável o gozo cultural dessas diferentes formas de cultura à maneira como essas culturas conseguem ou não desfrutar e fazem com que a humanidade desfrute das formas de vida que criam através desse diálogo da verdade. Se essas culturas já não toleram o diálogo entre parceiros sociais e promovem um autismo semelhante ao que o neoliberalismo contemporâneo nos dá, tudo parece se passar como se a arte contemporânea confrontasse necessariamente a experiência de sua segunda morte e devesse se submeter ao seu destino. Mas como a destruição da humanidade do homem operada por este autismo economista é apenas uma operação de reflexão, ela deixa acesso aberto ao reconhecimento de sua ocorrência e, assim, deixa livre curso à invenção cultural e artística das modalidades pelas quais pretende superá-los com a ajuda do gozo artística a que o diálogo nos convida através dessas culturas. Pois estas não são bolhas consensuais cegas, fechadas umas às outras, mas todas baseadas na criatividade dialógica básica que

não poderia ser alcançada pela destruição das instâncias de reflexão que foram realizadas pela experimentação total do mundo e do ser humano liderada pelo neoliberalismo.

Por isso, sempre precisamos de arte não porque morremos pela experiência da verdade e a experiência da arte seria a única a nos fazer desfrutar da nossa humanidade fazendo o mundo falar através de materiais diferentes das palavras, ou seja, através da figuração da experiência que fazemos de nós mesmos, mas porque continua sendo o domínio da figuração e gratificação das experiências do compartilhamento da verdade que presidem à felicidade da vida que essas experiências tornam possível.