

Encontro Nacional ANPOF: textos



FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA:
FENOMENOLOGIA

Organizadores

Marcelo Carvalho
Vinicius Figueiredo



Nota preliminar

Estes livros são o resultado de um trabalho conjunto das gestões 2011/12 e 2012/3 da ANPOF e contaram com a colaboração dos Coordenadores dos Programas de Pós-Graduação filiados à ANPOF e dos Coordenadores de GTs da ANPOF, responsáveis pela seleção dos trabalhos. Também colaboraram na preparação do material para publicação os pesquisadores André Penteado e Fernando Lopes de Aquino.

ANPOF – Gestão 2011/12

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

ANPOF – Gestão 2013/14

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia contemporânea: fenomenologia / Organização
de Marcelo Carvalho, Vinicius Figueiredo.
São Paulo : ANPOF, 2013.
660 p.

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-11-4

1. Filosofia contemporânea 2. Fenomenologia
3. Filosofia - História I. Carvalho, Marcelo II. Figueiredo,
Vinicius III. Encontro Nacional ANPOF

CDD 100

Apresentação

Vinicius de Figueiredo
Marcelo Carvalho

A publicação dos Livros – ANPOF resultou da ideia, que pautou o programa da Diretoria da ANPOF em 2011 e 2012, de promover maior divulgação da produção filosófica nacional.

Esse intuito, por sua vez, funda-se na convicção de que a comunidade filosófica nacional, que vem passando por um significativo processo de ampliação em todas as regiões do país, deseja e merece conhecer-se melhor. O aparecimento da primeira série de Livros – Anpof junta-se a outras iniciativas nesta direção, como a criação de uma seção voltada para resenhas de livros de filosofia publicados no Brasil ou no exterior que possuam repercussão entre nós, assim como da modernização (ainda em curso) da página da Anpof, para que ela cumpra a contento a função de divulgar concursos, congressos, trabalhos, livros e fatos de relevância para a comunidade. Essas iniciativas só serão consolidadas, caso o espírito que as anima for encampado por mais de uma gestão, além, é claro, do interesse da própria comunidade em conhecer-se melhor. A cooperação entre as duas gestões – a de 2011-2012 e a de 2013-2014 – faz crer que a iniciativa logrará sucesso. Bem rente à consolidação da filosofia no Brasil, em um momento em que fala-se muito em avaliação, o processo de autocohecimento cumpre função indispensável: ele é, primeiramente, autoavaliação.

Os textos que o leitor tem em mãos foram o resultado de parte significativa dos trabalhos apresentados no XV Encontro Nacional da ANPOF, realizado entre 22 e 26 de outubro de 2013 em Curitiba. Sua seleção foi realizada pelos coordenadores dos Grupos de Trabalho e pelos coordenadores dos Programas Associados a ANPOF. A função exercida por eles torna-se, assim, parte do processo de autocohecimento da comunidade.

Além desse aspecto, há também outros a serem assinalados nesta apresentação. O índice dos volumes possibilitará que pesquisadores descubram no trabalho de colegas até então ignorados novos interlocutores, produzindo o resultado esperado de novas interlocuções, essenciais para a cooperação entre as instituições a que pertencem. Também deve-se apontar que essa iniciativa possui um importante sentido de documentação acerca do que estamos fazendo em filosofia neste momento.

Nesta direção, a consulta dos Livros ANPOF abre-se para um interessante leque de considerações. É perceptível a concentração dos trabalhos apresentados nas áreas de Filosofia Moderna e de Filosofia Contemporânea. Caberá à reflexão sobre a trajetória da consolidação da filosofia no Brasil comentar esse fenômeno, examinando suas razões e implicações. Como se trata de um fenômeno dinâmico, nada melhor do que a continuidade dessa iniciativa para medir as transformações que seguramente estão por vir.

Cabe, por fim, agradecer ao principal sujeito dessa iniciativa – isto é, a todos aqueles que, enfrentando os desafios de uma publicação aberta como essa, apresentaram o resultado de suas pesquisas e responderam pelo envio dos textos. Como diria um filósofo, nossa parte é esta: apresentar nossa contribuição para debate, crítica e interlocução.

V. 6. Filosofia Contemporânea - Fenomenologia

AFFONSO HENRIQUE VIEIRA DA COSTA (GT Heidegger) ACERCA DO ESCREVER INTERESSADO.....	9
ALEX DE CAMPOS MOURA (USP) MERLEAU-PONTY, ENTRE A ESTRUTURA E A DIFERENÇA.....	19
ALEXANDRE RUBENICH (UNISINOS) A INDICAÇÃO-FORMAL NA GÊNESE DO PENSAMENTO HERMENÊUTICO-FILOSÓFICO DO JOVEM HEIDEGGER.....	25
AMAURI CARBONI BITENCOURT (UFSC) MERLEAU-PONTY E A ARTE COMO DEISCÊNCIA DO SER.....	37
ANDERSON BARBOSA CAMILO (UFOP) A IRRESPONSABILIDADE LITERÁRIA EM GEORGES BATAILLE E SUA CONTROVÉRSIA COM O COMPROMISSO SARTREANO DO ESCRITOR.....	49
ANTONIO MARCUS DOS SANTOS (UFPR) ONTOLOGIA E HERMENÊUTICA EM SER E TEMPO A PARTIR DA RELAÇÃO ENTRE CIRCULARIDADE E NULIDADE.....	61
BERNARDO BOELSUMS BARRETO SANSEVERO (PUC-RIO) HEIDEGGER CONTRA DESCARTES: UM ESTUDO EM DOIS TEMPOS.....	73
CARLOS EDUARDO DE MOURA (UFSCAR) DESEJO E FALTA: A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE NA ONTOLOGIA DE SARTRE.....	79
CATARINA ROCHAMONTE (UFSCAR) A INTUIÇÃO BERGSONIANA ENTRE FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE.....	87
DANIEL PAULO DE SOUZA (USJT) FENOMENOLOGIA E POESIA. TENSÕES ENTRE O EU E O OUTRO.....	93
DANIEL SCHIOCHETT (UFSC) METÁFORA E MUNDO: APONTAMENTOS A PARTIR DE RICOEUR E HEIDEGGER.....	105

DEBORAH MOREIRA GUIMARÃES (UNIFESP) O SER-PARA-A-MORTE EM SER E TEMPO	119
DIOGO CAMPOS DA SILVA (UFSC) UM ESTUDO DOS PRINCÍPIOS DO ENTENDIMENTO PURO A PARTIR DA HISTÓRIA DO SER.....	125
EDEBRANDE CAVALIERI (GT Filosofia da Religião) A VIA A-TEOLÓGICA PARA DEUS NO PENSAMENTO DE EDMUND HUSSERL.....	137
ELIANA HENRIQUES MOREIRA(UFPB) A ARTE E A FORMAÇÃO HUMANA EM HEIDEGGER E SCHILLER: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	157
ELIEZER BELO (UFES) HERMENÊUTICA EM PAUL RICOEUR: SOBRE TEMPORALIDADE.....	173
ELIS JOYCE GUNELLA (GT Filosofia Francesa Contemporânea) SOBRE AS JUSTIFICAÇÕES E A MÁ-FÉ N’O SEGUNDO SEXO DE SIMONE DE Beauvoir.....	189
ELYANA BARBOSA (GT Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa) G. BACHELARD - SONHO E DEVANEIO.....	197
FÁBIO GALERA (UFF) A EXPERIÊNCIA DO TEMPO NA LEITURA: UMA INTERPRETAÇÃO DA HERMENÊUTICA TEMPORAL DE PAUL RICOEUR.....	203
FABIO MARCHON COUBE (GT: Desconstrução, Linguagem e Alteridade) PONGE, SIGNÉPONGE: POESIA E CONTRA-ASSINATURA.....	215
FILLIPA CARNEIRO SILVEIRA (GT Filosofia Francesa Contemporânea) DA “TESE COMPLEMENTAR” AOS DESDOBRAMENTOS DA “ANTROPOLOGIZAÇÃO DO SABER”: UMA CONTRA-ANTROPOLOGIA FOUCAULDIANA	223
FLÁVIO CARVALHO (GT Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa) CIÊNCIA E ARTE EM GASTON BACHELARD: DEVANEIO E CRIAÇÃO.....	233
HELDER MACHADO PASSOS(USP) UMA POLÍTICA SUBJACENTE NO PENSAMENTO ÉTICO DE EMMANUEL LEVINAS.....	251
ÍISIS NERY DO CARMO (UFBA) A PROXIMIDADE ENTRE TÉCNICA E EXISTÊNCIA EM HEIDEGGER.....	263
JEOVANE CAMARGO (UFSCAR) A ORIGEM DA LINGUAGEM: UM CONTRASTE ENTRE MERLEAU-PONTY E NIETZSCHE.....	269
JOÃO AUGUSTO ANCHIETA AMAZONAS MAC DOWELL (GT Heidegger) A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO SEGUNDO HEIDEGGER	287

JOSÉ LUIZ FURTADO(UFOP)	
MICHEL HENRY: UMA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DA FENOMENOLOGIA	297
JOSÉ MARCELO SIVIERO (GT Pensamento do século XVII)	
PARA ALÉM DO CORPO-OBJETO E DA REPRESENTAÇÃO INTELECTUAL: UMA RELEITURA DO CARTESIANISMO A PARTIR DE MERLEAU-PONTY	303
JÚLIO MIRANDA CANHADA (GT Filosofia Francesa Contemporânea)	
INTERROGAÇÃO, CRÍTICA E AUTO-CRÍTICA: CAMINHOS DO PENSAMENTO EM MERLEAU-PONTY	321
KAREN FRANÇA (UFOP)	
ARTE E POESIA: UM ACONTECIMENTO DA VERDADE EM HEIDEGGER	329
LAURO DE MATOS NUNES FILHO (GT Fenomenologia)	
ARISTÓTELES E O PSICOLOGISMO: ENTRE BRENTANO E ŁUKASIEWICZ	341
LUIS URIBE MIRANDA (UFPR)	
HERMENÉUTICA Y REALIDAD: A PROPÓSITO DE LA DES-REALIZACIÓN DE LA REALIDAD EN GIANNI VATTIMO.....	351
MARCELO MARCOS BARBOSA (UFSCAR)	
TEMPO E CONSCIÊNCIA: A NATUREZA DA VIDA PSICOLÓGICA EM KANT E BERGSON	365
MARCO ANTONIO VALENTIM (UFPR)	
O SOM E O SENTIDO. HEIDEGGER E OS LIMITES DA LINGUAGEM.....	389
MARCOS JOSÉ MÜLLER-GRANZOTTO (GT Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa)	
ESQUIZE OU PULSÃO: O OLHAR EM MERLEAU-PONTY	409
MARTINA KORELC (GT Fenomenologia)	
A QUESTÃO DO SER NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL.....	427
MÔNICA LAURA UNICKI RIBEIRO (UFPR)	
PINTURA E ONTOLOGIA EM MAURICE MERLEAU-PONTY.....	437
PAULO DE TARSO GOMES (GT Filosofia Contemporânea)	
A CRIANÇA E A ONTOLOGIA PRÉ-REFLEXIVA: DIÁLOGO COM FREUD E MERLEAU-PONTY	443
PAULO GILBERTO GUBERT (UFMS)	
A RELEVÂNCIA DA ALTERIDADE NA ÉTICA DE RICOEUR.....	457
PEDRO DONIZETI MORGADO JUNIOR (UNIFESP)	
FINITUDE E TRANSCENDÊNCIA: ESTUDO SOBRE O PRIMEIRO HEIDEGGER.....	477

REBECA FURTADO DE MELO (UERJ) NIETZSCHE E HEIDEGGER: VONTADE DE PODER, NILISMO E TÉCNICA NO FIM DA METAFÍSICA	489
ROBERTO WU (GT Heidegger) A FENOMENOLOGIA DA COEXISTÊNCIA ENTRE A RETÓRICA E A HERMENÊUTICA	507
ROSSANA MARIA LOPES (UFPB) CORPO E SUBJETIVIDADE	521
SCHEILA CRISTIANE THOMÉ (UFSCAR) A CONSTITUIÇÃO DO TEMPO NOS MANUSCRITOS DE BERNAU DE HUSSERL	531
SÉRGIO ANDRADE (GT: Desconstrução, Linguagem e Alteridade) DO ATRAVESSAMENTO OU DA CENA DA TRADUÇÃO.....	537
SOLANGE APARECIDA DE CAMPOS COSTA (UFPB) A TERRA NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER: A ARTE E O APARECER DA VERDADE.....	553
SOLANGE BITTERBIER (UFSCAR) AÇÃO E CRIAÇÃO EM BERGSON: AS COLABORAÇÕES DA MATÉRIA À CONSCIÊNCIA.....	559
THIAGO SOARES DE FRANÇA (UFRJ) A EXPERIÊNCIA IMPOSSÍVEL DA JUSTIÇA E SUA RELAÇÃO COM O DIREITO	571
TIAGO SOARES DOS SANTOS (UNIOESTE) A CONSCIÊNCIA E A CONSTITUIÇÃO DO EGO NA OBRA LA TRANSCENDANCE DE L'EGO DE JEAN PAUL SARTRE.....	579
VALMIR DE COSTA (GT Fenomenologia) O REALISMO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL	589
VANESSA DE OLIVEIRA TEMPORAL (GT Filosofia Francesa Contemporânea) A PALAVRA COMO APARELHO MOTOR: A CONCEPÇÃO BERGSONIANA DE LINGUAGEM	603
VINÍCIUS DOS SANTOS (UFSCAR) PRÁTICO-INERTE E ALIENAÇÃO NA “CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA” DE SARTRE	615
VIVIANE MAGALHÃES PEREIRA (PUC-RS) A UNIVERSALIDADE DA HERMENÊUTICA DE GADAMER E A BUSCA POR NOVOS PARADIGMAS FILOSÓFICOS E CIENTÍFICOS	625
WALDEMIR F. LOPES NETO (GT Levinas) O INDIVÍDUO ÉTICO EM LEVINAS.....	633
MARCOS ANDRÉ WEBBER (Universidade de Caxias do Sul) A FINITUDE TEMPORAL DO DASEIN COMO ABERTURA PARA UMA DIMENSÃO ÉTICA DO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER.....	649

Acerca do escrever interessado

Afonso Henrique Vieira da Costa

* Doutor em Filosofia pela UFRJ.

Professor Adjunto da UFRRJ.

Resumo

O objetivo desse trabalho é pensar em torno do que é propriamente o escrever, de maneira que também possibilite uma meditação em torno da essência da linguagem. No escrever interessado, no entanto, o que se impõe como questão é um deixar aparecer aquilo que na própria ação vem à fala desde um determinado interesse. Esse lugar em que há a emergência da fala é a habitação própria do homem. É aí que linguagem se dá. É aí que se dá, que há Ser. Seria neste sentido que Heidegger afirma que a linguagem é a casa do Ser? Em que sentido ainda os pensadores e poetas lhe servem de vigias? Como compreender a tensão empreendida pelo pensador entre vigília, consumação da articulação do Ser e linguagem no âmbito do que denominamos de escrever interessado? São estas as questões que pretendemos encaminhar na abordagem do tema ora proposto.

Palavras-chave: Linguagem; escrever; palavra; poesia e serenidade.

O problema relativo ao que é propriamente escrever conduz-nos à questão decisiva acerca do que é a linguagem, pois, ao menos no modo como pretendemos abordá-lo, ele não aparece como expressão de um eu já previamente dado e nem é símbolo, isto é, não representa nada. A linguagem, como nos ensina Heidegger, simplesmente fala. Mas será que deixamos a linguagem falar? Será que falamos desde a linguagem? Caso deixemos ecoar em nós o que disse certa vez Manoel de Barros, a saber, que na folha de papel não cabe “palavra acostumada” (BARROS, 1997, 71), parece-nos que estaremos a caminho da essência da linguagem. Dizemos essência, mas não a tomamos como algo fixo e que determina

metafisicamente o homem em seu ser. Trata-se, antes, de compreender que a linguagem se essencializa e, nessa sua essencialização, encontra-se em jogo o fazer-se de homem desde a abertura de seu modo de ser.

Em *Sobre o humanismo*, ao iniciar uma discussão acerca da essência do agir, Heidegger afasta-se de uma compreensão que “só conhece o agir como a produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por sua utilidade” (HEIDEGGER, 1967, 23.). Se, neste caso específico, estamos lidando com uma espécie de fazer inútil e necessário, o que se põe em jogo é o espaço de liberdade que se dispõe desde a abertura do humano no sentido de conduzir a sua ação à plenitude de ser, à sua própria consumação. É somente aí que o escrever de um escritor é interessado, porque este, antes de tudo, “con-suma, como nos diz Heidegger no texto anteriormente citado, a referência do Ser à Essência do homem” (HEIDEGGER, 1967, 24).

O assunto do escrever torna-se, então, desde sempre, um pensar acerca da linguagem. No escrever interessado, o que se impõe como questão é um deixar aparecer, um deixar ser aquilo que na própria ação veio à fala. Esse lugar em que mundo vem à fala é a habitação própria do homem. É aí que linguagem se dá. É aí que se dá, que há Ser. Heidegger escreve: “A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é um con-sumar a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem” (HEIDEGGER, 1967, 25).

Quando Manoel de Barros nos diz que não gosta de “palavra acostuada”, ele fala desde a essência da poesia, ou seja, desde uma instância em que a palavra se faz palavra. É aí, nessa instância, que se poderia nomeá-lo como vigia. É com a sua vigília que os homens podem conduzir-se novamente à sua própria essência, na consumação da manifestação do Ser, tornando-a linguagem e conservando-a nela.

No entanto, é preciso que se ressalte, aí não há nenhuma militância, não há nenhuma ação maquinada de maneira a proteger aquilo que se desvelou e que não poderia ser perdido. Isso é algo bem distinto do que procuramos aqui pensar. A linguagem não se encontra no âmbito do dado. A tentativa de se assegurar dela a todo custo, de antemão, sem ao menos suspeitarmos disso, já traz consigo um distanciamento de sua essência. É por isso que o próprio Heidegger diz ainda, em outro texto, que “Uma vez que ser nunca é apenas o real dado, vigília do ser não pode, de forma alguma, equiparar-se à função de um vigia, que protege os tesouros conservados num imóvel contra possíveis assaltantes” (HEIDEGGER, 2002, 162).

Nenhum poeta pretende reter para si aquilo que na sua simplicidade é concedido como uma graça, pois o que é doado se retrai, e é nessa retração e por ela que ele é o que é. Caso o poeta retivesse o que a ele é doado, jamais ele se permitiria conduzir pelo que se retraiu. O próprio retraimento a ele se ocultaria enquanto retraimento. A tensão do fazer-se de poesia, que é o deixar-se envolver na dinâmica de organização e de estruturação do real, estaria desfeita e não haveria vigília e nem vigias.

Em *A caminho da linguagem*, há um pequeno texto chamado *A palavra*. Ele se inicia com dois versos extraídos da elegia *Pão e Vinho*, de Hölderlin. Vamos retomá-los agora:

Por que também estão em silêncio, eles, os antigos e sacros poetas?
Por que não mais se alegra a dança consagrada?(HEIDEGGER, 2003, 173).

Poderíamos, a partir desses versos, seguindo o curso de nosso trabalho, perguntar: Onde estão aqueles que servem como vigias? Onde, o seu cantar? Caso não sejamos mais capazes de ouvir o seu canto, ao menos estaremos na possibilidade da ausculta de seu tremendo silêncio? Não é desse silêncio que cresce a elegia de Hölderlin? Não é do pré-sentimento da perda da linguagem e de sua essência, que se põe cada vez mais “a serviço da transmissão dos meios de troca”, expandindo, com isso, “o acesso uniforme de tudo para todos” (HEIDEGGER, 1967, 30), que emergem os versos acima?

Em todo caso, após citá-los, Heidegger sentencia: “A palavra, no modo em que já foi palavra, perdeu-se do antigo lugar em que deuses apareciam” (HEIDEGGER, 2003, 173).

E isso agora? A palavra no modo em que já foi palavra? A palavra não é mais palavra? Em que se tornou a palavra, então?

A palavra não fala mais do fundo misterioso da linguagem. A palavra tornou-se mera representação, símbolo, expressão, penduricalho, meio para transmissão de tudo para todos, meio de informação e de desenvolvimento cultural. A palavra não é mais mágica, como diria Carlos Drummond de Andrade, em seu poema *A palavra mágica*, contido no livro *Discurso de primavera e algumas sombras* (ANDRADE, 2002, 854). Ela perdeu o seu encantamento. Ela não mais nos conduz à essência da linguagem porque ela mesma se afastou de sua proveniência. Ela atende à outra exigência pré e pro-posta metafisicamente, distanciando, com isso, o homem de sua essência. As palavras, agora, são escolhidas a dedo. Elas são produtos de um eu pré-estabelecido. Elas precisam ser escolhidas, por exemplo, para se obter um bom resultado numa entrevista, para que os homens mostrem conhecimentos sobre vários assuntos, enfim, para que se possa falar de tudo e, diante de tudo, distribuir o conhecimento e as informações para todos.

No entanto, neste tudo querer dizer, a linguagem mesma permanece de fora. A linguagem se cala. Mas é no se calar da linguagem que ela fala. E é o seu dizer que está em jogo, toda a sua possibilidade de ser ela mesma, nestes simples versos de Hölderlin que agora ouvimos mais uma vez:

Por que também estão em silêncio, eles, os antigos e sacros poetas?
Por que não mais se alegra a dança consagrada? (HEIDEGGER, 2003, 173).

Ao ouvi-los novamente, suas palavras repercutem em nossos ouvidos e, de repente, somos tragados para diante do silêncio da fala, do lugar em que a palavra se faz palavra.

É desde aí que o escrever interessado pode surgir. Aliás, é bom que se diga, é desde aí que todo escrever é possível, pois o escrever como penduricalho está sempre fora de hora com relação ao escrever que surge como manifestação da palavra originária, a partir de sua possibilidade de ser e de não ser.

Ouçamos agora atentamente o poema *Realejo*, contido no livro *Viagem*, de Cecília Meireles:

Minha vida bela,
minha vida bela,
nada mais adianta
se não há janela
para a voz que canta...

Preparei um verso
com a melhor medida:
rosto do universo,
boca da minha vida.

Ah! mas nada adianta,
olhos de luar,
Quando se planta
hera no mar,

nem quando se inventa
um colar sem fio,
ou se experimenta
abraçar um rio...

Alucinação
da cabeça tonta!

Tudo se desmonta
em cores e vento
e velocidade.

Tudo: coração,
olhos de luar,
noites de saudade.

Aprendi comigo.
Por isso, te digo,
minha vida bela,
nada mais adianta,
se não há janela
para a voz que canta... (MEIRELES, 1977, 109).

Como começa o poema? Com uma estrofe de cinco versos, onde os três últimos lamentam que

nada mais adianta
se não há janela
para a voz que canta...

Não adianta, portanto, nem mesmo preparar um verso com a melhor medida. Não adianta, mesmo que a poetisa seja capaz de dizer o rosto do universo, boca de sua vida.

E o lamento continua na terceira e quarta estrofes. O “nada adiantar fazer uma canção” se iguala, por exemplo, a fazer um colar sem fio ou a um querer abraçar um rio. Tudo se mostra como alucinação da cabeça tonta!

A sexta e a sétima estrofes lamentam ainda mais uma vez o fato de que tudo se desmonta, de que tudo é passageiro, efêmero, de que nada se firma, se fixa, nem mesmo o coração, os olhos de luar e as noites de saudade.

É importante observar ainda que o título do poema é *Realejo*. O próprio realejo, tomado como um instrumento musical, que tocava pelas calçadas e fazia com que as pessoas abrissem as suas janelas para escutá-lo, praticamente não existe mais. O instrumento não é mais utilizado e nem há pessoas que queiram ouvi-lo. Não há mais janelas que se abram para a voz que canta.

Tal cantiga expressa uma dor tremenda. É a dor da fala solitária no silêncio. É a dor da canção que canta o silêncio da fala, mesmo que seja inútil, isto é, mesmo que não haja ninguém para ouvi-la.

Ouçamos ainda um trecho do poema *O artista inconfessável*, de João Cabral de Melo Neto, presente em seu livro *O museu de tudo*:

Fazer o que seja é inútil.
Não fazer nada é inútil.
Mas entre fazer e não fazer
mais vale o inútil do fazer. (NETO, 1994, 384).

Ora, diante do poema de João Cabral, deixando-nos ser tomados por ele, poderíamos perguntar: Se ela aprendeu que não mais adianta cantar, por que ela, ainda assim, canta, mesmo que seja um lamento?

Trata-se da necessidade que se impõe no silêncio. Trata-se de atender às exigências da dor. O lamento aqui não é “apenas” algo íntimo e pessoal da poetisa, mas, antes, é algo que a abraça e a coloca diante do cantar possível, inútil e necessário.

Possível: Porque é o que pode ser feito. É o que se dispõe nos limites da canção.

Inútil: Porque não serve para nada. Pertence à própria esfera da canção e... mais nada! Não tem nem porquê e nem para quê.

Necessário: Porque é exigência de dor. O poema pede para ser consumado, para vir à tona na relação essencial, solitária, finita, do homem com o que quer

nascer desde a ação interessada.

Trata-se de um parto, que traz à luz aquilo que antes não havia. Aí se recolhe o poético da canção. Aí onde não há palavra, no espaço em que se põe em jogo o possível, o inútil e o necessário, onde nos encontramos diante do silêncio da fala, aí a palavra se faz palavra.

É na entrega ao silêncio, na sua solidão, na coragem de ser todo escuta, que pode ainda advir a canção. A canção possível, inútil e necessária, sem porquê e nem para quê. Simplesmente canção, canção que passa, que vem do nada e volta ao nada, que é pura doação, infinita na sua finitude, na sua manifestação, na sua exposição, em cujo silêncio podemos ainda ouvir a sua toada no entoar cadenciado que canta a dor de não haver mais janela para a voz que canta.

Mas, como cantavam Vinícius de Moraes e Carlos Lyra, na sua *Marcha da quarta-feira de cinzas*,

E, no entanto, é preciso cantar
Mais que nunca é preciso cantar¹

¹ Ver no site oficial
www.viniciusdemora-
es.com.br.

Porém, diante disso tudo, cabe-nos continuar batendo na mesma tecla: Qual o motivo de se continuar cantando? Por que mais que nunca é preciso cantar?

Ouçamos o poema *Motivo*, pertencente ao mesmo livro de Cecília Meireles anteriormente citado:

Eu canto porque o instante existe
e a minha vida está completa.
Não sou alegre nem sou triste:
sou poeta.

Irmão das coisas fugidias,
não sinto gozo nem tormento.
Atravesso noites e dias
no vento.

Se desmorono ou se edifico,
se permaneço ou me desfaço,
- não sei, não sei. Não sei se fico
ou passo.

Sei que canto. E a canção é tudo.
Tem sangue eterno a asa ritmada.
E um dia sei que estarei mudo:
- mais nada. (MEIRELES, 1977, 81).

Lendo inadvertidamente o título do poema acreditamos, em princípio, que a poetisa nos dará um motivo, uma causa para a sua ação. Quando assim se pensa,

acredita-se que o que motiva toda ação encontra-se fora dela, além ou aquém dela. Mas é assim que Cecília Meireles pensa a poesia? A resposta a essa pergunta aparece no primeiro verso da última estrofe. Ele diz:

Sei que canto. E a canção é tudo.

A canção é tudo. Não há nada fora e para além dela. Cecília Meireles faz-se poetisa no deixar nascer a canção, deixando-se conduzir pela asa ritmada, pela sua cadência afinada. É esse o instante, a hora, o *kairós*, em que todo o real se ilumina. Aí a sua vida está completa, pois levou ao sumo a poesia, isto é, consumou-a, conduziu-a “à plenitude de sua Essência” (HEIDEGGER, 1967, 24).

É nessa condução poética que se faz o escritor e o escrever. É nessa relação, na atenção ao que precisa ser dito poeticamente, que se fazem poeta e poesia. Essa atenção à coisa, deixando que ela se faça na ação interessada, na tensão entre ser e não ser, é o que Heidegger nomeia como serenidade, *Gelassenheit* (HEIDEGGER, 2001).

Serenidade, portanto, não é um encontrar-se numa determinada paz, afastado de todo tumulto, de toda tensão. Não é também uma espécie de paraíso, onde ambicionamos chegar e, em seu interior, poderíamos dizer: somos felizes, pois vivemos tranquilamente e aceitamos o que o destino nos reservou. Isso tudo como se não fôssemos atingidos por nada! Isso sim seria a indiferença! Por trás dela há um querer muito astuto que se dispõe a impedir que a fortaleza do eu seja invadida. É preciso salvaguardar o eu das intempéries da vida! Mas será isso o que Heidegger chama de serenidade? Será isso o que queremos dizer quando falamos em um “escrever interessado”? O nosso tema é *Acerca do escrever interessado*. Seria isso, compreendido como uma arte de escrever serenamente, ainda uma arte?

O poema *Motivo*, de Cecília Meireles, talvez seja um exemplo e tanto para que possamos pensar acerca do que é propriamente a atitude serena com relação às coisas. Conforme pensávamos, o título *Motivo* não nos dá nenhum motivo. Seria isso um equívoco da poetisa? Seria, antes, uma ambiguidade provocada pelo fato de ela não compreender bem a causa de sua tarefa? Ou, antes ainda – diríamos primordialmente –, trata-se de uma afirmação conquistada desde uma região que precisamos alcançar para podermos dizer o que ela diz, a saber, que o motivo é... motivo nenhum! Não há nenhuma causa! Tudo é desde... nada! Deixemo-nos novamente atravessar pelo canto da última estrofe:

Sei que canto. E a canção é tudo.
Tem sangue eterno a asa ritmada.
E um dia sei que estarei mudo:
- mais nada.

Ouçamos atentamente os dois últimos versos:

E um dia sei que estarei mudo:
- mais nada.

Eles não se contrapõem ao tudo que é o canto. Eles, bem ao contrário, fazem do canto *o* canto. É através deles que *o* canto aparece em toda a sua plenitude. No poema não há nenhuma indicação de que o canto serve para aliviar a dor ou para salvar o homem do vazio, do desespero, da morte. É de outra maneira, com um outro tom, em uma derradeira afinação, com uma disposição de humor (*páthos*) especial que a canção vem à tona. Ela emerge desde a possibilidade da morte, desde o nada que se dá junto ao canto. É um cantar desde... nada! É um cantar que canta a sua liberdade, que não apenas tornou-se “livre de”, mas que é, sobretudo, “livre para” a ação interessada. Mais nada.

Deste modo, serenidade aí é indicativo de equilíbrio, de atenção na tensão, no turbilhão, no olho do furacão. A poetisa nos diz que não é alegre e nem triste, não sente gozo e nem tormento, não sabe se desmorona ou se edifica, se permanece ou se desfaz, se fica ou passa. No entanto, ela afirma ainda que *atravessa* noites e dias no vento.

É interessante lembrarmos que, semelhante a tal situação, encontra-se o José, de Carlos Drummond de Andrade. Nos dois últimos versos de seu poema, podemos ler as seguintes palavras:

você marcha, José!
José, para onde? (ANDRADE, 2002, 106).

Não há nada pré-visto, pré-fixado. A vida não está no fim, mas no meio, no entre-meio, no inter-esse, na travessia, no caminho que vai abrindo o que é necessário, o que precisa aparecer. O poema termina e os leitores se perguntam: - E agora, José?

A melancolia, o esvaziamento experimentado por José é da mesma estirpe daquele experimentado pelo canto de Cecília Meireles. Neste, no entanto, o vazio do nada abre um encantamento pelas coisas fugidias, por tudo aquilo que perece, que morre. Morrer é necessário porque, mais do que a morte, a canção é tudo. Morre-se para cantar. Vive-se para morrer cantando.

Não há, portanto, oposição/separação entre os dois primeiros e os dois últimos versos da última estrofe. Há uma unidade íntima entre eles. Talvez pudéssemos até mesmo dizer que seria impossível dissociá-los. Eles jamais viriam à tona separados. São necessários até à medula. E aí ressaltamos a arquetônica das palavras, a força de seu conjunto, onde nenhuma é demais ou de menos.

Mas, como entrar no âmbito da arquetônica das palavras? Como construir um texto de tal maneira que ele seja necessário? Onde encontrar essa necessidade?

Em *Cartas a um jovem poeta*, Rilke escreve:

Volte-se para si mesmo. Investigue o motivo que o impele a escrever; comprove se ele estende as raízes até o ponto mais profundo do seu coração, confesse a si mesmo se o senhor morreria caso fosse proibido de escrever. Sobretudo isso: pergunte a si mesmo na hora mais silenciosa de sua madrugada: *preciso* escrever? Desenterre de si mesmo uma resposta profunda. E, se ela for afirmativa, se o senhor for capaz de enfrentar essa pergunta grave com um forte e simples “Preciso”, então construa sua vida de acordo com tal necessidade (RILKE, 2006, 25).

Trata-se de um trecho da primeira entre várias cartas que Rilke endereçou ao então jovem poeta de nome Franz Xaver Kappus. No entanto, para que possamos ler bem essas cartas, precisamos estar atentos a um problema, a saber, o da possibilidade de transformar essas simples palavras de Rilke em um lugar-comum. Faz-se necessário ir ao encontro da gravidade que elas trazem consigo. O escrever, pelo menos no modo como o poeta exige de Franz Xaver Kappus, é algo que não dá para ser representado. Não é algo que se mostre para qualquer um. Não é também fruto apenas de um trabalho copioso e nem tampouco de uma grande vontade individual. Pode-se aprender a escrever. E a escrever muito bem! Porém, o que é exigido pelo poeta é algo de muito mais precisão, de maior urgência e necessidade. É algo que o jovem poeta só terá a possibilidade de alcançar na sua mais extrema solidão, na esperança de que o escrever lhe seja concedido como uma dádiva, em uma espera muito ativa, que se disponha ao inesperado.

Esse escrever exigido por Rilke que, diga-se de passagem, não é qualquer um, só se dispõe aí, nessa espera que marca toda insistência e persistência do humano na abertura possibilitadora de realização de realidade, de retomada da dinâmica, do tom, da cadência, que é o expor-se ao *páthos* no interior do qual um certo escrever pode se manifestar.

Com isso, o escrever interessado, retomando o que procuramos pensar desde o início, é aquele em que pode se dar a consumação de um modo de ser todo próprio a partir de uma entrega àquilo que está para além de cada um – a esfera do extra-ordinário –, lugar em que a linguagem fala, impondo a todos os que a ele se predispõem um determinado saber morar na sua proximidade, na vizinhança do inesperado, na tensão entre toda possibilidade de ser e de não ser, acolhendo o que pede para ser realizado.

Referências

- ANDRADE, Carlos Drummond de. (2002). *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- BARROS, Manoel de. (1997). *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record.
- HEIDEGGER, Martin. (2003). *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2002). *A coisa*. In *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes.

_____. *Serenidade*. (2001). Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. (1967). *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MEIRELES, Cecília. (1977). *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

NETO, João Cabral de Melo. (1994). *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

RILKE, Rainer Maria. (2006). *Cartas a um jovem poeta*. Tradução de Pedro Sússekind. Santa Maria: L&PM.

Merleau-Ponty, entre a estrutura e a diferença

Alex de Campos Moura

Nesta apresentação, faremos uma breve síntese do percurso analítico que procuramos seguir ao longo de nossa pesquisa, especialmente no Mestrado e no Doutorado, desenvolvendo um estudo sobre a filosofia de Merleau-Ponty. Nosso objetivo principal foi mostrar e acompanhar a presença e os desdobramentos de uma ontologia ao longo de sua obra, marcada especialmente pela recusa do dualismo clássico. Levantando uma perspectiva pouco considerada por seus estudiosos, procuramos sustentar a presença dessa dimensão ontológica já no início de sua obra, estabelecendo um eixo constante ao longo de sua reflexão.

Em seu ensaio *Marxismo e Filosofia*, após discorrer sobre o lugar a ser ocupado pela filosofia, Merleau-Ponty nos oferece uma descrição bastante precisa da filosofia existencial: “Como seu nome indica, a filosofia existencial consiste em tomar como tema não somente o conhecimento ou a consciência, entendida como uma atividade completamente autônoma que põe objetos imanentes e transparentes, mas também a existência, isto é, uma atividade dada para si própria numa situação natural e histórica, e tão incapaz de abstrair-se desta situação quanto de reduzir-se a ela”¹. À filosofia, que assume a existência e a coloca como questão, cabe agora uma nova tarefa: reconhecer, por sob a consciência, um processo que não funda a si mesmo, que é sempre já dado em uma situação da qual não é o autor, mas que ao mesmo tempo não se limita a essa situação, não sendo por ela determinado. Na *Fenomenologia da Percepção*, por sua vez, esse mesmo fenômeno é descrito como central e como responsável por fundar simultaneamente a liberdade e a situação:

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Marxismo e Filosofia*, In: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 270

“*Eu sou dado*, quer dizer encontro-me já situado e engajado em um mundo físico e social – *eu sou dado a mim mesmo*, quer dizer, esta situação nunca me é dissimulada, ela nunca está em torno de mim como uma necessidade estranha, nunca estou efetivamente encerrado nela como um objeto em uma caixa. Minha liberdade, o poder fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas experiências, não é distinta de minha inserção no mundo.”²

Assim, a existência, nuclear na filosofia de Merleau-Ponty, torna-se esse lugar aparentemente contraditório que reúne, em sincronia, situação e liberdade, tornando-as indiscerníveis. A existência opera ao mesmo tempo assegurando a autonomia do homem, sua atividade ou individualidade, e sua inserção em um mundo “dado”, sua passividade ou generalidade, fazendo da presença a si – marca do eu como sujeito de suas ações – uma des-presentation³, uma abertura ao que não é ela. Liberdade e situação revelam-se prismas diversos de uma mesma totalidade, como verso e reverso que se exigem e se implicam em uma estrutura única.

A situação não é um puro dado e nem uma deliberação ou posição do sujeito; ela é um *fatum* vivido, experimentado “(...) a título de presença obcecante, de possibilidade, de enigma e de mito”⁴. Ela é uma possibilidade privilegiada, ou antes um campo de possíveis, que *se* constitui em nossas relações mais originais com o mundo e com o outro, antes de qualquer ato expresso, propondo-se como uma significação latente que nos solicita, campo já constituído ao qual estamos irrecusavelmente abertos. Mas, justamente como vivência, essa situação não é uma realidade estranha e independente, permanecendo inseparável do movimento humano que a assume e concretiza.

A liberdade, portanto, também não é uma criação absoluta, um movimento sem motivações, mas a retomada ativa de uma latência que lhe é constitutiva. A liberdade é ela própria uma situação⁵, uma possibilidade assumida e portanto ativamente realizada: “(...) ela consiste em assumir uma situação de fato, atribuindo-lhe um sentido figurado para além de seu sentido próprio”⁶. Ela é a transcendência que a própria imanência solicita ao dar-se como possibilidade e não como dado.

Situação e liberdade revelam-se, pois, constitutivas uma da outra, tornando-se impossível “delimitar a ‘parte da situação’ e a parte da liberdade”⁷. A situação é liberdade, porque ela só se realiza e se efetiva para um sujeito que a assume, que decide a maneira pela qual será vivida; e a liberdade é situação, pois ela é o movimento de concreção ou de transformação de um algo que já se pronunciava, que

² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 482

³ *Idem*, p. 487

⁴ *Idem*, p. 598

⁵ *Idem*, p. 483

⁶ *Idem*, p. 635, nota 18

⁷ *Idem*, p. 608

já se desenhava tacitamente, como o reverso de nosso engajamento, o poder que nos é dado por ele. Assim, a liberdade, pensada como atividade, não se distingue da situação, concebida como um certo tipo de passividade, conduzindo à ideia da existência como uma “atividade passiva” ou como uma “passividade ativa”.

O homem, pensado em termos existenciais, passa por esse lugar equívoco em que se encontram liberdade e situação, sendo descrito como liberdade situada, simultaneamente constituinte e constituído. A atividade humana não é absoluta porque ela é fendida por seu caráter situado ou passivo, e a passividade não é total, pois é integrada a um movimento ativo que a realiza.

Podemos perceber, assim, que a relação entre liberdade e situação adquire uma importância central na filosofia de Merleau-Ponty, desenhando uma questão complexa, pois o que é afirmado não é a liberdade e a situação, mas sim a unidade entre ambas, sua articulação em uma totalidade sincronicamente ativa e passiva.

Foi justamente essa reunião aparentemente contraditória que procuramos tematizar em nossa pesquisa de Mestrado⁸. Nossa questão foi entender como é possível afirmar uma tal simultaneidade entre situação e liberdade, que antes de uma imperfeição, é a definição mesma da existência⁹. Tentamos fazê-lo mostrando que essa articulação sustenta-se sobretudo pela temporalidade, compreendida como estrutura única em que o ativo e o passivo não se dissociam mais. Procuramos sugerir, ainda, que essa concepção do tempo tem uma base ontológica, diversa daquela que estabelece uma relação de oposição ou de total separação entre Ser e Nada. Pois, se tradicionalmente concebe-se a liberdade como uma puro poder de negação, um *puro Nada*, e a situação como uma pura positividade dada, um *puro Ser*, e coloca-se os dois como necessariamente separados, o que pudemos mostrar é que, em Merleau-Ponty, a fusão entre liberdade e situação conduz à explicitação de uma nova relação entre Ser e Nada, na qual eles se revelam constitutivos um do outro, originariamente ligados como uma totalidade única.

Isso posto, partimos então para nossa pesquisa de Doutorado¹⁰ Procuramos aí trabalhar a maneira pela qual a filosofia de Merleau-Ponty prossegue em seu movimento de “dissolução” das dicotomias clássicas, sobretudo no que se refere à oposição entre sujeito e objeto, mantendo seu projeto de uma reformulação ontológica que recusa a cisão entre o Ser e o Nada. Concentrando-nos naquilo que se convencionou denominar “período intermediário” e “período final” de sua obra, buscamos explicitar a presença dessa ontologia como base de suas descrições, articulando-as sob o eixo constante de recusa do dualismo clássico, pela afirmação da ecceidade do sentido e pela constatação de um movimento de gênese interno ao

⁸ Moura, Alex de Campos. *Liberdade e situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica*, São Paulo: Humanitas, 2010

⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 445

¹⁰ MOURA, Alex de Campos. *Entre o se e o nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*, São Paulo: Humanitas, 2013

Ser que antecede a alternativa entre o naturante e o naturado, apoiado na reversibilidade originária entre o Ser e o Nada.

Trabalhando uma perspectiva pouco considerada pelos estudos sobre Merleau-Ponty, buscamos evidenciar essa dimensão ontológica já em sua análise sobre a linguagem, revelando-a como um tipo de Ser que se estrutura pela simultaneidade entre unidade e abertura. Gênese de uma totalidade graças à estrutura diacrítica de seus elementos parciais, ela explicita o processo espontâneo de instituição do sentido que abdica de qualquer agente externo, revelando a transição constitutiva entre o Ser e a negatividade, entre o todo e a abertura que o impede de repousar em si. Do mesmo modo, recorrendo aos estudos de Merleau-Ponty sobre a visão e sobre o visível, buscamos mostrar neles a presença dessa compreensão ontológica baseada no reconhecimento da dinâmica autoformativa do Ser, revelando-o como unidade internamente diferenciada, totalidade que irradia singularizando-se e manifestando-se sem perder seu caráter unitário. Pondo em suspenso o dualismo clássico, o Ser latente nas descrições de Merleau-Ponty se configura como reflexividade estrutural entre o geral e o singular, transição originária entre o Ser e o Nada.

O que pudemos sustentar, assim, é que não apenas há uma ontologia por sob as diversas descrições trabalhadas pelo filósofo, mas também que um de seus núcleos principais está na afirmação dessa reversibilidade originária entre o Ser e o Nada, reconhecimento de uma unidade primária em que ambos se constituem reciprocamente, revelando um Nada estruturante, responsável por fazer ser, e um Ser aberto, internamente diacrítico. Tratou-se de acompanhar o movimento pelo qual a ontologia merleau-pontyana propõe essa espécie de intercambialidade primária, ensinando uma gênese espontânea do sentido e do todo que se faz pela negatividade estrutural de suas partes.

Buscamos então evidenciar o modo pelo qual o filósofo, a partir de certa apropriação da linguística de Saussure, compreende a linguagem, formulando-a como um tipo de unidade processual que opera por diferenciação interna, estabelecendo uma comunicação espontânea entre o signo e a significação. Procuramos mostrar que essa análise se desdobra em uma dimensão ontológica, estabelecendo uma imbricação constitutiva entre o subjetivo e o objetivo, a aquisição e a transcendência. Realizando-se como passagem espontânea da parte ao todo, do signo ao sentido, a linguagem revela uma lógica concreta que não se separa de sua existência, que recorre a ela para constituir-se; é pela própria estrutura de cada parte, tomada como entidade referencial, que a unidade se forma e que um sentido constante se afirma para o conjunto.

Essa abordagem nos permitiu tratar, simultaneamente, da relação que se estabelece entre linguagem e percepção. Vimos que é possível reconhecer em ambas um movimento similar, organicidade intrínseca às partes responsável por garantir a consistência própria a um sentido que não provém do sujeito, que não se reduz

à categoria do objeto. Essa questão contribuiu não apenas para a explicitação do sentido ontológico da linguagem, mas também para a tentativa de se pensar a relação entre a “primeira” e a “segunda” fase da filosofia de Merleau-Ponty.

Na mesma linha analítica, tratamos da relação entre linguagem e pintura. Retomando o argumento desenvolvido antes, procuramos trabalhar como a aproximação entre as duas artes subentendendo um vínculo comum com a percepção e com o mundo percebido, revelando-as como expressões de um movimento que se faz aquém da distinção entre sujeito e objeto. A partir da maneira pela qual Merleau-Ponty compreende as duas atividades, buscamos mostrar seus pontos de intersecção, sobretudo no reconhecimento de um tipo de significação que se configura espontaneamente pelo arranjo de suas partes, formando um sentido indireto e processual que não depende dos atos deliberados de uma consciência. Retomando a relação interna entre a parte e o todo, mostramos que nos dois casos há uma síntese ou uma unificação espontânea, instituição de uma unidade aberta. Pudemos explicitar, confirmando a gênese intrínseca ao Ser – apoiada na transição originária entre o Ser e o Nada –, que a linguagem e a pintura operam por diferenciação interna da totalidade, negatividade estrutural e formativa.

Concentramo-nos então em “O Olho e o Espírito”. Partindo de um comentário de Merleau-Ponty sobre Descartes, procuramos acompanhar o modo pelo qual as descrições do corpo como fusão do vidente e do visível, do sensível como unidade reflexiva e do sentido como instituição conduzem também ao reconhecimento dessa gênese interna ao Ser, dimensão autoinstituinte que o recurso à pintura deve tornar manifesta. Ao retomar a discussão sobre a pintura, procuramos circunscrever o espaço que ela ocupa na filosofia de Merleau-Ponty, afastando o modelo clássico de representação, contribuindo para a compreensão e explicitação desse Ser que recusa a alternativa entre o sujeito e o objeto, revelando a existência de uma comunicação interna e recíproca entre os termos tradicionalmente opostos.

Passamos então à descrição da ontologia presente no final da obra do filósofo. Tratando sobretudo de *O Visível e o Invisível*, buscamos compreender a afirmação de Merleau-Ponty sobre a existência de um “há” originário, unidade aberta que se oferece espontaneamente à percepção, responsável pela “fé” em um mundo e em uma organicidade que sustentam toda experiência. Partindo da explicitação dessa estrutura primária, acompanhamos o modo como ela confirma a recusa dos dualismos clássicos, apoiando a crítica do filósofo tanto às filosofias negativistas quanto às intelectualistas. Nessa direção, explicitamos que o reconhecimento da evidência originária do mundo implica novamente a simultaneidade entre o Ser e o Nada. Recuperando e acentuando as proposições anteriores de Merleau-Ponty, reafirma-se a reversibilidade entre ecceidade e abertura, e com ela a reconfiguração ontológica que torna o Ser e o Não Ser reciprocamente dependentes. Unidade diacrítica na qual os termos espontaneamente transitam e se revertem um no outro, pondo em suspenso a ontologia clássica e o positivismo de suas categorias.

Em linhas gerais, foi esse o percurso de que nos ocupamos em nossa pesquisa. Trabalhamos assim com a tese de que há, desde o início da obra de Merleau-Ponty, uma perspectiva ontológica não dualista, e que esta configura uma espécie de eixo ao longo de sua reflexão, estabelecendo um núcleo em torno do qual gravitam suas principais proposições.

Referências

OBRAS DE MERLEAU-PONTY

- MERLEAU-PONTY. M. *La Nature*, Paris: Seuil, 1995
_____. *La Prose du Monde*, Paris: Gallimard, 1969
_____. *La Structure du Comportement*, Paris: PUF, 1967
_____. *Le Visible et le Invisible*. Paris: Gallimard, 1964
_____. *L'Oeil et L'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964
_____. *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1997
_____. *Sens et non Sens*, Paris: Gallimard, 1997
_____. *Signes*, Paris: Gallimard, 1968

A indicação formal na gênese do pensamento hermenêutico-filosófico do jovem Heidegger

Alexandre Rubenich*

* Doutorando. Bolsista
Capes/Prosup.

Resumo

Com a publicação da *Gesamtausgabe* temos a possibilidade única de acompanharmos a gênese do pensamento de Heidegger. Os diferentes caminhos percorridos por sua filosofia hermenêutica, as interrupções, as voltas, os giros que suas noções sofreram no maturar do seu pensamento não se deixam apreender compreensivamente sem que se atente, entretanto, para aquilo que despontou já desde muito cedo, a saber, a utilização do método fenomenológico da ‘indicação formal’ [*formale Anzeige*]. A par disso, sustentamos a hipótese de que foi por intermédio desse método que Heidegger pôde chegar um dia a perguntar pelo sentido do ser, e não mais pelo sentido do ente, como até então propunha a tradição metafísica. Nesses termos, o presente trabalho procura descer ao tempo das primeiras preleções do filósofo alemão, especialmente aquelas que vão de 1919 a 1923, quando a noção da indicação formal vai ser trabalhada extensivamente. É nosso interesse, pois, esclarecer-lhe o significado, bem como entender a importância de sua formulação, na medida em que tal noção funcionará como uma *defesa* para a filosofia contra a queda no âmbito da referência, cuja pretensão, esquecida de sua origem, era alcançar adequadamente o objeto e, assim, enquadrar-se como uma ciência dos entes, ainda que em sua totalidade. Acontece que as preocupações de Heidegger estão inicialmente voltadas para o conceito de vida, o qual, por seu intermédio, receberá a singular interpretação de ‘ser-aí’ [*Dasein*], ‘existência’ [*Existenz*], o que vai lhe exigir a elaboração de uma hermenêutica específica, nomeada, a partir de 1923, de ‘hermenêutica da facticidade’ [*Hermeneutik der Faktizität*]. É justamente esta hermenêutica, enquanto interpretação fenomenológica da vida, que Heidegger quer conquistar, liberando-a da trama teórico-conceitual em que se encontrava refém por intermédio de uma filosofia especulativa, cuja lógica binária sobremaneira dá conta da especificidade de sua questão. Pois, de acordo com as formulações que propunha no período que vai até *Sein und Zeit*, somente se acede ao pensamento do ser passando pela pergunta pelo seu sentido, que se descortina com base na analítica do ser-aí fático.

Palavras-chave: Heidegger, fenomenologia, hermenêutica, indicação formal

Quando se toma pela primeira vez em mãos o tratado *Sein und Zeit* [SZ] e se passa a acompanhar Martin Heidegger em seu percurso de pensamento nas densas páginas de sua escritura ficamos como que absortos diante dos múltiplos “conceitos” que vão se descortinando mediante a nossa leitura.¹ Ora, hoje já se sabe que o tratado havia sido solicitado ao então jovem filósofo, que desenvolvia seu trabalho de docência na cátedra de *Marburg*.² Entretanto, naqueles anos em que o tratado aparecera não se podia ter ciência de que este não era fruto tão somente de uma poderosa imaginação, mas, muito mais do que isso, de um duro, lento e complexo trabalho de pesquisa, que, em tempo oportuno, iria permitir a Heidegger tecer a trama de suas linhas. O confronto de suas próprias ideias com as de seus antecessores, sejam estes explicitados ou não no decorrer do seu texto, nos dá notícia de que ali uma nova posição filosófica era tomada, ou melhor, de que no âmbito do seu dizer a filosofia finalmente retornava ao solo no qual ela teve a sua origem e para o qual ela jamais devia ter se deixado desviar, a saber, o solo esquecido e produtivo da *questão do ser*.

Diante da envergadura da questão, assim como da seriedade de sua investigação, somos levados, em seguida, para a via do pensamento de Martin Heidegger. Essa via, supomos, encontrara sustentação em um *método* singular. Mas, perguntamos: que método é esse que está presente na elaboração da ‘fenomenologia hermenêutica’ [*phänomenologische Hermeneutik*]³ de Heidegger e que permitiu a ele interpretar o existente humano não mais de maneira objetiva, concebendo-o como um ente simplesmente dado, passível de ser classificado no enredo monótono das categorias? Heidegger, logo no início do seu tratado, responde a esta indagação ao afirmar que se trata, para ele, do ‘método fenomenológico’ [*phänomenologische Methode*]. Contudo, esse método, como propõe antecipadamente Husserl⁴, pretende conquistar uma *ciência eidética*, o que significa dizer que ela se quer liberada da realidade, ao passo que Heidegger procura descer ao detalhe da *vida fática*, a fim de encontrar o impulso necessário para a pesquisa do *sentido do ser*.

Essa investigação, que desde muito cedo passou a cotejar o pensamento do filósofo, teve como motivação inicial o estudo da *vivência* e a possibilidade de

¹ Cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, p. 116, onde lemos que o “conceito” [*Begriff*], para o filósofo alemão, deve ser interpretado em termos de uma *compreensão imediata*, e não em sentido teorético. O seu campo significativo está relacionado com o *formalmente objetivo*, ou seja, deve ser entendido a partir da perspectiva do pré-mundano, do algo em geral.

² *Idem*, *Mein Weg in die Phänomenologie*. In: *Zur Sache des Denkens* (GA14), 2007, p. 99.

³ Cf. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA63), 1988, p. 9, onde se lê: “A expressão *hermenêutica* pretende indicar o modo unitário de abordar, colocar, aceder a ela, questionar e explicar a facticidade”. Mais adiante, encontramos: “Atendendo melhor a seu significado originário, o termo quer dizer: determinada unidade na realização do *hermeneuein* (do comunicar), isto é, do interpretar que leva ao encontro, visão, manejo e conceito da facticidade” (p. 14).

⁴ Cf. E. Husserl, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* [*Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*], 2006, p. 28.

pensá-la não como coisa entre coisas.⁵ De acordo com Heidegger (1987), o comportamento teórico, no qual estamos direcionados para os objetos e por intermédio do qual nos desligamos do mundo circundante, não nos permite compreender a vida. Nesses termos, a crítica radical que Heidegger (1987) faz nos primeiros anos de seu trabalho de docência frente à interpretação científica da vida se dirige principalmente à *atitude teórica* levada a cabo pelas ciências de cunho natural-matemático, porque estas deixam de ver o mais importante, a saber, o fato de que todos nós, de saída e de imediato, estamos enredados significativamente em um ‘mundo circundante’ [*Umwelt*].

Heidegger (1977) se vê confrontado, então, com a dura tarefa de introduzir, nesse ínterim, o elemento hermenêutico [*Auslegung*]. Este elemento, entretanto, se torna necessário por força do próprio modo de ser do ente investigado. Faz parte do modo de ser do ser-aí [*Dasein*] o fato de que está sempre em jogo em sua existência uma interpretação de si mesmo e do mundo, que no mais das vezes é imprópria e pública. O rompimento com a *atitude teórica*, ao que tudo indica, somente pode ser conquistado quando formos capazes de compreender que esta atitude não passa de má interpretação da *vida fática*, de sorte que para acessá-la devemos fazer a hipótese da existência de uma *ciência pré-teórica*, que, por sua vez, tem por base uma *apreensão metodológica* própria.

Com efeito, da mesma forma que o filósofo alemão, ao preparar a crítica da *fenomenologia reflexiva* de Husserl, faz da fenomenologia uma ‘fenomenologia hermenêutica’ [*phänomenologische Hermeneutik*], ele visará descobrir o fenômeno em seu sentido privilegiado.⁶ Esta descoberta, porém, terá como pré-requisito uma primeira abordagem da questão do ser a ser desenvolvida a partir da ‘analítica do ser-aí’ [*Analytik des Dasein*], pelos motivos acima explicitados. Como o ente a ser primeiramente interrogado em seu ser é o ser-aí, apresenta-se aqui, segundo Heidegger (1977), a possibilidade de uma ‘ontologia fundamental’ [*Fundamentalontologie*] que será, portanto, uma ontologia prévia a todas as demais. A partir desse contexto propomos, então, que para o cumprimento do seu método se mostra como imprescindível o que Heidegger estabelecera em 1919 em termos de ‘intuição hermenêutica’ [*hermeneutische Intuition*], porquanto por seu intermédio se excluiria toda posição teórico-objetivante, assim como lhe permitiria meditar as palavras essenciais da filosofia desde suas múltiplas conexões e inter-relações.⁷

⁵ Cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, pp. 69 e 73.

⁶ Heidegger desde muito cedo estava atento para as *duas omissões* da fenomenologia de Husserl, quais sejam, a *questão do ser* e a *questão do sentido do ser do intencional*, de sorte que as suas interpretações procuravam recuperar tal solo fenomenal, com o claro intuito de conduzir a fenomenologia para o âmbito das *coisas mesmas*, como intencionava prematuramente a sua máxima. Sobre estas questões cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1979.

⁷ *Idem*, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, pp. 65, 86 e 117, onde se lê, respectivamente: “Nos movemos na aridez do deserto com a esperança de *compreender intuitivamente* [*zuschauend zu verstehen*] e de intuir compreensivamente [*verstehend zu schauen*] em lugar de *conhecer* sempre coisas [*Sachen zu erkennen*]”; “(...) estes fenômenos significativos das vivências do mundo circundante não os posso explicar destruindo

Fundamentalmente está em jogo aqui, como sugere o filósofo no relatório *Natorp*, a peculiar e promissora aproximação entre *ontologia* e *lógica*, na medida em que se tem em vista tomar a vida fática, em seu modo de ser e em seu falar, no sentido de um fenômeno.⁸ Heidegger (1977) dirá, posteriormente, em *SZ*, que o fenômeno, nesse sentido restrito, diz respeito ao que *não se mostra diretamente* e que por isso *se mantém velado*.⁹ Fenômeno em sentido fenomenológico é, pois, o que constitui o ser, sendo que o ser é sempre o ser de um ente. Entretanto, a fim de se poder liberar o ser do ente, conclui o filósofo alemão, dependemos do modo adequado de acesso ao ente para o qual o ser faz problema. O problema do ser surge para aquele ente que, à diferença dos demais entes, compreende ser, e porque o compreende, compreende ‘mundo’ [*Welt*] e o ser dos entes acessíveis dentro do mundo. Ora, a este ente chamado ‘ser-aí’ [*Dasein*] Heidegger reconhece que somos nós mesmos.

Por conseguinte, se prestarmos atenção nos momentos iniciais do tratado *SZ* deparamos com algumas pistas interessantes: na sua introdução Heidegger expõe no parágrafo 2 “a estrutura formal da questão do ser”; por outro lado, já a partir do parágrafo 5, intitulado “a analítica ontológica do ser-aí como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral”, entra em jogo de maneira mais clara a questão metodológica, para, finalmente, no parágrafo 7, Heidegger apresentar “o método fenomenológico da investigação”. Entretanto, é somente no parágrafo 63, considerado por seus intérpretes como dizendo respeito a uma parada metodológica, que Heidegger introduz, explicitamente, a expressão ‘indício’ ou ‘indicação formal’ [*formale Anzeige*], quando nos informa que a ideia de ‘existência’

seu caráter essencial, suprimindo sua verdadeira natureza e desdobrando uma teoria. Explicar por meio de fragmentação equivale neste contexto à destruição [*Zerstörung*] (...); “A vivência [*Erleben*] que se apropria do vivido é a intuição compreensiva, a intuição hermenêutica [*hermeneutische Intuition*], a formação originariamente fenomenológica que volta para trás mediante retroconceitos e que se antecipa com ajuda de preconceitos e da qual fica excluída toda posição teórico-objetivante e transcendente. A universalidade do significado das palavras assinala primariamente algo originário: o caráter mundano da vivência vivida”.

⁸ Cf. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: indicación de la situación hermenéutica, 2002, p. 47, onde se lê: “Ontologia e lógica devem ser reconduzidas à unidade originária do problema da facticidade e, por conseguinte, devem ser compreendidas como expressões da investigação fundamental, investigação que pode se definir como *hermenêutica fenomenológica* da facticidade (...). A hermenêutica é fenomenológica, o qual significa que seu âmbito objetivo – a vida fática em relação com o modo de seu ser e de seu falar – se considera, segundo a temática e o método da investigação, como um *fenômeno*”.

⁹ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA2), 1977, p. 47. Talvez devêssemos repetir a frase: fenômeno em sentido privilegiado é o que “(...) *não se mostra diretamente*”. Perguntamos se não podemos ouvir aí o eco ao método da *comunicação indireta* de Kierkegaard, de sorte que tanto para o filósofo dinamarquês quanto para o filósofo alemão, o caminho de pensamento que conduz à compreensão do ser é sempre um caminho indireto, cujo percurso, a cada vez iniciado, joga com o desvio. Sobre esta questão, conforme nos informa o intérprete E. J. van Buren (1994) em sua tese doutoral *The Young Heidegger*, podemos encontrar importantes diretrizes na leitura do texto de Kierkegaard, intitulado *Do ponto de vista do meu trabalho como escritor*. Também devemos mencionar o que vem formulado por Heidegger em suas *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”*, de 1919/1921, a saber: (...) não temos a intenção de poder nos aproximar da problemática da existência de modo direto. Sua peculiaridade consiste precisamente no fato de que a perdemos, quando agimos desse modo (ou seja, em uma postura de suposta superioridade que procura evitar desvios)”. Cf. M. Heidegger, *Wegmarken* (GA9), 1976, p. 28.

[*Existenz*] deve ser tomada estritamente nesse sentido. Porém, se nos reportarmos novamente para a parte introdutória do seu texto encontramos uma passagem que acreditamos servir de chave de leitura para o que estava em jogo na constituição do seu método, identificado, agora, como indicação formal, a saber:

“Enquanto tema fundamental da filosofia, o ser não é o gênero dos entes, e, não obstante, diz respeito a todo e qualquer ente. A sua “universalidade” deve ser procurada mais acima. O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. *O ser é o transcendens* pura e simplesmente (...)” (HEIDEGGER, 1977, p. 51).

Ora, essa passagem encerra um conjunto de ideias que, se descermos ao tempo das preleções que vão de 1919 a 1923, nos conduzem justamente para o teor de sua discussão, porquanto interessa a Heidegger (1995) demarcar a diferença do seu método da indicação formal frente à ‘generalização’ [*Generalisierung*] e à ‘formalização’ [*Formalisierung*], cuja distinção havia sido proposta prematuramente por Husserl.¹⁰ Como esclarece o filósofo na preleção do semestre de inverno em 1920/21, tratava-se para ele de ampliar essa distinção, a fim de aceder, pois, à indicação formal.¹¹ Todavia, localizamos duas passagens na preleção de 1919 que pensamos ser imprescindíveis tanto para o alcance do seu verdadeiro significado quanto para a apreensão do pano de fundo do seu debate. A primeira passagem diz: “(...) descobrimos que o comportamento da vivência não se condensa e termina em uma objetivação, que *o mundo circundante não está aí presente com um índice fixo de existência* (...)” (*Grifos nossos*) (HEIDEGGER, 1987, p. 98); já a segunda propõe o prejuízo de pensarmos a linguagem como sendo, de saída, generalizante, assim como o fato de que para a tradição, a generalização de sua função significativa e de seu caráter de universalidade possui o mesmo sentido da universalidade conceitual e da teórica do conceito de gênero.¹² Em palavras distintas, o que Heidegger (1987) está propondo é que seja na questão da vivência do mundo circundante, seja na pergunta pelo sentido do ser, não lidamos com uma lógica binária, referencial, ponto a ponto, constituída por índices fixos, e sim com uma lógica antepredicativa de caráter pré-teórico.¹³ Nesses termos, não podemos ultrapassar o caráter

¹⁰ Cf. E. Husserl, *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*, parágrafo 67 em diante; e *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* [Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie], parágrafo 13.

¹¹ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Wintersemester 1920/21) (GA 60), 1995, p. 57. Também encontramos os mesmos motivos em uma passagem da preleção do pós-guerra oferecida em *Freiburg*. Heidegger nos fala aqui do caráter enigmático presente na pergunta pelo “há algo?”, porquanto este “há” possui uma multiplicidade de sentidos frente a um conteúdo (algo) que se encontra para mais além de si mesmo. Nesses termos, o sentido do *algo em geral* ainda que implique o estar referido a algo concreto (um objeto), a sua significação, entretanto permanece aberta, ou seja, não inteiramente adequada aos objetos. Cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, p. 68.

¹² *Idem*, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, p. 111.

¹³ Essa discussão vai aparecer em *Sein und Zeit* quando Heidegger está tratando do problema

indicativo-formal dos conceitos filosóficos se tivermos a intenção de realizar uma investigação do sentido do ser, porque com essa ultrapassagem permaneceríamos prisioneiros da esfera dos entes. Como bem lembra Heidegger (1987), o principal problema metodológico da fenomenologia é como abrir cientificamente a vivência; tal problema, entretanto, está sujeito ao “princípio dos princípios” da fenomenologia.¹⁴ Segundo pondera Heidegger (1987), o método fenomenológico não se oferece como um caminho teórico ou reflexivo, mas deve ser pensado em termos de uma atitude fundamental.¹⁵ Dessa maneira, se o filósofo alemão está interessado, como vimos até aqui, em conquistar uma interpretação da vida que garanta para si a urgência de compreendê-la não mais por intermédio de teorizações vazias, acreditamos que essa dimensão da caracterização formal traz implicitamente o que já na preleção seguinte aparecerá em termos da indicação formal. Contudo, neste lugar, como veremos a seguir, tal intelecção estará ainda mais liberada de qualquer referência entitativa.¹⁶

II

Em sua *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (GA60), Heidegger (1995) desenvolve a tese de que o caminho para a filosofia é a ‘experiência fática da vida’ [*faktische Lebenserfahrung*], que não se esgota na experiência do conhecimento. Para o filósofo alemão isto diz: o vivido – o mundo [*Welt*] – não é um “objeto” [*Objekt*], e sim algo no qual se pode viver. Segundo Heidegger (1995), o que importa é que essa experiência se torne *acessível*, de sorte que possamos caracterizar o ‘como’ [*Wie*] – o jeito e a maneira – da experiência de mundo, o que significa para ele o perguntar pelo ‘sentido de relação’ [*Bezugssinn*]. O procedimento metodoló-

da verdade. Assim, se, por um lado, há uma verdade predicativa, que determina a apreensão do objeto de maneira logicizante, o filósofo se depara, por outro lado, com uma verdade antepredicativa, que precede todo enunciado propositivo. Dessa forma, Heidegger poderá estabelecer a distinção entre o *como apofântico* e o *como hermenêutico-existencial*.

¹⁴ Cf. E. Husserl, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* [Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie], 2006, p. 69, onde se lê: “(...) tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais se dá”.

¹⁵ Pensamos, a par disso, que a questão da indicação formal já aparece claramente nas formulações de Heidegger do semestre do pós-guerra, quando, por exemplo, ele está tratando da distinção entre o *especificamente objetivo* e o *formalmente objetivo*. Com efeito, enquanto o primeiro interrompe o fluxo das vivências, privando a vida dela mesma, o segundo, ao não permanecer refém da teorização, se mantém livre, de sorte a servir de “(...) indicador da máxima potencialidade da vida”. Também, não podemos deixar de mencionar a relação entre a indicação formal e o caráter *formalmente objetivo* do *algo em geral*, porquanto, como Heidegger propõe, o sentido do “algo” remete ao “vivenciável em geral”, que, como tal, por se tratar do âmbito do pré-mundano, encerra o momento do “para”, do “em direção a”, para o interior do mundo. Sobre isto, cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, pp. 1114-115.

¹⁶ Não podemos deixar de notar que este período marca a influência decisiva que as *Logische Untersuchungen* de Husserl tiveram sobre a formação do pensamento do jovem Heidegger, principalmente sobre a importância da *intuição categorial*. Essa influência foi tão decisiva que grande parte das preleções oferecidas por Heidegger nesse período recebeu em seu título o cunho de *Interpretações fenomenológicas*.

gico exige, portanto, que afastemos da filosofia a dimensão do teorético, rompendo com qualquer referência ao objeto que a tornaria uma ciência. Nesses termos, a filosofia, para Heidegger (1995), jamais se deixaria reduzir a uma simples ciência, mas é vida vivida por um ser capaz de fala. Por isso, ela não se esgota em referência alguma, de maneira que “apenas” abre horizontes de investigação. Para o filósofo alemão, que procura um acesso ao âmbito dos vividos, o *histórico* é, pois, o fenômeno privilegiado.¹⁷ Porém, adverte Heidegger (1995) a seguir: não se deve entender o *fenômeno* como um ‘objeto’ [*Objekt*] ou como uma ‘objetualidade’ [*Gegens-tand*]. Heidegger nomeará ‘atitude’ [*Einstellung*] àquela conhecida referência aos objetos, cujo comportamento surge do ‘complexo temático’ [*Sachzusammenhang*] e que suspende a referência *viva* ao objeto. Essa ‘compreensão atitudinal’ [*einstellungs-mässiges Verstehen*] distingue-se, por sua vez, da ‘compreensão fenomenológica’ [*phänomenologischen Verstehen*], para a qual o ‘tema’ [*Sache*] permanece livre. Como esclarece Heidegger: “Na metodologia chamamos de “indicação formal” [*formale Anzeige*] o emprego de um sentido que *guia* a explicação fenomenológica. Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos” [*grifos nossos*] (HEIDEGGER, 1995, p. 55).

O problema da indicação formal diz respeito, pois, de acordo com Heidegger (1995) à “teoria” do método fenomenológico, dos atos teóricos, do fenômeno de distinguir. Levando-se em consideração que a filosofia permanece refém da generalidade, ela realiza a classificação do ente, utilizando-se, para tanto, do uso de categorias, que pretendem dar conta da totalidade do ser do ente. Isto exige, por seu turno, que o ente seja sempre *para uma consciência*, de modo que ela pergunta pela conexão das “formas de consciência” em que o ente se “constitui”. Tornar a consciência uma região, entretanto, é o projeto da *fenomenologia transcendental* de Husserl, que procura descrever o *ser ideal* a partir da distinção radical entre as *entidades reais* e as *entidades categoriais*. Assim, a determinação lógico-formal do objeto intencional serve, para Husserl (2001), de *guia* transcendental.

De acordo com Heidegger (1995), Husserl, porém, teve de distinguir primeiro a ‘formalização’ [*Formalisierung*] da ‘generalização’ [*Generalisierung*], a fim de poder pensar o campo do eidético. Para Heidegger (1995), “generalização” significa ‘generalização genérica’ [*gattungsmässige Verallgemeinerung*], como no exemplo: o vermelho é uma cor, a cor é uma qualidade sensível. Nesses termos, sugere Heidegger (1995), temos a impressão de que o processo poderia continuar: qualidades em geral, a vivência, o gênero, a espécie, a essência são objetualidades. Entretanto, o trânsito que vai de “vermelho” para “cor” ou da “cor” para “qualidade sensível” não é o mesmo que vai de “qualidade sensível” para “essência” e da “essência” para “objetualidade”. Aqui, indica-nos Heidegger (1995), temos um rompimento, visto

¹⁷ Sobre esta questão é interessante a consideração de Heidegger em torno do sentido “geral” do histórico como sendo algo relativo ao passado. A par disso, Heidegger se questiona se esta forma de generalidade, embora pareça corresponder ao mais geral, seria, pois, filosoficamente principal. Cf. M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1921/22) (GA 60), 1995, p. 55.

que no primeiro caso o que se tem é uma generalização, ao passo que no segundo temos uma formalização.¹⁸

A generalização, portanto, se liga a um *setor temático*, o que para a formalização não ocorre. Contudo, pondera Heidegger (1995), embora a predicação formal não esteja ligada tematicamente ela deve estar motivada pelo *sentido da referência atitudinal*. Para o filósofo alemão isto corresponde a dizer, então, que a origem do formal encontra sua raiz no *sentido referencial do geral*. Mas, pergunta Heidegger (1995): é este o sentido de “formal” que encontramos na indicação formal? E ele responde de modo categórico: não! Seu sentido é mais *originário*, visto que na *ontologia formal* não se está referindo a algo conformado objetivamente. A indicação formal fica fora do caráter teórico-atitudinal, ou seja, ele se afasta da significação do “geral” do conceito de gênero.

De posse desta orientação, Heidegger (1995) pergunta o que é, pois, a fenomenologia? Tendo em conta a *totalidade de sentido* exigido por ela - e a fenomenologia é justamente a explicação dessa totalidade (sentido de conteúdo [*Gehaltssinn*], sentido de referência ou relação [*Bezugssinn*] e sentido de realização ou performativo [*Vollzugssinn*])¹⁹ -, o filósofo alemão se depara com o *logos* dos fenômenos, no sentido do *verbum internum*. Ou seja, trata-se, aqui, não da expressão, mas precisamente da indicação.²⁰ Tendo em vista que a indicação formal pertence como momento teórico à ‘explicação fenomenológica’ [*phänomenologischen Explikation*], sendo o formal algo relativo à referência: “O indício deve indicar antecipando a referência do fenômeno – num sentido negativo, porém, como se se tratasse de uma advertência! Um fenômeno deve ser dado previamente de tal modo que o sentido referencial fique em suspenso” (HEIDEGGER, 1995, p. 64). Em última análise, a indicação formal funcionaria, pois, como uma ‘defesa’ [*Abwehr*] contra o desvio para a objetividade, frente a qual a experiência fática da vida sempre se vê ameaçada.

¹⁸ Esta passagem é similar a que se encontra na preleção do pós-guerra, de 1919, quando Heidegger está expondo a vivência da cátedra, onde se lê: “Eu começo a teorizar progressivamente a partir do vivido no mundo circundante: a cátedra é marrom; marrom é uma cor; a cor é um dado sensorial genuíno; o dado sensorial é o resultado de processos físicos ou fisiológicos; os processos físicos são a causa primária; esta causa, o objetivo, responde a um determinado número de oscilações de éter; os núcleos de éter se decompõem elementos simples que estão conectados por leis igualmente simples; os elementos são o último; *os elementos são algo em geral*”. E, a seguir, o filósofo pondera, em tom interrogativo: “Por acaso temos que atravessar todos os estádios motivacionais, começando com a percepção marrom, para sermos capazes de emitir o juízo (“capaz” segundo a possibilidade do sentido e de sua realização): “é [isso] algo?””. Cf. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) (GA 56/57), 1987, pp. 112-113.

¹⁹ Vale dizer que esses múltiplos sentidos que expressam a totalidade do fenômeno representam o triplo movimento de esquematização da intencionalidade, os quais irão se condensar no sentido de temporalização [*Zeitigungssinn*]. Cf. J. A. Escudero. *El lenguaje de Heidegger*, 2009, p. 62. Em suas *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”* Heidegger (1976, p. 22) observa que o caráter intencional deve ser tomado em sentido bastante “formal”, a fim de se deixar de lado o sentido referencial *teórico*, porquanto este faz remissão ao “ter algo em mente”, ao “ser intencionado como”, ou, em palavras distintas, a algo conformado objetivamente.

²⁰ Cf. H-G. Gadamer, *Warheit und Methode*, 1986, p. 426, onde encontramos que O *verbum internum*, ou *voz interior*, corresponde àquilo que Agostinho tinha em mente ao formular sua doutrina da palavra interior, que possui seu ser na função de tornar aberto (clarificar).

Se nos reportarmos, porém, para a preleção seguinte, intitulada *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA61), de 1921/1922, torna-se possível verificarmos alguns apontamentos críticos sobre o seu método.

No contexto da presente preleção, Heidegger (1985) procura pensar o caráter *princípial* da definição da filosofia, de maneira que sustenta que ela deve ser tomada em sentido indicativo-formal, porquanto na filosofia o que está em questão não é um objeto determinado. Como esclarece o filósofo alemão, indicado formalmente deve ser compreendido não em termos da representação, como se, num certo momento, teríamos em mãos o próprio objeto da filosofia, mas que o que é dito de maneira princípial tem o caráter do “formal”, do “impróprio”, do “vazio de conteúdo”. A indicação formal, conforme sustenta Heidegger (1985), recorre ao impróprio e indeterminado, a fim de “seguir a dica” que ele fornece como caminho para o pensamento. O que é indicado de modo formal encontra, portanto, no caráter de dica, uma direção para a investigação fenomenológica, que viabiliza encontrar os “existenciários” que fazem remissão ao ser. Como bem justifica Heidegger, o “formal”, aqui, não é relativo ao *eidético* e tampouco o seu contrário diz respeito ao “material”: “(...) “Formal”, o “formal” [*das “Formale”*] é um tal conteúdo [*Gehalt*], que remete às dicas [*Anzeige*] na direção, prelineia o caminho [*Weg vorziechnet*]. Aqui, na filosofia, não se deve separar “indicativo-formal” [*Formal-anzeigend*]. O formal não é “forma” e dica de seu conteúdo; mas sim “formal” é princípio da determinação [*Bestimmungsansatz*]; caráter do princípio [*Ansatzcharackter*]!” (HEIDEGGER, 1985, p. 34). Bem, essa metodologia que nos propõe perseguir as indicações do “formal” precisa ser entendida de maneira distinta a qualquer demonstração. Certamente, com respeito ao ser e ao seu sentido, que é justamente o modo de apreendê-lo, toda demonstração e cálculo sempre chegam tarde. De acordo com Heidegger (1985), a ‘situação hermenêutica’ [*hermeneutische Situation*] da investigação do ser somente vem nos mostrar que é propriamente o sentido do ser o princípio filosófico de todo ente, o qual, por sua vez, não é seu “universal”, o “gênero generalíssimo”, a região suprema. De igual forma, isso vai corresponder ao reconhecimento de que a filosofia deve ser compreendida em termos de uma *ontologia fenomenológica*, porquanto nela está sempre em jogo o ente em vista do seu ser. Em tom conclusivo, mas não menos esclarecedor encontramos: “(...) Indicação formal: “Ser” é o vazio indicativo-formal” (HEIDEGGER, 1985, p 61).

É por isso que Heidegger (1988), já em sua preleção de 1923, intitulada *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, no momento em que examina os mal-entendidos da tradição filosófica, sustenta que a indicação formal não deve ser tomada como um enunciado geral. Muito pelo contrário, o que a indicação nos fornece é a possibilidade de percorrermos um caminho de pensamento que, muito embora nos apresente um conteúdo indeterminado em sua dica de direção, por outro lado, este, sendo-nos, de saída, compreensível, permite-nos alcançar adequadamente seu curso. Entretanto, também faz parte dessa situação, ressalta Heidegger, o fato de que devemos nos apoiar, a maneira de prevenção, no combate a outros pontos de vista, uma vez que

estes acabam apagando justamente aquilo que mais devemos estar atentos. E o que quer significar isso senão que o emudecimento dos conceitos filosóficos nos serve de indício de que estamos uma vez ainda diante de grandes questões? É justamente essa relação que Heidegger (1988) quer apontar quando esclarece que o *fenômeno* é uma categoria temática que apenas deve orientar o *acesso* e *predispor* o trato das coisas, de maneira a significar “(...) a constante *preparação do caminho*” [*Bereitung des Weges*] (HEIDEGGER, 1988, p. 76). Em palavras distintas, Heidegger (1988) considera que a categoria *fenômeno* possui, pois, a função de alertar criticamente o *ver*, reconduzindo-o à *destruição* dos encobrimentos da tradição. Em contrapartida, ao se destacar que o *ser* no modo do ‘encobrimento’ e do ‘velamento’ [*Verborgenheit*] é inerente ao caráter-de-ser que é objeto da filosofia, conquista-se, segundo o filósofo alemão, o rigor exigido pela categoria de fenômeno.

Com efeito, também devemos sublinhar que em suas *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”*, de 1919/1921, Heidegger faz considerações decisivas sobre o problema do método da indicação formal. Nesses termos, não podemos deixar de observar a maneira pela qual Heidegger (1976) se preocupa em chamar a atenção para a palavra “vida”, considerada por ele uma palavra-problema, que deve ser mantida em sua plurivocidade. Somente assim, pensa o filósofo alemão, é que podemos indicar os fenômenos por ela intencionados. Estes, contudo, são circunscritos por ele em duas direções de sentido, a saber, a vida como objetivação e a vida como vivenciar. Outro aspecto que devemos apontar é o que Heidegger (1976) formula sobre a importância da questão do ser diante do “eu sou”. Desta feita, frente à experiência em que me apreendo sendo, qualquer tentativa de determinação regional do “ser” a partir do “eu” é falha, porque apaga justamente o sentido do ser. Em confronto com essa má interpretação, o filósofo alemão é contundente em sua fala: “(...) daí que resulta a necessidade de uma suspeita radical” frente aos nexos conceituais que surgem de qualquer objetivação regional” (HEIDEGGER, 1976, p. 30) Como sustenta Heidegger (1976), é somente na medida em que o “eu sou” pode ser articulado como *algo* é que a existência pode ser interpelada formalmente como um modo de ser. Portanto, no que se refere à indicação formal, as *Notas* de Heidegger em torno da obra de Jaspers nos esclarecem que no tocante à ‘questão do ser’, do ‘sentido do ser’ [*Sinn von Sein*], do ‘ser histórico’, da ‘vida fática’ [*Leben faktischen*], ou da ‘existência’ [*Existenz*], os caminhos de pensamento a serem percorridos, com o intuito de se buscar uma interpretação afim com a sua fundamental problemática, são apenas indicativos e, por isso, jamais alcançam uma plenitude de sentido que esgote o que eles tem a dizer. O sentido pleno, que é propriamente o fenômeno, jamais se plenifica, uma vez que com isso se apagaria sua dimensão indicava. Talvez seja por isso que o caráter impróprio do “formal” serve a Heidegger, a cada vez, de indicação para a compreensão do ser, o que lhe permite delimitar sua questão, fazer bordas no seu “vazio”, de sorte a ir contornando o ser sempre por novas “margens”. Pois, como reza a fenomenologia hermenêutica de Heidegger (1985), o ser é nada de ente, e a filosofia, *ontologia* em sentido radical.

Referências:

- BUREN, J. van. *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994.
- ESCUADERO, J.A. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- GADAMER, H-G. *Warheit und Methode*, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübinge: J. C. B. Mohr, 1986.
- _____. Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen". In. *Wegmarken* (GA9). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976.
- _____. *Sein und Zeit* (GA2). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1977.
- _____. *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs* (GA20). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1979.
- _____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA61)(Wintersemester 1921-1922). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1985.
- _____. *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57) (Kriegsnotsemester 1919). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1987.
- _____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA63). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1988.
- _____. Einführung in die Phänomenologie der Religion. In. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA60). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995.
- _____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta, 2002
- _____. Mein Weg in die Phänomenologie. In: *Zur Sache des Denkens* (GA14). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2007.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, [s.d].
- _____. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. 2. ed. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.



Merleau-Ponty e a arte como deiscência do Ser

Amauri Carboni Bitencourt*

* Doutorando/UFSC.

Resumo

Procuraremos investigar a teoria de Maurice Merleau-Ponty em que busca reconstruir o mundo como sentido de Ser absolutamente diferente do “representado”, a saber, como Ser vertical que nenhuma das “representações” esgota e que todas “atingem”, o Ser selvagem. Nesse sentido, a arte, especialmente a pintura de Cézanne, ensina de modo claro ao filósofo que a “visão é o encontro de todos os aspectos do Ser”. O olho, dentro desse contexto, é o meio sensível de que possuímos para experienciar essa abertura espontânea, provocada pela arte, numa espécie metafórica de deiscência do Ser. Correlativamente, esta investigação ontológica aponta traços de aproximação com a teoria lacaniana acerca do “real”. Trata-se este trabalho, pois, de investigar em que medida a arte de Cézanne pode ensejar uma discussão ontológica merleau-pontyana acerca do Ser de indivisão, e sua relação com o “real” de Lacan.

Palavras-chave: Ser selvagem. Ontologia Indireta. Real lacanian. Ser de Indivisão.

I

Especialmente em seus últimos projetos, Merleau-Ponty (1991, p. 142) tinha como meta fazer uma filosofia que buscasse, acima de tudo, uma “reabilitação ontológica do sensível”. Ao contrário de um pensamento de sobrevoo, de um pensamento que privilegia o dualismo, que nega o enraizamento do homem no mundo, a filosofia de Merleau-Ponty (1991, p.22) - usando suas próprias palavras - “mergulha no sensível, no tempo e na história”. Se de fato, como ele escreve na *Fenomenologia da Percepção*, “estamos misturados no mundo e aos outros em uma confusão inextrincável” e ainda: “a verdade não habita o homem interior, ou antes,

não há homem interior; o homem está no mundo, e é no mundo que ele se conhece”, Merleau-Ponty recorre então não mais aos grandes sistemas filosóficos, mas ao mundo da vida.

Em seu trajeto filosófico, o pensador francês, inúmeras vezes fez alusão à arte, sobretudo, à pintura. É o que vemos, por exemplo, em *A dúvida de Cézanne*, um texto escrito em 1942 e publicado em 47. Neste ensaio, Cézanne aparece como figura em destaque para pensar sobretudo acerca da dúvida e prejuízo psicológico a partir de considerações do próprio pintor, da natureza primordial (em germinação), da expressão e da liberdade do mundo da vida. Dizia que “Cézanne pensa com a pintura” e para libertar-se, todas as manhãs retomava sua pesquisa pictórica. Em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, de 1952, título extraído da obra do escritor André Malraux, volta-se para concepções sobre pintura e linguagem. Em 1960, a pedido de um editor de uma revista de arte que estava sendo lançada chamada *Art de France*, escreveu o ensaio *O olho e o espírito*. De férias juntamente com sua esposa Suzie e sua filha Marianne, em uma casa que um pintor lhe alugara, perto de Aix-en-Provence, Merleau-Ponty interroga novamente a visão, e o faz fundamentalmente a partir da pintura. Vale lembrar que o local era próximo de onde Cézanne produzia seus experimentos pictóricos.

O privilégio do filósofo por Cézanne – que aparece no decorrer de suas obras – está na busca de alguém cuja pesquisa se enraizava nas bases geológicas da natureza, fundadas na percepção espontânea, a partir de uma experiência da própria vivência cotidiana, da frequentação pré-reflexiva com o mundo, na tentativa de um conhecimento que não privilegiasse um dos opostos do dualismo, mas que se instalasse no solo de “sentido bruto” onde tudo está meio confuso e indistinto. Esta é a concepção de Cézanne e é também a de Merleau-Ponty. Em síntese, ele escreveu em uma nota de trabalho da obra inacabada *O visível e o invisível* que almejava fazer com que a sua filosofia fosse “como uma obra de arte, um objeto que pode suscitar mais pensamento do que os que nela estão *contidos*¹”. A filosofia assim compreendida seria “uma expressão da experiência muda de si”, uma criação. Essas observações preliminares levam ao ponto central: “arte e filosofia *em conjunto*², são justamente não fabricações arbitrárias no universo do *espiritual* (da ‘cultura’), mas contato com o Ser na medida em que são criações”. Assim, as criações levam-nos a pensar o mundo em sua raiz, em germinação.

II

O que a arte teria então a ensinar à filosofia?

No ensaio *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty, ao questionar os valores da ciência convencional, fala de uma “ciência secreta”, de uma forma de pensar, conceber e buscar que privilegia o território anterior a todo pensamento reflexivo. De acor-

¹ Grifo de Merleau-Ponty.

² Grifos de Merleau-Ponty.

do com o filósofo, são os artistas e alguns filósofos “esclarecidos” que se ocupam deste lugar “pré-espacial”. Muito mais do que qualquer outra forma de expressão, Merleau-Ponty encontra na pintura uma maneira de acessar a percepção originária onde as dicotomias sujeito/objeto, corpo/alma, razão/sentimento ainda não foram concretizadas. Resulta daí o conceito de “Ser de indivisão”. Constatação do período da maturidade do filósofo, o Ser de indivisão ou “carne” não é uma coisa ou um ente: “o Ser de indivisão designa, sim, a generalização daquela constatação advinda, primeiramente, da experiência perceptiva, mas não exclusivamente dela[...]” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2007, p. 292), é um lugar “pré-espacial” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 39), “lençol de sentido bruto” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 15) onde “as coisas disputam entre si meu olhar” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 79).

Merleau-Ponty afirma que a ciência - de sua época - se reduz a um conjunto de técnicas pré-definidas com a finalidade de um controle experimental. Ele não deixa, aliás, de declarar que “o pensamento ‘operatório’ [da ciência] torna-se uma espécie de artificialismo absoluto” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 14) e que, portanto, este pensamento de sobrevoos, que vê o objeto em geral, deve se colocar num território semelhante ao do artista e a partir do qual cria suas obras, qual seja, o mundo da experiência.

Pelo simples fato de nascermos começamos a participar do “mundo da vida” e não conseguimos sair nem nos afastarmos dele, por isso, não podemos fazer uma redução ao eu-puro³. O mundo da vida evidencia um nascer continuado onde tudo está “se fazendo”, está se movimentando – não temos como paralisá-lo para fazermos reflexão - onde não somos apenas espectadores, mas mantemos uma relação de reversibilidade com ele. De onde se segue que a proposta merleau-pontyana é a de que estudemos o Ser no próprio mundo da vida, na própria experiência.

Será que poderíamos afirmar que Merleau-Ponty, desta forma, estaria desprezando a ciência? No prefácio da *Fenomenologia da percepção* ele diz que:

todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 3).

³ Segundo Merleau-Ponty (2003, p. 114), “nunca temos diante de nós puros indivíduos, geleiras de seres inescáveis, nem essências sem lugar e sem data, não que existam alhures, para além de nosso alcance, mas porque somos experiências, isto é, pensamentos que experimentam, atrás dele o peso do espaço, do tempo, do próprio Ser que eles pensam, que, portanto, não têm sob seu olhar um espaço e um tempo serial, nem a pura idéia das séries [Deus absoluto], tendo, entretanto, em torno de si mesmos um tempo e um espaço de empilhamento, de proliferação, de imbricação, de promiscuidade – perpétua gravidez, parto perpétuo, geratividade e generalidade, essência bruta e existência bruta que são os ventres e os nós da mesma vibração ontológica”.

A tentativa do filósofo é de reconhecimento de um saber aquém da análise científica, por isso diz que a ciência é uma “expressão segunda”. Mais precisamente, ele não quer a extinção dela, tampouco invalidá-la, mas nos alertar para o fato de que o mundo é algo vivo e dinâmico e, conseqüentemente está num fluxo contínuo. Com forte razão, insistirá que o pensamento científico tornou-se uma espécie de “artificialismo absoluto”. Como será então que ela pode lidar com os acontecimentos que se desdobram ante nosso olhar atual? É dentro desse contexto que Merleau-Ponty (2004, p. 14) propõe: “é preciso que o pensamento da ciência – pensamento de sobrevôo, pensamento do objeto em geral – torne a se colocar num ‘há’ prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado [...]”. A partir disso “o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a ponderar sobre as coisas e sobre si mesmo, voltará a ser filosofia...” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 15).

Creemos ser importante investigarmos esta proposta filosófica merleau-pontyana. Nos textos escritos depois de 1945, Merleau-Ponty vê a necessidade de uma mudança no seu trajeto filosófico e propõe uma ontologia indireta do Ser bruto e do Espírito selvagem. O que quer, na verdade, é fazer uma filosofia no próprio “mundo da vida” onde há um pré-saber e não mais, como acreditam alguns filósofos (e cientistas), um saber absoluto. Em última instância, trata-se de um retorno “às coisas mesmas”. Esclarece ele: “retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*⁴, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente [...]”; e exemplifica: “como a geometria em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 4) depois é que conseguimos distinguir relações geométricas (cubos, esferas e cones como disse Cézanne) na própria paisagem. A partir disso, podemos transportar essas relações para uma tela.

Desse modo, primeiramente temos a experiência perceptiva onde não há uma fixação do presente e, posteriormente fazemos reflexões sobre o percebido. Em todo caso, não há que fazer uma síntese do percebido: “é junto a nossa experiência primordial da natureza que encontramos o sentido das coisas” (ESSEMBURG, 2004, p. 76). Nesse tocante, foi por um retorno às coisas mesmas que

Merleau-Ponty propôs o principal desafio de sua filosofia, a saber, a consideração dos fenômenos não a partir de um sistema de pensamentos já constituídos e sedimentados como modelo ontológico, mas a partir da experiência em que os fenômenos primeiramente se manifestariam para nós. (MÜLLER, 2000, p. 235)

É nesta experiência primordial com o mundo – ou neste desdobrar dos fenômenos – que aparece o visível ontológico. Aqui cabe um esclarecimento bastan-

⁴ Grifo de Merleau-Ponty.

te significativo: Merleau-Ponty, ao fazer da pintura seu objeto de estudo, diz que ela “jamais celebra outro enigma senão o da visibilidade” (2004, p.20). Quando ele fala do visível, ele não está se referindo a uma visibilidade empírica, mas uma visibilidade ontológica. Uma visibilidade que nos permite ver uma “deiscência do Ser”. Isso ele começa a perceber a partir da frequência às obras de Cézanne. De toda sorte, segundo o filósofo, o pintor, de modo geral, sempre soube que sua obra existe “no visível à maneira das coisas naturais” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 42), e que antes de figurar o mundo ela figura a si mesma. Essa visibilidade de qual Merleau-Ponty descreve no texto *O olho e o espírito* –ontológica - que não coloca o visível e o invisível como opostos - abre passagem para acedermos a uma profundidade. Da mesma forma aqui, ele não fala de uma profundidade geométrica, mas daquela que presenciamos na nossa experiência perceptiva no mundo da vida. Isto porque as próprias coisas não são seres-em-si, mas se entrelaçam com outras coisas, não são corpos-fechados: imbricam-se mutuamente, e entre elas há algo que as liga e que ele chama de carne, solo comum ou tecido. Mais precisamente: “existe aí o tecido comum de que somos feitos. O Ser selvagem”; às coisas ele as chama também de “coisas pré-analíticas” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 192), pois surgem antes da reflexão, da análise. A carne é a “deiscência do vidente em visível e do visível em vidente” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 148). É nesse solo comum que percebemos a profundidade.

Cumpre-nos compreender que a visibilidade, não obstante mostrar perfis das coisas, comporta ainda uma invisibilidade. Não é o que não é visível, mas aquilo que não se mostra integralmente. Invisível, aqui proposto não como “oposto do visível, mas seu encolhimento, seu estar em visíveis outros que não se domina de uma só vez (TASSINARI, 2004, p. 154)”. “O invisível não é uma ausência objetiva [...] é uma ausência que conta no mundo, uma lacuna que não é vazia, mas ponto de passagem” (CHAUÍ, 2002, p. 116). Ora, para Merleau-Ponty, a expressão artística se faz sempre a partir deste silêncio, desta “fissura”, deste “negativo fecundo”, desta fissura, que o visível faz ver, que vislumbremos, mas não conseguimos apreendê-lo ou capturá-lo. É buscando expressar essa reversibilidade do visível/invisível que o artista cria suas obras.

De acordo com Merleau-Ponty (2003, p. 133), “o que se chama de visível é, dizíamos, uma qualidade preche de uma textura, a superfície de uma profundidade, corte de um ser maciço, grão ou corpúsculo levado por uma onda do Ser”. Essa profundidade é percebida pois há um invisível que habita o visível e, não obstante, o visível ser “preche” de invisibilidade. Ademais, não só o visível comporta uma invisibilidade como também há uma visibilidade no invisível. Segundo ele, “o invisível é o relevo e a profundidade do visível, e, assim como ele, o visível não comporta positividade pura” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 21).

É dentro dessa perspectiva que ele afirma que “o mundo do pintor é um mundo visível, tão-somente visível, um mundo quase louco, pois é completo sendo no entanto parcial” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 20). Como não consegue exprimir

o “Todo indivisível” - como queria Cézanne - o pintor pinta apenas partes do visível. Ele vê o invisível, mas não consegue apreendê-lo. Por isso sua tarefa não tem fim e sua obra nunca está pronta. Certifica o filósofo: “a visão do pintor é um nascimento continuado” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 22). Implica, aqui, em afirmar que a mão não dá conta de traduzir o que o olho percebe na natureza. Portanto, a obra nunca ficará finalizada. Quando o artista dá por concluída uma obra, significa que ela foi dita de um determinado jeito: feita a partir do corpo atual e daquele momento específico da expressão. Se o artista fosse dizê-la um minuto depois, ela teria sido dita de uma outra forma.

III

Em última instância, tanto Merleau-Ponty na sua filosofia quanto Cézanne na sua pintura buscam a natureza primordial, o solo comum de toda a significação. O filósofo queria fazer uma filosofia a partir do nosso modo de existir e de ser no mundo, no próprio ato da experiência. No fundo, ele quer resgatar o estado original, o mundo primordial, o silêncio, o lugar anterior a toda elaboração reflexiva. Segundo as palavras do próprio filósofo, é um mundo ambíguo semelhante a um “lençol de sentido bruto” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 15) em que nos permite perceber “a vibração das aparências que é o berço das coisas” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 133). Vimos anteriormente que é em Cézanne que Merleau-Ponty encontra a crença no mundo da percepção, mundo onde há uma reversibilidade do visível e do invisível, a partir da qual a pintura acontece. De modo geral, “em vez da razão já constituída na qual se encerram os ‘homens cultos’ [mundo já pensado], ele [Cézanne] invoca uma razão que abarcaria suas próprias origens”. De onde se segue que “ele se volta, em todo caso, para a ideia ou o projeto de um Logos infinito” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 135). Meditava durante horas diante da natureza e ao encontrar o “olhar certo” - o seu “motivo” - ele “‘germinava’ com a paisagem” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 132). “A paisagem, ele dizia, pensa-se em mim e eu sou sua consciência” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 133). Desse modo, Cézanne mostrou a Merleau-Ponty como ver e expressar o mundo em sua origem: um lugar ambíguo, reversível. Não foi isso que ele quis enfatizar ao dizer à Gasquet que “o que estou a tentar explicar-te é mais misterioso; está ligado às profundas raízes do ser, a intangível fonte de sensação”? (CÉZANNE, 1993, p. 56).

O pintor percebe tanto o visível quanto o invisível que se apresentam no mundo da vida. Na verdade, na visão do pintor, há o encontro “de todos os aspectos do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 444). É na visão o lugar onde aparece pela primeira vez os aspectos do Ser, os quais se apresentam embaralhados, e por conseguinte, na tela, o pintor faz ver, mais uma vez, o mesmo enigma que o olho atento vê no mundo da vida. Assim há duas expressões: a primeira que é a do próprio olhar do pintor para a natureza e a segunda que é a que ele imprime no quadro. De todo modo, a expressão é um acontecimento de toda e qualquer experiência.

Não necessariamente precisa haver a interferência de meu corpo. O mundo todo é expressivo. Se acaso participo da expressão com meu corpo, então eu experimento a reversibilidade.

O pintor não procura mais realizar a circunscrição pelo desenho, mas vazar pela profundidade; também não procura mais algo determinado como a cor, o espaço e a profundidade. Profundidade, cor, linha e movimento são radiações do visível, são nervuras – são invisíveis que sustentam a visibilidade. Eles me mostram aquilo que estou prestes a encontrar, apanhar, capturar. No entanto, vão mais além do que simples elementos picturais. Dentro deste contexto, para que um quadro tenha sentido é preciso que eu olhe mais do que cores, linhas e formas, é preciso que eu olhe conjuntamente o silêncio, o vazio que habita o quadro e me atinge os sentidos. Esses elementos não determinam o todo da obra, mas, entretanto, sem eles o quadro não se sustenta.

O pintor procura algo indeterminado, invisível. Ele percebe o invisível que se anuncia visivelmente, mas não consegue expressá-lo fielmente. Esse invisível é uma condição de impossibilidade, é uma promessa, é o próprio fluxo, não temos como capturá-lo. É dentro dessa perspectiva que, através do contorno, Cézanne sugere – ou tenta mostrar -aquilo que não se pode mostrar ou entender. O contorno não é o limite da coisa, é o que permite que o olho vaze; permite nosso olhar vazar pela profundidade.

De forma semelhante à pintura, o Ser nunca é de fato dizível, mostrado, visto em plenitude. Mas também não é abstração, pois se o fosse não se poderia ver a profundidade. Usando a metáfora da pintura, Merleau-Ponty fala da profundidade como sendo um dos ramos do Ser. É no contorno de Cézanne que conseguimos olhar mais consistentemente para o fundo do Ser. Certamente, “se profundidade não é um ramo do ser, o Cézanne de Merleau-Ponty fica incompreensível, pois a profundidade é a figura que vai mais longe em direção ao fundo do ser. Ela pulsa entre a visibilidade e a invisibilidade [...]” (TASSINARI, 2004, p. 156).

De que maneira Cézanne consegue fazer isso? Segundo Merleau-Ponty (2004, p. 132), é “preciso soldar umas nas outras todas as vistas parciais que o olhar tomava, reunir o que se dispersa pela versatilidade dos olhos, ‘juntar as mãos errantes da natureza’”. Tarefa deveras difícil e que fazia com que Cézanne se sentisse impotente ante a multiplicidade de cores e formas que via na natureza. A profundidade que Cézanne perseguiu é a mesma que encontramos quando olhamos a natureza com olhos sempre renovados. Quando Cézanne busca a profundidade ele volta-se à realidade da experiência humana, ao tentar diariamente apreendê-la e expressá-la pela arte.

No fundo, “qualquer coisa visual, por mais individuada que seja, funciona também como dimensão, porque se dá como resultado de uma deiscência do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 43). Cumpre-nos entender, outrossim, que:

eu, que vejo, também possuo minha profundidade, apoiado neste mesmo visível que vejo e, bem sei, se fecha atrás de mim. Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a do meu corpo é, ao contrário, o único meio que possui para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 132)

No tocante à profundidade, assevera Merleau-Ponty (2004, p. 35): “quando Cézanne busca a profundidade, é essa deflagração do Ser que ele busca, e ela está em todos os modos do espaço, assim como na forma”. Isto porque a profundidade é “antes a experiência da reversibilidade das dimensões, de uma ‘localidade’ global onde tudo é ao mesmo tempo, cuja altura, largura e distância são abstratas, de uma voluminosidade que exprimimos numa palavra ao dizer que uma coisa está aí” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 35).

De acordo com Merleau-Ponty (2004, p. 35), quando estou em um avião e vejo o clarão que se forma entre as árvores próximas e as distantes ou quando observo a escamoteação das coisas uma pelas outras que uma pintura em perspectiva me apresenta, diz ele: “essas duas vistas são muito explícitas e não [me] suscitam questão alguma”. O enigma que observamos está na ligação entres suas partes. Ao ver duas coisas disputarem meu olhar, vejo algo entre elas que não sei direito o que é, e que, por serem rivais ante meu olhar, estão posicionadas cada uma em seu lugar. No entanto, eu sentiria dificuldades de dizer onde exatamente elas se encontram.

A noção de reversibilidade está nisso que Merleau-Ponty aponta como enigma que liga duas diferentes partes e que não sabe direito o que é. Sabe que há algo entre elas, contudo não tem como objetivar o que vê em teoria.

IV

Será que isto tem alguma relação com a teoria Lacaniana do Real? Será que podemos ver na noção de reversibilidade de Merleau-Ponty traços semelhantes à ideia do Real de Lacan?

Vejamos. Em 1953, Lacan proferiu uma conferência cujo título é *O simbólico, o Imaginário e o Real*. Nela ele define o Real como aquilo que nos escapa e admite ter falado pouco deste registro. Mostra-nos ele que o Real é o que nos escapa, que é escorregadio, que se esconde, aquilo que é anterior ao Simbólico e não pode ser alcançado pela reflexão. Esta visão também aparece no *seminário 11*: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (LACAN, 2008).

De acordo com o professor Safatle (2009, p.74):

[...] o Real não deve ser entendido como um horizonte de experiências concretas acessíveis à consciência imediata. O Real não está ligado a um problema de descrição objetiva de estados de coisas. Ele diz respeito a *um campo de experiências subjetivas*⁵ que não podem ser adequadamente simbolizadas ou colonizadas por imagens fantasmáticas.

⁵ Grifo de Safatle.

O Real, registro psíquico que não deve ser confundido com o termo usual corrente de realidade, é o que é estritamente não-pensável, é o que não é passível de ser compreendido pelo aparelho psíquico, o que não tem nenhuma representação possível.

No entanto, Zizek (2006, p. 15) nos diz que, “embora por definição o Real não possa ser diretamente representado, ainda assim é possível aludir a ele em certas encarnações figuradas do horror-excesso”; E ainda: “O Real persiste como uma dimensão eterna da falta, e toda construção simbólico-imaginária existe como uma certa resposta histórica a essa falta básica”.

Isso me faz pensar no texto *A dúvida de Cézanne*: Merleau-Ponty aponta para o fato de que Cézanne, de certa forma, fora do mundo humano, com apenas pincéis, tintas, a tela e o “motivo”, procurava expressar aquilo que antes do momento da expressão permanecia como uma “bruma de calor” em que se vislumbrava apenas partes da cena a ser pintada. No entanto, não conseguia (ou conseguia apenas de forma parcial), imprimir na tela o que percebia. Em *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty (2004, p. 21-22) afirma que “o papel do pintor é cercar e projetar o que dentro dele se vê. O pintor vive na fascinação”; Continua ele: “Sua ações mais próprias – os gestos, os traços de que só ele é capaz, e que serão revelação para os outros, porque não têm as mesmas carências que ele – parecem-lhe emanar das coisas mesmas, como o desenho das constelações. Entre ele e o visível, os papéis se invertem”. Essa reversibilidade nos mostra que ao mesmo tempo que vejo, sou também visto. No entanto, entre ver e ser visto, e ao me perceber visto, torno-me diferente, algo acontece nesse processo. Uma esquizofrenia aparece. Um estranho vem instalar-se nesta imbricação. Cézanne achava que conseguiria chegar a uma realização na arte, pintar aquilo que considerava como a realidade em pintura. Entretanto, no final de sua vida, disse: “Agora, velho, perto dos setenta, as sensações da cor dadas pela luz são para mim motivo para as abstrações que não me permitem cobrir completamente nem procurar os limites dos objetos onde os seus pontos de contato são finos e delicados; do que resulta que a minha imagem ou retrato é incompleto” (CÉZANNE, 2002, p. 54). Não negando a ciência e a tradição, o mestre de Aix acredita que os objetos não devem ser representados à maneira clássica circunscrevendo o desenho, tampouco à maneira impressionista em que não marcavam nenhum contorno. Sua fórmula nova era marcar com vários traços o contorno de uma cena ou objeto e, com isso, construía seu desenho no próprio ato de pintar. Este método, permitia realizar a expressão de uma visão do mundo vivido.

Desse modo, observamos que o olhar de Cézanne percebia “não apenas coisas, mas o movimento da percepção em relação às coisas” (TASSINARI, 2004, p. 146). Ao querer pintar as sensações de reversibilidade entre ele e a natureza, o pintor acreditava ter de pintar todos os aspectos do visível. O olho via, mas transportar essa visão para a tela era uma dificuldade que lhe deixava impotente, acreditando-se fracassado. “A expressão parece lhe escapar porque o motivo assim apreendido

se torna fecundo demais e sua percepção, fonte de uma expressão que rivaliza com a da pintura a fazer” (TASSINARI, 2004, p. 147).

Contudo, apesar de perceber uma nova forma de arte, de ter uma visão aliçada na raiz do mundo, em sua época, Cézanne não foi compreendido. Sem saber dos pormenores de sua pesquisa, seus contemporâneos não o compreenderam e repudiaram suas obras. Um crítico escreveu acerca do salão de 1904: “Temo que esta exposição ponha fim à querela, demonstrando peremptoriamente que Cézanne não passava de um lamentável fracassado. Talvez tivesse ideias, mas era incapaz de exprimi-las. Parece ter ignorado até mesmo os mais básicos elementos de sua arte” (VOLLARD, 1999, p. 100).

Ambroise Vollard, que conviveu por algum tempo com o mestre pintor, afirma que “a opinião corrente da crítica oficial sobre os trabalhos de Cézanne era que pintava mirando uma tela branca com uma pistola carregada até não mais poder de cores variadas. Sua pintura era, assim, frequentemente chamada de ‘pintura a pistola’”.

Por outro lado, outros críticos e pensadores, com o transcorrer dos anos foram dando-lhe crédito. Inúmeros pintores consideravam Cézanne como o Pai da arte moderna. Entretanto, um pensamento nos inquieta: será que algum artista conseguiria expressar na totalidade a sua visão, já que a própria visão do pintor sabe que a profundidade do mundo da vida é inatingível?

V

O pintor percebe tanto o visível quanto o invisível que se apresentam no mundo da vida. Na verdade, na visão do pintor, há o encontro “de todos os aspectos do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 44). É na visão o lugar onde aparece pela primeira vez os aspectos do Ser, os quais se apresentam embaralhados, e por conseguinte, na tela, o pintor faz ver, mais uma vez, o mesmo enigma que o olho atento vê no mundo da vida. Assim há duas expressões: a primeira que é a do próprio olhar do pintor para a natureza e a segunda que é a que ele imprime no quadro. De todo modo, a expressão é um acontecimento de toda e qualquer experiência. Não necessariamente precisa haver a interferência de meu corpo. O mundo todo é expressivo. Se acaso participo da expressão com meu corpo, então eu experimento a reversibilidade.

A pintura não está a nenhum outro serviço a não ser o mistério da visibilidade. Não é o pintor o responsável único por esse feito, mas é o “Ser mudo que vem ele próprio manifestar seu sentido” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 44). Nessa expressão acontece um entrelaçamento do pintor e do mundo, sendo impossível distinguir onde termina o pintor e começa o mundo e onde termina ambos e começa a expressão. Estão todos imbricados: cada parte é parcialmente coberta pelo anterior e cobre o subsequente. É um movimento que não pára para reflexão. É nesse movimento que aparecem as lacunas, as fissuras e onde “surge” o real.

Em certo sentido, para finalizar, é o pintor Cézanne quem ensina ao filósofo

Merleau-Ponty, através da criação e expressão artística, que a profundidade deve ser buscada não uma vez na vida, mas durante toda a vida, isto porque a profundidade é a “deflagração do Ser”, “é o meio que têm as coisas de permanecerem nítidas, ficarem coisas.[...]” A profundidade “é a dimensão por excelência do simultâneo”; ademais: “o olhar não vence a profundidade, contorna-a”⁶ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 203). A profundidade nos mostra um mundo ambíguo, de reversibilidades, onde não há mais a possibilidade de estudar e compreender o Ser separado do meio em que vive.

Em todo caso, tanto o artista de Aix quanto o fenomenólogo da percepção estão interessados em ter uma experiência verdadeira com o mundo. Nesse sentido, a atividade do artista vai ao encontro da “admiração” – espanto original – que está na base do filosofar, tão buscada pelos filósofos - desde os pré-socráticos – e que Merleau-Ponty procura resgatar. Cumpre-nos compreender então, juntamente com Merleau-Ponty, a filosofia da visibilidade feita com pincéis e tintas e, correlativamente, aprender a olhar o mundo de um ponto de vista diferente: há nele muito mais profundidade do que os homens comumente conseguem ver e que, segundo o filósofo, os artistas nos apresentam com grande propriedade. Mostram-nos que “Essência e existência, imaginário e real, visível e invisível, a pintura”, portanto, “confunde todas as nossas categorias as desdobrar seu universo onírico de essências carnis, de semelhanças eficazes, de significações mudas” (TASSINARI, 2004, p. 23).

Referências

- BITENCOURT, Amauri Carboni. (2008). *Merleau-Ponty acerca da pintura*. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- CÉZANNE, Paul. Cartas e citações. In: BARNES, Rachel (Org.) *Os artistas falam de si próprios: Cézanne*. Trad. Maria Celeste Guerra Nogueira. Lisboa: Dinalivro. 1993.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Experiência do pensamento*. São Paulo: M. Fontes, 2002.
- _____. *Correspondência*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: M. Fontes, 1992.
- ESSENBURG, Aline sabbi. (2004) *A noção de obra de arte em Maurice Merleau-Ponty*. 2004. 163 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

⁶ Vale a pena citar, aqui, o parágrafo no todo: “a profundidade é o meio que têm as coisas de permanecerem nítidas, ficarem coisas, embora não sendo aquilo que olho atualmente. É a dimensão por excelência do simultâneo. Sem ela, não existiria um mundo, ou Ser, mas só uma zona móvel de nitidez que não poderia apresentar-se sem abandonar o resto, - e uma ‘síntese’ destes ‘pontos de vista’. Ao passo que, através da profundidade, as coisas coexistem cada vez mais intimamente, deslizam umas nas outras e se integram. É então ela quem faz com que as coisas tenham uma carne: isto é, que oponham obstáculos à minha inspeção, uma resistência que é precisamente a sua realidade, sua ‘abertura’, o seu *totum simul*. O olhar não vence a profundidade, contorna-a” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 203, [Nota de trabalho]).

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: M. Fontes, 1996.
- _____. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- _____. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. *Signos*. Trad. Maria E. G. Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MÜLLER, Marcos José. Leitura MerleauPontyana da teoria fenomenológica da expressão. in: *Veritas – Porto Alegre*: EDIPUCRS, 2000.
- MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José; MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane Lorena. *Fenomenologia e gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 2007.
- SAFATLE, Wladimir. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2009.
- TASSINARI, Alberto. Quatro esboços de pintura. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- VOLLARD, Ambroise. *Ouvindo Cézanne, Degas, Renoir*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- ZIZEK, Slavoj & DALY, Glyn. *Arriscar o impossível: conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

A irresponsabilidade literária em Georges Bataille e sua controvérsia com o compromisso sartreano do escritor

Anderson Barbosa Camilo*

* Mestrando – UFOP.

Resumo

Este trabalho tem como objetivo abordar a noção de irresponsabilidade e soberania dos movimentos da literatura, segundo o pensamento de Georges Bataille, visando as relações da literatura com os desejos do escritor no plano de uma experiência interior, que quer consumir-se em si mesma, sem nenhum fim no mundo das ações e da sociedade utilitária. Deste modo, abordaremos a crítica de Bataille à concepção de Sartre do compromisso do escritor, tomando como referencial deste último o ensaio *Que é a literatura?*. Há uma responsabilidade e comprometimento da literatura, segundo Sartre, na relação entre autor e leitor, no compromisso que um tem com o outro, tendo a literatura relação no mundo com causas históricas. Portanto, no desenvolvimento da concepção da irresponsabilidade literária em Georges Bataille, há claramente divergências em relação à noção sartreana do comprometimento do escritor.

Palavras-chave: Literatura; Soberania; Irresponsabilidade; Utilidade; Compromisso.

A abordagem crítica do tema da literatura em Bataille se inscreve na relação incompatível entre a escrita literária e a lógica da finalidade, dos meios para os fins, própria do âmbito da *práxis*, do mundo da ação, na medida em que Bataille afirma uma escrita soberana, portadora de um desejo que pretende se consumir em si mesmo, para além da postergação de seu sentido e da serventia, da subordinação.

É na via dessa problemática que Georges Bataille levantará a antinomia entre o universo da ação eficaz do homem no mundo, da atividade prática, e a existência

em seu transbordamento, em sua nudez, sem ser sobredeterminada pela lógica da eficácia. Para Bataille, o universo dessa existência transbordante, que em outros termos a designa como “vida sem medida”, “é o único que conta e é o único sentido da humanidade” (BATAILLE, 2001, p. 138), que está mais além da atividade produtiva (Ibidem, p. 138).

Bataille analisa o teor da relação da existência dos homens com o universo da ação, e seu diagnóstico é de que “esses homens confundem obviamente a ação com a vida” (Ibidem, p. 137). Desta forma, “como suportar que ação em formas tão pobres termine por ‘escamotear’ a vida?” (Ibidem, p. 137).

O mundo no qual vivemos, “limita seus desejos a dormir” (Ibidem, p. 135). Segundo o autor, os homens no mundo estão numa espécie de torpor, de inércia, de sono, em que “uma necessidade de esquecer, de não reagir mais, prevalece sobre o ímpeto de seguir vivendo” (Ibidem, p. 136). A quem se depara com um mundo assim, “refletir sobre o inevitável ou procurar já não meramente dormir: o sono parece preferível” (Ibidem, p. 136).

Para Georges Bataille, esse torpor é o resultado do homem se consagrar sem medida à ação, como subterfúgio à noite densa na qual a existência e o mundo se abrem em sua verdade, na medida em que diz: “O que sou, o que são meus semelhantes ou o mundo no qual estamos, me parece honesto afirmar rigorosamente que não posso saber *nada* disso: aparência impenetrável, mesquinha luz vacilante em uma noite sem bordas concebíveis” (Ibidem, p. 140).

O problema para Bataille é o do homem se consagrar sem medida à ação, pois nela o homem encontra o subterfúgio, igual ao sono, às trevas do mundo, e na lógica da eficácia e utilidade, própria da ação, “dali surge a vantagem inicial de consagrar-se a ela sem medida, mentir e ser desenfreado” (Ibidem, p. 137). O pensamento da atividade (atitude) útil e eficaz está implícito no universo da ação do qual fala Bataille.

O mundo da ação e do trabalho se constituem segundo uma mesma lógica: a da eficácia para manter a vida dos homens assegurada. Segundo Bataille, a civilização se caracteriza como a saída do homem da animalidade, uma saída do âmbito da violência. Entre tantas características que marcam essa saída, uma delas é o trabalho, a fabricação de instrumentos e suas utilizações para os fins de sobrevivência, segundo Bataille (1987b). Junto com o trabalho veio a coletividade visando o mesmo fim de sobreviver, pois o homem teve consciência de que morreria se estivesse individualmente jogado à sorte em meio à natureza.

É no afastamento da violência da vida dos homens, assegurando a sobrevivência de todos, que o mundo do trabalho se constituiu, e a ação no mundo do trabalho é de suma importância, pois todos é necessário agir para que o mundo do trabalho seja mantido e a vida dos homens esteja fora de perigo. Uma lógica da eficácia, dos meios para os fins, impera no mundo do trabalho e da ação. «[...] o trabalho exige um comportamento em que o cálculo do esforço, ligado à eficácia

produtiva, é constante. Ele exige uma conduta sensata, onde os movimentos tumultuosos que se liberam na festa, e geralmente no jogo, não são decentes» (BATAILLE, 1987b, p. 38). Bataille ainda diz: «Desde os tempos mais remotos, o trabalho introduziu uma pausa em cujo nome o homem deixava de responder ao impulso imediato que comandava a violência do desejo» (Ibidem, p. 38).

Sobre esse aspecto, Eduardo Pellejero vem afirmar que “numa época em que o homem se descobria no-mundo, como parte de uma estrutura intersubjetiva complexa, que exigia a sua solidariedade para a realização da humanidade na história, Bataille postulava a soberania de um desejo sem compromissos, totalmente autônomo na sua consumação sem objetivos” (PELLEJERO, 2011, p. 223). Para Bataille, a propensão excessiva da ação sobredetermina a vida, deixa de ser o meio para mantê-la e torna-se seu sentido.

O mundo do trabalho e o mundo da ação são equivalentes para Georges Bataille, pois neles está instaurada uma lógica da utilidade e do regramento do homem, que tem em vista um fim, a manutenção da vida e do bem comum. Todavia, Georges Bataille não quer reduzir o mundo da ação e do trabalho às cinzas, uma vez que reconhece que ambos são meios para que a vida continue, e que em tempos de humilhação e coerção é necessário agir para mudar tal situação. O que autor de *O erotismo* coloca como problema é o valor da ação ser superestimado, ser tomado sem medida, o que a faz ser postulada como sentido último da existência, mais uma vez, confundindo a ação com a vida. “A ação evidentemente não pode ter valor senão na medida em que a humanidade seja sua razão de ser, mas raramente aceita essa medida: pois a ação, entre todos os ópios, provoca o mais pesado sono” (BATAILLE, 2001, p. 138).

A esta altura do levantamento do problema da incompatibilidade, Georges Bataille vem afirmar: “Esta incompatibilidade entre a vida sem medida e a ação desmesurada é decisiva para mim. Chegamos ao problema cujo ‘escamoteio’ contribui sem dúvida alguma para a marcha cega de toda a humanidade atual.” (Ibidem, p. 139). Nessas palavras vemos que Georges Bataille dá primazia a essa vida sem medidas, para ele existência autêntica, pois, em sua plenitude, livre de qualquer fim para além dela mesma, da lógica da utilidade e da eficácia, é livre de qualquer sobreterminação: é insubordinada e soberana.

Vemos que a questão das incompatibilidades é uma exigência para o pensamento de Bataille, e para o autor o alcance dessas incompatibilidades se traduz no debate entre literatura e compromisso. Debate este que se inscreve no segundo pós-guerra no confronto com a filosofia francesa existencialista, época em que Bataille publica *A literatura e o Mal* e escreve a *Carta a René Char sobre las incompatibilidades del escritor*.

Na iniciativa de abordar esse debate, Bataille afirma que “em primeiro lugar é importante definir o que põe em jogo a literatura, que não pode ser reduzida a servir a um amo” (BATAILLE, 2001, p. 140).

Não relacionada ao compromisso, segundo o autor, a literatura está livre de servir a algo ou alguém sob a noção de responsabilidade, e pela prédica do NON SERVIAM, evocada por Bataille como a divisa do demônio, “em tal caso a literatura é diabólica” (Ibidem, p. 140).

Georges Bataille quer trazer à tona a prática da literatura ligada à uma experiência da existência em sua autenticidade, experiência que se afirma numa noite vertiginosa. Tomando como exemplo sua própria literatura, Bataille afirma que em seus livros desconsidera os recursos que ajudam a “suportar” a angústia da vertigem, e as pessoas falam de seu universo “insuportável” (Ibidem, p. 141). Mas ele desconsidera tais recursos para tentar tocar essa experiência soberana da vida, que foi “escamoteada”, e que tem dignidade, a única, mesmo que essa dignidade seja angustiante.

Os deprecio menos do que me parece, mas seguramente tenho pressa para *devolver* a pouca vida que me toca ao que se subtrai *divinamente* perante nós, e se subtrai à vontade de reduzir à eficácia da razão. Sem ter nada contra a razão e a ordem racional [...], não conheço nada neste mundo que alguma vez tenha parecido adorável que não excedesse a necessidade de utilizar, que não devastasse e não estremecesse ao encantar, em uma palavra, que não estivesse a ponto de não poder ser suportado mais (Ibidem, p. 141).

Bataille assume que, nos dias em que os homens estão neutralizados pela ação, só a arte herda o caráter “delirante” das religiões, de êxtase, do transbordamento de si, pois “hoje é a arte que nos transfigura e nos corrói, o que nos diviniza e nos ridiculariza, o que através de suas supostas mentiras expressa uma verdade por fim vazia de sentido preciso” (Ibidem, p. 142). Essa experiência do transbordamento, da qual a arte é herdeira, faz parte da vida sem medida, e, portanto, é incompatível com o universo da ação. O âmbito dessa experiência é naquilo que “somos soberanamente”, e está insubordinada ao princípio de servir.

Diria antes que ninguém, por mais desejos que tenha, pode servir a *um* *amo*(seja qual for), sem negar em si mesmo a soberania da vida. A incompatibilidade que formula o Evangelho [...] não deixa de ser em princípio a que há entre a atividade prática e o objeto que falo (Ibidem, p. 142).

Mergulhando na questão da literatura, como alcance das incompatibilidades, para os olhos daqueles que estão neutralizados pelo universo da ação, trata-se do “delírio de um escritor” (Ibidem, p. 142).

O universo da ação, da atividade prática, implica num sistema de punição aquele que infringir os limites de sua coação para a manutenção do bem comum, e tal finalidade designa uma moral de “bem” ou “mal”. Dessa forma, segundo Eduardo Pellejero, a literatura para Bataille, estando do lado da vida sem medida, “[...] posiciona-se nos antípodas de toda ação eficaz [...] desconhecendo qualquer com-

promisso com o mundo da práxis”(PELLEJERO: 2011, p. 225) , logo não conhece as “boas ações”, quer afirmar incondicionalmente seu movimento, quer esgotar-se plena e livremente no movimento da escrita. Sobre a questão de o homem servir à ação, que se presta à algum fim, e a posição da literatura frente à isso, Georges Bataille afirma:

A vida por um lado se recebe com uma atitude submissa, como uma carga e uma fonte de obrigações: uma moral *negativa* então responde à necessidade servil da coação, que ninguém poderá impugnar sem cometer um crime. Em outro sentido, a vida é desejo do que pode ser amado sem medida, e a moral é *positiva*: dá valor exclusivamente ao desejo e a seu objeto. É habitual constatar uma incompatibilidade entre a literatura e a moral pueril (não se faz boa literatura, dizem, com bons sentimentos). Não devemos por acaso, para ser claros, assinalar por outro lado que a literatura, *como o sonho*, é a expressão do desejo – do *objeto* do desejo – e por isso da ausência de coação, da leviana insubordinação? (BATAILLE, 2001, p. 142-143).

Na obra *A literatura e o Mal*, Georges Bataille elege alguns escritores para fomentar análises sobre suas obras, tendo em vista reconhecer na escrita literária essa instância soberana e insubordinada que há nos homens. É nas análises de escritores como Kafka que Bataille postula a literatura como expressão da existência soberana.

Sabemos que Desde cedo Kafka teve uma queda pela literatura, sobretudo pela escrita, ao passo que seu pai nunca reconheceu o dotes e talentos do filho para tal atividade. Pelas próprias palavras do Kafka, na *Carta ao pai*, ele sempre se sentiu inferiorizado pelo fato de ter estado cada vez mais longe da estima e do universo do pai, sempre com inúmeras, porém, inúteis tentativas de adentrá-lo.

Nessa tensão, Kafka estabeleceu uma relação demasiadamente estreita com aquilo que o mantinha longe da estima do pai: a literatura. Desde jovem até a maturidade, ler e escrever pareceram ser as únicas atividades preferíveis e dignas de dedicação para o escritor tcheco, conforme Bataille (1987a). Nada no mundo parecia dar-lhe mais prazer do que escrever.

Ao passo que Kafka não queria senão somente fazer de sua vida uma vida de escrita e leitura, ele tinha que se inserir no mundo da sociedade adulta e responsável, e para isso ele não podia, como afirma Georges Bataille, “permanecer a criança irresponsável que era” (BATAILLE, 1987a, p. 136).

A atividade literária era uma questão de vida ou morte para Kafka, e ele não queria abrir mão, mas ao mesmo tempo manter-se excluído do mundo social e do universo do pai, que era correlato do universo da ação, do mundo adulto da atividade eficaz, parecia ser uma condição para que o escritor tcheco se dedicasse à obstinada atividade da escrita, estando convencido de que a escrita fazia parte do seu ser, “[...] o que ele é. [...] só o é na medida em que a atividade eficaz o condena, ele é apenas a recusa da atividade eficaz” (Ibidem, p. 147).

Segundo Georges Bataille, no âmbito em que o homem se realiza na seriedade e na dureza do trabalho, gastar tempo numa paixão inútil que não lhe trará retorno, como no caso da literatura, é um capricho, e por isso inaceitável. “O meio em que o poder do pai de Franz se afirmava sem contestação revelava a dura realidade do trabalho, que não concede nada ao capricho e limita à infância uma infantilidade tolerada, até amada em seus limites, mas condenada em seu espírito” (Ibidem, p. 136).

Bataille encara o universo da prática literária de Kafka como sendo análogo ao da criança, ao passo que o âmbito das obrigações sociais é eminentemente dos adultos, em que o pai de Kafka estava plenamente inserido.

Seu pai era para ele o homem da autoridade, cujo interesse se limitava aos valores da ação eficaz. Seu pai significava o primado de um objetivo se subordinando à vida presente, ao qual a maior parte dos adultos se agarra. *Puerilmente*, Kafka vivia, como todo escritor autêntico, sob o primado oposto do desejo atual (Ibidem, p. 134).

A não inserção do escritor nos modos de produção e interesses sociais se dá de tal modo que, para Bataille, o escritor não os assegura: “o escritor não modifica a necessidade de assegurar os meios de subsistência – e sua repartição entre os homens” (BATAILLE, 2001, p. 144). Assim também se confirma a miséria da literatura, e a sociedade passa a rechaçar o escritor, tal como o pai de Kafka não reconhecia, e não aceitava, a disposição literária do filho.

Ele se sentia sempre excluído da sociedade que o empregava, mas considerava – por infantilidade – o que havia no seu próprio âmago com uma paixão exclusiva. O pai evidentemente respondia com a dura incompreensão do mundo da atividade (BATAILLE, 1987a, p. 134).

O escritor assume sua miséria, e não abre mão de sua prática literária, que se torna mesquinha aos olhos dos interesses do mundo da ação, como afirma Bataille: “para nós, que fazemos da literatura nossa preocupação principal, nada importa mais que os livros – os que lemos ou escrevemos, exceto o que põem em jogo: e assumimos essa inevitável miséria” (BATAILLE, 2001, p. 143).

A experiência da escrita para Bataille é uma experiência radical, é uma experiência da soberania. A escrita enquanto desencadeamento das paixões e soberania não subordina a satisfação do presente, o gozo do instante, num momento por vir. A escrita é para o fogo, é consumação em si mesma, não dizendo respeito a nada que seja outro. Ela é um movimento soberano, como Bataille reconhece em Kafka, porque dirige-se para si mesma, não serve para nada, e não posterga seu sentido num futuro, seu sentido é o próprio ato da escrita. “Nada é soberano, a não ser sob uma condição: não ter a eficácia do poder, que é ação, primado do futuro sobre o momento presente[...].” (BATAILLE, 1987a, p. 139).

Tendo em vista a perspectiva da arte ligada a momentos em que não se relaciona com os interesses da atividade produtiva, e da lógica que mantém o bem comum, como afirma François Warin no seu artigo *Georges Bataille e a maldição da literatura* (1974), no intento de “reabrir a arte à vida, enraizá-la no corpo, desublimar a cultura, denunciar os julgamentos demasiado virtuosos que a justificam” (WARIN, 1974, p. 57), surge uma questão ao pensarmos a literatura: o problema da linguagem.

Para Georges Bataille, a linguagem não consegue dar conta da experiência soberana da qual a literatura é expressão, uma vez que a linguagem se situa no plano da “significação”, de designar, ou seja, de por formas (limites). Então tal experiência do transbordamento constitui um vazio no seio da linguagem para Bataille (2001). Bataille está pensando em Sartre e no seu escrito sobre a literatura (*Que é a literatura?*). Esse vazio no seio da linguagem, pela experiência literária, se dá na medida em que “a linguagem ‘é um momento particular da ação e não se compreende fora dela’” (SARTRE apud BATAILLE, 2001, p. 143).

Aos olhos do universo da ação, a literatura é miserável. Sua miséria é grande, na medida em que “é uma desordem que resulta da impotência da linguagem para designar o plano do inútil, o supérfluo, quer dizer, a atitude humana que ultrapassa a atividade do útil (ou a atividade considerada no plano do útil) (Ibidem, p. 143).

Segundo Warin, só a literatura comprometida se aproxima dos interesses da linguagem, no sentido de significar, “inteiramente comprometida com o modo de existência do projeto, comandado pelo desejo de sentido que, com a filosofia, festeja suas saturnais” (WARIN, 1974, p. 57). Nessa medida, para Warin (1974), é servir-se da literatura, tal como de uma arma. O pensamento de Bataille sobre a literatura se insere numa forte crítica à concepção sartreana de literatura, ligada ao campo da linguagem enquanto ação.

O escrito de Sartre sobre literatura (*Que é a literatura?*), no qual Sartre faz questão de desenvolver melhor o conceito de engajamento, foi publicado em 1947, dois anos após o fim da Segunda Grande Guerra Mundial. No momento em que Sartre publicou *Que é a literatura?*, Auschwitz era um cancro aberto na consciência da humanidade.

A situação histórica do homem tem um estatuto fundamental no pensamento sartreano, como afirma Franklin Leopoldo e Silva em seu livro *Ética e Literatura em Sartre* (2003), que não há como o homem escapar da consciência de sua *situação* em tempos de crise. O século XX foi marcado pelo terror de grandes conflitos militares mundiais. Os tempos de crise implicam numa tomada de consciência histórica, e nessa medida, segundo Silva, a história tem um papel fundamental para Sartre. A história é testemunho da existência e das relações dos homens, que não estão dadas previamente. Segundo Silva, é na história que o homem se constitui enquanto realidade contingente. Há, portanto, um compromisso imperativo entre homem e história. As questões que se colocam sobre o homem, em sua condição contingente, ou seja, por fazer, se dão “no horizonte da ordem humana, histórica.

Por isso é o comprometimento histórico que está em jogo quando perguntamos como é possível *fazer-se* homem na história” (SILVA, 2003, p. 17-18).

Para o pensamento sartreano, falar do homem é falar do homem na história, e o comprometimento entre homem e história cai conseqüentemente no âmbito da ética, assim como falar do homem enquanto realidade histórica é uma tarefa ética, ou seja, comprometida, quer seja, por exemplo, na filosofia ou na literatura, como afirma Franklin Leopoldo e Silva:

Ora, o compromisso entre o homem e a história é de ordem ética; esclarecer esse compromisso [...] é igualmente uma tarefa de ordem ética, quer o façamos “no plano abstrato da reflexão filosófica”, quer no nível das ‘experiências fictícias e concretas que são os romances’ (Ibidem, p. 18).

A história se constitui no mundo da *práxis*, ela é o testemunho das ações dos homens. O “fazer” é essencial na formação da realidade humana, mas o “que fazer” e “como fazer” nos tempos de crise e na atualidade da opressão do mundo do trabalho pela lógica da produção? “A tarefa ética deve ser entendida em estrita conexão com o envolvimento do homem no conhecimento da realidade” (Ibidem, p. 258).

A literatura, arte da prosa, para Sartre, procura mostrar e descrever a realidade humana para a própria humanidade, descrever a sociedade para a própria sociedade por meio da fala. “O escritor é um *falador*; designa, demonstra [...]” (SARTRE, 1993, p. 18). Para Sartre, falar é agir. Nomear algo é desvendá-lo, colocá-lo à luz, mudá-lo, tirá-lo da escuridão, e para Sartre isso implica numa conseqüência no mundo da *práxis*. O escritor é “como um homem que se *serve* das palavras” (Ibidem, p. 18). E como sabemos, no princípio de servir há a lógica da utilidade, portanto “a prosa é utilitária por excelência” (Ibidem, p. 18).

Para Sartre, o escritor se serve da literatura enquanto homem que se serve das palavras, pois o prosador(escritor) tem um compromisso, ele apela para algo. Se serve das palavras, que constituem a literatura, e “[...] as palavras [...] são ‘pistolas carregadas’. Quando fala, ele atira. Pode calar-se, mas uma vez que decidiu atirar é preciso que o faça como um homem, visando o alvo, e não como uma criança, ao acaso, fechando os olhos, só pelo prazer de ouvir os tiros.” (Ibidem, p. 21). Para Sartre, o escritor está plenamente comprometido, pois, em seu desvendamento do mundo por meio das palavras, “a função do escritor é fazer com que ninguém possa ignorar o mundo e considerar-se inocente diante dele” (Ibidem, p. 21).

Nessa esteira, percebemos que a relação entre escritor e leitor é o que fundamenta a atividade literária, na medida em que há um apelo de liberdade (escritor) para liberdade (leitor) segundo Sartre (1993). O escritor cria, pela sua liberdade, o livro, mas nessa etapa a criação não está consumada, a obra não está constituída, pois o leitor, ao ler, pela sua liberdade, cria o sentido do livro escrito. “[...] toda obra literária é um apelo” (Ibidem, p. 39), pois a criação da obra só se realiza no ato da leitura. O escritor apela para a liberdade do leitor, e o leitor participará de modo

decisivo para o acontecimento de sua obra. “Assim, o escritor apela à liberdade do leitor para que esta colabore na produção da sua obra” (Ibidem, p. 39).

Entretanto, nessa relação dialética entre escritor e leitor, a criação da obra não está dada. O escritor não coage o leitor, a criação da obra é a distância entre as liberdades percorrida criticamente.

Assim, a leitura é um pacto de generosidade entre o autor e o leitor; cada um confia no outro, conta com o outro, exige do outro tanto quanto exige de si mesmo. Essa confiança já é, em si mesma, generosidade: ninguém pode obrigar o autor a crer que o leitor fará uso de sua liberdade; ninguém pode obrigar o leitor a crer que o autor fez uso da sua (Ibidem, p. 46).

Thana Mara de Souza, em seu livro *Sartre e a literatura engajada* (2008), considera a literatura no pensamento sartreano como o exercício da liberdade. A criação da obra depende da liberdade do leitor, se o escritor determinar essa liberdade excluirá o princípio de criação da obra. Para Sartre, nesse movimento dialético de criação entre as liberdades, a finalidade da arte é “[...] recuperar este mundo, mostrando-o tal como ele é, mas como se tivesse origem na liberdade humana” (SARTRE, 1993, p. 47). E se pela literatura o leitor cria a obra, e criando-a recupera este mundo, que tem origem pela liberdade humana, então ele é responsável pelo que cria. A liberdade que cria a obra cria o mundo. Thana Mara de Souza afirma que “[...] o ato desvendante e criador do leitor constrói, junto com o autor, não só a obra como também o mundo” (SOUZA, 2008, p. 135).

A literatura, para Sartre, é considerada como um espaço aberto em que se exercita a liberdade pela criação da obra e do mundo, e nessa medida ela não é inocente. Pela literatura Sartre considera que os homens podem sentir o peso em que sua liberdade está inserida, na medida em que se desvenda o mundo, e este tendo lhe sido desvendado, cada um está comprometido com ele, cabe a cada um decidir o que fazer com ele. “Quanto a mim, que leio, se crio e mantenho em existência um mundo injusto, não posso fazê-lo sem que me torne responsável por ele. E toda arte do autor consiste em me obrigar a *criar* aquilo que ele *desvenda* – portanto, em me comprometer” (SARTRE, 1993, p. 50).

O mundo histórico da práxis então é colocado em jogo na literatura segundo Sartre, e somos imputados a comprometer-nos com ele. A literatura assume uma tarefa ética, um imperativo, na medida em que promove aos homens a descrição e conhecimento da realidade. A literatura para Sartre tem uma função, ela serve para algo, à alguém, aos homens e ao mundo. Nos tempos de crise, submetida ao mundo histórico, que se constitui no âmbito da *práxis*, da ação dos homens, a literatura para Sartre funciona, serve, por meio da linguagem, como já dissemos, que significa e descreve o mundo.

Georges Bataille toma como base essa noção sartreana da literatura ligada ao caráter de serventia, sobredeterminada pelo âmbito da ação, para levantar a relação

incompatível da lógica dos meios para os fins, própria do universo da ação, com a literatura enquanto experiência insubordinada à serventia, experiência do inútil.

Para Georges Bataille (2001), na linguagem da literatura só o silêncio e as trevas se estendem. A literatura parece configurar de outro modo a linguagem. Ao comentar a problemática da literatura em Bataille, Warin vem afirmar que, tal como o erotismo que perverte a reprodução, a literatura “repousa sobre o uso deliberadamente ilegal, perverso da linguagem” (WARIN, 1974, p. 58). Segundo Warin, a literatura é para Bataille a vontade de exceder os limites da própria literatura.

A prática literária de Bataille confunde-se com esta vontade de exceder os limites da literatura, de abri-la além dela mesma, de levar a lucidez voluntária da linguagem até a noite em que ela se abisma. A representação é percorrida, atravessada até sua ruína, para dar-nos acesso à “experiência”. “Que importa, dizia Nietzsche, um livro que não pode, uma vez, transportar-nos para além de todos os livros” (Ibidem, p. 61).

A prerrogativa de uma experiência vertiginosa, da existência sem fronteira, de ultrapassamento, parece encontrar uma linguagem na prática literária. A literatura, para o pensamento batailliano, fala por essa linguagem do transbordamento, que constitui, como já dissemos, um vazio no seio da própria linguagem, levando-a à ruína e se colocando na derrocada do universo da ação, como observa Warin:

[...] a literatura é, para Bataille, não somente um desvio na função das palavras, mas subversão da linguagem e da ideologia que ela veicula; uma perversão sistemática das palavras, das hierarquias, das fronteiras léxicas e das oposições sobre as quais repousa nossa cultura [...] (Ibidem, p. 61).

Tendo em vista essa experiência do esgotamento da literatura, se faz pensar que “[...] supor, afinal, que o jogo literário se reduza, se submeta à ação, não deixa de ser algo pasmoso de todas as maneiras” (BATAILLE, 2001, p. 144). Mais uma vez ressaltamos que Bataille não quer deitar por terra o universo da ação, ele reconhece o valor da ação, e inclusive do compromisso, em tempos de fome, de extermínio, de humilhação, mas se há uma razão para comprometer-se à ação, “se há uma razão para atuar, há que dizê-la o menos literariamente possível” (Ibidem, p. 145).

Para Georges Bataille, é nessa perspectiva que o debate sobre a literatura e o compromisso (sartreano) se torna decisivo, na medida em que é o alcance atual, a partir do final da primeira metade do século XX, do problema das incompatibilidades. Segundo Bataille, entre a literatura e o compromisso, há uma oposição e incompatibilidade latente. A literatura encerrando em si a experiência do transbordamento dos sentidos, no âmbito da inutilidade, e por isso soberana, livre do princípio de servir e livre de qualquer sobredeterminação, torna-se incompatível com o compromisso, inserido no campo da práxis, com sentimento de responsabilidade por mudanças no mundo com causas históricas, em que o teor de tais mudanças sobredeterminam as ações em metas a serem definidas.

Se damos a primazia à literatura, devemos confessar ao mesmo tempo que nos desentendemos do incremento dos recursos da sociedade. Alguém que dirija a atividade útil – no sentido de um incremento geral das forças – assume interesses opostos aos da literatura (Ibidem, p. 148).

Portanto, o que podemos compreender do fato da questão das incompatibilidades da literatura ser decisiva para Georges Bataille, que se remete à ela para responder ao problema das incompatibilidades entre uma existência soberanamente plena e uma existência completamente submetida à lógica da utilidade do universo da ação, é que o escritor expressa o âmbito em que o homem se reencontra naquilo que está para além do peso da sobredeterminação coerciva no mundo da ação eficaz. Segundo Bataille, o homem, inserido na prática da literatura, como escritor ou leitor, tem contato com a expressão do que ele é soberanamente, longe da lógica da utilidade.

[...] o espírito da literatura, queira ou não o escritor, está do lado do desperdício, da ausência de meta definida, da paixão que corrói sem outro fim que si mesma, sem outro fim que corroer. E como toda sociedade deve estar dirigida no sentido da utilidade, a literatura, ao menos que seja considerada por indulgência como distração menor, sempre está oposta a essa direção (Ibidem, p. 148).

Referências

- BATAILLE, G. (2001). Carta a René Char sobre las incompatibilidades del escritor. In: *La felicidad, el erotismo e la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- _____ (1987a). *A literatura e o Mal*. Porto Alegre: L&PM.
- _____ (1987b). *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM.
- PELLEJERO, E. (2011). Simpatia pelo demônio. Bataille e a insubordinação da literatura. *Revista investigações*, vol. 24, p. 221 – 235, jan.
- SARTRE, J. P. (1993). *Que é a literatura?* São Paulo: Ática.
- SILVA, F. L. (2003). *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP.
- SOUZA, T. M. (2008). *Sartre e a literatura engajada*. São Paulo: EDUSP.
- WARIN, J. F. (1974). Georges Bataille e a maldição da literatura. **Discurso**, Revista do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Ano V, Nº 5, p. 55 – 63.



Ontologia e hermenêutica em *Ser e Tempo* a partir da relação entre circularidade e nulidade

Antonio Marcus dos Santos*

* Mestrando, UFPR

Resumo

No início de *Ser e Tempo*, Heidegger menciona alguns preconceitos ontológicos, formados na tradição, que seriam responsáveis pelo esquecimento da questão do ser. Logo em seguida, ao assumir a hermenêutica do *Dasein* como ponto de partida, surgem algumas objeções metódicas, ligadas a esses preconceitos, referindo-se ao caráter circular do questionamento. Partindo destas objeções, pretendemos mostrar que a explicitação do caráter hermenêutico do *Dasein* é em si mesma a destruição dos pressupostos ontológicos que as fundamentam. O ponto central da exposição consistirá em explicitar a relação entre o círculo hermenêutico e a nulidade de fundamento, tratada na segunda seção de *Ser e Tempo*. Articulando esta análise com a conferência *Que é Metafísica?*, pretendemos mostrar que a circularidade consiste em que a busca pelo sentido de ser já é uma resposta à sua manifestação no nada – ou ao apelo da consciência –, o que nos mostra, enfim, em que sentido a hermenêutica do *Dasein* pretende situá-lo diante do problema ontológico fundamental.

Palavras-chave: ontologia, hermenêutica, circularidade, nulidade, finitude.

No início de *Ser e Tempo*, após estabelecer a “elaboração concreta da questão sobre o sentido do ser” (HEIDEGGER, 2006, 34) como a meta deste tratado, Heidegger menciona três preconceitos, formados na tradição filosófica, que seriam responsáveis pelo esquecimento de tal questão. O primeiro deles supõe que o ser deve ser o mais universal de todos os conceitos. O segundo afirma, como consequência dessa máxima universalidade, que “ser” é indefinível. O terceiro preconceito é o de que o conceito de “ser” é evidente por si mesmo, pois todos nós sempre fazemos uso dele e o compreendemos em qualquer enunciado ou comportamento, sem ter a necessidade de empreender uma investigação sobre

o seu sentido. Em virtude desses preconceitos, afirma Heidegger, aquilo “que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metódico” (Heidegger, 2006, 37).

Contra esta acusação, Heidegger examina tais preconceitos e demonstra, provisoriamente, a possibilidade e a necessidade de recolocar a questão. Com relação à primeira tese - “ser” é o conceito mais universal - Heidegger afirma, fazendo referência a Aristóteles e Tomás de Aquino: “a ‘universalidade’ de ‘ser’ não é a do *gênero*”; “a ‘universalidade’ do ser *transcende* toda universalidade genérica”. Esta universalidade, conclui o filósofo, não significa que tal conceito “seja o mais claro e que não necessite de qualquer discussão ulterior”, mas, ao contrário, mostra justamente que ele é o mais obscuro, e que seu sentido carece de esclarecimento. A afirmação de que ser é indefinível, por sua vez, é uma conclusão extraída de sua máxima universalidade, e se encontra expressa na seguinte frase de Pascal, citada por Heidegger: “Não se pode definir o ser sem cair num absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar pelo “é”, seja quando a exprimimos ou quando a subentendemos. Pois para definir o ser seria necessário dizer “é” e, assim, empregar a palavra definida em sua própria definição.” (HEIDEGGER, 2006, 39). Segundo Heidegger, a indefinibilidade de “ser”, entretanto, não permite concluir que seu sentido não oferece problema. Permite apenas concluir que ser não é um ente, e que a definição da lógica tradicional, embora seja, dentro de certos limites, um modo legítimo para a determinação do ente, não pode ser aplicada ao ser, e que este, portanto, exige um modo próprio para a determinação de seu sentido. Diante da obscuridade, acima apresentada, do conceito em questão, Heidegger pode concluir, sobre a terceira objeção, que a mencionada compreensão cotidiana de ‘ser’ não demonstra a evidência deste conceito, mas apenas atesta a falta de clareza. “Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente como ente. Por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido de “ser”” (HEIDEGGER, 2006, 39).

Heidegger retira desse exame os pressupostos para uma primeira formulação da questão, no §2. De acordo com a citação de Pascal, acima, seria possível acusar a pretensão de perguntar pelo sentido de ‘ser’ do mesmo absurdo de tentar defini-lo. Pois, para perguntarmos ‘qual é o sentido de *ser*’, precisamos compreender, mesmo que implicitamente, o ‘é’ da pergunta, pressupondo, portanto, na pergunta, o que nela é buscado. Heidegger não nega esse pressuposto; ao contrário, afirma que ele está presente em toda e qualquer questão: “Todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia.” (HEIDEGGER, 2006, 40). Ou seja, não apenas a questão do ser, mas toda questão, parte de uma relação, já estabelecida, com aquilo que é questionado, e retira dessa relação a sua primeira orientação. Deste modo, admite Heidegger, para colocar a questão do ser, “o sentido de ser já nos deve estar, de alguma maneira, à disposição” (HEIDEGGER,

2006, 40). Se, entretanto, ainda assim ele pode e deve ser buscado numa questão, é porque essa compreensão de 'ser', que está pressuposta na formulação da questão, é aquela "compreensão vaga e mediana de ser", que, segundo o parágrafo anterior, revela que um enigma "já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente como ente".

"É dela [da compreensão cotidiana, vaga e mediana] que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito. Não *sabemos* o que diz 'ser'. Mas já quando perguntamos o que é 'ser', mantemo-nos numa compreensão do 'é', sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse 'é'. *Essa compreensão vaga e mediana de ser é um fato (Faktum)*" (HEIDEGGER, 2006, 40)

Esta compreensão obscura de ser, por sua vez, da qual brota a questão, é o modo de ser de um ente - o ente que nós mesmos somos, e que é designado, em *Ser e Tempo*, pelo termo *Dasein*. Por isso, elaborar a questão "significa, portanto, tornar transparente um ente - o perguntante - em seu ser" (HEIDEGGER, 2006, 42). Isso leva Heidegger a se questionar, pela primeira vez explicitamente, sobre a existência de um círculo em sua investigação, na medida em que a elaboração da questão do ser já pressupõe a compreensão do ente em seu ser e, mais ainda, já é em si mesma a explicitação de um dos modos de ser de um ente determinado, o *Dasein*: "Mas será que tal empresa não cai manifestamente num círculo? Ter que determinar primeiro o ente em seu ser e, nessa base, querer colocar a questão do ser, não será andar em círculo? Para se elaborar a questão, não se está já "pressupondo" aquilo que somente a resposta à questão poderá proporcionar?" (HEIDEGGER, 2006, 43).

O filósofo rejeita a objeção de um círculo vicioso, afirmando que objeções puramente formais não podem atingir o movimento concreto da interrogação, apresentando em seguida uma primeira descrição do método do tratado:

"Tal "pressupor" nada tem a ver com o estabelecimento de um princípio indemonstrado, do qual se deduziria uma conclusão. Não pode haver "círculo na prova" na colocação da questão sobre o sentido do ser porque, na resposta, não está em jogo uma fundamentação dedutiva (*ableitende Begründung*), mas uma liberação demonstrativa das fundações (*aufweisende Grund-Freilegung*)." (HEIDEGGER, 2006, 43)

Segundo Heidegger, não há círculo vicioso porque a investigação não assume a compreensão prévia de ser como uma premissa, que serviria de fundamento para um processo dedutivo, mas sim como o horizonte inicial a ser descoberto em seu fundamento. Há uma circularidade, mas que se justifica pelo próprio tema tratado, na medida em que este sempre já se manifestou, isto é, foi pressuposto, mas como um enigma a ser investigado, que é a transcendência do ser, ou a diferença deste em relação ao ente.

Com este mesmo sentido Heidegger apresenta, provisoriamente, o método fenomenológico, no §7, afirmando que este é exigido pelo seu próprio tema, o ser, que é “justo o que *não* se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se *velado* frente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes a ponto de constituir seu sentido e fundamento” (HEIDEGGER, 2006, 75). A fenomenologia, que primordialmente significa “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como a partir de si mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2006, 74), deverá mostrar seu “objeto” tal como a partir de si mesmo se mostra, isto é, velando-se no ente. Sobre isso afirma Ernildo Stein:

“O ser não é fenômeno. A fenomenologia procurará transformá-lo em fenômeno no sentido fenomenológico, como aquilo que se oculta no que se manifesta e, contudo, constitui o fundamento e sentido de tudo o que se manifesta. O método deve adequar-se, portanto, ao modo de manifestação do ser.” (STEIN, 2001, 169)

“É por isso que o método fenomenológico [...] justamente consiste em mostrar aquilo que, em seu próprio ato de manifestação, se vela.” (STEIN, 2001, 179).

Ou seja, o que a fenomenologia visa pôr a descoberto, o ser, tem, de modo necessário, a tendência para encobrir-se no ente. Assim, o *Dasein*, enquanto ente que compreende ser, mantém com este, simultaneamente, uma relação de velamento e desvelamento, de modo que a demonstração fenomenológica do sentido do ser consistirá em explicitar o sentido daquilo que se manifesta ao *Dasein* como aquilo que nele se encobre. Ou, de acordo com a citação acima, em “mostrar aquilo que, em seu próprio ato de manifestação, se vela”. Enquanto tal, a analítica existencial mostrará, na cotidianidade, o *Dasein* e o ser em seus modos de encobrimento.

O termo “*Dasein*”, afirmava Heidegger no §4, foi escolhido para designar este ente enquanto “pura expressão de ser”, visto que “a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quidditativo” (HEIDEGGER, 2006, 48). Nisto consiste a transcendência do *Dasein*; em outras palavras, se ele é o ente que se determina pela compreensão de ser, e se a universalidade do ser transcende todo ente, conforme o §1, então o *Dasein* é o ente que, neste sentido, transcende todo o ente: “O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do ser do *Dasein* é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da *individuação* mais radical” (HEIDEGGER, 2006, 78).

O extremo oposto desta *individuação* se dá quando o *Dasein* se interpreta como um ente que ocorre entre outros e, deste modo, não como o ente privilegiado pela transcendência. É nessa essência ambivalente do *Dasein* que se funda a

circularidade da investigação: ele deve mostrar a si mesmo aquilo que ele tende essencialmente a encobrir, isto é, a sua transcendência. Esta é o acesso do *Dasein* ao *transcendens*, à diferença de todo o ente. Por isso, interpretar a transcendência do *Dasein*, isto é, explicitar o sentido deste ente, é explicitar a diferença entre ser e ente. A questão do ser se origina desta diferença – que se revela primeiramente como um enigma – e para ela se volta. Ou seja, a filosofia parte do *Dasein* e a ele retorna, como nos mostra a seguinte “definição” de filosofia apresentada por Heidegger: “A filosofia é uma ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde ele *retorna*.” (HEIDEGGER, 2006, 78).

Esta afirmação, na qual se evidencia o caráter circular do questionamento filosófico, reitera o que havia sido dito anteriormente, a saber, a compreensão prévia de ser, constitutiva do *Dasein*, é o ponto de partida e a orientação da questão do sentido do ser em geral. Que a compreensão prévia de ser, constitutiva do *Dasein*, seja sempre um fato (*Faktum*), significa que o *Dasein* está sempre numa articulação ou elaboração desta pré-compreensão, ou seja, retornando a ela de algum modo. Entretanto, isto ocorre cotidianamente de maneira implícita, isto é, pré-ontologicamente. A investigação ontológica é a interpretação que visa elaborar essa compreensão prévia de ser ao nível de uma compreensão explícita, isto é, ontológica.

É neste sentido, de explicitação, que devemos entender o supracitado “retorno” do questionamento “ao lugar de onde ele brota”, antes também designado como um descobrir revelador do fundamento. Acompanharemos esse movimento de explicitação da compreensão cotidiana na primeira seção de *Ser e Tempo*, e, com a exposição da sua estrutura ontológica circular nos §§31 e 32, pretendemos encontrar a base do método e da estrutura deste tratado, bem como a gênese existencial da própria questão do ser.

Na cotidianidade, o *Dasein* se encontra “de início e na maioria das vezes” disperso em alguma ocupação, e os demais entes são encontrados na medida em que desempenham algum papel nesta ocupação, razão pela qual Heidegger os chama de *instrumentos*. Um instrumento se determina como tal a partir daquilo *para* *quê* ele serve. Esta serventia se cumpre necessariamente em articulação com outros instrumentos, com suas respectivas serventias. O lápis, por exemplo, cumpre sua função de instrumento ‘para escrever’ em articulação com o papel, e assim por diante. Cada instrumento é descoberto pertencendo sempre já a uma totalidade instrumental, necessariamente em articulação com outros instrumentos. Portanto, cada instrumento pressupõe sempre uma totalidade, um horizonte previamente aberto, a partir do qual este ente se constitui em seu ser. Descobrir o fundamento do modo de ser do ente que primeiramente vem ao encontro no mundo requer, por isso, uma determinação da constituição ontológica desse horizonte, anterior a cada instrumento e dele determinante. Isto, por sua vez, não pode ser feito meramente descrevendo a multiplicidade dos entes que neste horizonte podem ser descobertos

ou das propriedades constatadas nestes entes, porque tal descoberta e constatação, como dissemos, pressupõem o horizonte. Em resposta a esta questão, Heidegger mostra, no §18 de *Ser e Tempo*, que a abertura deste horizonte prévio é a compreensão de ser, constitutiva do *Dasein*. Para descobrir o ente referido a algo (o lápis para escrever) a compreensão já deve ter ido além, até a descoberta de uma possibilidade sua (de escrever), e retornado ao ente, desde esta possibilidade. Na lida com o ente, a compreensão é esse contínuo ir além e retornar. Aqui finalmente encontramos, na compreensão cotidiana, a estrutura de retorno ou retrocesso, mencionada acima, como constitutiva da compreensão em geral. A seguir, destacamos uma descrição detalhada desta estrutura, que se encontra no curso *Lógica: A pergunta pela verdade*, ministrado por Heidegger um ano antes da publicação de *Ser e Tempo*:

“Assim, nesta concepção aparentemente simples (*scheinbar schlichten Erfassen*) das coisas mais imediatas do mundo circundante, ao apreender e compreender (*Erfassen und Verstehen*), sempre estou *mais além* (*immer schon weiter*) daquilo que em um sentido extremo está justamente dado, sempre estou já mais além na compreensão daquilo para o que (*Wozu*) e como o quê (*als was*) se toma cada vez o dado e o que sai ao encontro. E só a partir deste “como o quê” e deste “para o que” é utilizável o respectivo ente, só a partir deste “para o que”, no qual eu sempre já estou, retorno ao que sai ao encontro. Quer dizer, o simples conceber precisamente as coisas do mundo circundante que estão dadas do modo mais natural é um contínuo *retornar* (*ständiges Zurückkommen*) a algo que sai ao encontro, e um contínuo retornar porque meu ser próprio, enquanto ter-que-ver-no-mundo procurando (*besorgendes In-der-Welt-zu-tun-haben*), se caracteriza como ser sempre-já-antecipado-junto-a-algo (*Immer-schon-vorweg-sein-bei-etwas*). Porque meu ser é sempre de tal modo que eu sou antecipado com respeito a mim mesmo, para captar algo que sai ao encontro tenho que retornar deste ser antecipado até o que sai ao encontro. [...] Este ser antecipado a si como retornar (*Sich-vorweg-sein als Zurückkommen*) é, por assim dizer, um movimento peculiar que a própria existência faz continuamente.” (HEIDEGGER, 2004, 123)

É a partir de uma perspectiva estruturada no compreender interpretativo, constitutivo do ser do *Dasein*, que algo pode ser compreendido expressamente como algo. E é esta perspectiva, “na qual a compreensibilidade de algo se sustenta”, que Heidegger denomina *sentido*. “Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura compreensiva” (HEIDEGGER, 2006, 212). Sentido, portanto, pertence à estrutura do *Dasein*. E, se *sentido* é aquilo a partir de que algo pode ser compreendido como algo, entendemos porque a questão do ser do ente em geral pergunta por “aquilo que determina o ente como ente, o *em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido* [grifo nosso]” (HEIDEGGER, 2006, 41).

A partir desta definição de ‘sentido’, podemos entender o modo como esse círculo é determinante em *Ser e Tempo*. Em primeiro lugar, podemos identificar a tese, “instituidora do caráter hermenêutico da ontologia de *Ser e Tempo*”, segundo a qual “o pressuposto para toda e qualquer relação para com os entes é a ocorrên-

cia da compreensão de ser” (REIS, 2000, 138). Nesta tese, estão contidas duas afirmações feitas no início da obra, a saber, a anterioridade necessária da questão do sentido do ser frente a qualquer investigação, e o vínculo essencial entre o sentido do ser e a compreensão, isto é, o *Dasein*. Comprovamos, assim, o que Heidegger denominou, no §3, o primado ontológico da questão do ser, e também o privilégio do *Dasein*, afirmado no §4, devido ao qual se deve buscar a ontologia fundamental neste ente determinado, cuja compreensão de ser inclui a compreensão do mundo e do ente que neste pode ser encontrado. Estas teses, que já estavam implícitas inclusive na prévia conceituação de ser que vinha orientando a investigação - “aquilo que determina o ente como ente, o *em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido* [grifo nosso]” (HEIDEGGER, 2006, 41) -, foram, segundo Heidegger, desde o início assumidas dogmáticamente, recebendo confirmação somente nos §§31 e 32, a partir da explicitação da constituição circular da compreensão de ser. Ou seja, elas foram, assim como o próprio círculo da compreensão, inicialmente assumidas como pressupostos a serem explicitados, o que nos mostra, em segundo lugar, este círculo determinando também o método e a estrutura da obra *Ser e Tempo*.¹

Entretanto, cabe lembrar, a necessidade da questão do ser vai além do seu primado frente a outros modos de questionamento. Ela não é uma necessidade derivada do comportamento teórico, mas da compreensão pré-ontológica de ser que fundamenta este e qualquer outro comportamento. “A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser” (HEIDEGGER, 2006, 15). Este ponto, entretanto, não é enfatizado por Heidegger nos §§31 e 32 de *Ser e Tempo*, razão pela qual comumente não recebe atenção dos estudiosos da hermenêutica nesta obra. Nosso objetivo, como já indicamos, requer um segundo passo, que exige a articulação desses parágrafos com a segunda seção de *Ser e Tempo*, a partir da qual poderemos apontar, na estrutura hermenêutica do *Dasein*, esta tendência essencial, em seguimento à qual a compreensão exige de si mesma a radicalização numa ontologia fundamental.

Conforme vimos na introdução de *Ser e Tempo*, a questão do sentido do ser se põe com o problema da transcendência. Portanto, para mostrar como esta compreensão se torna um problema para si mesma, precisamos explicitar concretamente a sua transcendência, da qual encontramos, já no §31, um indício: “Sobre o fundamento do modo de ser que se constitui através do existencial do projeto, o *Dasein* é sempre mais do que é fatorialmente, mesmo que se quisesse e pudesse registrá-lo enquanto subsistente na sua constância de ser” (HEIDEGGER, 2006, 206).

O *Dasein* é ‘sempre mais’ do que as características que nele podem ser registradas, pois, de acordo com a definição de sentido acima apresentada, estas já pressupõem uma possibilidade a partir da qual são descobertas. Esse “sempre mais” é a transcendência do *Dasein*: a partir do seu modo de ser como possibilidade, o *Dasein* sempre já ultrapassou, isto é, transcendeu qualquer “qüididade” (§4), e é

¹ Cf. Caputo, J. *Radical Hermeneutics*, p.69.

sempre mais do que a sua mera ocorrência entre outros entes no mundo. Apreender a transcendência do *Dasein* significa, portanto, apreendê-lo como ser possível.

É exatamente o que Heidegger põe em questão no início da segunda seção de *Ser e Tempo*, observando que, à primeira vista, a determinação do *Dasein* como possibilidade parece impedir a apreensão do ser deste ente como um todo: “Se a existência determina o ser do *Dasein* e o poder-ser também constitui a sua essência, então o *Dasein*, enquanto existir, deve, em podendo ser, *ainda não* ser alguma coisa. O ente, cuja essência é constituída pela existência, resiste, de modo essencial, à sua possível apreensão como ente total” (HEIDEGGER, 2006, 306)

De acordo com essa observação, falar em uma totalidade do *Dasein* seria paradoxal, já que, como afirmava Heidegger já no §9, “a ‘essência’ deste ente reside em seu *a-ser*” (HEIDEGGER, 2006, 42). Tal determinação - assim como *poder-ser*, *abertura* -, parece implicar essencialmente a não totalidade, isto é, o caráter de inconcluso. Enquanto existe, o *Dasein* está sempre por ser, e quando chega ao seu fim, ao invés de se completar, o *Dasein* já não existe mais. A investigação sobre a possível totalidade do *Dasein*, assim, é feita conjuntamente com a do fim que lhe corresponde, a morte, buscando caracterizar esta última como uma possibilidade existencial.

Sendo a morte a possibilidade pura e simples da impossibilidade da existência, realizá-la seria dar fim à existência, e então nada mais seria possível ao *Dasein*. Ela é a única possibilidade que pertence ao *Dasein* sempre, pois ele não pode realizá-la, e também não pode, enquanto *Dasein*, não estar nesta possibilidade. Mais ainda, é esta possibilidade que faz do *Dasein* um ente possível; é porque esta possibilidade está sempre aberta, isto é, se mantém como possibilidade, que qualquer outra possibilidade na qual o *Dasein* venha a se encontrar estará sempre aberta. Ao assumir este fato, o *Dasein* se reconhece na possibilidade pela qual ele está totalmente determinado; dito de outro modo, na qual tudo o que ele é, é a sua própria possibilidade de ser. “Porque o antecipar da possibilidade insuperável abre ao mesmo tempo todas as possibilidades situadas à sua frente, nela reside a possibilidade de se tomar previamente de modo existencial *todo o Dasein*, ou seja, a possibilidade de existir como *todo o poder-ser*” (HEIDEGGER, 2006, 341).

A explicitação da totalidade do *Dasein*, cabe observar, é também a explicitação mais radical da sua circularidade: é a partir do seu fim, sempre já antecipado, isto é, pressuposto, que o *Dasein* se compreende como um todo.

Há ainda outro movimento circular a ser aqui observado, desta vez no movimento da investigação. Para que a totalidade possa ser buscada numa questão, ela deve, de algum modo, já ter sido compreendida.² Assim, afirma Heidegger, é preciso encontrar na cotidianidade um fenômeno que testemunhe que o *Dasein* exige de si ser todo. Ou seja, é preciso mostrar que esta totalidade do *Dasein*, que veio pressuposta no decorrer da analítica, é, de fato, uma exigência advinda do próprio

² Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, §2.

ente investigado, e não uma idéia abstrata a ele imposta. Essa questão nos recorda o risco de um possível círculo vicioso na investigação.

O fenômeno apresentado por Heidegger é a consciência, cuja análise evidencia o estar em dívida originário do *Dasein*, como ente que existe situado faticamente. Enquanto tal, este ente se compreende a partir do mundo no qual sempre já está situado, assumindo, assim, a possibilidade na qual está lançado como o fundamento de seus projetos. Como Heidegger afirmava já no §29 de *Ser e Tempo*:

“Esse “que é” constitui um caráter ontológico do *Dasein*, encoberto em seu de onde e para onde, que, no entanto, tanto mais se abre em si mesmo quanto mais encoberto permanece. Chamamos esse “que é” de *estar-lançado* em seu *aí (Da)*, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, este ente ser sempre o seu *aí*.” (HEIDEGGER, 2006, 194)

A facticidade ou a condição de lançado, portanto, implica essencialmente a negatividade do “de onde” e do “para onde” do *Dasein*. Deste modo, o *Dasein* é sempre determinado pelo *não*, implicado no fato de *não* ter escolhido ser o ente que é, e este ‘nã’ permanece, desde sempre, determinante de sua existência. A dívida originária consiste em que a existência do *Dasein* não pode dizer a que se “deve”, ou, dito de outro modo, nada fundamenta a existência, a não ser o seu próprio fato. Assumir ser-fundamento, diz Heidegger, é assumir não ter fundamento.

“Sendo-fundamento, ou seja, existindo como lançado, o *Dasein* permanece constantemente aquém de suas possibilidades. Ele nunca pode existir *antes e diante* de seu fundamento mas sempre e somente *a partir dele e enquanto ele*. Ser-fundamento diz, portanto, *nunca* poder apoderar-se do ser mais próprio em seu fundamento. Esse *não* pertence ao sentido existencial do estar-lançado. Sendo-fundamento, o próprio *Dasein* é um nada (*Nichtigkeit*) de si mesmo.” (HEIDEGGER, 2006, 364)

O movimento circular da analítica existencial, que assume a compreensão de ser, já ocorrida, como seu ponto de partida – e, neste sentido, fundamento –, é justamente o reconhecimento deste nada como determinante da existência, ou seja, reconhecimento da sua nulidade (*Nichtigkeit*), o qual é, por sua vez, uma resposta ao apelo da consciência, que tem no ser-para-a-morte, que é ser para o nada da existência, o seu ponto culminante.

“Como devemos, então, determinar *o que se fala* nessa fala? *Que* apelo a consciência faz para o interpelado? Em sentido rigoroso, nada. O apelo não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar.” (HEIDEGGER, 2006, 352)

O que o apelo da consciência exprime é o nada, e assumir ser para a morte é reconhecer esse nada, que é, portanto, o *de onde* e o *para onde* do *Dasein*. Se se-

guirmos a interpretação de *Zeljco Loparic* – que, como veremos, é autorizada por textos posteriores de Heidegger –, podemos dizer que este apelo da consciência é o apelo do próprio ser:

“É extremamente importante notar que, em Heidegger, a possibilidade da morte, a possibilidade da impossibilidade, não deve ser interpretada no sentido antropológico, como uma característica a mais do ser humano, mas como a *negativação* do ser pelo nada, como a intimidade entre o ser e o nada. O conceito de ser-para-a-morte apenas explicita esse fenômeno no exemplo do existir humano” (LOPARIC, 2004, 23).

Sobre esta intimidade entre ser e nada, encontramos, na conferência *Que é Metafísica?*, a seguinte afirmação: “Ser e nada copertencem, [...] porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente, e somente se manifesta na transcendência do *Dasein* suspenso dentro do nada” (HEIDEGGER, 1973, 241). E no posfácio a esta conferência, Heidegger afirma, que “[...] a exploração antropológica do homem nunca terá possibilidades de acompanhar o curso do pensamento desta preleção; pois esta pensa a partir da atenção à voz do ser, ela assume a disposição de humor que vem desta voz; esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada.” (HEIDEGGER, 1973, 247)

A partir destas referências, podemos esclarecer porque a questão do sentido do ser, em *Ser e Tempo*, se realiza no movimento do círculo hermenêutico, e, mais precisamente, tem a explicitação radical deste círculo, isto é, interpretação do ser do *Dasein*, como um momento necessário. A estrutura circular da analítica existencial é a assunção da nulidade de fundamento, e a explicitação do ser em círculo do *Dasein* é a explicitação (ou recuperação, repetição, redescoberta) desta nulidade. Esta é a relação entre nulidade e circularidade em *Ser e Tempo*; em última instância, a circularidade consiste em que a busca pelo sentido de ser já é uma resposta à sua manifestação no nada. É a esta manifestação, que em seu próprio ato se vela, que *Ser e Tempo* se refere, já no início, quando afirma necessidade de recolocar (isto é, repetir) a questão sobre aquilo que, encoberto, mantinha o filosofar antigo inquietante. Usando ainda outra formulação, é neste enigma *a priori* que a questão tem, simultaneamente, origem e fim, como nos mostram também os seguintes trechos de *Que é Metafísica?*:

“Somente porque o nada está manifesto nas raízes do *Dasein* pode advir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na admiração do nada – surge o “porquê”. Somente porque é possível o “porquê” enquanto tal, podemos nós perguntar [...]” (HEIDEGGER, 1973, 242)

E mais adiante:

“O estar suspenso do *Dasein* dentro do nada é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência.” (HEIDEGGER, 1973, 240)

“Metafísica é o perguntar *além* do ente para *recuperá-lo*, enquanto tal e na totalidade, para a compreensão” [grifo nosso]. (HEIDEGGER, 1973, 241)

A partir desta relação entre ser e nada, nulidade e ser, podemos afirmar que, ao compreender a sua nulidade, como ente suspenso no nada - este é o absolutamente outro do ente -, o *Dasein* já transcendeu o ente na totalidade: a finitude é a transcendência, já que a transcendência, dissemos inicialmente, é o acesso ao “*transcendens* pura e simplesmente”, cuja obscuridade, afirmava Heidegger no §1 de *Ser e Tempo*, convoca ao esclarecimento de seu sentido.

“Ser como recusa, retração, ausência, subtração, ocultamento, velamento e tantos outros vocábulos que apontam para essa dimensão centram-se na afirmação do ser enquanto nada. [...] A positividade do nada e da finitude reside precisamente no fato de o ser somente assim poder ser experimentado em sua manifestação” (STEIN, 2001, 123).

Ao mostrar que a circularidade constitutiva do *Dasein*, como existência fática, equivale à nulidade de fundamento, podemos concluir que o horizonte a partir do qual todo ente se constitui em seu ser é sem fundamento, é um fundamento nulo. Ou seja, essa nulidade de fundamento é determinante do ente na totalidade. Portanto, o pensamento que visa ao ente na totalidade, isto é, o questionamento ontológico, deve deixar-se determinar por esta nulidade, isto é, pelo nada. Conforme afirma Loparic:

“Em *Ser e Tempo*, Heidegger desenvolveu uma fenomenologia do existir humano, cujo ponto central é justamente mostrar que esse modo de existir, designado como *Dasein*, carece de fundamento. Visto que o *Dasein* é o espaço de manifestação de todos os entes, segue-se que a gestação (*Aufgehen*) do ente no seu todo também carece de razão suficiente ou causa determinante. O ponto essencial dessa fenomenologia não é a explicitação de conceitos básicos de uma antropologia filosófica, mas a desconstrução do princípio de fundamento mediante a discussão da negatividade interna do *Dasein*. Com *Ser e Tempo*, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, o pensamento do não ser [...] passa a determinar o horizonte do pensamento do ser.” (LOPARIC, 2004, 20)

Por isso, o pensamento que pergunta pelo sentido do ente na totalidade não pode ser uma fundamentação dedutiva, a qual jamais poderia demonstrar a nulidade de fundamento, isto é, deixar-se determinar pelo nada, assumi-lo como horizonte de demonstração. O “porquê” do questionamento ontológico deve se assumir “fundado na admiração do nada”. Por isso a ontologia de *Ser e Tempo* é hermenêutica, isto é, circular.

Referências

- CAPUTO, J. (1987). *Radical hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Indiana: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (2004). *Lógica. La Pergunta por la Verdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- _____. (1973). *Que é Metafísica?*. Trad. Ernildo Stein. In: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural.
- _____. (2006) *Ser e Tempo*. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Universidade São Francisco. Trad. revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback.
- _____. (1976). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HOY, David Couzens. Heidegger e a Virada Hermenêutica. In: Poliedro Heidegger. GUINGNON, C. (org.). Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- LOPARIC, Zeljco (2004). *Ética e Finitude*. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Editora Escuta.
- STEIN, Ernildo. (2001) *Compreensão e Finitude*. Ijuí: Editora Unijuí.
- _____. (2005). *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes.
- REIS, Robson Ramos dos. (2000). *A Ontologia Hermenêutica de 'Ser e Tempo' de Martin Heidegger*. In: Filosofia Hermenêutica. REIS, Robson Ramos e ROCHA, Ronai Pires (Orgs.). Santa Maria: EDUFMS.

Dois olhares sobre a atitude teórica: Heidegger contra Descartes - um esboço preliminar

Bernardo Sansevero*

* Doutorando / PUC-Rio.

Resumo

Com este texto pretendo apresentar, brevemente, o caminho que percorri para chegar no meu atual tema de pesquisa, expor este tema e indicar os pontos desenvolvidos até então. Em suma, minha pesquisa incide sobre a relação entre duas maneiras de se entender a análise que Heidegger faz de um modo de ser específico do “ente que eu sou” [*Dasein*], a atitude teórica, e duas maneiras de se entender o posicionamento de Heidegger frente ao pensamento cartesiano.

Palavras-chave: atitude teórica; Heidegger; Descartes.

O projeto com o qual ingressei no doutorado abrigava o desafio de entender um enigma sugerido pelas investigações filosóficas desenvolvidas em *Ser e tempo*, obra publicada por Martin Heidegger em 1927. Para Simon Critchley (2002), a marca desta obra é a incessante tentativa de capturar um enigma. Essa busca, diz ele, transparece nas inúmeras sentenças enigmáticas (ou oximoros) presentes ao longo da obra. Um dos exemplos mais gritantes, e que consta na descrição de Critchley, está no parágrafo 44. Procurando descrever a relação dos pontos desenvolvidos até então com o tema da verdade, Heidegger chega à conclusão de que se está na verdade tanto quanto na nãoverdade. Ou: estar na verdade diz, simultaneamente, estar na não-verdade.

O enigma pelo qual me fascinei não está formulado numa única frase, como é o caso do exemplo acima. O paradoxo que me instigou quando da leitura de *Ser e tempo* veio da constatação de que Heidegger classifica como violenta tanto a sua proposta de uma ontologia fundamental quanto a proposta da tradição filosófica,

que ele nomeia de ontologia tradicional. Ou melhor: caso se admita que a ontologia proposta por Heidegger é distinta ou pelo menos se pretende distinta da ontologia sugerida pela filosofia tradicional, qual o sentido de classificar ambas como violentas? Ou de modo ainda mais problemático: supondo que o objetivo mor de Heidegger nesse período é colocar a questão do sentido de ser, questão essa que para ele permaneceu esquecida ao longo de todas as ontologias que o antecederam, como se pode admitir que ele afirme um caráter de violência tanto em seu esforço quanto no daqueles que o esqueceram a questão do ser?

Sempre me soou mais adequado atribuir um caráter de violência à ontologia tradicional. Talvez pela ênfase que se pode dar a um aspecto da fenomenologia descrito por Heidegger no § 7 da “Introdução” de *Ser e tempo*: deixar e fazer ver o fenômeno tal como ele se mostra em si mesmo. Ao decompor a palavra fenomenologia com o intuito recuperar e definir sentido dos termos gregos *phainomenon* e *logos*, Heidegger termina por destacar a proximidade das duas definições: *phainomenon* como aquilo que se mostra em si mesmo; e *logos* como deixar e fazer ver. Fenomenologia seria, portanto, deixar e fazer ver o que se mostra em si mesmo: dar passagem ao fenômeno, deixá-lo ser. Assim, por oposição, o caráter de violência sempre me pareceu restrito e perfeitamente adequado à ontologia tradicional, que de saída impõe uma teoria estruturada antes da investigação mesma, não deixando o fenômeno mostrar-se enquanto tal. Porém, no § 69 de *Ser e tempo*, Heidegger enfatiza o caráter de violência de sua própria investigação. Neste momento, torna-se bem claro que o sentido de fenomenologia como “deixar ser o que se mostra por si mesmo” não pode ser admitido sem mais. É preciso considerar também a face da investigação que pretende tomar os fenômenos pelas garras, para usar uma expressão presente já na primeira abordagem do método fenomenológico, no § 7 da Introdução.

Ainda que em termos pouco precisos, é possível explicar esta situação paradoxal da seguinte maneira. Heidegger classifica a ontologia proposta pela filosofia tradicional como violenta porque esta, ao investigar o ser como se fosse um ente, impede uma tendência essencial que se tem de relacionar-se com o ser. E a ontologia proposta por Heidegger contém um caráter de violência porque esta, ao investigar o ser, impede uma tendência essencial que se tem relacionar-se com o ente. Pode-se dizer que estão em jogo duas tendências essenciais deste ente que cada um de nós é (ou que eu mesmo sou) e duas formas de violentar essas tendências, razão pela qual Heidegger pode dizer que ambas, a ontologia tradicional e a ontologia fundamental, são violentas. O problema é que, caso permaneça indiscriminado que tendências são essas e o tipo ou espécie de violência cometida em cada caso, a separação entre ontologia fundamental e ontologia tradicional se extingue por completo, restando, pura e simplesmente, a palavra ontologia. Heidegger fala, porém, de dois modos distintos de se fazer ontologia. E se o objetivo de Heidegger em *Ser e tempo* é mesmo fazer algo que a tradição filosófica ainda não fez, ao menos de maneira devida, a indistinção entre ontologia fundamental e ontologia tradicional é o que de mais nocivo pode haver para seu propósito maior. A proposta inicial

de meu trabalho era, então, discriminar o tipo de violência cometido por pelos distintos modos de se fazer ontologia. O que implicava discriminar essas duas tendências essenciais do ente que eu sou: a tendência de relacionar-se com o ser e a tendência de relacionar-se com o ente. Para tanto, seria preciso traçar uma distinção entre ser e ente.

O fascínio transformou-se em paralisia. Depois de discriminar essas tendências, ou melhor, depois de investigar nos textos de Heidegger (principalmente *Ser e tempo*, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* e *Problemas fundamentais da fenomenologia*) qualquer tipo de referência às mesmas, ao menos o quanto me foi possível, pareceu-me impossível dizer qual delas é mais essencial e, por conseguinte, qual das ontologias é mais ou menos violenta, o que resolveria o problema. Não encontrei sequer indicações ou pistas de que o problema pudesse resolvido. Critchley (2002) diz que diante dessa dificuldade deve-se fazer uma escolha: ou se concede um privilégio à relação que se tem com o ente (impropriedade); ou se concede um privilégio à relação que se tem com o ser (propriedade). Deve-se optar por uma das duas tendências e considerá-la como essencial. Ele opta por priorizar a impropriedade, a tendência de relacionar-se com o ente, e expõe seus motivos. Sentindo-me numa posição inoportuna para escolher, de chofre, entre uma das duas tendências para assim prosseguir com o estudo do tema da violência, achei mais prudente redirecionar o foco do estudo que vinha sendo feito. A solução que encontrei foi focar num ponto mais restrito da proposta filosófica de Heidegger na década de 20.

Para explicar essa restrição é de grande valia ter em vista uma diferença delineada por Ernildo Stein (2005). Em seu livro *Seis estudos sobre Ser e tempo*, ele distingue duas perspectivas na investigação proposta por Heidegger nesta obra: uma perspectiva molecular (micro) e outra molar (macro). A perspectiva molar abarca um estudo da história da filosofia e de seu percurso de investigação do ser. A perspectiva molecular envolve a análise de um ente específico, o único ente que compreende ser, o “ente que eu sou” [*Dasein*]. Tendo em vista estas duas perspectivas, restringi minha pesquisa à investigação de apenas um dos diversos modos de ser desse ente analisado, a atitude teórica, no que diz respeito ao plano molecular. É uma figura em especial dentre aquelas com a qual Heidegger dialoga quanto ao plano molar: Descartes.

Mas não se trata apenas de uma restrição de propósito. Antes tratava-se sobretudo de uma comparação entre duas formas de se fazer ontologia, uma comparação entre ontologia fundamental e ontologia tradicional sob o prisma da violência. O que não deixa de acontecer nesta nova abordagem, mesmo que o tema da violência tenha se diluído. Porém, segui a sugestão de que a comparação entre ontologias (plano molar) é muito mais factível se feita através de uma análise de um modo de ser específico deste “ente que eu sou” (perspectiva molecular).

Reiner Schürmman (2008) é um dos poucos intérpretes de *Ser e tempo* que reconhece a existência de duas formas de descrever a atitude teórica no corpo des-

ta obra. No último tópico de seu texto “Heidegger’s *Being and time*”, ele discrimina estas duas maneiras e chega a dizer que neste exato ponto, na análise da atitude teórica do “ente que eu sou”, Heidegger não só tem uma posição dúbia, mas contraditória. Penso ser mais interessante tratar essa dubiedade da seguinte forma: na primeira análise (§ 13 de *Ser e tempo*) trata-se de uma consideração privativa da atitude teórica: como uma lida “não-manual” com as coisas, ou, como uma deficiência do afazer cotidiano. Já na segunda análise (§ 69 de *Ser e tempo*, item b) trata-se definir a atitude teórica em termos positivos: como projeto matemático da natureza, atualização privilegiada, e decisão pelo poder-ser na verdade. Esse tratamento me parece mais proveitoso porque a partir dele é possível distinguir duas maneiras de entender a posição de Heidegger frente ao pensamento de Descartes. Aproveitando a distinção destacada por Botha (2008) entre demolição [*Zertrümmern*] e destruição [*Destruktion*] no que se refere à relação de Heidegger com a história da filosofia, parece-me possível fazer a seguinte associação: caso a atitude teórica seja tomada pura e simplesmente como uma deficiência da lida cotidiana com os entes, o posicionamento de Heidegger frente ao pensamento cartesiano é de demolição, leia-se, uma pura e simples negação deste; caso a atitude teórica seja investigada em seus aspectos positivos, o posicionamento é de destruição, leia-se, uma exposição dos fundamentos do pensamento de Descartes.

Procurei explicitar a primeira forma (deficiência da lida cotidiana - demolição) através dos seguintes passos: (1) marcando a distinção entre os pontos de partida de Heidegger (o testemunho fenomenal das coisas em sua cotidianidade) e de Descartes (o ponto arquimediano da atitude teórica, do conhecimento); (2) esboçando a importância que a noção de cotidianidade tem no escopo de *Ser e tempo*; (3) explicando a distinção entre manualidade e ser simplesmente dado e a prioridade daquela frente a esta; (4) uma justificação do primado da atitude teórica no sistema cartesiana através uma interpretação da Segunda meditação; (5) As insuficiências que esta leitura da perspectiva molecular, qual seja, da atitude teórica como deficiência da lida cotidiana, implicam na perspectiva molar.

A segunda forma de definição da atitude teórica está sendo feita a partir de uma descrição desta, como já foi indicado, enquanto projeto matemática da natureza, atualização privilegia e decisão pelo poder ser na verdade. Uma descrição detalhada das consequências que esta definição da atitude teórica (plano molecular) tem sobre a maneira como Heidegger interpreta o pensamento cartesiano (plano molar) é o próximo passo a ser cumprido.

Referências

- BOTHA, C. (2008). “From *Destruktion* to *Deconstruction*: a response to Moran”. *South African Journal of Philosophy*, vol. 27 (1), pp. 52-68.
- CRITCHLEY, S. (2002). “Enigma variations: an interpretation of Heidegger’s *Sein und Zeit*”. In: *Ratio*. Blackwell Publishers: Oxford, pp. 154-175.

HEIDEGGER, M. (1988). *The basic problems of phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis.

HEIDEGGER, M. (1992). *History of concept of time: prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. (2007). Tradução de Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.

SCHÜRMAN, R. (2008) "Heidegger's *Being and time*". In: CRITCHLEY, S; SCHÜRMAN, R; LEVINE, S. (ed.). *On Heidegger's Being and time*. Routledge: New York, NY.

STEIN, E. (2005) *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. 3 ed. Petrópolis: Vozes.



Desejo e falta: a construção da subjetividade na Ontologia de Sartre

Carlos Eduardo de Moura*

* Doutorando – UFSCar.

Resumo

Considerando-se o homem como *projeto de fundamento* (projeto de si) e as condições de possibilidade de sua realização somente a partir de uma liberdade que se dá em *situação*, poder-se-á, a partir destas perspectivas, verificar a viabilidade de uma produção autêntica (autônoma e responsável) da subjetividade. Para isso, parte-se do pressuposto do homem enquanto *desejo de ser e falta de plenitude*, uma estrutura (ontológica) da realidade humana que lança o homem no mundo na tentativa de fundamentar-se como plenitude: eis a base do processo de subjetivação. Mas o homem é *angústia e fuga* dessa “intuição libertadora” que, lançado no seio do mundo para produzir-se como sujeito, coloca diante de si a possibilidade de produzir sua subjetividade a partir de estruturas de má-fé. Este mundo *antropomorfizado* poderá também auxiliá-lo a resgatar-se como *liberdade criadora e autonomia de escolha*.

Palavras-chave: Projeto de si; Desejo de Plenitude; Liberdade; Situação, Angústia.

1. Considerações iniciais

Este trabalho tem como ponto de partida a afirmação de que todo homem é, originalmente, existência sem uma essência *a priori*: o sujeito é exatamente aquilo o que faz de si mesmo. É neste aspecto que a liberdade, revelada pela angústia, é a expressão mais evidente do *nada* que se insere entre aquilo o que motiva a consciência (homem-sujeito, interioridade) e a concretude (homem-objeto, exterioridade, matéria humanizada). Mas, pela própria liberdade, está ao alcance de todos a possibilidade de apreender a *angústia* como ilusão (má-fé), revelando o paradoxo característico da realidade humana, a saber, o *desejo* de realizar uma maneira de existir comparável ao modo de ser das *coisas* (inércia, estabilidade, iden-

tidade) e o esforço para remover as faltas e as carências fazendo cessar as tensões constitutivas da subjetividade sem que, ao mesmo tempo, perca-se a dimensão da liberdade: eis o processo da construção de si visando o em-si-para-si. Diante disso, procurar-se-á caracterizar o homem como *falta* e estabelecer a relação entre o *desejo de ser* e o *projeto fundamental de si* (irrealizável) como estrutura ontológica da realidade humana. Será somente a partir deste paradoxo fundamental que toda subjetividade exteriorizar-se-á como livre singularidade concreta no mundo.

2. O homem e o desejo de plenitude: o circuito da ipseidade e a construção (“fracassada”) de si

Ao refletir sobre as questões em torno do conceito de “sujeito”, seja na dimensão *individual* e *social*, seja no processo de formação de uma personalidade, encontrar-se-á um indivíduo mergulhado no mundo e diante de suas responsabilidades. O homem é, ontologicamente, “projeto de fundamento” (*projeto de si*), o que possibilita falar de uma existência plena enquanto *objetivo* da consciência. Para atingir esse *objetivo*, a consciência procura se estabelecer como valor dentro de uma situação concreta *no mundo* (processo de exteriorização), de modo que o indivíduo se relacione com os objetos, consigo e com os outros para criar um *sentido* (qualidade, valor, significado) *de si*. A consciência *livre* é, portanto, *movimento*, ela é intencional e criadora de sentido, é abertura em direção ao *ser*, é desejo e falta de plenitude e é, por isso mesmo, possibilidade de temporalização. A consciência, enquanto *desejo de plenitude*, é potência de simbolização, fazendo com que o conhecimento e a linguagem (modo pelo qual o conhecimento é expresso) encontrem sentido no desejo de construir um *si*, no qual ela se relaciona existencialmente com o mundo: o para-si deseja a totalidade e o mundo. Deste modo, a liberdade do indivíduo apenas será acessível pelo engajamento de sua *consciência no mundo* e toda ação, ao longo da produção de *si*, não encontrará nenhum princípio *a priori* que poderá tirar-lhe a autonomia e a responsabilidade desta criação de si e do mundo (humanizado, significado, valorado). O homem autêntico, portanto, será aquele que mergulhará na contingência e na finitude de sua singularidade concreta por meio de seu ser-no-mundo: será a própria adversidade da realidade concreta que lhe proporcionará seu *ato criativo*.

Mas o que seria este *si* a ser construído? Bem, o homem é, enquanto consciência, projeto de fundamento, isto é, *projeto de si*. Este *si* se configura como possibilidade de se instaurar uma realidade humana, uma existência plena colocada como *finalidade* da consciência (identidade, *ens causa sui*). No processo da construção de si (construção da subjetividade), o sujeito, pela gratuidade de sua presença no mundo, tenta captar a si mesmo a partir de seu futuro (*projeto*) e é este o seu projeto metafísico de encontrar, além do mundo e de sua *situação*, seu próprio fundamento e, conseqüentemente, traduzi-lo no presente. O *si* como agente (ou ator) deve ser entendido aqui como um *para-si* no sentido de um *si-em-vias-de-se-fazer*,

não implicando, de modo algum, numa substancialidade ou na existência de um conteúdo na consciência. Pode-se dizer que Sartre utiliza a palavra “si” em três sentidos diferentes: 1º) o si espontâneo da consciência pré-reflexiva, o centro da ação e da vida consciente (“A consciência do homem *em ação* é consciência irrefletida” – SARTRE, 2001, p. 71); 2º) o si da consciência reflexiva, o “Moi” (personalidade, Eu, Ego) enquanto objeto para a consciência (*presença*) e 3º) o si como fim, como valor visado pela atividade humana pelo projeto de ser (é o si como busca, desejo). Estes três usos são claros em seu contexto, mas Sartre não os diferencia verdadeiramente, o que permite pensar que eles sejam inextricavelmente ligados. O *si* enquanto agente pré-reflexivo não tem nem estrutura e nem substância, é a escolha pré-reflexiva e não a atualização de uma potencialidade *a priori* que estaria no centro da realidade humana, pois se mantém a máxima sartriana de que é a existência que precede a essência – embora o homem tenha como objetivo a realização de uma essência.

Este homem quer fundamentar-se como algo estável e seguro, deseja realizar-se como um em-si-para-si, mas esta tentativa (projeto fundamental) não é mais do que uma ilusão, pois o *si* não pode existir senão enquanto significação orientada em direção ao futuro das ações, dos sentimentos e dos pensamentos presentes de um sujeito. Os objetos materiais não têm consciência de um futuro, mas é pela consciência (para-si) que o sujeito se depara com a dimensão do futuro do mundo: é na perspectiva de um futuro que a dimensão do *possível* aparece. O possível (opção sobre o ser) vem ao mundo por um ser que é sua própria possibilidade, isso na medida em que o ser do para-si lhe escapa (ele não pode coincidir com o *si* que deseja ser). Pode-se, portanto, afirmar que, pela realidade humana, o *ser* se reduz ao *fazer*: “se a realidade humana é ação, isso significa evidentemente que sua determinação é ela mesma ação.” (SARTRE, 2001, p. 521). Enquanto *para-si-desejo* (SARTRE, 2001, p. 138) e *falta de plenitude*, a consciência é distanciamento de si mesma e dos objetos que *intenciona*, isto é, ela é total abertura ao ser: o desejo é um vazio ao refletir a perpétua impossibilidade da supressão da falta (SARTRE, 2001, p. 138). Neste sentido, “o Ego [o “eu” ou a *psyché*] não está nem formalmente, nem materialmente *na* consciência: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, como o Ego do outro.” (SARTRE, 2002, p. 13). O Ego pode ser compreendido como resultado de uma tentativa da consciência em estabelecer-se como *valor* no interior de uma situação concreta no mundo, isto é, em estabelecer seu “*circuit d’ipséité*” no qual cada indivíduo utiliza uma relação com os objetos e com o outro para se criar um sentido de *si* sólido (plenitude, estabilidade, identidade): eis o fracasso do projeto fundamental.

3. Liberdade e situação: angústia, falta e a dimensão concreta do para-si

O *projeto fundamental de si*, desde sua origem, está fadado ao malogro, porque a consciência *livre* é sempre “*movimento*” pela tentativa de esboçar uma definição

de si. Deve-se captar o sentido da escolha concreta de um indivíduo enquanto elemento de um projeto de criação de valor pela liberdade, pela intencionalidade e pela escolha sempre realizadas em situação. O mundo material fornece os “*motivos*” ao comportamento humano e o sujeito os descobre quando se considera o mundo como motivador e orientador das ações, ou ainda, quando se contempla retrospectivamente sua própria consciência captando essas “*causas*”. Sartre compreende por *motif* “a captação objetiva de uma situação determinada enquanto que essa situação se revela, à luz de certo fim, como podendo servir de meio para atingir esse fim.” (SARTRE, 2001, p. 491). As circunstâncias *orientam* liberdades a ponto de constituir reações semelhantes para uma pluralidade de consciências; é o homem na presença do universal produzindo conceitos, idéias e decidindo acerca de si, do outro e do mundo sob o peso da universalidade de liberdades orientadas.¹ É, enfim, a idéia fazendo-se *coisa, objeto, realidade exterior*.² *História, contexto e situação*, conseqüentemente, são sempre retomados por uma existência que é *consciência* e, por isso mesmo, configuram-se por “limites” transcendentais, perpetuamente retomados e transcendidos (negados, superados, reafirmados ou reproduzidos).

O homem utiliza o mundo (situação, entorno) para dele tirar o sentido de seu *si*. A escolha de ser no mundo e a descoberta do mundo são idênticas, pois o que se quer é criar um *si* através dos objetos no mundo como “circuito de ipseidade”. “Sem mundo não há ipseidade, não há ninguém; sem a ipseidade, não há ninguém, não há mundo.” (SARTRE, 2001, p. 141). A construção do *si* como valor por este ser-no-mundo é possível por tratar-se de um *si* que é futuro (“o homem é ‘um ser das lonjuras’” – SARTRE, 2001, p. 52), por isso Sartre considera-o como valor por ser aquilo o que a consciência deseja (projeta) realizar, isto é, uma falta que quer ser preenchida, suprida. O *nada* que separa a consciência pré-reflexiva de seus objetos não é apenas a consciência do fato de que o sujeito não é “essa pedra que ele vê”, ele também é consciência de uma *falta* presente que se imagina como plenitude futura. O sujeito está sempre em vias de se criar um *si* futuro em função dos *possíveis* que encontra no mundo que o rodeia: o *si* como valor é uma *procura* (processo). Ora, não se pode interrogar um homem sobre o que ele é (seu *projeto existencial*) sem levar em consideração seu ser em *situação*, devendo-se compreendê-lo dentro de toda uma riqueza concreta da escolha de seu ser original, escolha esta enraizada no mundo concreto, mas não reduzida a ele.

Compreender as estruturas ontológicas do projeto fundamental do sujeito é revelar que ele possui um *projeto*, que é um verdadeiro salto do passado em direção ao futuro pela consciência intencional. Ele é, enquanto tal, único, individual

¹ Sartre utiliza o termo “subjetividade orientada” nos *Cahiers pour une morale* (SARTRE, 1983, p. 37).

² Em *Verdade e Existência* (SARTRE, Jean-Paul. *Verdade e Existência*. Tradução de Marcos Bagno. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1990, p. 30) Sartre apresenta ao leitor três estados da *idéia*: 1º) a *verdade*, como coisa do mundo, é projeto de decifração de um em-si à luz de um fim, isto é, da apreensão dos *istos* como meios (a idéia implica em uma *praxis*, uma *conduta*) ou uma tematização dos *possíveis*; 2º) é o comportamento absorvendo-se no objeto (é um *vivido*: objetivo e subjetivo complementam-se) criando-o como tal e 3º) tornando-se idéia (abstrato-concreto-abstrato), ela será (re)absorvida por outro: ela se faz *coisa*.

e sempre em transformação, devendo a cada segundo enfrentar a angustiante experiência da liberdade e da responsabilidade que traz para si. Mas, para Sartre, é na angústia que o homem encontra a possibilidade de reconhecer-se livre e sem quaisquer desculpas, definindo-se por sua própria vida e reconhecendo-se abandonado em um universo sem valores ordenados e assegurados *a priori*, seja por forças divinas ou não. Ele está presente em um universo em que cada um é responsável pela criação de valores e de significações. O *desespero* habita aquele que toma consciência de que é necessário continuar a agir, mesmo que não conheça ou domine as conseqüências de suas ações. Mas é aqui que o sujeito constrói, ao contrário de um pessimismo ou de um mero quietismo, uma “duração otimista” (SARTRE, 1996, p. 53).

Todos os empreendimentos humanos têm como finalidade chegar a uma liberdade substantiva. O homem deve sempre tentar compreender, pela reflexão, que o processo de criação de *si* remete a um *si* criado e negado ao mesmo tempo³ e é neste momento, segundo Sartre, que intervém a má-fé. Eis o paradoxo sartreano: viver é aceitar a impossibilidade de encontrar a liberdade substantiva e, ao mesmo tempo, permanecer concentrado sobre o processo de criação de *si*. Por conseguinte, explorar as estruturas ontológicas do projeto de ser do sujeito supõe encontrar um projeto transparente e livre, movido pela criação de sentido e de um *si* como *valor* que é pura angústia: “a moralidade cotidiana é exclusiva da angústia ética” (SARTRE, 2001, p. 73), pois “minha liberdade angustia-se por ser o fundamento sem fundamento dos valores.” (SARTRE, 2001, p. 73). Ora, não é deste modo que a liberdade, o projeto de “*si*” e a faticidade fornecem os instrumentos necessários para determinar a dimensão temporal da consciência? Pensar o tempo é pensar a consciência em sua presença no mundo e descrever a realidade do para-si significa falar do modo em que ele vive seu ser-tempo, isto é, a maneira em que ele se temporaliza. Afinal, o para-si é “presença a si” (presença àquilo o que lhe *falta*) e “o para-si, pelo único fato de que ele se nadifica, é temporal” (SARTRE, 2001, p. 177). A subjetividade, mergulhada no mundo e constituindo-se como vivência, é “o sentido concreto dessa falta” (SARTRE, 2001, p. 131).

Essa *falta existencial* de ser é o reflexo da falta do Em-si e é ela que possibilita a presença da consciência no mundo sob a forma do para-si. A consciência é, enquanto *desejo*, potência de simbolização para mostrar o mundo na dimensão humana (*antropomorfizado*⁴). Mas isto não se realiza apenas por um indivíduo, a potência “simbolizante” possui uma dimensão de alteridade que diz respeito ao seu caráter não conclusivo. Isto significa que as *coisas* estão sob o olhar humano e precisam ser decifradas, elas são humanas e portadoras de significações: o ser-no-mundo é o sentido concreto dessa *falta* ou o modo pelo qual o sujeito se faz *presença* concreta no mundo. Eis a aventura da existência!

³ “Enquanto presente, ele [o para-si] não é aquilo o que é (passado) e é aquilo o que não é (futuro).” (SARTRE, 2001, p. 159).

⁴ Ver SARTRE, 1985, p. 98.

4. Considerações finais

Conclui-se, ao final desta apresentação, que todo *vivido* (*Erlebnis*) tem como fundamento a *falta* e, como tal, revela um sujeito – pelo processo de subjetivação – que se dá como *falta* e busca de valor (em-si-para-si) enquanto tentativa de suprimir aquilo o que lhe falta. O sujeito, inserido neste mundo humanizado, corre o risco de colocar-se apenas como o *reflexo* deste mundo significado, dotado de valor e sentido (antropomorfizado) com a finalidade de produzir-se e realizar-se por um passado previamente estabelecido e convertido em *essência* como fuga e ausência de si: é a fuga da angústia, da contingência, da pura gratuidade e da responsabilidade criadora da liberdade humana. Contudo, é preciso compreender que o para-si, como *presença a si*, não é uma quimera, “ele é em um certo sentido, ele é porque pode ser nomeado, porque pode-se dele afirmar ou negar alguns caracteres” (SARTRE, 2001, p. 173), mas somente enquanto transcendência nadificadora: é como nadificação do em-si que o para-si surge no mundo (a consciência aparece a si como nadificação do em-si). Ser livre, portanto, é escolher-se como sua própria possibilidade, é situar-se no contexto de sua escolha e fazer-se a partir de seu próprio limite.

O homem se temporaliza como escolha de seu *possível* e a liberdade poderá apenas cumprir-se na finitude, pois toda escolha é ser no mundo e ser no mundo é escapar do mundo em direção aos seus possíveis que se possibilitam ao sujeito a partir do mundo. A liberdade só é acessível pelo engajamento da consciência no mundo. O homem não é uma consciência “fora-do-mundo”, pois sua abertura à realidade concreta se dá por uma relação engajada que se desenvolve sobre o fundo de sua *presença* no mundo. A liberdade somente existe em *situação*, por tanto, encontra-se desde sempre engajada no mundo. Liberdade é ação e “autonomia de escolha” (SARTRE, 2001, p. 529), é o sujeito que se mobiliza no mundo, transcendendo-o em direção aos seus possíveis e dentro do projeto de sua própria possibilidade: é a auto-criação do para-si pela sua abertura ao mundo.

A história de uma vida, qualquer que seja, é a história de um fracasso. O coeficiente de adversidade das coisas é tal que é preciso anos de paciência para obter o mais ínfimo resultado. Ainda é preciso ‘obedecer a natureza para comandá-la’, isto é, inserir minha ação nas malhas do determinismo. (SARTRE, 2001, p. 527).

Referências

- ALVES, Pedro M. S. Alves. *Irrefletido e reflexão – Observações sobre uma tese de Sartre in A transcendência do Ego seguido de Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Edições Colibri, 1994.
- AUDRY, C. *Sartre et la réalité humaine*. Paris: ed. Serghes, 1966.
- CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Traduit par Laurent Bury. France: Presses Universitaires de France, 1993.

- FRAJOLIET, Alain. *Ipséité et temporalité in Sartre – Désir et liberté*. Paris: P.U.F., 2005.
- MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être: Une lecture de l'Être et le néant*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psyché*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- _____. *Sartre et la Phénoménologie*. Paris:ENS Éditions, 2001.
- MULATRIS, Paulin Kilol. *Decir, sens et signification chez Sartre: Phénoménologie du langage comme existence sensée*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. RJ: Nova Fronteira, 1980.
- _____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. *Les carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. Questions de méthode. In : *Critique de la Raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *Consciência de Si e conhecimento de Si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: ed. Colibri, 1994.
- _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard),1996.
- _____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*.France: Gallimard, 2001.
- _____. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, 2003.
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007.



A intuição Bergsoniana entre filosofia e espiritualidade

Catarina Rochamonte

O tempo real ou a duração, que nem a ciência nem a metafísica teriam conseguido efetivamente pensar, surge como um objeto concreto para o qual Bergson buscará um método adequado. O tempo com o qual a ciência lida é apenas uma variável obtida através da relação com o espaço percorrido, enquanto o tempo na filosofia aparece como algo dado de ordinário através do entendimento ou da sensibilidade. Para Bergson, entretanto, o tempo **que** conhecemos não é o tempo **no qual** conhecemos, o tempo real, chamado por ele de duração. A esse tempo real teríamos acesso apenas interiormente por meio de uma intuição. Não que a duração se dê à consciência através da intuição, como se houvesse aí uma clara distinção entre objeto, sujeito e método; antes a consciência - na integridade, no movimento e na qualidade que lhe são inerentes - é a própria duração e a intuição é a consciência tentando abarcar a si mesma. Na medida em que a consciência, para Bergson, ultrapassa o domínio da inteligência, a intuição de que é capaz não se limita a uma relação cognitiva entre sujeito e objeto, mas impõe ao indivíduo uma experiência que envolve a totalidade da sua personalidade e que o transforma. Nesse sentido, gostaríamos de sugerir que o aprofundamento da concepção bergsoniana da duração, assim como do método capaz de apreendê-la, reduz cada vez mais a tênue barreira que separa filosofia e espiritualidade; redução essa que se torna patente na última obra de Bergson, *As duas fontes da moral e da religião*, onde a experiência mística é concebida como relação supra-teórica, não-cognitiva, frutiva, pessoal, passional, transformadora e, de certo modo, incomunicável, do sujeito com a verdade.

A intuição se reveste, no pensamento de Bergson, de um caráter positivo, factual, isto é, de uma experiência efetivamente válida para o conhecimento meta-

físico. Trata-se de uma espécie de temporalização do *cogito*, de um *cogito* desprovido de substância e deslocado do presente para um passado que nele pulsa. Em *Introdução à metafísica*, essa intuição é apresentada como uma forma de conhecimento interior e absoluto, em contraposição à análise que seria uma forma de conhecimento exterior e relativo. Na análise, o conhecimento de um objeto é a sua remissão a algo que não é ele mesmo, uma explicação em função de algo, intermediada pela perspectiva do observador e pelo seu simbolismo linguístico. Na intuição, a apreensão é imediata, não há intermédios. A intuição seria o instinto tornado desinteressado e consciente de si ou a inteligência contrariando a sua inclinação natural no esforço para incidir sobre aquilo que não lhe convém. Mas a intuição é também um método, cabendo à filosofia fazer migrar a intuição da duração do seu devir silencioso, articulando, de algum modo, esse conhecimento interno com os dados fornecidos pela ciência e com a dialética conceitual.

Como o tempo para Agostinho, cuja compreensibilidade lhe foge se lhe reclamam uma explicação¹, a duração que somos e na qual estamos é uma instância arredia a qualquer tentativa de demonstração ou determinação. Sabemos o que ela é, mas o sabemos quase instintivamente, sendo o entrecruzamento entre as fontes interna e externa de nosso conhecimento o início da reflexão filosófica, de seu discurso e de seu método, cuja dificuldade estaria menos no ponto de partida imediato, que na extensão desse conhecimento imediato para o restante do mundo. Essa extensão seria possível, para Bergson, através de uma *simpatia*, isto é, de um ato simples a partir do qual o indivíduo se identifica com o objeto, coincidindo com aquilo que ele tem de único e inexprimível. Enquanto a inteligência opera sobre a matéria e especula sobre e a partir de conceitos, a intuição opera sobretudo como *simpatia*, como coincidência do sujeito com o objeto, em uma relação que antecede ou mesmo fundamenta, torna possível o conhecimento (em seu sentido tradicional, que pressupõe a oposição sujeito/objeto). Sem abrir mão do sentido epistemológico requerido pela intuição, esse conceito de *simpatia* guarda ainda um sentido ético e estético.

A intuição seria um contato com a realidade anterior ao pensamento; uma experiência que não é mera sensação, nem pura reflexão, mas algo que precisaria ser pensado a partir da concepção bergsoniana da emoção. Não a mera agitação sensível que sucede uma representação, mas a vontade que a antecede, como o sentimento que impulsiona a criação do artista ou a compaixão que impele os grandes homens à caridade. Nesse sentido, a intuição pode ser tida por um tipo especial de “conhecimento” do qual são capazes algumas individualidades privilegiadas. Como resultado da intensificação de um conhecimento interno distinto do conhecimento pragmático próprio da inteligência, ou seja, como resultado de uma intensificação da intuição, teríamos a compaixão e a caridade, cuja explicação metafísica remeteria ao contato com a fonte do *Élan Vital*.

¹ “*si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare uelim, nescio*”

Mas ao tomar por ponto de partida a eliminação da mediação do conhecimento, o filósofo tem que lidar com as dificuldades de uma simpatia/analogia ou extensão desse conhecimento imediato para as outras coisas ou seres e com a possibilidade ou impossibilidade de expressão conceitual desse saber que parece ser de ordem prática e não teórica. A ausência de uma separação real entre o eu e o mundo e a conseqüente ausência de distinção entre sujeito e objeto, não sendo um dado da experiência ordinária nem algo a que se chegue por mera reflexão, impõe ao filósofo a sua consideração através da óptica do artista ou do místico, o que levanta a questão da legitimidade da interpretação do filósofo acerca de uma experiência que ele mesmo não vivencia. Essa questão se mostra bastante relevante quando aplicada ao pensamento do filósofo em questão, para quem a experiência mística é reveladora de uma verdade metafísica.

A intuição bergsoniana parece pressupor um rompimento com aquilo que tradicionalmente caracterizou o pensamento filosófico ocidental, a saber, o dualismo. Para além das inúmeras nuances e dificuldades envolvidas nessa questão, importa-nos notar que o elemento metafísico, na medida em que não se deixa apreender reflexivamente dentro da dicotomia sujeito/objeto, envolve o pensamento de Bergson numa intersecção entre teoria e prática ou entre filosofia e espiritualidade. A noção de uma experiência imediata, interior e pré-reflexiva da qual a metafísica deve partir aproxima o filósofo de uma espiritualidade da qual se distancia pelas exigências teóricas do próprio discurso. Se a intuição da duração carrega consigo um germe de espiritualidade, sua extensão em método de pesquisa põe a filosofia novamente no campo da especulação racional. A expressão da intuição vem acompanhada de elementos conceituais que lhe são estranhos e o esforço de abstração equivale paradoxalmente à construção de um método cuja complexidade parece tornar distante a intuição na sua simplicidade original. O esforço de compreensão, expressão e articulação teórica da intuição inviabilizaria, pois, a própria experiência intuitiva cujo aprofundamento levaria a um saber de ordem moral e não teórica. A experiência religiosa, mais especificamente a experiência mística, despontaria então como a experiência metafísica que o filósofo sugeriu, mas não alcançou; interpretou, mas não viveu.

O importante papel atribuído por Bergson à experiência mística em sua última obra relaciona-se à sua lucidez quanto à radical impossibilidade de assimilação do elemento metafísico através de um conceito, ou seja, liga-se à tese de que as representações filosóficas só apresentam simbolicamente aquilo que puseram como fundamento no interior de suas teorias. Se a filosofia bergsoniana abarca de alguma forma uma genealogia da racionalidade, se remete a percepção consciente e a própria linguagem à sociabilidade e à ação necessárias à sobrevivência de um organismo, então a 'verdade' desta filosofia não pode ser simplesmente um objeto da razão, um conceito, uma ideia. Uma metafísica com tais pressupostos requer um tipo especial de experiência, de consciência, de indivíduo. A experiência mística evidenciaria então uma realidade psicológica distinta da consciência pragmática e

da consciência reflexiva ou especulativa, assim como o modo de vida místico atestaria uma conduta contraditória e quase paradoxal, se comparada à ação do indivíduo preocupado em garantir a própria sobrevivência.

A consideração dos fatos biológicos conduziu Bergson à concepção do *Élan vital* e de uma evolução criadora, permanecendo entretanto sem resposta questões acerca da origem, do princípio e da auto-suficiência desse *elã*, assim como do sentido de suas manifestações. Os fatos biológicos considerados n' *A Evolução Criadora* não ofereceram essa resposta, mas indicaram o caminho para se chegar até ela. A resposta deveria vir das potencialidades intuitivas, do despertar, no homem, do outro modo de conhecimento no qual a energia lançada através da matéria se dividira. Em *A Evolução Criadora*, Bergson apresenta o alcance filosófico da intuição, ancora a possibilidade desta forma de conhecimento na sua metafísica da vida, mas encontra também os limites para a apreensão da duração que permanece ainda indireta, dada apenas através de uma analogia/simpatia entre o sentimento de existência em nós e a duração das coisas. Haveria, entretanto, a possibilidade de uma experiência direta da duração através da experiência mística. Nesse sentido, a *intuição mística* pode ser lida como um prolongamento possível da *intuição filosófica*. De fato, ambas têm em comum a imediatidade, a interioridade, a simplicidade, a superação das representações simbólicas, e, principalmente, o ponto de partida, qual seja, a franja de intuição que aureola a inteligência ou a unidade originária de inteligência e instinto. Ambas fundamentar-se-iam na ontologia desenvolvida em *A evolução criadora*, onde o instinto aparece ao lado da inteligência como um tipo de “atividade psíquica”; porém, mais adaptado à vida.

No entanto, essa interpretação da experiência mística como o último nível da intuição filosófica, como a plenitude da experiência outrora empreendida no âmbito da psicologia e da filosofia da natureza, embora pertinente, suscita a objeção de que o último grau da intuição bergsoniana dar-se-ia fora da filosofia, em uma experiência para a qual o filósofo não está apto. Além disso, embora Bergson defina a experiência mística como uma intensificação do *elã vital* - justificando assim a interpretação da intuição mística como o momento mais elevado da filosofia - sua proposta final parece ser a ênfase na concessão de um valor metodológico à experiência mística e na sua agregação, como uma outra “linha de fato”, aos dados biológicos já considerados em *Evolução criadora*. Nessa perspectiva, a instrumentalização metódica da experiência mística e não a experiência mesma seria o estágio mais maduro da intuição filosófica.

A experiência mística, ao manifestar o seu contato com a verdade sob a forma de amor à humanidade, ofereceria, ao filósofo que a considera, não apenas a explicação da fonte de toda moralidade, mas o segredo da criação, o sentido da evolução. Entretanto, a apreensão do sentido da evolução criadora tornada possível através do estabelecimento da relação entre mística e *elã vital* pressupõe a objetivação do fenômeno místico levada a termo através da ênfase no seu caráter experimental ou psicológico em detrimento de sua dimensão teológica ou de sua

apresentação dogmática. Por trás da importante distinção entre *religião estática* e *religião dinâmica* estaria o projeto bergsoniano de uma metafísica positiva fundada na experiência, sendo a rejeição de uma teologia racional uma consequência natural da sua teoria da vida que circunscreve e delimita as possibilidades de conhecimento da inteligência.

O modo peculiar como Bergson se apropria do fato religioso, mais precisamente da experiência dos místicos, parece estar relacionado a uma oscilação presente em sua concepção de método e de filosofia: a intuição mística será o momento mais elevado da filosofia quando a filosofia for considerada um esforço de intuição da duração; a intuição mística será um mero “auxiliar” da filosofia quando a intuição filosófica for considerada um método de pesquisa. No primeiro caso, trata-se de um saber não teórico e profundamente transformador, a tal ponto que impele à ação, mais especificamente à ação amorosa e caritativa. O *elã místico* seria uma intensificação do *elã vital*, porém essa intensificação corresponderia a uma ruptura ilustrada na distância que separa o filósofo do santo ou do verdadeiro místico. O último grau da intuição bergsoniana dar-se-ia fora da filosofia, fato passível de ser interpretado como a aceitação, por parte de Bergson, de uma limitação que lhe seja intrínseca, não apenas enquanto tentativa de expressão conceitual (limitação a que chama atenção em toda a sua obra), mas também enquanto tentativa de apreensão da duração. No segundo caso, a suposta falência da filosofia seria mitigada, na medida em que o procedimento que lhe compete é propriamente metódico. A intuição filosófica seria, então, um conhecimento teórico e exprimível, porém indireto, mediado e possivelmente pouco transformador ou meramente intelectual. Em um caso, teríamos a intuição filosófica como experiência efetiva cuja completude ultrapassaria paradoxalmente o esforço filosófico. No outro caso, teríamos a intuição filosófica como esforço filosófico cuja completude se daria internamente, dentro de seus próprios limites. Haveria, em suma, entre a intuição filosófica e a intuição mística uma relação de continuidade (do ponto de vista metodológico) e de ruptura (do ponto de vista da experiência subjetiva).

A experiência mística, ao ser metodicamente investigada pelo filósofo, ofereceria as respostas que ficaram abertas em *Evolução criadora*. De *A evolução criadora* para *As duas fontes da moral e da religião* passar-se-ia da constatação da vida como criação para o desvelamento do sentido da vida. A consideração da experiência mística em *As duas fontes* explicaria o ato da criação e seus efeitos, acrescentando aos resultados de *Evolução criadora* a definição da *energia criadora* como amor. O místico seria misteriosamente insuflado pelo mesmo *elã* cujo desenvolvimento resulta no interminável espetáculo da evolução e exprimiria a intensificação desse *elã* como sendo uma experiência de amor que se eleva de sua alma a Deus e retorna estendendo-se a toda a humanidade. Mas só ao místico é dado conhecer *diretamente* o movimento criador que é a vida, a duração. Só ele se põe em contato direto com a vida, que o transforma, porque se ao filósofo é possível “**saber**” que o impulso vital é, em última instância, o amor, somente os místicos se

deixam absorver e transformar por essa verdade. Se o desvelamento do sentido da criação como amor equivale à necessidade de expansão desse sentido, ou seja, se a verdade transforma o sujeito a quem se doa; se o acesso à verdade ou ao sentido da criação equivale a uma transformação que leva à ação generosa, então não haveria entre intuição filosófica e intuição mística mais ruptura do que continuidade? Seríamos, pois, obrigados a rejeitar a hipótese da continuidade entre ambas? Ou ganharíamos mais se concebêssemos a filosofia como um modo de vida capaz de preparar o homem para a ‘abertura’ plena da moral, restabelecendo assim o vínculo perdido entre filosofia e espiritualidade?

A compreensão da intuição mística como prolongamento, intensificação ou máxima espiritualização da intuição da duração é mais coerente com a interpretação da intuição bergsoniana como função do espírito, graus de apreensão da duração, experiência psicológica ou vivência interior, enquanto a abordagem da intuição mística como mero auxiliar da pesquisa filosófica adequa-se melhor à concepção da intuição bergsoniana como método. Sugerimos que a despeito da importância da compreensão da intuição como método, a ênfase nessa perspectiva, quando dada em detrimento do seu aspecto de experiência subjetiva compromete algo fundamental, a saber, a possibilidade de restituição das relações entre filosofia e espiritualidade ou o exercício da filosofia enquanto sabedoria de vida. Como bem coloca Jean-Louis Vieillard Baron: “a filosofia não é somente um trabalho de reflexão puramente intelectual, embora também não seja unicamente um trabalho sobre si mesmo”² Acreditamos que seja possível resgatar na intuição bergsoniana essa dimensão do “trabalho sobre si mesmo”, na medida em que a atitude filosófica pode ser concebida como esforço da vontade para evitar que a inteligência se absorva totalmente na ação necessária para a sobrevivência ou na matéria enquanto campo de investigação ao qual naturalmente tende.

² BARON, Jean-Louis Vieillard. *continuité et discontinuité de l'œuvre de Bergson*. in *Annales Bergsoniennes I*, p.284

Fenomenologia e Poesia: tensões entre o “eu” e o “outro”

Daniel Paulo de Souza*

* Mestre em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu (SP) e Doutorando em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (SP), atualmente é professor na Universidade São Judas Tadeu (SP) e membro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF.

Resumo

O objetivo desse trabalho é, a partir de algumas interrogações fenomenológicas, pensar se de fato há uma “subjetividade” – peculiar à poesia – investida no mundo exterior, levando em conta que, tradicionalmente, essa relação entre “sujeito” e “objeto exterior” sempre é feita quando se fala em leitura e em análise de textos poéticos. Merleau-Ponty, por exemplo, investiga até que ponto a explicitação de uma “filosofia da subjetividade” é válida como uma possível descoberta que a consciência realiza de si mesma, ou apenas se trata de uma construção a que se chegou no momento em que sobrevém a reflexão e toma essa consciência como um achado do pensamento depois de se pronunciar o “eu penso”. O que se procura esboçar ao final, a partir da leitura de uma obra de Cecília Meireles, é uma aproximação dessa problemática a esse “eu” poético e a uma possível desconsideração da noção de subjetividade.

Palavras-chave: Fenomenologia. Poesia. Subjetividade. Percepção. Linguagem Poética.

Considerações iniciais

O presente trabalho ainda levará em consideração outras perspectivas que possam enriquecer mais a discussão aqui proposta, por isso não apresenta uma conclusão definitiva para o problema exposto. Por ora, inicia-se a reflexão colocando em evidência a questão do “eu” e da “subjetividade” na definição clássica de poesia, com uma posterior provocação a essas ideias do ponto de vista da Fenomenologia de Merleau-Ponty. Por fim, uma análise de alguns poemas da obra *Cânticos*, de Cecília Meireles, em que o “eu” e o “outro” se confrontam, permite repensar essas noções de “subjetividade” e de “eu lírico”.

1. A emergência do “eu” na poesia

Normalmente a compreensão dos textos poéticos, além de decompô-los nos elementos da versificação – ritmo, rimas, métrica – ou do conteúdo e das figuras de estilo que lhes são subjacentes, costuma assentar parte da leitura na anatomia expressiva do “eu lírico”, entendido como o sujeito que fala no texto, enunciador consciente das coisas que vive e que percebe no mundo.

Tomando como base esse direcionamento de leitura acerca da poesia, cujas perspectivas são alcançadas no descortinar da visão de mundo oferecida por esse *eu lírico*, ou aquele que realiza uma representação de sua experiência perceptiva mediante seus estados de espírito e fazendo uso de uma linguagem chamada de *poética*, recorreremos a uma conceituação que lance mão dele e o revele conforme sua importância e seu papel na constituição da poesia. Nesse sentido, seguiremos uma fórmula a que Massaud Moisés recorre para efetivar tal definição.

Segundo o autor, o problema da poesia está mais relacionado ao conteúdo que à forma, mais precisamente ao conteúdo veiculado pelas palavras e à “postura assumida” por quem deseja transmiti-lo”. Por isso, Moisés lança uma reflexão inicial que leva em conta a poesia, indiferentemente de ela ser forma ou conteúdo, como algo “tão real quanto as pessoas e os objetos que nos cercam”, o que significa dizer que ela é “uma forma do real” (MOISÉS, 2006, p. 83), resguardada em duas manifestações distintas: o real do *espírito* que se contrasta com o real da *matéria*, cuja apreensão se realiza por meio dos sentidos. Diante disso, a poesia dispõe-se como um *todo* que será concebido, baseando-se na confluência dessas duas manifestações do real – a do espírito e a da matéria – mais a pessoa que pensa e sente, a partir de uma divisão em dois planos fundamentais: o *eu* e o *mundo exterior*. Por conseguinte, o *todo* se torna produto de um *eu* somado ao *mundo exterior*. Segundo Moisés, se forem substituídas as igualdades dessa fórmula, o *eu* e o *mundo exterior*, pelas expressões *sujeito* e *objeto*, percebe-se que o *todo* – a poesia na conjunção dos elementos antes apontados – seria, enfim, o produto da relação *sujeito + objeto*.

Moisés diz que dessa equação se parte para a análise do problema da distinção entre poesia e prosa com base em seus conteúdos, sem descuidar-se da ideia de que a Literatura, como as outras artes, caracteriza-se pelo predomínio da *subjetividade*, e ambas, poesia e prosa, são participantes desse atributo. A diferença entre elas assenta-se no domínio do *objeto* sobre o qual se debruçam essas expressões literárias, bem como na visão que elas revelam nesse “debruçamento”. Dessa forma, a poesia seria a expressão que objetiva o “eu”, e esse *eu*, “que confere o ângulo do qual o artista ‘vê’ o mundo” (MOISÉS, 2006, .p. 84), volta-se a si próprio e quaisquer imagens que compõem o mundo exterior só se incorporam ao poema à medida que são *interiorizadas* ou se tornam regiões da projeção do próprio *eu*. Para o poeta, só há apenas um centro: ele mesmo e sua maneira singular de apreender-se enquanto sua percepção está voltada para o mundo, e esse movimento revela, na poesia, “estar o “eu” à procura da própria imagem” (Idem, *ibid.*). Nesse caso, os

planos subjetivo e objetivo “aderem-se, imbricam-se, formando uma só entidade subjetivo-objetiva” em que há a predominância do primeiro, fazendo a poesia ser “a comunicação, a expressão do ‘eu’ pela palavra” (Idem, *ibid.*). Logo, a leitura que dela se pratica deve supor a tarefa de perceber o movimento da subjetividade desse *eu* que assimila a própria experiência e os objetos presentes no mundo exterior.

Ainda sobre a definição de poesia contida na frase “expressão do “eu” pela palavra”, Moisés comenta que, para melhor explicá-la, é preciso considerar a existência de dois verbos para exprimir a atitude do poeta diante do mundo: *ser* e *ver*. Na perspectiva do *ser*, diz o autor que o “eu” poético exerce duas funções concomitantemente: a de *espectador* e a de *ator*, isto é, ele é ao mesmo tempo *sujeito* e *objeto*. Como sujeito que deseja comunicar algo, acaba sendo alvo da própria comunicação porque fala para si as coisas de seu interior, o que o torna “espectador privilegiado” de si mesmo. Na perspectiva do *ver*, o poeta, ao dirigir-se para o mundo, *vê* imagens nas quais todos os seres e objetos do mundo exterior estão refletidos. Não se trata dos próprios seres ou dos próprios objetos, mas de uma *representação* do que eles são no interior do “eu”; ao cabo, ele os vê “convertidos em imagens, e estas é que, ao final de contas, montam o espetáculo em que o ‘eu’ impera” (MOISÉS, 2006, p. 85).

Dizer que o poeta mergulha em seu “eu interior” necessitaria explicitar o que se entende por esse termo, porquanto essa compreensão é peça fundamental para a definição praticada por Moisés. Consoante o autor, semelhante aos estratos freudianos, “consciência, subconsciência e inconsciência”, há três níveis ou categorias de “eu”: o “eu-social”, o “eu-odioso” e o “eu-profundo”. O primeiro coaduna em si, após o contato com o mundo exterior, aceitação ou rejeição dos moldes comportamentais conforme os dita o ambiente. O segundo é configurado por aquilo que o poeta supõe ser, “instável por isso mesmo”, distorcido da imagem original à maneira de um reflexo no espelho. O terceiro é a parte mais íntima do “eu”, depósito das experiências originadas do contato com o mundo exterior e perpassadas pelos outros “eus”, pela imaginação, pelos recalques, pelos complexos etc., lugar do caos e do amálgama de sensações salvas do mundo exterior. Para Moisés, a poesia se identifica mais com o trabalho de expressão do “eu-profundo” e aí reside, inclusive, a problemática do “ato criador” já que é na consciência em que há o consórcio de todas as faculdades do poeta. Lá, tudo que era subconsciente ou inconsciente passa a tomar consciência, e o “eu-profundo” faz emergir sua “intimidade” para os demais, o “eu-social” e o “eu-odioso”. Ao vir à tona, essa intimidade sofre pressão dos outros “eus” e, como resultado das interferências deles, o “eu-profundo” acaba sendo transformado, e tudo que era originário e bruto passa a ser mediado, transformado, ainda que o poeta lute para que fosse o contrário. Nas palavras de Moisés (2008, p. 86), sempre que se decide despertar a vivência (poética), “cunhando a palavra mágica que a denomina e a vivifica, ocorre deformação” da experiência originária. Ambas, vivência e palavra, travam imbricação mútua, pois a primeira sem articulação é pura abstração, ou “vaga percepção”, e a segunda só ganha contorno quando se presta a vestir uma vivência.

Se a poesia se apresenta sob essas formas, depois de fazer a opção pela palavra, única alternativa, segundo Moisés, para o poeta captar a emoção assim que se torna consciente dela e deseja retratá-la, o leitor, caso anseie compreendê-la, necessita identificar de que forma esse *eu lírico* dispõe as imagens do mundo e como constrói uma visão das coisas segundo o mergulho expressivo que empreende sobre si mesmo. Não se pode, consoante a reflexão aqui apresentada, ignorar que existe um “eu” incumbido de realizar toda a tarefa refletida até o momento: em trabalho contínuo com a linguagem, instrumento para o qual se volta na tentativa de representar sua vivência e fazer dela uma forma de conhecimento aos demais homens, é ele o eixo sobre o qual se apoiam os fundamentos todos da poesia – da métrica, ao ritmo, às significações metafóricas que sugere – porquanto é no seu labor que todos os elementos, enfeixados na relação entre percepção e representação, tornam-se manifestos. A realização da atividade poética parece subordinar-se ao mergulho desse “eu” na intimidade de suas experiências, no recôndito de seu *mundo interior*, nos confins de sua subjetividade.

2. Fenomenologia da ação subjetiva

Percebemos que a definição de poesia feita por Moisés pressupõe a ideia de um “mundo exterior”, ou o espaço das vivências que serve de causa para a expressão do “eu-profundo”, contrastado a um “mundo interior”, ou o espaço em que se depositam essas vivências poéticas e em que há a emergência desse “eu” moldado pelas experiências. Isso significa que sem a noção de subjetividade – originada do movimento praticado pelo sujeito em direção ao objeto – seria impossível pensar em realização de poesia, visto que aquela constitui a força-motriz que torna possível a efetivação desta. E, nesse sentido, a percepção do mundo só é legitimada quando passa a ser verbalizada na configuração do poema. O problema é que, do ponto de vista da fenomenologia de Merleau-Ponty, essa relação sujeito-objeto e essa ideia de percepção, quando reduzida a um ato de interioridade da consciência, ou mero movimento de uma inteligência perscrutadora que revela os objetos por trás de suas aparências, não é a melhor forma de definir a experiência do *ser no mundo*.

Para o filósofo, identificar relações subjetivas na realidade seria acreditar que a subjetividade preexistia, tal como depois a devíamos compreender. Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty coloca que, se recuarmos aos objetos no momento em que aparecem, antes até da experiência inteligível, e tentarmos descrevê-los como existentes, eles não evocariam qualquer “metáfora realista” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 287). Isso porque não se trata de apresentar os objetos como causa da percepção que se tem deles, acreditando que eles imprimiriam no sujeito sua marca ou sua imagem, mas porque, segundo o filósofo francês, a percepção age como um “feixe de luz” iluminando-os do lugar em que estão, manifestando-lhes a presença “até então latente”.

A questão, nesse sentido, não seria desconsiderar que há uma consciência investida nas coisas, de modo a apagar qualquer traço humano e excluir propositalmente o sujeito, mas levar em conta que as coisas se apresentam segundo uma perspectiva e, por esse motivo, não se reduzem às determinações que as revestem em uma dada experiência. Logo, precisamos considerar que a coisa percebida, em virtude do que Merleau-Ponty chama de “perspectivismo”, possui uma riqueza “oculta e inesgotável” visto que sua totalidade é inapreensível para a percepção presente a não ser que se pense em uma “totalidade dos aspectos possíveis” configurada somente de acordo com um ponto de vista, e por isso mesmo mutável e limitada dependendo do estado das coisas. É por isso que, de modo a superar a noção de subjetividade como mero instrumento à disposição do sujeito a fim de que ele possa determinar o mundo segundo uma reflexão posterior que fará, pensamos que a “coisa mesma” imporá suas próprias qualidades, ou as que seriam reveladas numa experiência singular, tornaria acessível as significações implicadas em sua aparição à consciência imediata. Para Merleau-Ponty (2006, p. 288), “a perspectiva não me aparece como uma deformação subjetiva das coisas, mas ao contrário como uma de suas propriedades, talvez sua propriedade essencial”, isso porque, para a consciência imediata, essa perspectiva não é acidente, imperfeição ou degradação de um “conhecimento verdadeiro”, já que essas considerações escapam ao fenômeno da percepção.

Dessa forma, seria mais válido pensar em uma *consciência* voltada às *coisas*, não apenas para operar uma troca nas designações da fórmula que Moisés propôs, segundo a qual a poesia seria o produto da relação *sujeito + objeto*, mas para fundar uma nova atitude no horizonte do chamado “eu-profundo” sem confundi-lo com um *Cogito* preexistente ou com um sujeito definido como determinação intelectual, uma vez que, para Merleau-Ponty (2002, p. 9), um *Cogito* meramente reflexivo desvaloriza a percepção de um outro, ensina que o “eu” só é acessível a si mesmo e que todas as coisas são resultantes da constituição do pensamento. Na verdade, segundo Merleau-Ponty, a descoberta que fazemos de nós mesmos e do mundo só se dá enquanto “horizonte permanente”. Isto quer dizer que a descoberta do “eu” e das coisas fora do “eu” não cessa de ocorrer, em virtude de a consciência estar permanentemente lançada no mundo e dirigir-se às coisas, e de o próprio percebido determinar a forma de revelar-se. O *Cogito*, portanto, deve revelar-nos como “seres no mundo”, e não como simples “seres pensantes”; não há um sujeito e um mundo constituídos pelo pensamento, mas há o *sujeito no mundo*. Diz também Merleau-Ponty (Idem, *ibid.*) que “o verdadeiro *Cogito* não substitui o próprio mundo pela significação mundo”.

A manifestação de uma filosofia cuja insígnia se baseia na subjetividade faz parte da descoberta de um “eu” que toma consciência de si mesmo e que descreve a relação estabelecida com o mundo de modo particular, à maneira de uma filosofia também particular. O problema dessa visão é que, segundo Merleau-Ponty, o pensamento como consciência de si tornou-se tão fortemente enraizado que, se

tentarmos, nas suas palavras, “expressar o que precedeu, todo o nosso esforço conseguirá apenas propor um cogito pré-reflexivo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 167), um mero pensamento primitivo que antecede todo o pensamento elaborado, categorizado e consciente de si mesmo. Na verdade, todo o movimento da subjetividade é uma tentativa já tardia de descrever a experiência de uma certa consciência no mundo depois, como mesmo diz Merleau-Ponty, de “sobrevinda a reflexão”. Não há “descoberta da subjetividade” porque ela não está à espera do pensamento analítico a fim de ser encontrada; ela é construída de muitas formas para responder a uma tentativa do conhecimento de explicar o movimento da consciência no mundo.

É por esse motivo que devemos entender que a *cognição* passa pela experiência da percepção e não pelas relações subjetivas entre as “coisas” e a “consciência”, já que no processo perceptivo, como característica essencial, a coisa percebida é dotada de uma perspectiva não para “introduzir na percepção um coeficiente de subjetividade”, como diz o próprio Merleau-Ponty, mas para dar a ela a “garantia de se comunicar com um mundo mais rico do que aquilo que conhecemos”. Por isso, a consciência ingênua alcança, por meio dos aspectos momentâneos do percebido, a “coisa mesma” e não uma “reprodução subjetiva” sua. Além disso, é preciso ter ciência de que esse movimento não esgota o sentido do percebido, “das coisas”, por aquilo com o qual o designamos. O que tudo isso pressupõe é a instauração de uma relação original com o mundo e o descortinar das significações dele próprio que somente as coisas que o habitam poderiam fazê-lo. A experiência perceptiva remete a um significado e, também, está vinculada à visão específica que temos das coisas a partir do ponto em que nos encontramos na paisagem. Quando vemos, o que a visão nos oferece é um objeto em sua totalidade, limitado pela perspectiva de horizonte que nos oferece esse ponto de vista da paisagem. Merleau-Ponty (2002, p. 105) diz que “ver é entrar em um universo de seres que se *mostram*”. Olhar um objeto, a partir desse “ponto de vista” que o corpo oferece, é habitá-lo e apreender, dali do lugar em que estiver, todas as coisas “segundo a face que elas voltam” para nós.

Vale recorrer às palavras de Merleau-Ponty de modo a fechar essa descrição:

As “coisas” na experiência ingênua são evidentes como *seres perspectivados*: é ao mesmo tempo essencial para elas oferecer-se sem um meio interposto e revelar-se pouco a pouco e nunca completamente; elas são mediatizadas por seus aspectos perspectivados, mas não se trata de uma mediação lógica, já que nos introduz na realidade carnal das coisas; apreendo *num* aspecto perspectivo, que sei ser apenas um de seus aspectos possíveis, a própria coisa que o transcende. Uma transcendência aberta contudo ao meu conhecimento, essa é a própria definição da coisa tal como é visada pela consciência ingênua. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 290-291)

Destarte, quando Moisés fala dos mundos “interior” e “exterior”, em que se assentam os papéis do sujeito e do objeto, sendo que o primeiro é o fator determinante para a constituição da imagem do segundo, o que pretendemos, baseados

na fenomenologia merleau-pontiana, é indicar uma mudança na direção em que ocorre o contato entre a coisa e a consciência, assim nomeadas para que uma não seja causa constitutiva da outra. Pensaremos, portanto, que a poesia não é produto da subjetividade, mas do próprio movimento originário das coisas e da própria aparição que possibilitam à consciência. Para Merleau-Ponty (2006, p. 291), “é assim que percebemos e que a consciência vive nas coisas”.

3. O lugar do “eu” e do “outro” na relação “coisa mesma” e “consciência”

Via de regra a leitura de um poeta permite sublinhar a sucessão das temáticas a que ele recorre na expressão lírica que realiza, ou mesmo o universo imagético predominante em seu *eu* investido nas coisas. É assim que Alfredo Bosi, por exemplo, inicia uma caracterização da poética de Cecília Meireles, comentando uma frase confessional da poetisa na qual ela enfeixa o maior defeito que vê em si mesma: “uma certa ausência do mundo”. A partir disso, o crítico inverte o juízo da proposição da autora e a torna uma qualidade, a fim de que seja uma indicação que sugere uma certa linha mestra, de *Viagem a Solombra*, da temática que mais Cecília perseguiu: “precisamente o sentimento de distância do *eu* lírico em relação ao mundo”. Por *mundo*, esclarece, deve-se entender “o fluxo das experiências vividas, tudo quanto foi visto, amado e sofrido”, as coisas que subsistem “dentro do *eu* graças aos trabalhos da memória” (BOSI, 2007, p. 14). Aqui se vê que o empenho analítico, na síntese da visão de mundo feita a partir da leitura de um autor, corrobora para a elucidação da ideia de subjetividade contida na expressão poética: não se pode ignorar o *eu* comunicativo falando de seu mundo interior.

No entanto, a certeza da análise pode ser abalada de acordo com os textos de que se vale o leitor crítico para explorar esse universo interior do poeta, uma vez que há certos textos poéticos que subvertem essa relação entre o “eu e o mundo”, a subjetividade, e a suspendem à proporção que não apresentam quem ali fala das coisas. É justamente na esteira dessa desestabilização ocasionada pela possível ausência de um *sujeito*, de um *eu*, que pretendemos analisar a figura sempre onipresente do *eu* lírico, um dos pressupostos para a análise de poesia segundo Moisés. Na verdade, conforme proposto, iremos confrontar as denominações de “eu”, de “sujeito” e de “objeto”, com as de “coisa mesma” e de “consciência”, presentes na filosofia merleau-pontiana, porquanto, dessa forma, podemos questionar a validação do uso do termo *eu lírico*, e por consequência do termo *subjetividade*, para certas composições já que a obra *Cânticos*, de Cecília Meireles, não se encaixa nos modelos tradicionais de um *eu* voltado para si mesmo. Isso confrontaria a própria forma de se ver o poema, conforme coloca Moisés, pois, para ele, a “análise de um texto poético deve basear-se em sua essência”; essa essência é condição *a priori* sem a qual a tarefa de compreensão não se realiza: a poesia deve se identificar “como a expressão do ‘eu’ por meio de linguagem conotativa ou de metáforas polivalentes” (MOISÉS, 2002, p. 41).

No livro *Cânticos*¹, de Cecília Meireles, há uma espécie de desintegração do *eu* a favor exclusivamente da figura do *outro*. Em termos fenomenológicos, é como se a consciência se ocultasse a favor da manifestação direta da existência das coisas. Nos vinte e sete poemas que compõem a obra, nenhum sujeito se pronuncia, não existe movimento interior porque todas as invocações da expressão poética não são centradas na primeira pessoa, mas na segunda; no poema de abertura vê-se o indício de uma primeira pessoa que se desfaz tão logo a figura do outro aparece:

Dize:

O vento do meu espírito
Soprou sobre a vida.
E tudo que era efêmero
Se desfez.
E ficaste só tu, que és eterno...²

É bastante tênue a consideração de um possível *eu* aqui interessado em falar das coisas de seu espírito. O pronome possessivo “meu” (primeira pessoa) aproxima quem fala ao vento e, conseqüentemente, à efemeridade do “sopro”: tão logo se declara, se desvanece, só permanecendo o *tu*, o *outro*, a que as palavras fazem referência como sendo “eterno”. Se o espírito é vento que sopra, ele mais do que outra coisa é o que se desfaz, segundo os versos (“E tudo que era efêmero / Se desfez”), revelando logo de partida a dissolução do sujeito representado pelo *espírito feito vento*. O que resta, então, é a alteridade, a única coisa que fica, o eterno, o *tu* cravado na percepção do mundo. A partir daí só ele conduzirá o que se diz e o que se dispõe verso a verso, a eternidade que a ele é atribuída lhe afiança a permanência acima do próprio *eu*.

Nos versos do segundo poema, a exemplo do que ocorre no primeiro (a partir do qual os poemas enumerados se denominam “Cântico”), iniciam-se as mais frequentes marcas da aparição do *tu* ao longo de toda a obra: os imperativos. Nessa composição, cada exortação vai tecendo a conduta do outro a fim de confirmar sua condição eterna na temporalidade da poesia:

Não sejas o de hoje.
Não suspires por ontens...
Não queiras ser o de amanhã.
Faze-te sem limites no tempo.
Vê a tua vida em todas as origens.

¹ Obra composta de 27 poemas. O primeiro não é numerado, os demais recebem numeração de I a XXVI. A datação do manuscrito, 1927, vem de informação dos familiares. As referências da presente leitura são da edição MEIRELES, Cecília. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, a qual, para inserir *Cânticos* na reunião das obras completas, resgatou a seguinte publicação: MEIRELES, Cecília. *Cânticos*. 1ª ed. São Paulo: Moderna, 1981.

² *Cânticos*, p. 121.

Em todas as existências.
Em todas as mortes.
E sabe que serás assim para sempre.
Não queiras marcar a tua passagem.
Ela prossegue:
É a passagem que se continua.
É a tua eternidade...
É a eternidade.
És tu.³

O direcionamento ininterrupto à segunda pessoa faz que qualquer ideia de um *sujeito* lírico se dilua à medida que nada sobre ele é declarado ou é manifesto: não há tentativa de construção do *eu* a partir do *outro* visto que todo o discurso – cada poema – é exclusivamente para esse *tu*. Nesse poema, por exemplo, ele é exortado a não se apegar ao tempo determinado pela consciência humana, já que passado, presente e futuro, “hoje”, “ontens” e “amanhã”, são convenções do homem para demarcar ações no tempo. Não deve haver limite no tempo, os instantes temporais são suspensos: não ser aquele de hoje, não ter saudades das coisas do passado e não desejar ser aquele do futuro. A visão da vida deve se espriar por todas as origens, todas as existências e todas as mortes, ou seja, deve ultrapassar a vida singular e aspirar ao que é transcendente, e ser assim para sempre. A existência – marcada pela palavra *passagem* – é efêmera, não pode ser detida, prossegue em constante movimento, é a própria eternidade: o que perdura na verdade é a condição de a existência não ser interrompida e prosseguir. A temporalidade humana é ineficaz para apreender a eternidade, o próprio *tu*, por isso essa transitoriedade da vida não serve para efetivar o “para sempre”. O outro pode ser *muitos*, pode ter “todas as existências” já que é instância do discurso e como que a revelação natural de um percebido diante da consciência:

Renova-te.
Renasce em ti mesmo.
Multiplica os teus olhos, para verem mais.
Multiplica os teus braços para semeares tudo.
Destrói os olhos que tiverem visto.
Cria outros, para as visões novas.
Destrói os braços que tiverem semeado.,
Para se esquecerem de colher.
Sê sempre o mesmo.
Sempre outro.
Mas sempre alto.
Sempre longe.
E dentro de tudo.⁴

³ Idem, pp. 121-122.

⁴ Idem, pp. 127-128.

Aqui o renascimento de si e o resgate da inocência do primeiro contato, dos olhos que nunca viram, dos braços que nunca semearam, revelam que há uma onipresença que se renova, que está e não está, que reconhece a importância de ser e de transmutar-se sendo o mesmo e outro constantemente, longe e perto, paradoxalmente. Esse é o enigma do outro. Bosi o destaca quando fala dos eixos temáticos que perpassam a obra de Cecília Meireles. No processo de expressão da poetisa, o *tu*, segundo ele, “é sempre fonte de beleza e maravilhamento”, ele é, em última instância, “enigma, porque a sua perenidade na memória corresponde à transitoriedade no tempo” (BOSI, 2007, p. 16). Esse *tu* avulta uma relação poética tão intensa que praticamente faz esmorecer a presença do enunciador que o torna acessível à experiência do leitor; ele emerge como “símbolo de uma existência plena, vital, jubilosa” (Idem, p. 17), mas sujeito à efemeridade enquanto dura o instante da leitura. Assim, ele é enigma na instabilidade entre o perpétuo e o passageiro; é perpétuo na constituição poética e discursiva, e passageiro na duração da experiência do texto.

Notamos que em *Cânticos* o desenrolar dos poemas parece mergulhar-se numa interlocução de que não participa o próprio sujeito; a ele não se pode atribuir qualquer sentimento, nem sequer a ideia implícita de que existe como enunciador, como responsável pelas palavras de cada poema. Nessa obra ele não se faz presente, não há indícios de que participa da revelação das imagens do mundo. Lançado para fora de si, ao contrário da essência da poesia destacada por Moisés, encontra no *outro* justamente a materialização do seu próprio *eu*; é como se o sujeito deixasse de ser *ele próprio* e se assumisse *o outro*, como se a ideia de *subjetividade* não regesse a construção poética ou estabelecesse a fissura entre o *eu* e o *mundo exterior*, visto que nos poemas só há o *outro*. Se recorrermos às ideias de Merleau-Ponty, é como se a consciência de fato não realizasse a mediação do percebido, mas o deixasse à vontade como “coisa” a fim de ele próprio revelar-se como *ser perspectivo*: fazendo uso da descrição do filósofo francês, seria a consciência sendo pouco a pouco introduzida na “realidade carnal das coisas” e o “eu” permitindo a si mesmo ser apenas “a coisa que o transcende”.

No discurso poético, conforme destacado por Moisés, a explicação para a existência do sujeito que fala no texto advém da essência da própria poesia: ela mostra um “eu” voltado para si mesmo. Nesse caso, é preciso reconhecer que já não se trata do mundo pré-reflexivo, mas da experiência mediada pela linguagem, em que o sujeito codifica o mundo exterior como princípio da expressão poética depois de interiorizar as ações e os sentimentos vividos. Entretanto, a questão que a obra *Cânticos* impulsiona é se de fato o modelo da subjetividade se aplica a todas as manifestações discursivas em forma de poesia uma vez que nela não se usa o artifício do *eu* para declarar algo. No poema XX, por exemplo, os existentes factíveis são evocados na associação à imagem nascente do *outro*:

Inutiliza o gesto possuidor das mãos.

Sê a árvore que floresce,
Que frutifica
E se dispersa no chão.
Deixa os famintos despojarem-te.
Nos teus ramos serenos
Há florações eternas
E todas as bocas se fartarão.⁵

Esses versos permitem uma relação imagética muito clara enquanto apresentam a existência do *tu* associada a um objeto do mundo exterior, e não a uma projeção da subjetividade de um *eu* lírico. A evocação dos atributos do objeto, “a árvore que floresce”, “frutifica”, “se dispersa no chão” e agasalha os famintos, só faz aparecer uma representação do *tu* livre dos vestígios de uma consciência que é produto da reflexão de si e perscrutadora da natureza do outro; a própria linguagem aqui *dá a ver* o outro e o configura na medida em que o relata segundo sua aparição na ordem natural do mundo percebido. Esse movimento encaixa-se bem ao que Bornheim fala da poesia, quando propõe que ela “instaura um modo originário de ver o mundo”, e que nela “as coisas como que encontram a si próprias através do ato poético, o que quer dizer que elas são devolvidas à sua densidade originária” (BORNHEIM, 2001, p. 164). Verifica-se, então, que não é preciso passar pela ótica da subjetividade para se falar das coisas tais como habitam o mundo, elas mesmas se apresentam quando da constituição do próprio discurso poético assim como as coisas são manifestas à consciência no próprio ato da percepção.

Referências

- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- GOUVÊA, Leila V. B. (org.). *Ensaio sobre Cecília Meireles*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2007.
- MEIRELES, Cecília. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *A estrutura do comportamento*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MOISÉS, Massaud. *A criação literária: poesia*. 17ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- _____. *A análise literária*. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 2007.

⁵ Idem, p. 131.



A metáfora e o postulado da referência: apontamentos entre Heidegger e Ricoeur

Daniel Schiochett*

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC.

Resumo

A crítica à metafísica leva Heidegger à crítica da linguagem que nega a referência extralinguística dos enunciados. Sem uma referência extralinguística, é difícil sustentar a separação entre enunciados metafóricos e enunciados literais, daí sua crítica à noção de metáfora. Por não ser metafórica, a linguagem não-metafísica pretendida pelo filósofo alemão precisa estabelecer um modo de dizer literal do seu objeto. Esse modo de dizer é alcançado por meio do pensamento poético. Ricoeur vê no abandono da referência extralinguística um abandono da especificidade do pensamento filosófico frente ao pensamento poético. Para sustentar que os pensamentos filosóficos têm sua razão de ser, o filósofo francês critica a noção de metáfora adotada por Heidegger e estabelece um modo de dizer o objeto tributário justamente da noção de metáfora.

Palavras-chave: metáfora, metafísica, linguagem, referência.

Como entender a significatividade de enunciados aparentemente sem referência? Uma linguagem “bem comportada”, na qual cada enunciado tem referência definida, não apresenta esse problema. E, de fato, na maioria das vezes, a linguagem é “bem comportada”, isto é, “atinge” aquilo que se pretende, não tem equívocos, não implanta dúvidas. Diria que, nesses casos, a linguagem funcionou e nos entendemos: o “jogo de linguagem”, tomado num sentido não muito preciso, aconteceu. Entretanto, mesmo não sendo a regra, há inúmeros casos em que um enunciado causa um deslocamento no sentido comum e corrente e implanta uma dúvida, sugere um equívoco, provoca um desvio e a referência do significado

mais comum do enunciado é abalado ou transgredida. Este é o caso dos enunciados figurados ou da metáfora (a mãe de todas as figuras, já para Aristóteles). A metáfora implantaria um desvio no significado corrente de um enunciado de tal modo que, por um instante, a referência ficaria “suspensa” para, em seguida, atingir algo novo sem que esse tenha que ser apresentado “objetivamente” ou apontado anteriormente como referência desse enunciado.

A partir de meados do século XX, a filosofia e a linguística têm dado uma atenção especial à teoria da metáfora. Não que existisse um consenso ou uma teoria única que tratasse do assunto. Acontece que desenvolvimentos na linguística decorrentes de uma visada semântica e pragmática da linguagem frente às análises sintáticas dominantes na primeira metade do século e o interesse da filosofia por questões relativas ao uso e sentido das expressões linguísticas acabaram fazendo com que a linguagem falada e não meramente submetida à gramática se tornasse foco de investigações. A metáfora se tornou, então, um fenômeno privilegiado para o estudo das interações linguísticas. Por meio do estudo da noção de metáfora tem se procurado entender, entre outras coisas, a plasticidade com que usamos a linguagem ordinária para nos referirmos às coisas. A metáfora é um caso exemplar desse fenômeno de plasticidade pois parece apontar para o estado nascente em que significações estão sendo forjadas. Nesse sentido, estudar a noção de metáfora tem a pretensão de oferecer um modelo explicativo de como a linguagem significa o mundo.

Considerando que é na linguagem que aparecem modelos bem sucedidos ou não na significação do mundo, a questão aqui apresentada, nas palavras de Ricoeur, não diz respeito “somente ao sentido da metáfora como instauração de uma nova pertinência semântica, mas à referência do enunciado metafórico enquanto poder de ‘redescrver’ a realidade” (RICOEUR, 2005, p. 13). Uma investigação sobre a noção de metáfora pretende compreender e questionar o que está em jogo não no nível gramatical, explicando como acontece uma metáfora, mas principalmente no nível semântico e ontológico, compreendendo se e como um enunciado metafórico aponta e expressa uma referência.

Essa tensão pode ser condensada, a princípio, em duas posições:

1. nada há de extralinguístico, de tal modo que o ontológico é expressão e desdobramento do que acontece dentro da linguagem. A referência de um termo ou enunciado é sempre outro enunciado ou mesmo o todo da linguagem. O que suscita a novidade semântica é o rearranjo das partes da própria linguagem.
2. há uma função eminentemente extralinguística nos enunciados. A referência de um termo ou enunciado é algo diferente dele e até mesmo algo não-linguístico. O que suscita a novidade semântica é a necessidade de nomeação de novos eventos antes não expressos.

Em ambas as posições, entretanto, a metáfora é apenas um desvio do sentido corrente das palavras. Negar a positividade da metáfora no processo de significação é: em (1) assumir que a linguagem diz sempre o que pode ser dito, de tal modo

que a metáfora não existe pois toda significação é unívoca; e em (2) se assume que a linguagem pode ser costumeiramente ambígua, mas é possível reduzir ao grau zero de desvio, ou seja, é possível o estabelecimento de uma linguagem literal. Podemos identificar, grosso modo, a posição (1) com aquela que busca um novo dizer que não lance mão do extralinguístico, nomeadamente a passagem para o poético preconizada por Heidegger; e em (2) aquela posição que só vê sentido naquelas proposições que se referem ao extralinguístico por excelência, a posição da “ciência natural”. Em ambos os caminhos, a especulação filosófica é uma vereda interdita.

Para tratar da interseção e possibilidades geradas por estas duas posições, a que nega o extralinguístico e a que aposta nele, utilizaremos as indicações de Ricoeur em *A metáfora viva* (1979) acerca da filosofia de Heidegger e um excerto do texto de Heidegger de 1957 intitulado *Der Satz von Grund*. Contraponto a posição heideggeriana acerca da metáfora com a crítica que o filósofo francês faz dessa posição esperamos dar esse primeiro passo na reflexão da noção de metáfora como exemplo paradigmático de compreensão dos processos de significação.

1. Uma aproximação à noção de metáfora

Geralmente se tem por metáfora uma série de fenômenos linguísticos em que acontece algum tipo de transposição ou jogo entre o figurado e o literal (HILLS, 2011). Essa definição é ambígua porque aproxima a metáfora de outras figuras como a metonímia, a catacrese, a sinédoque e a comparação. Temos, assim, uma definição que vai além da metáfora propriamente dita e mapeia uma série de fenômenos linguísticos diferentes. O que seja a metáfora, a sinédoque ou a metonímia dependem, numa primeira aproximação, das teorias e do objetivo que se tem ao tratar as figuras pois “esquemas classificatórios diferentes levam a respostas diferentes” (LEVINSON, 2007, p. 183).

Tomemos a definição clássica de Aristóteles na *Poética*: “a metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra ou do gênero para a espécie ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra ou por analogia” (1457 b 6-9). Esta definição já é suficientemente ampla para abarcar outras figuras de linguagem, na medida em que em uma metonímia ou catacrese, por exemplo, também há transposição para uma coisa do nome de outra. A definição de metáfora de Aristóteles é tão rica que a tradição retórica posterior e as teorias que tratam da metáfora e das figuras de linguagem oscilam entre subordinar as outras figuras à metáfora, ou resumir as figuras à metáfora e à metonímia, como faz Jakobson (1956). As próprias teorias da metáfora e os usos que se faz do termo metáfora quando se trata das figuras de linguagem de modo algum nos apresentam um único modo de definição da metáfora.

Diante da impossibilidade de cristalizar já de início o significado de metáfora frente a outras figuras de linguagem, optamos por entender metáfora seguindo grosso modo o que apresenta Hills, definição esta que está na base da tradição retórica que, inclusive, reverbera a própria definição aristotélica. Pensamos que

este ponto de vista, apesar de não definitório, tem a propriedade de englobar o fenômeno de ambiguidade semântica que as figuras de linguagem instauram e que é o que de mais interessante miramos numa teoria da metáfora. Desse modo, a noção de metáfora que empregamos aqui visa essencialmente o jogo de transposição de significados entre uma linguagem que opera na dualidade literal-metafórico.

2. A crítica da metáfora e a negação da referência

É conhecido que Heidegger não tem uma doutrina enquanto tal sobre a linguagem. Quando o tema da linguagem aparece em seus textos, há sempre a problemática da crítica à metafísica, da diferença ontológica, ou do novo pensamento subjacente à letra do filósofo estudado. Entretanto, dado o caráter ontológico e o alcance da sua filosofia, o pensamento de Heidegger pode fornecer indícios interessantes acerca do que queremos ou não assumir ao pensar a relação entre linguagem e mundo por meio da noção de metáfora. A posição de Heidegger frente à metáfora é a seguinte: a metáfora é um artifício para lidar com a oscilação entre a separação metafísica do mundo em sensível e não-sensível (STEIN, 2004). Somente porque a metafísica separa o mundo em dois se fariam necessárias interpretações metafóricas de enunciados, nos quais os “bem comportados” têm sua referência explícita e os “mal comportados”, os metafóricos, precisam fazer referência a algo “sensível” para fazer sentido. De qualquer forma, os enunciados teriam significado porque demandam algum tipo de referência extralinguística. Todavia, para Heidegger, a metáfora não ajudaria a explicar como a linguagem tem referência porque a referência já é um dado secundário: enquanto joga com o literal e o metafórico a linguagem estaria assumindo a distinção capital da metafísica, isto é, a divisão em dois mundos subsistentes por si, o sensível e o não-sensível e não, ao contrário, abrindo por ela mesma uma compreensão do ser e instaurando uma nova referência.

Na sexta lição de *Der Satz vom Grund* ele afirma: “o metafórico só se dá no interior da metafísica¹” (1997, p. 72). A metáfora não ajudaria a explicar como a linguagem se refere ou diz o mundo porque, para Heidegger, ela já é um dado secundário: enquanto joga com o literal e o metafórico ela está assumindo a distinção capital da metafísica: a divisão em dois mundos subsistentes por si, o sensível e o não-sensível e não, ao contrário, abrindo por ela mesma uma compreensão do ser.

Para sustentar esta posição, Heidegger inicia a argumentação trazendo um trecho de Goethe da *Farbenlehre*:

Não fosse o olho solar,
Como poderíamos olhar a luz?
Não vivesse em nós a própria força de Deus,
Como poderia o divino nos encantar?² (HEIDEGGER, 1997, p. 72)

¹ Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.

² Wäre nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?

A interpretação metafísica dessa passagem, acusa Heidegger, sugere compreender as palavras olho-olhar/solar/luz a partir de uma metáfora. Como isso aconteceria? Para estas palavras fazerem sentido, elas deveriam ser compreendidas primeiro a partir de um significado que não lhes é próprio e, segundo, a partir de noções já conhecidas e até mesmo sensíveis, como quer Heidegger. Olho-olhar/luz/solar seriam imagens mais conhecidas e sensíveis de outras noções, que poderiam ser, por exemplo, pensamento/razão/ideia. Interpretar metaforicamente a passagem significaria, então, por exemplo, tomar os significados de olho/solar/luz, por um lado, e, pensamento/razão/ideia, por outro, como possuidores de campos semânticos distintos que na linguagem ordinária não costumam fazer intersecção e que apenas um processo de metaforização e interpretação metafórica poderia produzir uma compreensão por reduzir ou anular tal distância (RICOEUR, 2005, p. 231). Ora, mas a interpretação que Heidegger faz da passagem não pretende ser metafórica. Heidegger não quer supor a separação do mundo em dois para operar então uma aproximação entre mundo sensível e não-sensível. Isso porque a redução dessa distância se daria a partir do postulado de um referente extralinguístico a que estes enunciados e nomes fariam referência. Assim, o que sustentaria essa forma de compreensão da metáfora e, por extensão, da linguagem seria, primeiro, a separação do mundo em dois e, em seguida, a suposição que de os enunciados funcionam porque têm referência extralinguística.

Por isso, Heidegger critica essa via. Falar em metáforas supõe dicotomia: dicotomia entre literal e metafórico e entre sensível e não-sensível. A interdição feita por Heidegger nasce da radicalização da crítica à metafísica. Se em *Ser e tempo* Heidegger buscava, em certo sentido, alcançar também uma linguagem diferente da das línguas naturais (STEIN, 2004, p. 291). Após essa obra, não é mais a busca de uma linguagem que orienta a pesquisa do filósofo. Fazer filosofia consiste “em deixar-se requisitar pelo ser para dizer a verdade do ser” (HEIDEGGER, 1979a, p. 149 – grifo nosso). Se antes a luta contra a metafísica passava pela construção de uma linguagem diferente das línguas naturais, a fim de assegurar o modo fenomênico de fazer referência a seu objeto, depois de *Ser e tempo* a linguagem é que dirige o filosofar do filósofo e o ser, que de modo algum é uma referência extralinguística, é que dá sentido. Não há mais, portanto, como sair da própria linguagem pois a linguagem é a “casa do ser”. E toda tentativa de dizer algo além da própria linguagem acaba recorrendo a “figuras” e “imagens” que só é metafórica pois é metafísica, se sustenta apenas porque tem enterrado sob sua compreensão mais superficial a tese da dualidade do mundo e da necessidade da referência.

Por isso que a interpretação que Heidegger faz do trecho de Goethe não seria, para ele, uma interpretação metafórica da linguagem. Para Heidegger, Goethe diz exatamente o que diz, isto é, “não fosse nosso olho solar, como poderíamos ver a luz?” Não haveria uma linguagem metafórica operando sobre significados literais querendo se referir ao heliotropo clássico (DERRIDA, 1991). A própria expressão de Goethe, para Heidegger, é “literal”, isto é, atinge exatamente o objeto que visa.

Para compreender o enunciado “não fosse nosso olho solar, como poderíamos ver a luz?” não é necessário buscar significados ocultos (comuns ou literais) sob os tons metafóricos das palavras. É por isso que a metáfora compreendida como transposição entre esses dois “mundos” seria expressão justamente do pensamento metafísico a ser superado:

porque o nosso ouvir e ver nunca são um simples receber sensível, por isso também permanece inadequado afirmar que o pensamento enquanto um escutar e ver foi concebido apenas como uma transposição, a saber a transposição do aparente sensível para o não-sensível. A ideia de “transpor” e de metáfora baseia-se nesta distinção, quando não na de separação, do sensível e não-sensível como duas dimensões subsistindo por si. (HEIDEGGER, 1997, p. 71-2)

O olho, o ouvido e os demais sentidos não precisariam ser compreendidos a partir de um registro comum (leia-se corrente, cotidiano) para, em seguida, ser compreendida a metáfora, como se o sentido literal deles fosse o sensível e o sentido metafórico fosse o não-sensível. Em *Introdução à metafísica* Heidegger afirma que “é muito difícil e para nós insólito descrever o ruído puro, porque não é o que ouvimos comumente. Com relação ao simples ruído ouvimos sempre mais” (HEIDEGGER, 1969, p. 61). Ouvimos o ser do ente em questão e não simples impressões sensíveis. Por isso que o uso de ver e ouvir e da linguagem feito por Heidegger de um modo geral não pretende ser metafórico. Ao usar as palavras, o filósofo quer dizer exatamente aquilo que é expresso. A crítica do filósofo alemão à metáfora é tecida justamente a partir desse aspecto: não é necessário recorrer a uma linguagem metafísica baseada na dualidade entre o sensível e o não-sensível para expressar o ser do ente.

A metáfora compreendida como transposição de significados do não-sensível ao sensível partiria, segundo Heidegger, da separação metafísica entre dois mundo subsistentes por si. A noção de metáfora indicaria apenas uma transposição entre significados sensíveis e não-sensíveis cujo mecanismo de funcionamento remete sempre para fora do próprio jogo instaurado pela metáfora e portanto para fora da linguagem. Segundo Stein, “na linguagem mesma onde funciona a metáfora, dá-se um evento subterrâneo, que somente pode ser descrito mediante um abandono do campo de uso possível da metáfora” (STEIN, 2004, p. 290). O problema da metáfora como exemplo paradigmático de compreensão da linguagem seria que a linguagem não se explica por ela mesma, pelo próprio uso metafórico da linguagem. A metáfora sempre necessitaria de um explicação. Afim de não assumir o jogo metafísico entre literal e metafórico e a busca de fundamento externo à linguagem, Heidegger assume que a linguagem mesma diz o ser do ente. Não há referência extralinguística porque tal referência é o sintoma metafísico da busca pelo fundamento ôntico do ser. Só no interior da metafísica haveria paradoxo no fato de que é na linguagem que o extralinguístico é dito. Se há apenas o dito e se o dizer alcança o ser sem recursos de transposição de significados, estaria aberto o caminho para a supe-

ração da metafísica. O que isso significa? Significaria que, em última instância, se não quisermos assumir a metafísica e com ela a dualidade entre mundo sensível e não-sensível não podemos sair da linguagem. Mundo e linguagem se copertencem e são eles pano de fundo onde se desenrola a nossa compreensão do que quer que postulemos como extralinguístico. A metáfora, por outro lado, sugere tal evento subterrâneo que remete para algo fora da linguagem. Como a referência a algo fora da linguagem seria uma ilusão metafísica, para Heidegger, a metáfora não serve de modelo para compreender a linguagem.

3. A reabilitação da metáfora e o postulado da referência extralinguística

Ricoeur defende que a crítica de Heidegger se ampara em dois postulados: uma compreensão limitada da metáfora e, o que justifica tal compreensão, o postulado da impossibilidade da referência extralinguística. Avaliando tais postulados, Ricoeur permite reabilitar a metáfora como modelo paradigmático de compreensão da linguagem sem, com isso, assumirmos a metafísica objeto da crítica heideggeriana.

Se observarmos o contexto do famoso adágio retomando o uso contante que ele faz do próprio poético na sua própria filosofia, de imediato somos levados a pensar que a crítica de Heidegger à metáfora tem um sentido bastante limitado (RICOEUR, 2005). É certo que podemos ver no uso das palavras que o filósofo faz um uso não metafórico de tal modo a sustentar sua crítica à metáfora. É isto que fizemos questão de mostrar nas páginas anteriores. Entretanto, ao avaliar a crítica do filósofo alemão, Ricoeur apresenta algumas diferenciações conceituais importantes que permitem questionar o alcance as pretensões da crítica heideggeriana.

A primeira dessas diferenciações diz respeito a dois tipos de metáforas: as metáforas poéticas e as metáforas filosóficas. Podemos dizer que Heidegger critica as metáforas filosóficas antes que as metáforas poéticas. De fato, “o que Heidegger faz quando interpreta filosoficamente os poetas é mil vezes mais importante que o que ele diz polemicamente, não contra a metáfora, mas contra uma maneira de chamar metáforas certos enunciados filosóficos” (RICOEUR, 2005, 435). Ao criticar a metáfora, segundo Ricoeur, Heidegger tem em vista principalmente aquele tipo de interpretação que procura “traduzir” os enunciados filosóficos em enunciados mais simples e, com isso, mais “sensíveis”, reduzindo-os às compreensões comuns da linguagem cotidiana. O problema seria, então, justamente compreender o enunciado filosófico como mera metáfora, não considerando esse dizer com a devida seriedade (HEIDEGGER, 1997).

Desse modo, a crítica de Heidegger a um tipo de metáfora é mantido: a crítica àquele “método” de interpretação filosófica que interpreta metaforicamente enunciados e que não atenta para o rigor e até mesmo para a novidade do que é elaborado num pensamento especulativo. Ao separar as metáforas filosóficas e metáforas poéticas e focando a crítica de Heidegger às primeiras, mantemos uma

positividade na crítica de Heidegger que é um ganho a toda a nossa pesquisa, a saber: a linguagem pode produzir enunciados altamente elaborados sem que eles precisem ser resumidos e traduzidos em termos mais simples. O que se alcança por meio do pensamento abstrato não precisa e não deve ser compreendido a partir das ideias mais simples ou percepções sensíveis. Há um âmbito aberto pela própria linguagem sem que ele tenha que e referir à sensibilidade para fazer sentido. Por isso, Heidegger não aceita que certos enunciados filosóficos sejam simples metáforas. O equívoco de Heidegger, entretanto, é disto assumir que toda a linguagem dependa unicamente do que já está aberto pela linguagem e que nada de exterior à linguagem possa atravessá-la. Ao criar metáforas para designar novos acontecimentos, estamos justamente forçando a linguagem a dizer aquilo que não foi dito ainda, aquilo que ainda não foi capturado pela gramática.

Estas metáforas que podem designar novos acontecimentos são as metáforas poéticas que, em relação às metáforas filosóficas, se manteriam, seguindo a diferenciação que fizemos, intactas à crítica de Heidegger. Quando Caetano escreve:

Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido.
(PESSOA, 2001, p. 44)

não temos como negar que há transposições de significados comuns e correntes para significados metafóricos. Da mesma forma, há também jogo metafórico quando Heidegger escreve, por exemplo, que o pensamento originário “é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser” (HEIDEGGER, 1979b, p. 50). Sim, temos visto a defesa heideggeriana que estes enunciados não são metafóricos porque dizem o que pretendem dizer, sem necessitar a traduções por “palavras mais sensíveis”. Mas essa posição nega a possibilidade de entender as metáforas poéticas e a flexibilidade com que empregamos as palavras pondo em movimento seus campos semânticos. A aposta e a proposta de Ricoeur é, por meio das distinções entre metáforas poéticas e metáforas filosóficas, não precisar afirmar nem que a metáfora é a simples transposição do sensível ao não-sensível, no qual a “verdadeira” linguagem é o dizer acerca do sensível (foco da crítica de Heidegger), nem ter que aceitar que não há metáforas. Aceitando, em princípio, a crítica de Heidegger à metáfora filosófica, Ricoeur salva a metáfora poética.

Prosseguindo na diferenciação, Ricoeur acusa Heidegger de não fazer diferença entre metáforas vivas e metáforas mortas ou usadas: “a pretensão de manter a análise semântica em um tipo de neutralidade metafísica exprime apenas a ignorância do jogo simultâneo da metafísica inconfessada e da metáfora usada” (2005,

p. 439). Com o desejo de alcançar uma posição teórica livre da metafísica, Heidegger confunde a metáfora com as metáforas mortas, catacreses ou metáforas lexicalizadas. De fato, uma visada um pouco mais atenta à língua mostra que são inúmeras as metáforas mortas. Ninguém mais pensa em ideia ou no pé da mesa como metáforas de pleno direito. Entretanto, é possível localizar, tanto em uma quanto em outra, significações mais primitivas ou mais literais que as significações adotadas quando falamos em ideia ou pé da mesa. O equívoco é tomar como metafórico esse processo segundo o qual conceitos surgem e são hipostasiados. A metáfora viva faz surgir conceitos, mas sua captura nos grilhões da gramática, da lexicalização ou dos grandes sistemas metafísicos não são o próprio deslocamento semântico produzido pela metáfora. São antes o processo de cristalização dos conceitos.

Ao confundir a metáfora com a metáfora morta está aberto o caminho para a crítica da metáfora por meio da crítica à metafísica operada por Heidegger. Só assim o conceito metafísico passa a ser aquele que joga com as metáforas, hipostasiando-lhes o sentido e estabelecendo de vez a separação entre o mundo sensível das significações literais das palavras e o mundo não-sensível do significado metafórico dos conceitos. O que a crítica de Heidegger à metáfora não leva em conta é que só onde o pensamento lança mão de metáforas mortas é que surge a metafísica. Quando a metáfora de Platão deixa de ser viva, isto é, deixa de ser uma tentativa viva de significação e resposta de um problema, é que a ideia deixa de ser expressão de uma realidade para se tornar uma noção metafísica. Por pensar que toda transposição de significados é sempre a morte do pensamento e não seu próprio modo de permanecer vivo é que a crítica de Heidegger à metáfora pode ser feita por meio da crítica à metafísica. Onde há metáfora morta é que se pode, como faz Stein, acusar um pensamento de ter uma “atitude apropriadora da objetificação que lida com conceitos previamente dados” (2004, p. 303) e, em seguida, acusá-lo de metafísico. Somente “assim armada, a crítica está à altura de desmarcar a conjunção impensada da metafísica dissimulada e da metáfora usada.” (RICOEUR, 2005, p. 440). Mas essa crítica identifica o conceito metafísico com a metáfora morta. Os conceitos metafísicos alvo da crítica de Heidegger são metáforas, sim, mas são metáforas mortas. Aqui as palavras de Nietzsche imperam com toda a sua força: “as verdades são ilusões que esquecemos que são, metáforas que foram usadas e perderam sua força sensível” (Nietzsche apud RICOEUR, 2005, p. 441).

Ao introduzir as diferenças entre metáfora morta e metáfora viva, aparece também uma diferença que passa rápida à crítica de Heidegger, a saber, a relação entre metáfora e conceito. A crítica de Heidegger à metáfora levaria com ela a crítica ao pensamento especulativo que opera por meio de conceitos. Só a linguagem poética, ou uma filosofia às margens do poético, é que teria razão de ser por não lutar contra as fronteiras da linguagem, assumindo-as e assumindo-se como a linguagem do que pode ser dito (STEIN, 2004). A linguagem poética, em outras palavras, não precisaria supor um domínio de referência para fazer sentido. Enquanto que a linguagem que opera com conceitos ou mesmo a linguagem científica pre-

cisaria postular uma referência extralinguística sob pena de produzir enunciados problemáticos. Apenas onde haveria uma separação entre o domínio da linguagem e o domínio do mundo ou da referência é que pode haver modos de dizer metafóricos e literais. Por isso que a linguagem poética não é ela mesma metafórica. Ela é por excelência literal pois diz o ser e não remete para nada além dela própria.

Entretanto, a partir das diferenciações de Ricoeur, percebemos que quando, ao interpretar os poetas a fim de mostrar o que estava oculto na letra, Heidegger faz reviver uma metáfora morta e cria uma nova metáfora. Com esse procedimento, Heidegger não faz poesia mas justamente filosofia. Para Heidegger, fazer aparecer o impensado sob o conceito metafísico, ou, nas palavras de Ricoeur, reviver uma metáfora sob o conceito metafísico, visaria desmascarar a sua procedência metafísica. Para Ricoeur, por outro lado, “reviver a metáfora morta não é de modo algum desmascarar o conceito. Em primeiro lugar porque a metáfora revivida opera de outro modo que a metáfora morta, mas sobretudo porque o conceito não tem sua gênese integral no processo pelo qual a metáfora se lexicalizou” (RICOEUR, 2005, p. 449). Em outras palavras, um conceito não é uma metáfora de algo sensível e sim é a expressão de algo novo por meio de uma palavra velha. Para desmascarar um conceito metafísico não é fundamental mostrar como esse conceito se formou aportado numa metáfora, mas como uma metáfora morreu e virou uma palavra lexicalizada. Isso porque, para Ricoeur, o pensamento não nasce pela “desmetaforização” da metáfora metafísica como quer Heidegger, o que só aconteceria em última instância na poesia. O conceito nasce, sim, para Ricoeur, com a metáfora e da metáfora, tem seu poder denotativo e referencial provenientes da própria metáfora.

Desse modo, com Ricoeur, assumimos que, se, por um lado, o pensamento metafísico surge do desgaste das metáforas, há, por outro lado, um pensamento que também pensa com metáforas mas que de modo algum assume a metafísica ou cai no poético. Para Heidegger, metáfora é igual a metafísica. Ricoeur, entretanto, encontra aí uma gradação de conceitos que não estão totalmente justapostos mas que mostram o caminho que Heidegger faz ao fazer tal identificação: a metáfora viva é confundida pelo filósofo alemão com a metáfora morta, esta com desgaste, o desgaste como base do conceito e o conceito como expressão da metafísica. Ricoeur não nega que há sem dúvida um pensamento novo, que se avizinha do poético e que não se identifica com a metafísica. Mas ao confundir tanto conceito com metafísica quanto metáfora com metáfora morta, Heidegger nega a metáfora e afirma o poético em detrimento à filosofia. Sobra só um dizer que não é de modo algum metafórico. Ele é literal assim como a poesia, para Heidegger, o deve ser. Mas aí começamos a abdicar da precisão conceitual e da filosofia para ceder à linguagem poética.

A crítica de Heidegger à metáfora e, portanto, à compreensão de linguagem que buscamos por meio dela, se justifica a partir da crítica à metafísica mas termina por negar ou interditar o próprio discurso especulativo da filosofia por negar o postulado da referência extralinguística. Com isso, Heidegger acaba por denominar com o termo metafísica todo o pensamento ocidental, desde o filosófico até o

científico ou mesmo o artístico. Não seria um exagero submeter todo o ocidente ao paradigma de separação entre sensível e não-sensível e fazer sucumbir toda a vida do espírito junto com a metafísica? Seria o pensamento antes de Heidegger uma massa mais ou menos uniforme que cederia à compreensão mesmo que altamente elaborada e complexa, de alguns poucos esquemas conceituais como pretende o filósofo alemão? Exceto pelo que Heidegger arranca da metafísica e lhe dá um sentido próprio, nada mais restaria desse pensamento que funda e sustenta nossa história e também nossa compreensão atual de ser?

Essas questões por si só já indicariam que algo de estranho, nem por isso menos profundo, se passa nas bases da crítica de Heidegger à metáfora. Ricoeur concorda com Heidegger no sentido de dizer que na linguagem são abertos novos significados e nega a posição de Heidegger de dizer que isto não remete a processos de metaforização. Para Ricoeur abrir novos significados, jogar com a transposição de significados de palavras e expressões dentro de frases é justamente o que caracteriza a metáfora. Para Ricoeur, Heidegger faz metáforas o tempo todo a fim de estabelecer um novo jogo entre as palavras e a produzir um desvio. O problema de Heidegger é que, mesmo que não seja sua intenção, o que acontece é que o desvio produzido pela linguagem pretende alcançar algo esquecido, adormecido dentro da própria linguagem linguagem e não instaurar uma nova forma de dizer o novo. Ao fazer filosofia, supostamente sem o aporte de metáforas, Heidegger parece querer recuperar uma compreensão do pensamento mais original, esquecida e soterrada pela metafísica do sensível e não-sensível. Entretanto, apesar de suas intenções e crítica à metáfora, Heidegger produz um desvio em relação à linguagem ordinária [...]. Não é esse desvio o da verdadeira metáfora?" (RICOEUR, 2005, p. 436-7)

Para Heidegger, o sensível estaria para o literal assim como o não-sensível estaria para o metafórico. O que sustentaria tal compreensão seria a ilusão metafísica de que há uma referência extralinguística. Se não há referência além da linguagem, não há diferença entre literal e metafórico ou tal diferença é uma distinção tardia (metafísica). Entretanto, se em Heidegger, a suposição do extralinguístico é um pressuposto metafísico, em Ricoeur não há como haver linguagem sem tal postulado. Isso não significa que tal postulado deva ser assumido sem crítica ou sem explicação. Para Ricoeur, a filosofia não pode se furta a pensar a relação entre a linguagem e o mundo pois "a linguagem designa-se a si mesma e a seu outro" (RICOEUR, 2005, p. 466). Negar o extralinguístico pela dificuldade de explicar o paradoxo da referência não é a solução. Pronunciar-se acerca do paradoxo é o papel da filosofia.

Nomeadamente, pressupor a referência da linguagem é a possibilidade da própria filosofia. Assim, o próprio "discurso especulativo é possível porque a linguagem tem a capacidade reflexiva de pôr-se à distância e de considerar-se, enquanto tal e em seu conjunto, relacionada ao conjunto do que é" (RICOEUR, 2005, p. 466). Enquanto a semântica pressupõe a referência, aquilo que é significado pela linguagem, o pensamento especulativo deve justificar a relação entre a linguagem e a referência. Nessa atitude reflexiva se constitui o discurso especulativo da filoso-

fia. A filosofia, para Ricoeur, não precisa se manter reclusa aos limites da linguagem pois toda linguagem já supõe referência:

Essa consciência reflexiva, longe de fechar a linguagem sobre si mesma, é a consciência de sua abertura. Ela implica a possibilidade de enunciar proposições sobre o que é e dizer que isto é trazido à linguagem enquanto o dizemos. Este saber articula, em outro discurso que não o da semântica, mesmo distinta da semiótica, os postulados da referência. Quando falo, sei que algo é trazido à linguagem. Este sabe já não é intralinguístico, mas extralinguístico: ele vai do ser ao ser-dito, ao mesmo tempo em que a própria linguagem vai do sentido à referência (RICOEUR, 2005, p. 467).

Ora, a crítica de Heidegger à metáfora acontece justamente no campo onde lutam as duas concepções de linguagem que trazíamos no início do texto: a posição que defende o extralinguístico e a que nega tal possibilidade. Heidegger toma partido da segunda em decorrência de sua compreensão da linguagem fortemente marcada pela crítica à metafísica. Ricoeur, entretanto, assume um aspecto da crítica de Heidegger à metáfora sem com isso assumir sua crítica à possibilidade da referência extralinguística. Para Ricoeur, a crítica de Heidegger à metáfora tem como positividade o fato de que ela nasce de uma tentativa de dizer o não-dito, de edificar o especulativo e de garantir aquele tipo de discurso que não se curva às metáforas mortas da linguagem; mas com sua negação da referência extralinguística ela cede a “uma tentação de que é necessário se desviar, desde o momento em que a diferença do especulativo e do poético se encontra novamente ameaçada” (RICOEUR, 2005, p. 475).

Vemos, enfim, que Ricoeur, por meio da metáfora, dá à linguagem a possibilidade de uma referência diferente da referência meramente objetiva. Mas o vínculo de referência é ainda perseguido e garantido. Heidegger rompe com a noção de referência, mas cria e se envereda pela linguagem poética e condena a objetividade, seja a científica, seja a especulativa. Ricoeur aposta na noção de metáfora como possibilidade de manter a linguagem referencial sem negar a linguagem não-referencial. Heidegger critica a noção de metáfora porque ela mantém o dualismo linguagem-referência. A questão aqui foi: como garantir/justificar o sentido de enunciados não referenciais? A resposta do primeiro é que há outro tipo de enunciado onde também funciona o esquema enunciado-referência, mas que a referência não é “objetiva”. A resposta do segundo é que a suposição da referência de expressões linguísticas é metafísica, não atenta para a diferença ontológica onde a relação entre o ser e o ente, entre o sentido e a referência, não é nunca ao modo da enunciado-referência. A objetividade tem sua razão para o primeiro. Filosofia e ciência são modos de dizer o mundo. Já par ao segundo a objetividade é um vício metafísico e a ciência e a filosofia só podem dizer o mundo metafisicamente.

Referências

- ARISTÓTELES. (1984). Poética. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural.
- DERRIDA, J. (1991). A mitologia branca. In: _____. Margens da Filosofia. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papyrus.
- HEIDEGGER, M. (1969). Introdução à metafísica. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HEIDEGGER, M. (1979a) Sobre o Humanismo. In: _____. Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural.
- HEIDEGGER, M. (1979b). Que é metafísica. In: _____. Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural.
- HEIDEGGER, M. (1997) Der Satz von Grund. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2005). Ser e tempo. vol.1. 14.ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.
- HILLS, D. (2011) Metaphor. In: ZALTA, E. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/metaphor/>>. Acesso em jul/2012.
- JAKOBSON, R. (1956). Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances. In: JAKOBSON, R.; HALLE, M. Fundamentals of Language. Mouton.
- LEVINSON. S. C. (2007). Pragmática. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes.
- PESSOA, F. (2001) Poesia: Alberto Caeiro. São Paulo: Companhia das Letras.
- RICOEUR, P. (2005). A metáfora viva. 2.ed. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola.
- STEIN, E. (2004). Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico. Natureza humana. vol.6, n.2, p. 289-304.



O peso ontológico da morte: finitude e ética em Heidegger

Deborah Moreira Guimarães

Mestranda em Filosofia –
Universidade Federal de
São Paulo.

Resumo

O projeto heideggeriano de *Ser e Tempo* consiste na fundamentação de uma ontologia existencial e temporal para responder à pergunta pelo sentido do ser. Assim, o ponto principal deste trabalho reside no fato de Heidegger responder a pergunta pelo sentido do ser por meio de bases temporais, questionando os sistemas metafísicos clássicos, que situavam o sentido do ser em dados atemporais, numa espécie de tentativa de fundamentar o ser no absoluto, negligenciando a contingência e a temporalidade que perpassam o ser-aí. Logo, caberá focar o fato de a morte ser concebida como um dado incluso na temporalidade imanente à existência do ser-aí, o que justifica a constante fuga dos indivíduos de seu próprio ser, na tentativa de satisfazer o desejo de totalidade e de um substrato absoluto capaz de velar a contingência que os permeia.

Palavras-chave: Analítica existenciária. Finitude. Ontologia. Ser-para-a-morte. Transcendência.

Neste trabalho serão abordados alguns conceitos fundamentais da obra de Martin Heidegger, em especial da ontologia fundamental presente em *Ser e Tempo*, que aparecem interligados para responder à problemática da busca pelo sentido do ser. Trata-se, portanto, da finitude, enquanto marca constitutiva da essência do *Dasein*; e da morte, enquanto possibilidade extrema que assinala o sentido do ser de cada indivíduo; a tais conceitos será acrescentado o tema da ética, enquanto possível finalidade da analítica da finitude temporal do *Dasein*, responsável, a partir desta hipótese, por direcionar o agir do ser-aí enquanto ser-no-mundo e ser-para-o-fim. Para tal, será necessário o uso da obra *Ética e Finitude*,

de Zeljko Loparic, na qual o autor aborda a ontologia heideggeriana como proposta de uma nova ética finitista.

O problema existente em torno destes três conceitos surge da dicotomia entre o fato de Heidegger responder a pergunta pelo sentido do ser por meio de bases temporais, e o fato de os sistemas metafísicos clássicos situarem o sentido do ser em dados atemporais, numa espécie de tentativa de fundamentar o ser no absoluto, negligenciando a contingência e a temporalidade que perpassa o ser-aí. Conforme afirma Zeljko Loparic,

o infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental. Na ontologia, buscam-se causas e verdades; (...) que sejam, ao mesmo tempo, primeiras e vigorem incondicionalmente, que sejam infinitas. Quais são as esperanças depositadas na infinitude do fundamento? As de encontrar um solo sobre o qual seria possível, pelo menos em tese, assentar uma vida humana plenificada, eterna e integrada numa totalidade cósmica e social. Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor (LOPARIC, 2004, 9).

Conforme mostra a citação acima, o problema fundamental posto por Heidegger parte da crítica da tradição metafísica de fuga e distanciamento do ser, a partir da consideração de pressupostos infinitos/absolutos que servissem de substrato para os entes inseridos no mundo. Tais pressupostos, conforme esta tradição, situavam-se para além dos limites da realidade efetiva (*Wirklichkeit*), fora das dimensões temporais responsáveis por reger e ordenar a existência dos entes intramundanos, na medida em que fornecia como resposta à contingência e à finitude dos indivíduos um sistema baseado em dados temporalmente infinitos e marcados pela necessidade. Como Loparic afirma, *o homem ocidental buscou a plenitude no lugar errado: no próprio ser, erroneamente suposto como infinito; e, além disso, usou os meios errados: ações visando ao aperfeiçoamento infinito, dirigido por deveres éticos e pragmáticos, todos, em princípio, racionalizáveis, isto é, plenamente justificáveis* (LOPARIC, 2004, 11). Isto é, trata-se de desconstruir a hipótese da tradição metafísica ocidental de encontro da plenitude no próprio ser, por meio da afirmação do caráter temporalmente finito dos seres dos entes inseridos no mundo. Para tal, cabe, primeiramente, desfazer o equívoco desta tradição criticada por Heidegger, tendo como base o caráter finito do indivíduo; para, em seguida, traçar uma nova proposta ética, não baseada no aperfeiçoamento do ser voltado para uma dimensão infinita pautada pela noção de um indivíduo cujo ser já se encontra de forma plena, mas, sim, baseada na noção de um indivíduo que busca edificar sua plenitude em bases temporais, isto é, vinculadas à contingência que perpassa sua própria essência.

É desse modo que Heidegger faz da contingência a palavra chave para a compreensão de sua ontologia, fazendo do tempo o horizonte de compreensão do ser.

Isto é, o ser é compreendido por meio de sua transcendência, que faz com que o indivíduo seja em si mesmo para além de si, numa espécie de superação que nasce da antecipação de si; em outros termos, de um lançar-se em si mesmo para além de si num processo de infindição, definido como uma estrutura de possibilidade do *Dasein* junto ao mundo e no mundo (Cf. HEIDEGGER, 2008, 30-1). Afirmar o caráter temporalmente finito do ser-aí é negar a determinação do ser como presentidade, o que Heidegger fará por meio da concepção de finitude

a partir das “oposições” internas do existir humano e, em última instância, a partir da finitude do horizonte temporal do existir humano. (...) A metafísica, diz Heidegger em *Ser e tempo*, interpreta o ser baseando-se no horizonte do presente, à luz das presentificações possíveis do ente. Em outras palavras, ela projeta o ser sobre a série de instantes do presente, ordenada pelas relações de sucessão e simultaneidade, conferindo-lhe o sentido de presencialidade constante no tempo linear, mais precisamente, de presentidade (LOPARIC, 2004, 54).

Faz-se necessário, então, reformular a estrutura temporal de compreensão do ser para fundar uma temporalidade de bases imanentes, numa espécie de fluxo contínuo não-fragmentável e incomensurável. Tal incomensurabilidade deve-se à impossibilidade de se segmentar o tempo em noções instantâneas, delimitadas pelos conceitos de passado, presente e futuro, o que afirma uma projeção/prolongação do ser do ente ao infinito, numa espécie de extensão do tempo futuro já na presentidade, conferindo-lhe uma presencialidade que serve como uma espécie de substrato para sua existência.

Desse modo, estão interligados três problemas fundamentais: a questão da finitude, a temporalidade e o ser-para-a-morte, numa espécie de conclusão à crítica feita por Heidegger à tradição metafísica ocidental. A noção de finitude aplica-se ao ser na medida em que desloca o sentido da existência de um sentido substancial, isto é, não há uma substância absoluta capaz de resguardar em si o sentido do ser de modo geral, como se costumava propor na metafísica. O que há, agora, é um ser cujo sentido se dá em sua própria contingência, em sua finitude, marca da temporalidade que constitui o seu ser enquanto ser que transcende a si mesmo e que se caracteriza como pura possibilidade. É a partir deste noção de possibilidade que surge, então, a morte, enquanto a possibilidade extrema de superação do *Dasein* em direção a si mesmo como uma abertura que se permite a entrega a um nada contido em um tempo que lhe é também imanente, pois carrega em si não mais a sucessão de seus instantes, mas toda a duração.

Como Loparic afirma, *aqui, a transcendência é sinônimo de liberdade que desvencilha o homem de todo determinismo infinitista* (HEIDEGGER, 1927, 294 apud LOPARIC, 2004, 62). Ou seja, trata-se de uma transcendência singularizante, que serve como marca constitutiva do agir *no* mundo. O transcender-se do *Dasein* é o fator responsável por trazer a consciência ao estado de extrema lucidez, fazendo

com o que o indivíduo situe sua morte também como possibilidade, fazendo da finitude não um fim no sentido determinista empregado até então, mas sim, como uma possibilidade que o *Dasein* sempre tem de assumir para ir além de si mesmo, ultrapassando-se em direção à liberdade de não mais poder-ser. Em outros termos, o *assumir a morte* como um dado possível da existência é a marca constitutiva do estado de autenticidade do indivíduo, pois lhe possibilita a compreensão de sua essência finita impelindo-o para um posicionamento ontológico e existencial diante do mundo no qual está inserido, o que culminará também, conseqüentemente, em um posicionamento ético.

Este posicionamento ético, resultado da compreensão finita da existência e da morte enquanto dado iminente e possibilidade que o *Dasein* sempre tem que assumir, é corolário da posição que o indivíduo passa a ocupar *junto ao* mundo e *no* mundo. Portanto, trata-se da autenticidade, estado originado por meio da compreensão que o ser-aí é destinado, indubitavelmente, à morte. No momento em que se percebe essa condição para-a-morte do ser-aí, este é impelido também a uma condição de ter-que-agir, uma vez que aquela passa a ser a condição de possibilidade de toda e qualquer ação, não no sentido da razão apenas, mas sim, no sentido de que há uma instância interna imanente ao ser-aí que possibilita suas ações. Seu ter-que-agir é anterior mesmo às escolhas concernentes à realidade efetiva, visto se tratar de uma condição que remete à própria existência. Como afirma Loparic,

Esse bem não é algo a pegar ou largar, ele é mais que o bem, é o próprio destino do ser-o-aí, do qual este nunca pode fugir. Entretanto, o fundamento último da autoridade da tradição e da força do bem, isto é, do peso do passado (*des Vergangenen*) e do primado da preteritudo (*Gewesenheit*), é o ser-para-a-morte. É só porque “quebra a cara” na morte que o ser-o-aí pode (e tem-que) envolver-se com a herança de escolhas objetais possíveis e ser responsável por ela. Ou seja, existir como fundamento cindido, finito (LOPARIC, 2004, 64-5).

Então, percebe-se que não é a morte que está subordinada às escolhas objetais que o indivíduo terá de fazer durante a vida, mas sim, são as escolhas que se subordinam à sua condição finita, pois a morte é uma possibilidade que se situa na vida, e não a partir de sua negação. Escolher assumir a morte como um dado do futuro iminente ou já constituinte da presentidade é uma escolha que não permite possibilidade de fuga, uma vez que, para tal, seria necessário fugir do próprio ser assumindo uma existência presa à cotidianidade, num estado caracterizado pela decadência enquanto fuga do *Dasein* de seu próprio ser.

Assumir uma vida decadente, isto é, de fuga do sentido originário do ser, é o mesmo que recolocar seu sentido numa base absoluta, uma vez que o indivíduo estaria, em tese, retirando o sentido de seu ser *de si mesmo* para situá-lo *fora de si*, em bases temporalmente infinitas e necessárias (Cf. HEIDEGGER, 2012, 697-699). Como foi exposto, é a partir da compreensão de um fundamento infinito e necessário que surge todo o equívoco da tradição criticada por Heidegger de criar

um substrato absoluto capaz de conter em si todo o sentido do ser de modo geral. Nota-se que é este equívoco o responsável por fazer com que os indivíduos vivam neste estado decadente, pois, não situando o sentido do ser *em si mesmos*, seu próprio ser deixaria de carregar em si o peso da existência enquanto possibilidade, o que culminaria também no livramento do peso das escolhas concernentes à realidade efetiva, visto que tais escolhas são subordinadas à finitude constitutiva do *Dasein* enquanto ente transcendente.

Assim, o ser-para-a-morte é o fundamento das escolhas possíveis, pois, é só a partir da compreensão de sua morte que o indivíduo consegue se envolver com suas escolhas passadas e direcionar suas escolhas presentes, assumindo sua responsabilidade sobre elas. Em última instância, o *Dasein* só consegue existir porque contém em si a possibilidade da não-existência, e é a partir desta possibilidade que ele, de fato, existe, pois assume sua posição *no mundo* e sua característica de ser-no-mundo, tendo como pressuposto sua condição temporalmente finita que conduz sua consciência à plena lucidez.

Logo, a ética finitista proposta por Heidegger tem o papel de desconstruir a noção de fundamento como princípio regulador das práticas individuais, em outros termos, o indivíduo deve assumir sua posição ética no mundo, seu dever-ser ou ter-que-agir tendo em vista a realização de si mesmo enquanto projeto lançado cuja plenitude só pode ser alcançada na situação: é como-estar-aí-no-mundo que entra em questão e não mais o que-devo-fazer-no-mundo, trata-se então de uma desconstrução do conceito de dever, apontando para o sentido ontológico-existencial das ações humanas.

Com a desconstrução do fundamento absoluto em virtude do qual o indivíduo é impelido ao dever, o agir ético volta-se para o ser-aí enquanto apelo de sua essência, cujo caráter sempre urgente é resultante de um chamado posto pela consciência no momento em que esta assimila a finitude enquanto possibilidade certa. Este chamado da consciência dá-se na abertura originada pela angústia, pois esta revela o cuidado como estrutura que o *Dasein* tem de assumir até a morte, até seu não poder mais ser. O cuidado desdobra-se em cuidado de si mesmo consigo e com os outros, numa espécie de movimento de abertura de possibilidades para o outro, trata-se de um *co-existir* que é ao mesmo tempo um *co-habitar*, isto é, um cultivar e edificar o ser numa comunhão em que os indivíduos se tornam o único fundamento da *co-existência* enquanto aguardam, de forma conjunta, a morte.

Dessa forma, a morte é o nome existencial-ontológico para o nada, concebido então como uma plenitude incomensurável ao qual se destina o ser-aí enquanto transcendência do ser-no-mundo. Em direção ao nada o indivíduo se liberta do mundo que até então lhe servira de abrigo, isto é, o ser-lançado torna-se um ser-em para, por fim, transcender-se para a liberdade constitutiva dessa plenitude oculta que é a morte. Tal morte é responsável por livrar o homem do determinismo existente na sua condição intramundana que é, por sua vez, subordinada a instân-

cias infinitas, como a lei e a natureza, que o remetem a todo o momento para um dever que não corresponde ao apelo de seu ser. O verdadeiro agir ético possui um sentido ontológico, que vai muito além da dicotomia entre correto e incorreto.

Assim, antes que haja qualquer princípio de fundamento regulador das ações, o ser-para-a-morte, e assim sua finitude, já é a condição de possibilidade de todo agir no mundo, visto que a morte possui um sentido de instância interna que assimila o ter-que-agir ao próprio ser-aí, fazendo com que o dever seja um apelo de seu próprio ser, uma vez que constitui sua essência. É este “bem” inerente ao indivíduo *que possibilita as escolhas do curso do agir sob a instância suprema da morte* (LOPARIC, 2004, 64).

Procurou-se mostrar neste trabalho, portanto, a relação existente entre a fundamentação de uma ontologia temporal e os sistemas metafísicos clássicos, tendo por base a crítica realizada por Heidegger à noção de fundamento existente nas éticas de base infinitista, cujo agir era pautado por instâncias absolutas e atemporais, deslocando o sentido da ação para algo que estaria, em tese, além do indivíduo. Com a resposta heideggeriana, o agir tornou-se um apelo do ser, isto é, uma manifestação da finitude enquanto marca constitutiva da essência do *Dasein*, juntamente com a morte enquanto possibilidade que assinala o sentido do ser do ser-aí, apontando um direcionamento autêntico para sua existência.

Referências

HEIDEGGER, Martin. (2012). *Ser e Tempo / Sein und Zeit*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

_____. (2008). *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.

LOPARIC, Z. (2004). *Ética e Finitude*. São Paulo: Editora Escuta.

Um Estudo dos Princípios do Entendimento Puro a partir da História do Ser

Diogo Campos da Silva*

* Mestrando – UFSC.

Resumo

Buscamos ler os princípios do entendimento puro, tal como exibidos na *Crítica da Razão Pura*, a partir da noção heideggeriana de *matemático*. Para isso, acompanhamos seu exame de dois destes princípios (*Axiomas da Intuição e Antecipações da Percepção*) em sua obra *Que é uma coisa? - Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais*, a fim de ressaltar como o matemático está implícito na determinação kantiana da objetividade, enquanto origem histórico-ontológica possibilitadora da resposta de Kant à pergunta pelo ser da totalidade do ente. Pensamos, também, o modo como algumas daquelas determinações da coisalidade que historicamente consolidaram-se, tais como o estar de toda coisa no espaço e no tempo, ou o ser a coisa algo de sentido pelo homem, são, em Kant, encaradas desde as ambições de auto-fundamentação do matemático.

Palavras-chave: Ser, matemático, espaço, tempo, sensação, quantidade.

Quando Heidegger, durante o semestre de inverno de 1935 e 1936, preparou o texto de um curso para a Universidade de Freiburg que mais tarde, em 1962, viria a ser publicado com o título *Que é uma coisa? - Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais*, voltou-se para a *Crítica da Razão Pura* com objetivos bastante diferentes daqueles que outrora, em 1929, em *Kant e o Problema da Metafísica*, dirigiram sua interpretação da mesma obra¹. Com *Que é uma coisa?*

¹ Não trataremos aqui da interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura* em *Kant e o Problema da Metafísica*, pois nosso foco é o pensamento do chamado segundo Heidegger, suas reflexões sobre a historicidade do Ser. Porém, vale oferecer algumas palavras sobre *Kant e o Problema da Metafísica* (1973). Nesta obra, Heidegger desejava, sobretudo, encontrar na *Crítica da Razão Pura* elementos que preanunciavam a necessidade e a importância da tematização do tempo existencial, da tempo-

Heidegger buscou compreender o capítulo da primeira *Crítica* sobre os princípios do entendimento puro (KANT, 1989, p. 189-243, A 148-226, B 187-275) como o resultado expresso por Kant de uma transformação metafísica, i.e., uma transformação no modo como compreendíamos até então o sentido de ser da totalidade do ente. Esta transformação do Ser – que Kant, segundo Heidegger, teria tão perfeitamente acolhido – consiste no acontecimento do ser de todo ente como objeto. E, para Heidegger, o que o conjunto dos princípios expressaria não seria mais que a própria objetividade, tudo aquilo que faz do ente objeto. Tal objetividade é pensada por Kant como uma doação que a Razão humana oferece ao ente antes de qualquer manifestação sensível deste. Todavia, é claro que Heidegger não entende que a Razão, enquanto fundamento ontológico conquistado por Kant e sua época, ou seja, como fundamento doador de todo sentido, seja um fato inquestionável que apenas precisou da modernidade humana para ser reconhecido. Pelo contrário, Heidegger entende que essa entificação do Ser que é a assunção da estrutura *a priori* da Razão tem raízes na história da nossa compreensão do ser do ente, raízes que carecem ser desveladas. Portanto, Heidegger acreditava ser necessário pensar o que, do ponto de vista da História do Ser, tornou necessária uma *Crítica da Razão Pura*.

Um dos traços essenciais da nossa compreensão histórica do ser do ente, segundo Heidegger (1992), é seu caráter *matemático*. Por matemático, Heidegger entende o saber acerca das coisas que não advém delas mesmas, mas que deve por nós ser levado até elas. A palavra matemático, para o filósofo da História do Ser, fala de todo e qualquer saber prévio que de antemão ilumina qualquer relação nossa com as coisas, seja essa relação científica, cotidiana ou técnica. Na sua recuperação etimológica do sentido da palavra “matemático” Heidegger (1992, p. 75-77) nos mostra que, originariamente, o matemático aponta para aquele deixar ser prévio do ente que ocorre em todo modo de compreensão do ente, é o saber antecipador com base no qual é possível aprender e ensinar algo a respeito do ente. Neste sentido, o matemático diz respeito a um traço fundamental da nossa compreensão, já desde sempre nela presente. Poder-se-ia pensar num caráter existencial do matemático, levando em consideração as análises de *Ser e Tempo* em que se destacam a dimensão antecipatória da Cura, a dimensão pré-predicativa da linguagem etc. Por outro lado, desde a perspectiva do segundo Heidegger, é certo que todo o conhecimento

ralidade finita enquanto constituinte essencial do humano. A interpretação é guiada pelos mesmos pressupostos e objetivos de *Ser e Tempo* (2009), i.e., o projeto da construção de uma ontologia fundamental a partir da analítica existencial e da descoberta da temporalidade como ser do Ser-aí. Assim, marcadas pelo propósito geral da obra, as estratégias de Heidegger em *Kant e o Problema da Metafísica* são, entre outras: o reconhecimento das razões implícitas da re-escritura de certas passagens da obra, ou seja, das mudanças elaboradas por Kant para a segunda edição da *Crítica*, de 1787; o particular destaque ao que em Kant seria a marca da finitude, à intuição enquanto elemento fundamental e incontornável do conhecimento; a identificação de uma possível e problemática (para Kant) raiz comum das faculdades da Razão; uma leitura peculiar do capítulo do esquematismo, buscando evidenciar o caráter sempre sensível das categorias do entendimento puro e mostrar como o logos objetivo está fundado numa certa modificação temporal do ser-no-mundo; e, por fim, uma interpretação da imaginação transcendental kantiana nos termos da temporalidade originária do Ser-aí com sua tríplice estrutura ekstático-horizontal tal como exposta em *Ser e Tempo*.

ôntico que uma época produz repousa em uma correspondência prévia a um sentido de Ser já aberto e ao mesmo tempo encoberto, o que impossibilitaria sua tematização ao menos pela própria época. Em suma, nossa relação com o ente, na medida em que é possibilitada pela pré-compreensão não temática do Ser, é matemática.

Apesar de ser um traço histórico da nossa correspondência ao Ser e da nossa compreensão do ente, o projeto-de-ser matemático intensifica-se sobretudo na época moderna, a partir, principalmente, do advento daquele saber que nos acostumamos chamar de ciência moderna. A despeito de suas raízes tão antigas, e de constituir um dos motivos formadores da tradição metafísica ao menos desde Platão, é com o advento da ciência moderna que o matemático adquire força, consistência e abrangência total, tornando-se o impulso de fundo da totalidade do saber. Heidegger (1992, p. 82-99) tentou mostrar como o matemático reside na base do procedimento científico, alimentando e direcionando o método experimental. Para a ciência moderna o essencial é o conceber de antemão, o projetar, o estabelecer desde o início o sentido do ente que é seu objeto, aquilo que ele é e a perspectiva na qual ele deve ser tomado pela investigação. Ao definir previamente o setor de objetos, o projeto matemático fixa de antemão as determinações do mesmo mediante axiomas, ou seja, aqueles enunciados fundamentais que tendo somente a si mesmos como fundamentos prefiguram o ser do objeto de uma ciência. Foi partindo disso que Heidegger (1992, p. 91-93) examinou a primeira lei do movimento da física newtoniana, tentando mostrar como este axioma abre um horizonte ontológico a partir do qual o ser da totalidade do ente passa a ser entendido como natureza, ou seja, como o conjunto das relações espaço-temporais de pontos de massa e das forças constantes entre eles. O projeto matemático da ciência moderna exige a uniformização dos entes e por consequência a sua forma básica de tratamento: a medição numérica, a quantificação. Que a natureza em sua totalidade apareça aos olhos dos cientistas modernos como traduzível em linguagem matemática e que isso seja acolhido como fato inquestionável, apenas confirmado cada vez mais pelo sucesso dos procedimentos e cálculos científicos, resulta sem dúvida, para Heidegger, do ocultamento da dimensão matemática em sentido ontológico que é a raiz histórica do saber científico.

Para Heidegger, é o projeto-de-ser matemático que anima a *Crítica da Razão Pura*, e é por meio desta que o projeto busca sua completa afirmação mediante a fundamentação de todo saber essencial sobre o ente naquilo que Kant chama de *a priori* da Razão. A maior expressão do matemático estaria, para o pensador do Ser, exatamente na doutrina kantiana dos princípios transcendentais, a qual expõe todos os elementos que tornam, matematicamente, aprioristicamente, todo ente em objeto. Nosso objetivo neste artigo é justamente mostrar como os princípios do entendimento puro, tal como exibidos na *Crítica da Razão Pura*, podem e devem ser lidos a partir desta noção heideggeriana do matemático. Heidegger (1992, p.184-230) analisa tais princípios em *Que é uma coisa?*. Em seguida, acompanharemos sua análise buscando ressaltar claramente como o matemático está implícito

na determinação kantiana da objetividade, enquanto origem histórico-ontológica possibilitadora da resposta de Kant à pergunta pelo ser da totalidade do ente. Por razões de brevidade, escolhemos os dois primeiros tipos de princípio para a discussão, ou seja, trataremos aqui apenas do princípio dos *Axiomas da Intuição* e do princípio das *Antecipações da Percepção*. Pretende-se mostrar que tudo o que tais princípios dizem acerca do ser dos entes é posto de acordo com as pretensões do projeto-de-ser matemático, e que algumas daquelas determinações da coisalidade que historicamente se consolidaram, tais como o estar de toda coisa no espaço e no tempo, ou o ser a coisa algo de sentido pelo homem, são, em Kant, pensadas desde a perspectiva do matemático, ou seja, a partir do projeto de fundamentação de todo saber nas condições prévias deste mesmo saber. O que significou para a história do pensamento e de nossa correspondência ao Ser a retomada matemática de tais determinações? Qual sentido de ser do ente passou, então, a vigorar? Essas são as questões que regem este breve estudo.

Apesar de ser o caminho muitas vezes tomado por Heidegger em *Que é uma coisa?* não poderemos aqui nem mesmo resumir os passos das demonstrações de cada princípio tais como apresentadas por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Toca-nos fazer algo um pouco diferente, mas sempre dentro do espírito heideggeriano, i.e., acolher o que de essencial os princípios dizem acerca de um momento da história de nossa compreensão e relação com o ente. Se aqui dissermos algo que ultrapasse o próprio texto de Heidegger, isto é apenas uma tentativa de levar um pouco mais adiante sua interpretação dos princípios do entendimento puro. Nossa questão é: como os princípios do entendimento puro podem ainda e de novo ser discutidos e compreendidos desde a perspectiva da filosofia da História do Ser?

I. Ser do ente e quantidade: *Axiomas da Intuição*.

Na *Crítica da Razão Pura*, o primeiro princípio do entendimento puro, nela nomeado *Axiomas da Intuição*, fora assim enunciado na primeira edição (KANT, 1989, p. 198, A 162): “Todos os fenômenos são, quanto à sua intuição, quantidades extensivas”. Na segunda (KANT, 1989, p. 198, B 302): “Todas as intuições são quantidades extensivas”. A filosofia que pensa o acontecer histórico do Ser deve mostrar o que ocorreu com a determinação do ser do ente em sua totalidade a partir da enunciação deste princípio. Só por meio de sua mera enunciação, já podemos compreender que se o princípio apresenta algo da essência do ente como objeto (o ente entendido como fenômeno, como aquilo que é somente na medida em que é para nós), então o faz desde a perspectiva da intuição, i.e., desde o modo como por nós o ente é imediatamente acolhido. Assim, ele diz que o ente que para nós se mostra, em todo e qualquer mostrar-se seu, apresenta uma quantidade extensiva. Em Kant, as formas da intuição humana são espaço e tempo: tudo o que para nós dá-se é acolhido segundo determinações espaço-temporais. Sendo que nem espaço, nem tempo, podem ser intuídos separadamente da matéria que lhes preenche,

eles, espaço e tempo, pensados em si mesmos, são totalidades unas, sem partes, e ilimitadas. Mas, no instante em que as formas acolhem a matéria, uma síntese é então produzida: a totalidade indeterminada do espaço e do tempo se decompõe em partes e é reunida, a cada vez, de um modo determinado: o tempo passa a ser uma determinada sequência e o espaço é definido em certos limites (HEIDEGGER, 1992, p. 194-5). Assim, tudo aquilo que se apresente para nós terá um grandeza extensiva determinada, poderá ser medido e ter sua extensão espacial ou temporal comparada. Porém, essa dispersão e subsequente reunião do espaço e do tempo, as quais também atingem e determinam os objetos da intuição empírica, só são possíveis na medida em que há a consciência de unidades gerais (conceitos puros do entendimento) que acompanham e regulam tal síntese. As unidades reguladoras em questão são, como se sabe, as categorias de quantidade (unidade, pluralidade e totalidade). Só na medida em que as partes que nos aparecem nos fenômenos são também pensadas por um sujeito mediante as categorias, tudo o que nos aparece ganha estabilidade definitiva: e apenas assim, então, pode o ente ser para nós sempre aquilo que possui algum tipo de grandeza espaço-temporal.

Mas o que é que a demonstração do princípio vem afirmar com respeito ao ser de toda coisa? Que espécie de transformação em nossa compreensão do que é a coisa o princípio dos *Axiomas da Intuição* põe em jogo? Do ponto de vista das nossas vivências cotidianas já sempre estamos num mundo em que espaço e tempo se fazem presentes: encontramos as coisas como distantes ou próximas e os processos que presenciamos são sempre largos ou breves. Mas esses tempos e espaços cotidianos não são acompanhados pela certeza de sua mensurabilidade objetiva: nas vivências, um “prolongado tempo” nem sempre corresponde a uma larga duração objetiva. Desde ao menos *Ser e Tempo*, Heidegger já nos chamava a atenção para o fato de que a temporalidade e a espacialidade do ser-no-mundo mais próximo e cotidiano não são o espaço e o tempo enquanto possibilidades de todas as grandezas e medidas dos objetos. Nossa relação cotidiana espaço-temporal com o mundo é pré-objetiva. Por outro lado, do ponto de vista da história da compreensão do que é o ente, da história da Metafísica, não é novidade que estar num tempo e num espaço seja uma característica do ente em geral. Mas o que a *Crítica da Razão Pura* veio acrescentar na história do ser do ente, consumando o projeto-de-ser matemático, é, em primeiro lugar, que o estar no tempo e no espaço do ente é uma determinação da coisa *conferida de antemão pelo sujeito* que a alcança e conhece.

A certeza de Kant, por exemplo, de que o espaço é algo que pertence à constituição do conhecimento humano, que não é algo real e independente do sujeito e nem é um atributo das coisas em si mesmas, contraria não só a experiência cotidiana (pois parece bastante evidente, e mesmo Newton assim pensava, que o espaço é o meio real no qual nós e as coisas estamos) quanto toda a história da Metafísica do espaço (para citar apenas um exemplo, lembremos de Descartes afirmando ser a extensão a essência do mundo exterior à alma: para este filósofo, o espaço e o ente ou a matéria são o mesmo, não há espaço vazio). A interpretação heidegge-

riana ressalta exatamente isso: o fato de serem as essências do espaço e do tempo determinadas de modo novo por Kant necessita ser compreendido a partir de sua origem no projeto ontológico matemático que impulsiona e dirige a filosofia de Kant. A totalidade do ente transforma-se em objeto na mesma medida em que o quadro no qual as coisas são desde sempre encontradas, espaço e tempo, é tomado como um constituinte da estrutura da própria razão e não das coisas. Sem essa transformação no modo de compreender espaço e tempo, a mais plena realização do projeto matemático não se consumaria, ou seja, perder-se-ia a possibilidade de determinar e fixar *a priori* a verdadeira e constante essência das coisas a partir apenas da delimitação dos poderes da Razão humana.

Heidegger ainda nos faz ver mais a partir do princípio dos *Axiomas*. Do ponto de vista da transformação da nossa compreensão mais fundamental do ente, o essencial é que, agora, a coisa como objeto, que é o único ente possível de ser descoberto por tal sujeito, é sempre uma coisa mensurável. A experiência que temos do ente, qualquer que seja ela, tem como uma possibilidade sua a mensurabilidade do mesmo. Ser-mensurável passa a ser uma determinação da coisalidade. É bem verdade que a esperança de que a natureza, suas propriedades e variações, pudesse ser traduzida em termos matemáticos não nasce com, mas é intensificada, sobretudo, com o advento da ciência moderna. E nesse sentido, o princípio dos *Axiomas* funciona como a justificação da possibilidade de aplicação da ciência matemática aos objetos empíricos. Até aí nenhuma novidade frente às demais interpretações de Kant. Deve-se lembrar, porém, que, segundo Heidegger (1992, p. 128-130), a totalidade do ente na *Crítica da Razão Pura* é pensada apenas enquanto a natureza no sentido da física-matemática moderna, ou naquele sentido de ser do ente nomeado por Heidegger ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*). Heidegger afirma, inclusive, que o fato de ser esta a única perspectiva sob a qual Kant pensa a coisa não deve ser tomado por um descuido que pudesse ter sido facilmente reparável pelo próprio Kant. O fato de que na *Crítica* tampouco haja algum parecer acerca das coisas que cotidianamente nos rodeiam, ou sobre o que a partir da natureza é pelo homem produzido, também tudo isto tem seu fundamento nas raízes científico-metafísicas do modo de pensar da *Crítica* e está em conexão com o projeto-de-ser matemático. Se a totalidade do ente é identificada à totalidade da natureza, esta transformação conforma-se às exigências do projeto que impelem a uma determinação universal da coisa: nenhum ente individual é possível por si mesmo, e a coisalidade não pode ser determinada a partir de características particulares dos entes. Agora, cada coisa que é só pode ser determinada em seu ser a partir da determinação da natureza em geral. Para uma compreensão que se quer matemática, i.e., para um saber que busca auto-fundar-se era necessária a projeção prévia da totalidade das coisas como um domínio uniforme e constante, ou seja, como natureza. Para o advento da compreensão do ser da totalidade do ente enquanto objetividade foi decisivo que a natureza fosse de antemão compreendida pelas ciências naturais como o conjunto das várias posições possíveis da matéria

sempre quantificável no interior sempre mensurável do espaço e do tempo. Agora, a partir desta projeção prévia do horizonte geral da coisalidade fica barrada a possibilidade de que os entes que compõem a natureza possam ser determinados em seu ser mediante suas qualidades ou características particulares, como queria a antiga física aristotélica. Para Heidegger (1992, p. 128), são as determinações ainda mais gerais da natureza assim entendida que Kant estaria buscando na *Crítica da Razão Pura*. E uma destas determinações é seu ser quantificável. A esperança científica na possível quantificação de tudo o que ocorre na natureza, assim como a fundamentação em Kant da aplicação da quantidade numérica, precisa e objetiva, a todo o fenômeno, resultam do horizonte ontológico geral ao qual correspondia o pensamento moderno e das conexões deste evento ontológico com toda a História do Ser. É ainda importante frisar aqui que esta emergência do sentido básico do ser do ente como ser-mensurável e quantificável ou como ser-simplesmente-dado é pensada por Heidegger não mais como uma modificação na relação compreensiva do Ser-aí com o ente intramundano no interior da estrutura ser-no-mundo, mas como um evento do Ser ao qual a época moderna, sobretudo, correspondeu.

II. O *a priori* do sentir. Antecipações da Percepção.

O título da seção sob a qual Kant apresenta o segundo princípio transcendental é *Antecipações da Percepção*. Se repararmos bem, o título já nos oferece qualquer coisa de estranho, e causa-nos um espanto do qual o próprio Kant já estava ciente quando disse que o princípio “mereceria ser chamado de antecipação em sentido extraordinário” já que “parece estranho antecipar a experiência naquilo que concerne precisamente à matéria dela, a qual somente dela pode extrair-se” (KANT, 1989, p. 202, A 167/ B 209). É verdade que o termo *antecipações* em separado não nos parece inusitado. E, de fato, não o é, considerando que todos os princípios do entendimento puro devem ser antecipações em certo sentido já que eles não são outra coisa que regras do uso objetivo das categorias (KANT, 1989, p. 196-7, A 161/ B 200). Isto quer dizer que os princípios são aquilo com base em que as categorias do entendimento puro regulam de *antemão* a experiência do sujeito empírico, ou ainda, eles mostram como cada classe de categorias deve operar junto às formas puras da intuição de modo a constituir um campo transcendental a partir do qual a experiência de qualquer sujeito empírico é possível. No caso específico do segundo princípio, Kant está tratando da possibilidade do uso objetivo das categorias de qualidade (realidade, negação, limitação), investigando como estas se ligam àquilo que preenche o espaço e o tempo (ou seja, à matéria da intuição e não propriamente às formas que em si mesmas nunca são intuídas) permitindo a produção de juízos sintéticos *a priori* e conferindo condições e limites a nossa experiência. Nosso espanto começa, na verdade, quando reparamos que o título conjuga o termo “antecipações” com o termo “percepção” e que, portanto, o segundo princípio do entendimento puro venha a ser um enunciado que diz algo sobre as nossas percepções *antecipadamente*, ou seja, antes de nossas experiências

perceptivas. Pois Kant entende aí percepção como aquela espécie de representação meramente subjetiva, i.e., enquanto uma representação com consciência, mas que não faz referência a qualquer objeto, mas tão somente à afecção do sujeito, a uma modificação do seu estado, ou seja, àquilo que o sujeito *sente* independentemente da referência ao objeto que lhe causa o sentir. Lembremos que a análise transcendental separa o que ocorre na sensação de todo e qualquer tipo de síntese (seja da intuição, do entendimento ou da imaginação) e, sendo o conjunto das sínteses necessário à constituição do objeto para o conhecimento humano, a sensação aparece como uma faculdade sem objeto, âmbito da pura passividade, da receptividade absoluta que tem que existir para que o conhecimento humano seja possível já que, como diz Heidegger (1992, p. 199), nós não podemos criar o ente em sua totalidade e, portanto, para que nosso conhecimento do ente seja possível, este deve afetar-nos de algum modo. A matéria das nossas sensações é justamente isto que nos atinge de fora, que nos é concedido pelo próprio ente e que não pode por nós ser colocado, é o ponto de partida que, ao despertar as atividades de nossas faculdades, dá início ao conhecimento para nós possível. Logo, como o próprio Kant sabia, a matéria da sensação parece ser tudo o que não pode ser antecipado ou conhecido *a priori*, antes da experiência.

É verdade que do ponto de vista das ciências não é enigmático falar em antecipações da percepção. Segundo as ciências, há sempre condicionamentos prévios a cada sensação que possamos ter, condicionamentos que provêm tanto das propriedades subjetivas daquele que sente, quanto das características objetivas do que é sentido: assim, por exemplo, o perfume de uma flor ou o sabor de um alimento dependem sempre seja de nossa anatomia, da forma como nossas narinas e nosso paladar são capazes de decodificar (em conexão com zonas do cérebro) o que se lhes apresenta, seja das características orgânicas, das próprias moléculas que produzem o cheiro e o sabor na flor e no alimento. Porém, a reflexão de Kant acerca de uma antecipação no fenômeno da percepção não se move no mesmo ambiente que as investigações científicas. Para Kant, a antecipação não acontece nem em função de certas atividades objetivas dos órgãos do sentido do corpo humano, nem corresponde àquelas propriedades realmente existentes nos corpos exteriores ao nosso, propriedades que seriam a causa objetiva do que sentimos. Pois uma reflexão transcendental sobre a sensação não pode partir de um campo objetivo já determinado, mas investigar as condições de possibilidade para toda e qualquer constituição, por parte das ciências, de um campo objetivo.

Kant enuncia do seguinte modo o princípio transcendental das *Antecipações da Percepção* na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*: “em todos os fenômenos, o real, que é objeto de uma sensação, possui quantidade intensiva, isto é, um grau” (KANT, 1989, p. 201, B 297). Aqui, real, sugere Heidegger, não deve ser entendido como sinônimo de efetivo ou existente de fato. Para Heidegger, o sentido crítico de “real” aponta para o primeiro aspecto coisal que nos solicita, o primeiro e mais básico *quê* que se mostra no fenômeno, condição para todo e qualquer modo de

aparência de algo na percepção. É o primeiro conteúdo quiditativo do fenômeno, o que deve primeiramente preencher o vazio do espaço e do tempo para que qualquer coisa possa ser algo para nós, fenômeno. O real, desde o ponto de vista das perguntas pela possibilidade da experiência, pode tanto corresponder a um ente existente de fato quanto a uma mera ilusão ou aparência em sentido ordinário. Sem algum grau de aparência primeira, nada se pode dizer acerca da efetividade ou não das coisas exteriores. O real, portanto, é o primeiro *quale* do objeto em geral, e independe da presença efetiva das coisas no exterior do sujeito. É o real, entendido sob essa perspectiva, que apresenta sempre uma quantidade intensiva².

Por sua vez, quantidade intensiva, por contraste à quantidade extensiva, só pode ser aquela quantidade do que nos é dado na sensação e que não depende da reunião de suas partes espaço-temporais. Dois cartões vermelhos com a mesma dimensão espacial, e mesmo sendo vistos, cada um, durante o mesmo período de tempo (dois segundos, por exemplo) por um sujeito qualquer, podem apresentar diferenças quanto a sua intensidade: o primeiro pode aparecer ao observador como mais saturado que o segundo. O mesmo pode-se dizer da intensidade de uma dor de cabeça, do teor de sal de uma comida, da agudeza de um som de violino: todas essas sensações podem ser mais ou menos intensas independentemente das suas durações ou do tamanho dos objetos que as despertam. A quantidade intensiva do real de uma sensação não requer a doação primeira das partes, de modo que a grandeza intensiva já é sempre percebida como uma unidade. Kant chama a cada uma dessas unidades de grau. “Um som alto, por exemplo, não é composto por um certo número desses sons, mas do som baixo ao alto, há uma graduação do grau” (HEIDEGGER, 1992, p. 206). A variação ou diferenças dos graus do real (sua multiplicidade) só é representada por comparação a uma possível (e nunca efetiva) sensação de nada (KANT, 1989, p. 207, A 175-6/ B 217-8). É tomando por base a proximidade da negação da sensação que podemos comparar, medir e, inclusive, ordenar por meio de números a escala de quantidades intensivas (dos menores graus aos maiores) onde nem a máxima, nem a mínima quantidade, são encontradas. Na verdade, do ponto de vista transcendental, é indiferente que certos objetos coloridos possuam ou não, de fato e em si, propriedades tais que lhes permitam manifestar uma variedade de saturações, ou que os sons efetivamente existentes (artificiais ou não) devam a sua variação de grau que por nós é percebida a qualquer característica física das ondas sonoras. Pois é o real, *no sentido crítico*, que possui quantidade intensiva. O que importa na interpretação heideggeriana é notar que, seja lá qual for a descrição que as ciências produzam acerca do que é efetivamente existente nos objetos da sensação, esses objetos sempre e somente são algo

² Este sentido crítico do termo “real” em Kant é distinguido por Heidegger do sentido de outros termos kantianos, a saber, “realidade” (enquanto conjunto das determinações essenciais de uma coisa) e “existência” (enquanto efetividade). Para nossa discussão aqui não é essencial discutir a interpretação heideggeriana de cada um desses termos, mas ela pode ser conferida tanto em *Que é uma coisa?* (HEIDEGGER, 1992, p.202-6), quanto em *A tese de Kant sobre o Ser* (HEIDEGGER, 1983, p. 238-9), quanto também em *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (HEIDEGGER, 2000, p. 61-6).

para nós enquanto podem ser percebidos na variação contínua de sua grandeza intensiva. Qualquer que seja o ente, ele será para nós enquanto a sensação que dele temos varia nesse sentido. Sem tal variação, não perceberíamos a diferença entre todas as coisas e coisa nenhuma. E isso também não quer dizer que uma antecipação desse tipo dependa de constituições fisiológicas de nossos órgãos receptores. Uma descrição “psicológica empírica” da sensação ou o “esclarecimento fisiológico da sua formação e proveniência” (HEIDEGGER, 1992, p. 207) apenas são possíveis com base naquilo que a reflexão transcendental descobre acerca da constituição *a priori*, e fundada em si mesma, da sensação.

O tratamento transcendental da sensação não é objetivo, ôntico. Para Heidegger, em Kant a sensação é pensada ontologicamente, a partir de sua relação com a determinação do ser do ente em geral. O princípio diz algo da coisa em geral do ponto de vista da sua doação, diz algo acerca do que uma coisa tem que ser ou como ela deve se mostrar para que possamos entrar numa relação com ela. Ele apresenta a essência da sensação “a partir do seu papel no interior da relação de transcendência”, pois ela “é vista, antecipadamente, como qualquer coisa que entra em jogo no interior de uma relação, que é uma ultrapassagem em direção ao objeto, na determinação da sua objetualidade” (HEIDEGGER, 1992, p. 207). Só tendo por base esta determinação da objetividade em geral, a saber, que em toda a sensação o real varia em graus, é que a ciência poderá investigar a causa da variação objetiva na intensidade desta ou daquela sensação específica.

O fato de que nos seja tão difícil compreender que o princípio das Antecipações seja um juízo sintético *a priori* e não *a posteriori* revela o quão desafiador era o fenômeno da sensação para um pensamento como o de Kant, animado, segundo Heidegger, pelas pretensões do projeto-de-ser matemático. Na história da nossa compreensão do ser do ente, ao menos desde o desprezo platônico pelo sensível, a sensação em grande parte das vezes foi tomada como o âmbito enganoso por excelência, inconstante e irregular, impossível de controle prévio por parte de qualquer reflexão ocupada com os princípios do saber. Só a partir das conexões da *Crítica da Razão Pura* com o projeto-de-ser matemático, compreendemos a verdadeira conquista que o princípio das *Antecipações da Percepção* representam na história da reflexão e auto-fundamentação do pensamento humano. Precisamente em um plano de fundamentação total do saber como o de Kant havia de reconhecer-se que não há conhecimento sem esse elemento que, aparentemente, é sempre *a posteriori*, o sentir. Mas se o matemático anseia sempre por uma auto-fundamentação do saber a partir somente da estrutura geral deste saber tomando-a como totalmente livre de tudo o que não é absolutamente regular, anterior e constante, então a sensação, quase sempre enganosa, era um problema que carecia ser resolvido. Coube a Kant pensar o quê na sensação é possível conhecer *a priori* com total e necessária certeza. A interpretação heideggeriana deste princípio possui, ao menos, o mérito de reconhecer as raízes histórico-ontológicas do problema que a sensação representou no interior da *Crítica da Razão Pura*. Portanto, talvez seja no princípio das *Antecipa-*

ções da Percepção onde melhor é possível compreender e espantar-se com o êxito do projeto-de-ser matemático. Pois o princípio traz para o âmbito do *a priori* aquela condição do conhecimento humano que, ao longo da história, a ele constantemente se recusou, a saber, a sensação. Por mais que a tradição pudesse ter, em algumas ocasiões, cedido qualquer caráter de verdade, por mais mínimo que fosse, às nossas percepções sensíveis, nunca, antes de Kant, foi possível pensar que na sensação residisse qualquer verdade sobre o ente de modo antecipado, ou seja, antes mesmo de qualquer apresentação dos entes aos nossos sentidos. Mas é precisamente isso que o princípio afirma e põe como fundamento do nosso conhecimento: todo e qualquer dado sensível apresenta-se sempre enquanto uma medida de grandeza intensiva e a diferença entre os graus de cada intensidade das várias sensações deve poder sempre ser determinada e comparada em termos matemáticos.

Referências

HEIDEGGER, Martin. (1973). *Kant y el Problema de la Metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de cultura económica.

_____. (1983). A Tese de Kant sobre o Ser. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural. p. 230-254.(Coleção Os Pensadores).

_____. (1992). *Que é uma Coisa?*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70. (Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

_____. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*. Tradução de Juan José Garcia Norro. Madrid: Trotta.

_____. (2009). *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. 4ª ed. Petrópolis: Vozes. (Coleção Pensamento Humano).

KANT, Immanuel. (1989). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.



A via a-teológica para Deus no pensamento de Edmund Husserl

Edebrando Cavalieri*

* Doutor - Universidade Federal do Espírito Santo

GT: Filosofia da Religião

Resumo

Esta pesquisa toma como referência o pensamento de Edmund Husserl, em particular a última fase de vida denominada de *Krisis*, quando a reflexão fenomenológica se volta para o complexo contexto histórico da primeira metade do século XX, marcada pelo advento de movimentos relativistas, cepticistas, e irracionais. Este momento explicita uma crise aguda da formação cultural moderna ocidental e tem na dimensão ética o eixo de maior vulnerabilidade. A partir daí tomamos a obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* objetivando pensar a ideia de Deus a partir da via a-teia (não teológica) como possibilidade de motivação teleológica e ética, e não ontológica e gnosiológica. Para isso é preciso percorrer o caminho avaliativo que Husserl faz da referida formação cultural, que procede de Descartes e Galileu, emblemas de uma nova cosmologia, e recolocar a via para Deus tomando um percurso diferente, nem teológico, nem gnosiológico. Tanto um como outro já foram objeto de tantas críticas contemporâneas como as feitas por Heidegger, que ainda pergunta se é possível falar de Deus numa via não onto-teológica. A ideia de Deus extraída do pensamento husserliano é tomada na perspectiva filosófica como uma via a-teia, como caminho a-teológico para Deus, um como pólo unitário, enteléquia imanente ao universo, Mônada Suprema, que permite e motiva a constituição de uma ética. A teorese filosófica deve colocar em prática uma consideração racional do mundo em vista do conhecimento no mundo mesmo e assim alcance a razão e a teleologia que lhe são imanentes e seu mais alto princípio – Deus. Os resultados da pesquisa apontam na direção das possibilidades da via a-teia, na abertura em relação à ideia de Deus, e ampliação do conceito de razão com o qual trabalha a fenomenologia. A ideia de Deus assim constituída não toma Deus como causa do mundo, mas como intencionalidade motivadora, livre dos códigos disciplinares institucionais e doutrinas dogmatizantes e possibilita a constituição de uma ética de coexistência.

Palavras-chave: Fenomenologia. Teleologia. A-teologia. Deus.

Husserl descreve este problema no início da obra, parágrafo 3º, escrita na fase da maturidade - “*A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*”:

O que o homem antigo considera como essencial? Sem nenhuma dúvida, nada mais que a forma *filosófica* da existência: a capacidade de dar-se a si mesmo, de maneira livre, a toda a sua vida, regras fundadas sob a razão pura, tratadas pela filosofia. A primeira coisa é a teorese filosófica. Deve ser posta em prática uma consideração racional do mundo, livre dos vínculos do mito e da tradição em geral, uma consciência universal do mundo e do homem que proceda com absoluta independência dos prejuízos – que alcance enfim o conhecimento no mundo mesmo, a razão e a teleologia que lhe são imanentes e o seu mais alto princípio: Deus. A filosofia, enquanto teoria, não torna livre apenas o filósofo, mas também qualquer homem que seja formado na filosofia [...] O problema de Deus contém de maneira explícita o problema da razão ‘absoluta’ como fonte teleológica de toda razão no mundo, do sentido do mundo (HUSSERL, 1954, p. 5-6).

Desta forma, esta pesquisa procura tomar a questão de Deus num caminho diferente daquele desenvolvido pela perspectiva onto-teológica, muito marcante na tradição metafísica ocidental. Buscamos como alternativa a fenomenologia dentro de uma postura ontológica subjetiva, considerando uma concepção de experiência que visa superar a perspectiva das ciências tecnocentradas que mergulham o homem num mero ser da natureza, entregando-o à escravatura da operacionalidade e do produtivismo.

A questão de Deus em Husserl está além de uma concepção de homem como fato, como dado. Seu filosofar toma o *cogito* como ponto de partida e delineia uma subjetividade sem nenhum ponto de apoio fora dela ou acima dela. O infinito é constituído no finito que é a própria consciência. Desta forma, pretendemos um desvio de toda perspectiva onto-teológica. Conforme Stein (2003, p. 164) no panorama da metafísica tradicional a questão de Deus remete ao destino do pensamento ocidental e “Deus toma o lugar de um ente que é representado e abrigado nas provas lógicas de sua existência. Assim Deus torna-se principalmente causa, *causa sui*, exigido para a explicação da diferença ontológica, para fundamentar o ser dos entes”.

As mediações culturais de caráter intersubjetivo são de fundamental importância para tratar de temas tão centrais da vida humana como a questão do sagrado ou de Deus. Nossa hipótese é de que a ideia de Deus não nasce de um mundo extra-humano, separado, mas de sedimentações intersubjetivas constituídas ao longo da história. Também aqui não nos parece possível a redução absoluta ao uno indivisível, como uma espécie de Deus criador e revelador; princípio primeiro de que falava a metafísica e a teologia metafísica. O mundo público e comum infiltra-se na experiência de fé religiosa sem que saibamos com clareza se isso é verdade e mesmo tememos que isso seja considerada uma tese herética. A filosofia é uma loucura para a fé, diria Heidegger¹, pois sempre em nosso filosofar necessitamos expor a possibilidade da descrença, sem ater-se ferrenhamente à doutrina como uma tradição.

¹ Martin Heidegger na obra *Introdução à metafísica* afirma que “aquele para quem a Bíblia é verdade e revelação divina já possui, antes de qualquer investigação da questão, a resposta: todo ente que não for Deus por Ele criado” (1978, p. 38).

A via a-teia para Deus em Husserl pode ser delineada a partir de cinco percursos distintos e interdependentes: a) O percurso objetivo para Deus que toma a tradição filosófica ocidental que distingue três ordens de realidade: o eu, o mundo e Deus; b) O percurso subjetivo das reduções que nos leva à percepção de um mundo que se reflete na consciência como mundo estruturado teleologicamente; c) O percurso da intersubjetividade que nos leva a tematizar a constituição do *alter ego* pela mediação da corporeidade conduzindo-nos à análise da vivência empática e da monadologia; d) O percurso através da hylética que toma os conteúdos materiais os quais nos põem frente a frente – face a face – com o mundo externo objetivo; e) O percurso ético que toma a questão da teleologia como referência para valores morais.

Outra via pode também ser desenvolvida na fenomenologia, especialmente a partir das reflexões de sua discípula, Edith Stein. Na obra *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino*, ela mostra as diferenças e as aproximações entre os dois pensadores. Ambos se remetem ao Logos que age em tudo o que existe. Para Aquino, existe a verdade em sua totalidade e é consciência divina que é revelada aos demais seres conforme seu modo de compreender. Para Husserl, é a razão natural que avança progressivamente rumo à verdade, mas sem alcançá-la totalmente. Afirma Stein (1997, p. 290): “Deus é a verdade. Quem pesquisa a verdade, pesquisa Deus, quer seja de modo consciente ou não”. A via desenvolvida por Stein é a mística. Deus não é algo que cai a nossa frente. É um caminho do sentir, do aproximar-se, uma ascese. Este é o percurso de uma fenomenologia mística, que não trataremos neste trabalho.

Do ponto de vista da presença deste tema no pensamento husserliano, pode-se afirmar que mesmo na fase das obras de cunho epistemológico como *Investigações Lógicas* (1900, 1901), *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), *Lógica formal e lógica transcendental* (1929) o tema de Deus se mostra presente, pois se situa no sentido e alcance da redução transcendental. No parágrafo 99 de *Lógica Formal e lógica transcendental* assim ele escreve:

A referência da consciência a um mundo não é um *fato* que me seja imposto por um Deus que assim o determinasse de fora de modo contingente, ou por um mundo que existisse previamente, de modo também contingente, com suas leis causais. O *a priori* subjetivo precede o ser de Deus e do mundo e de tudo o que, sem exceção, existe para mim, ser pensante. O próprio Deus é para mim aquilo que é a partir da minha própria operação da consciência; e nem sequer este ponto eu posso passar por alto, por medo angustiado a uma pretensa blasfêmia; pelo contrário, tenho que encarar o problema que eu invente ou faça a suprema transcendência (HUSSERL, 1957, p. 336).

Seus discípulos como Edith Stein, Roman Ingarden, Max Scheler e Emmanuel Levinas atestam a presença significativa deste tema na reflexão filosófica. Para alguns, o próprio Husserl encaminha-se também para uma posição teológica. Todos

estes fatos acabam implicando grande dificuldade de pesquisa tendo em vista a extensão da obra husserliana². E percorrê-la em toda sua completude parece-nos tarefa infundável, pois ainda existem manuscritos a serem transcritos e publicados.

A questão de Deus na filosofia fenomenológica de Husserl é complexa e desenvolvida muitas vezes sob a forma de um ziguezague. Talvez tenhamos também que reproduzir esta “metodologia” do ziguezague, esperando com isso ajudar na compreensão aproximativa de seu pensamento. Ao mesmo tempo, sua complexidade também pode ser comprovada com as diversas interpretações sobre tal questão. Outra observação importante se refere ao conceito do que seja “via ateia”. Queremos com isso dizer que a fenomenologia husserliana não pressupõe nenhuma revelação e nem algum discurso racional que vise negar a existência de Deus. Por esse motivo, objetivando distinguir este termo do outro homônimo, grafamos com hífen – “a-teia”, “a-teológico”, “a-teu”. Na verdade, esta via acaba por libertar o tratamento da questão de Deus das perspectivas ontoteológicas bem caracterizadas por Martin Heidegger e que mais à frente faremos referência.

O contexto das obras para análise

A primeira metade do século XX é marcada pelo surgimento de inúmeros movimentos relativistas, cepticistas e irracionistas que configuram uma crise aguda da formação cultural moderna. A própria filosofia torna-se problema para si mesma na medida em que põe em questão a possibilidade de uma metafísica. A modernidade nasce a partir da instituição de um ideal que toma a filosofia como universal juntamente com um método que lhe pertence. Porém, cabe a pergunta: serão separáveis razão e ente? Os resultados das ciências especializadas, em termos teóricos e práticos, não estão em crise, mas “todo o sentido de verdade”, afirma Husserl (2012, p. 8). As ciências da natureza tomaram um caminho que as levou ao esquecimento do mundo da vida como fundamento esquecido do sentido. Elas produziram uma “roupagem de ideias”, “roupagem de símbolos”, que “substituíram o mundo da vida e o mascararam”. “A roupagem de ideias faz com que tomemos pelo *verdadeiro ser* aquilo que é um *método*” (HUSSERL, 2012, p. 41).

Por este motivo, Husserl avalia Galileu como um “gênio descobridor e encoberidor”. A matematização da natureza deixa sem nenhum reparo uma compreensão da mesma natureza como sendo de caráter matemático e “verdadeiro”. Há assim uma pressuposição ontológica da natureza e com isso se cria um mundo de objetividades ideais. Desta forma, tudo o que se anuncia como real em termos de

² Husserl escreveu mais de 40.000 páginas taquigrafadas, com pequena quantidade publicada em vida com a ajuda de seus assistentes. Muitos destes escritos ainda não foram publicados. Hoje a coleção principal denominada *Husserliana* atinge hoje a casa dos 38 volumes. A maior dificuldade nas pesquisas desta vasta obra é que não estamos diante de algo projetado, sistematizado, revisado, mas de um conjunto de textos que vão se referindo permanentemente, com notas de rodapé, e com indicações de abertura de futuros projetos do próprio autor. Era comum a Husserl criar formas de referências que tinham como objetivo levar a outros conceitos desenvolvidos em outras partes, completando, acrescentando, esclarecendo, etc. (Cf. CAVALIERI, 2012, p. 56-61).

qualidades sensíveis deverá doravante possuir um índice matemático ou matema-
tizável e assim determinar todo tipo de acontecimento objetivamente. Ocorre na
realização efetiva do método uma substituição do nosso mundo da vida cotidiano
pelo mundo matematicamente subtraído das idealidades.

A humanidade europeia moderna parece entrar em colapso, pois “o ceticis-
mo em relação à possibilidade de uma metafísica, o desmoronamento da crença
numa filosofia universal como condutora do novo homem, significa precisamente
o desmoronamento da crença na “razão”, entendida tal como os antigos contrapu-
nham à *doxa* a *epistème*” (HUSSERL, 2012, p. 9). É a razão que confere sentido a
todas as coisas. Há uma descrença numa razão ‘absoluta’ diante da qual o mundo
adquire sentido. E conseqüentemente, há uma descrença na capacidade do próprio
homem de conferir sentido ao mundo. Ao fim de tudo parece que tanto a ‘razão’
como o seu ‘ente’ tornam-se enigmáticos. No fundo, a questão da modernidade
filosófica nos põe diante de um fenômeno histórico sem precedentes: “a humani-
dade em luta pela sua autocompreensão” (HUSSERL, 2012, p. 10). A crise das ci-
ências é apenas índice da “crise da existência europeia”. O destino da Modernidade
filosófica nesse movimento de autocompreensão “é o de ter de procurar, antes de
tudo o mais, a ideia definitiva da filosofia, o seu verdadeiro tema, o seu verdadeiro
método, o de ter de descobrir, antes de qualquer coisa, os verdadeiros enigmas do
mundo, pondo-os no trilho da decisão” (HUSSERL, 2012, p. 10). Este caminho não
exige um sair do mundo e nem a espera de uma salvação que venha do alto.

A questão sobre Deus ou a via a-teia³

É preciso ater-se a “um conhecimento universal do mundo e do homem
numa absoluta ausência de pressupostos”. E mais ainda: é preciso buscar no pró-
prio mundo, “a razão e a teleologia que nele residem e o seu princípio supremo:
Deus” (HUSSERL, 2012, p. 4-5). Assim, nossa questão se apresenta como um pro-
blema ético, pois “o problema de Deus contém manifestamente o problema da ra-
zão ‘absoluta’ enquanto fonte teleológica de toda a razão no mundo, do ‘sentido’ do
mundo” (HUSSERL, 2012, p. 6). O mundo ‘europeu’ nasceu de ideias da razão que
é o espírito da Filosofia e o que se apresenta como um fracasso da cultura racional
pode ser identificado como a alienação do Racionalismo em sua absorção no ‘natu-
ralismo’ e no ‘objetivismo’.

As saídas podem ser a decadência entregando-se na ‘fobia do espírito e na
barbárie’ ou o renascimento a partir do espírito da Filosofia que supere o natu-
ralismo, deixando surgir uma “nova interioridade de vida e uma nova espiritua-
lidade” (HUSSERL, 2012, p. 275). Estas motivações nos levam a identificar uma
interdependência ontológica entre a ideia de Deus e a constituição da vida ética no
seio da humanidade. Não se trata de uma fé moral como em Kant, mas de uma ideia

³ Cf. CAVALIERI, E. *Via a-teia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl*. Vitória: EDU-
FES, 2012.

de aperfeiçoamento de tudo o que constitui o mundo. A via a-teia mediada pela teleologia conduz a Deus. Assim Husserl se expressa: “Se um tal saber [a filosofia] conduz a Deus, a sua via para Deus será uma via a-teia para Deus, como uma via a-teia para uma autêntica e necessária comunidade humana” (HUSSERL, Ms. A VIII 9, p. 20).

É preciso registrar que a concepção husserliana de teleologia difere do conceito produzido pela metafísica tradicional que levava sempre a consideração das causas finais para explicar os processos históricos e naturais. São famosas as provas da existência de Deus na perspectiva teleológica da metafísica⁴. Em Husserl, a teleologia possui um valor ontológico que implica a historicidade, o sentido do acontecer e a finalidade da atividade humana. A teleologia correlaciona o sentido da história e a responsabilidade ética no contexto de um mundo comunitário. Assim, podemos afirmar que o telos se realiza na relação intersubjetiva. Afirma Husserl (HUSSERL, 1954, p.320-321): “O telos espiritual da humanidade europeia, ao qual está compreendido o telos particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se no infinito, é uma ideia infinita, para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global”.

No *Manuscrito E III*, Husserl trata da racionalidade do mundo, e ali a questão de Deus torna-se necessária. Assim ele se expressa (HUSSERL, Ms. E III 10, 14^a): “Uma filosofia autônoma, tal como era a aristotélica, e tal como existe como eterna exigência do filosofar, conduz necessariamente a uma teleologia e teologia filosófica – como caminho não confessional a Deus”. Se a dimensão ética de análise da crise da cultura ocidental prescindir da ideia de Deus, não será, parece-nos, suficientemente autônoma. Não nos parece ser seguro afirmar dedutivamente a partir daí uma ética teocêntrica, mas podemos sugerir que a ideia de Deus e a dimensão ética estão co-implicadas constitutivamente. O caminho teleológico complementa-se com a reflexão ética e culmina com a ideia de Deus. Mas como desenvolver esse processo? Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl (2001, p. 78) afirma que “qualquer transcendência constitui-se unicamente na vida da consciência, como algo inseparavelmente ligado a essa vida”.

Iniciar com Descartes

Parece-nos necessário tomar o destino da filosofia moderna retomando em suas origens ao caminho iniciado por Descartes. E Husserl assim procede. Ao mesmo tempo é preciso frisar que a questão ética defendida por Husserl possui uma dimensão essencialmente prática. Enquanto “filósofos literatos”, não podemos aumentar “a miséria que nos é própria” que consiste na queda da crença da possibilidade de uma filosofia universal. Trata-se de uma tarefa e “como filósofos seriamente, sabemos-nos vocacionados para esta tarefa” (HUSSERL, 2012, p. 12). Em suma:

⁴ Santo Tomás de Aquino assim caracterizava sinteticamente a prova da existência de Deus através da causa final: Todos os seres tendem para uma finalidade conforme uma inteligência que os ordene e os dirija. Logo há uma ser inteligente que ordena a natureza e a encaminha para seu fim; esse ser é Deus.

“Somos, então, em nosso filosofar – como poderíamos ignorá-lo – *funcionários da humanidade*” (HUSSERL, 2012, p. 12). Temos uma “responsabilidade pessoal” nessa “nossa íntima vocação pessoal”. O chamado ético não é generalístico e teorético, mas convoca a pessoa concretamente.

O caminho cartesiano é retomado e revalorizado até suas últimas consequências. Trata-se de “um gênio inaugurador de toda a filosofia moderna” (HUSSERL, 2012, p. 59). “Não se trata de abandonar a grande ideia cartesiana de ir buscar na subjetividade transcendental a justificação última de todas as ciências” (HUSSERL, 2001, p. 45), repetindo de maneira improdutivo o pensar, mas partindo da suspeita de que a descoberta do “eu transcendental” “revele também uma ideia nova do fundamento do conhecimento” (HUSSERL, 2001, p. 45) de ordem transcendental. O retorno a Descartes não significa tomar o mesmo caminho para tratar da questão de Deus, ou seja, partindo do princípio de causalidade de que de nada não pode provir algo, de que o eu não pode ser causa de si mesmo. É preciso suspender a ideia metafísica que sustenta a ideia de Deus que tem a “virtude de ser e existir por si mesmo”, que tem o “poder de possuir atualmente todas as perfeições” – Deus como *causa sui*. Era preciso no pensamento metafísico garantir a veracidade de Deus e o conhecimento de todas as coisas do universo. Escreve Descartes (1983, p. 128): “Reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus”. Assim, em Descartes a ideia de Deus é indispensável do ponto de vista metafísico e gnosiológico.

Husserl não segue este caminho. Descartes empreende a *epoché*, mas na avaliação de Husserl (HUSSERL, 2012, p. 60), nas “primeiras meditações reside uma profundidade que é tão difícil de esgotar que o próprio Descartes não foi capaz de o fazer – e o foi tão pouco que deixou novamente se perder a grande descoberta que já tinha em mãos”. Na verdade, ele incorre numa viragem discreta, “mas funesta, que transforma o ego em *substantia cogitans*, em *animus* humano separado, em ponto de partida para raciocínios segundo o princípio de causalidade” (HUSSERL, 1992, p. 16), transformando-se assim no “pai do contraditório realismo transcendental”. Então é preciso retomar o caminho deixado por ele antes desta viragem, e recomenda que toda pessoa “que pensa deveria estudar estas primeiras meditações com grande profundidade” (HUSSERL, 2012, p. 60). A *epoché* fenomenológica resgata este percurso e pode revelar as possibilidades novas de uma nova experiência, uma “experiência transcendental”. Em suas palavras, esta *epoché* deverá ser “radicalmente cética, que põe em questão o universo de todas as suas convicções anteriores, interdita de antemão qualquer uso das mesmas num juízo, qualquer tomada de posição sobre sua validade ou não validade”. Comparando com o ceticismo antigo, especialmente explicitado por Protágoras e Górgias, que punham em questão negando a *epistème*, a motivação cartesiana segundo Husserl (2012, p. 62) é de “penetrar através do inferno de uma *epoché* quase cética extrema até os portões do céu de uma filosofia racional e construir sistematicamente esta mesma filosofia”.

E, considerando a estagnação em que Descartes incorreu, não explorando todas as possibilidades da experiência transcendental, Husserl propõe “como tarefa explorar o campo infinito” desta experiência. O caminho cartesiano permaneceu infértil porque foram negligenciados o “sentido puramente metódico da *epoché*” e o “fato de que o ego pode, graças à experiência transcendental, explicar-se a si próprio indefinida e sistematicamente” (HUSSERL, 2001, p. 49). Diante da esfera egológica de ser se apresenta “um paradoxo, o maior de todos os enigmas. Muito talvez dependa deste enigma e, para uma filosofia, talvez dependa tudo dele” (HUSSERL, 2012, p. 65). Esta descoberta de Descartes provocou um grande abalo e para nós pode significar o “sinal de que algo aí se anuncia de verdadeiramente grande” apresentando-se como “ponto arquimediano” da filosofia genuína. Começa ali uma nova era na filosofia. Assim, “todo o sentido imaginável, todo o ser concebível, quer se expresse de modo imanente ou transcendente, cai no âmbito da subjetividade transcendental” (HUSSERL, 1992, p. 43).

Em Descartes, a sustentação do *ego cogito* situava-se na evidência da ideia inata de Deus, como a marca do artista em sua obra. Portanto, o recurso a um princípio metafísico absoluto está ali imposto. O caminho cartesiano tem perspectiva metafísica e Husserl envereda-se pela via transcendental que mantém o “caráter noético, o campo livre e ilimitado da vida pura da consciência” (HUSSERL, 2001, p. 54) e isso somente torna-se possível se “eu, que permaneço na atitude natural, sou também e a todo instante eu transcendental, mas só me dou conta disso ao efetuar a redução fenomenológica” (HUSSERL, 2001, p. 55). Assim, a via husserliana inclui uma nova atitude frente ao eu e ao mundo. As cogitações então se apresentam como “correlatos intencionais de modalidades da consciência” (HUSSERL, 2001, p. 55).

O esquema geral husserliano *ego-cogito-cogitatum* toma o objeto intencional numa nova perspectiva; não mais de negação ou suspeita, mas como “guia intencional”, ou “guia transcendental”. O *cogitatum* representa este “guia transcendental”. Assim, dentro das estruturas dos tipos de “intencionalidade podem ser colocadas as atividades desenvolvidas como percepção, memória imediata, lembrança, expectativa perceptiva, designação simbólica, exemplificação analógica, etc.” (HUSSERL, 2001, p. 68), incluindo também a asserção, a aspiração a alguma coisa, o desejo, a fantasia. Isso é muito importante para a nossa questão. O mundo das cogitações é caminho eficaz para a reflexão que toma Deus como questão a ser levada a sério. O ego transcendental “é aquilo que ele é unicamente em relação aos objetos intencionais” (HUSSERL, 2001, p. 81) e não por que há um Deus que me garante a minha constituição.

O percurso das meditações husserlianas

Importa perguntar pelo ponto inicial da fenomenologia onde se apresenta a questão de Deus. O retorno ao pensamento cartesiano não significou uma reprodução das mesmas possibilidades das reduções. A descoberta do *Ego cogito* não se

conclui com a afirmação da existência de si, mas com a implicação do *cogitatum*. Assim, a redução husserliana se apresenta como um *cogito cogitatum*. Também em Husserl, o perigo absoluto do solipsismo se faz presente.

Quando o eu, o eu que medita, me reduzo pela *epoché* fenomenológica ao meu ego transcendental absoluto, não me torno por isso mesmo *solus ipse* e não permaneço assim à medida que sob o rótulo da ‘fenomenologia’, efetuo uma explicitação de mim mesmo? Uma fenomenologia que pretendesse resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se considerasse uma filosofia não seria estigmatizada como solipsismo transcendental? (HUSSERL, 2001, p. 104).

Como atingir um conhecimento objetivo e universal sem a superação do solipsismo? O *cogitatum*, mesmo sendo considerado um índice transcendental, não resolve o problema. Ao mesmo tempo não mais é possível retomar a via cartesiana da “ideia inata de Deus” como solução para o problema solipsista. A redução fenomenológica é extensiva ao “absoluto” e “transcendente” chamado Deus. E pergunta-se Husserl (2001, p. 98): “Mas como todo esse jogo, desenvolvendo-se na imanência da minha consciência, pode adquirir uma significação objetiva? Como a evidência pode pretender ser mais que um caráter da minha consciência em mim?”

A determinação do domínio transcendental nos leva a um novo problema: a constituição da intersubjetividade monadológica. O que acontece com os outros? Não são simples representações, simples fantasmas, ou produtos da imaginação do ego. Como é possível desenvolver uma explicitação fenomenológica da noção de *alter ego*? Tal questão torna-se essencial a ser tematizada, pois a constituição da ética tem aqui seu terreno mais produtivo e generativo. Segundo Husserl (2001, p. 105) “precisamos nos dar conta do sentido da intencionalidade explícita e implícita, em que sob o pano de fundo composto pelo nosso *eu transcendental* se afirma e se manifesta o *alter ego*”. Então é preciso verificar em que intencionalidades, em que sínteses e motivações se forma e se manifesta o *alter ego*. É preciso verificar “como o *alter ego* se revela no ego enquanto dado da experiência, que tipo de constituição tem de emergir para a sua existência enquanto existência no círculo da minha consciência e no meu mundo” (HUSSERL, 1992, p. 45).

Em primeiro lugar, o outro se apresenta como correlato do meu *cogito* e se mostra como um “fio condutor transcendental”. Portanto, o outro se afirma realmente como outro eu e não um fantasma ou representação. A minha experiência do outro se dá “num entrosamento com a natureza”, e não como entidades separadas. O mundo que experimento não se caracteriza como um mundo privado, mas um mundo ontologicamente intersubjetivo. A experiência do outro não ocorre fora desta experiência mundana intersubjetiva. E em razão disso, da singularidade e da complexidade que é o outro, não há como não inferir a multiplicidade de aspectos em que se apresenta, tornando-se um problema fenomenológico com grandes dificuldades de ser abordado. O outro não é simplificado pela minha esfera transcendental. Eu o reconheço em sua gravidade e estranheza, em sua variedade e sua diferença. Neste

aspecto a fenomenologia busca recuperar o caminho esquecido ou trivializado pela idealização moderna da intersubjetividade transcendental. Husserl (2001, p. 107) indica a necessidade de se elaborar uma “teoria transcendental da experiência do outro”. Para Husserl (1992, p. 460), “a subjetividade transcendental se alarga em intersubjetividade, em socialidade intersubjetivamente transcendental, que é o solo transcendental para a natureza e o mundo intersubjetivos em geral”.

A fenomenologia exclui assim toda metafísica ingênua e afirma que “o ser em si primeiro, que antecede e sustenta toda a objetividade mundana, é a intersubjetividade transcendental, o conjunto das mônadas que se reparte em diversas formas de associação” (HUSSERL, 1992, p. 50). É no interior da esfera monádica que todos os problemas da facticidade e do sentido da história, incluindo os problemas ético-religiosos, se colocam e podem ser refletidos. “Assim se realiza a ideia de uma filosofia universal” (HUSSERL, 1992, p. 51), não como um sistema universal da teoria dedutiva, “como se todo ente residisse na unidade de um cálculo, mas como um sistema de disciplinas correlativas fenomenológicas” (HUSSERL, 1992, p. 51).

A questão que daqui emerge é se podemos extrapolar a experiência intersubjetiva de mundo para uma experiência intersubjetiva a respeito da ideia de Deus. Se o mundo se constitui intersubjetivamente, é possível também afirmar que a ideia de Deus assim se constitui? Da mesma forma, a via a-teia parece propor este caminho de experiência transcendental. Vejamos como isso pode ser apresentado. Já indicamos a existência de três transcendências – o ego, o mundo e Deus. Como se apresenta a transcendência de Deus? Mas antes disso, precisamos levar a sério o risco de cairmos novamente numa metafísica ingênua ou tratar da questão de Deus no modo onto-teológico. Vejamos que possibilidades nós temos a partir da reflexão heideggeriana a respeito desta questão.

O risco de um pensar onto-teológico

No texto *A constituição onto-teo-lógica da metafísica* que se refere ao encerramento do *Seminário sobre Hegel* ministrado em 1957, Heidegger indica um caminho para escapar da perspectiva teológica e ele chama esta via de “passo de volta” que “determina o caráter de nosso diálogo com a história do pensamento ocidental”, “para fora do que até agora foi pensado na filosofia” (HEIDEGGER, 1979, p. 192). Nesse passo de volta é preciso perguntar “como entra o Deus na filosofia?”, que leva ao mesmo tempo para outra questão: “de onde se origina a essencial constituição onto-teológica da metafísica?” (HEIDEGGER, 1979, p. 195). Deus entra na filosofia como *causa sui*, como “fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada” (HEIDEGGER, 1979, p. 201). Mas esse Deus entendido como *causa sui*, “não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem sacrificar” (HEIDEGGER, 1979, p. 201). Por esse motivo, o homem ateu foi levado a abandonar este Deus. Contudo, o pensamento “a-teu está talvez mais próximo do Deus divino” pois este

percurso “está mais livre para ele do que a onto-teo-lógica quereria reconhecer” (HEIDEGGER, 1979, p. 201). Assim, o “passo de volta” se dá como movimento para fora da metafísica e também para dentro da essência da metafísica. Segundo ainda Heidegger, a metafísica enquanto fundamento se expressa sob a “forma da técnica moderna e seu frenético desenvolvimento imprevisível”, o que dificulta a realização do passo de volta. A superação da técnica permitirá enfim que o “pensamento se desdobra em autêntico caminho e marcha e abertura de novos caminhos” (HEIDEGGER, 1979, p. 201).

Fica a pergunta: por que a técnica representa essa dominação metafísica que impede a abertura de novos horizontes? Em outro texto do mesmo Heidegger, escrito em 1964, ele se refere a “um pensar e um falar não objetivantes na teologia atual”. Tanto a metafísica como a sua expressão concreta sob a forma da “técnica” agem transformando sempre algo em objeto e somente assim concebê-lo. Conforme Heidegger (2005, p. 263) “O pensar e o falar não se esgotam na representação e na expressão teórico-científico-naturais. Pensar, antes, é ater-se, que se deixa dar o que cabe dizer do que aparece à medida que aparece e tal como aparece”. Heidegger retoma aqui a tese de Husserl presente em *Ideias* parágrafo 24 a respeito do *Princípio de todos os princípios* de que “tudo que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’ deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá” (HUSSERL, 2006, p. 69). Qualquer teoria deveria buscar sua verdade a partir de dados originários, de modo que proceda numa “evidência geral”. Pensar não é necessariamente um representar algo como objeto” (HEIDEGGER, 2005, p. 263). Assim, pensar Deus a partir da metafísica ou seguindo o campo da representação técnico-científico-natural nos conduz sempre a pensá-lo como objeto do pensamento, ou seja, colocamos Deus como algo dado como objeto. “A essência própria do pensar e do falar só se faz desde um olhar despojado, (isto é, livre de preconceitos) dos fenômenos” (HEIDEGGER, 2005, p. 266). E, libertando o pensar do domínio técnico-científico-natural, Deus não é algo a ser medido, calculado ou provado. E a teologia tem por tarefa positiva no âmbito da fé cristã “o que ela tem a pensar e como a ela cabe falar” (HEIDEGGER, 2005, p. 266).

Deus é um fenômeno. Não é objeto passível de controle, comando ou manipulação. Nas palavras de Husserl (2012, p. 6): “O problema de Deus contém manifestamente o problema da razão ‘absoluta’ enquanto fonte teleológica de toda razão no mundo, do ‘sentido’ do mundo”. Assim este e outros temas da metafísica como a imortalidade e a liberdade são questões relativas à razão, são questões ‘metafísicas’ tomadas de forma alargada, ou seja, tomam o mundo ultrapassando-o como universo de meros fatos. São questões que possuem “o sentido da ideia de razão” (HUSSERL, 2012, p. 6), possuem maior dignidade para a reflexão que as questões dos fatos tratados pela ciência positivista, pois o positivismo “decapita a filosofia”.

A via a-teia não se refere ao Deus da revelação judaico-cristã nas formas ingênuas apresentadas pela metafísica. Trata-se de um Deus como outra transcen-

dência⁵ que se põe ao lado do ego e do mundo “que, diferentemente do eu puro, não é dada em união imediata com a consciência reduzida, mas só chega ao conhecimento de maneira bastante mediada, como que no pólo oposto da transcendência do mundo” (HUSSERL, 2006, p. 133). Desta forma, a redução husserliana exige que este absoluto “deva permanecer fora de circuito no novo campo de investigação a ser estabelecido, uma vez que este deve ser um campo da própria consciência pura” (HUSSERL, 2006, p. 134). Portanto, é preciso percorrer um caminho distinto de um “sistema universal de teoria dedutiva”. Este foi o percurso cartesiano e a via onto-teológica.

O percurso objetivo para Deus

Ao tratar em *Ideias* das “reduções fenomenológicas”, especialmente no parágrafo 58, Husserl fornece, além dos requisitos da redução que também põe fora de circuito a transcendência de Deus, alguns elementos que caracterizam a sua compreensão desta questão. Seguindo a tradição filosófica, Husserl distingue três níveis de realidade: eu, o mundo e Deus. São três formas de transcendência. Mas, diferentemente desta tradição, para ele o conhecimento delas torna-se possibilitada através dos vividos da consciência. Deus não se apresenta como um conteúdo revelado, mas nem por isso é algo a ser desconsiderado, ou de menor importância. A redução ao absoluto da consciência produz certas espécies de nexos fáticos entre vividos, com marcas “de regras de ordenação” que se constituem como “correlato intencional”. Também a ideia de Deus deverá cair no “sistema de disciplinas correlativas fenomenológicas”, sob a base ínfima de uma “autorreflexão universal”. Este é o caminho necessário para um “conhecimento de fundamentação última”. Contudo, não se deve partir de um axioma e refletir dedutivamente extraindo todas as consequências inerentes a este processo.

Nos parágrafos 51 e 58 de *Ideias*, a reflexão empreendida por Husserl está situada no contexto da significação das considerações transcendentais, especialmente a nota ao parágrafo 51, quando se refere à questão do anúncio das várias formas de transcendência. A ideia de transcendência de Deus se anuncia como uma outra transcendência no sentido do mundo e, por outro lado, deve ser buscado no “fluxo absoluto da consciência” diferente do sentido de ser como vivido. O parágrafo 58 desta mesma obra situa a reflexão no contexto das reduções, e se refere ao sentido e ao resíduo de tais reduções. É mediante o processo das reduções que Husserl se defronta com a necessidade da análise da subjetividade.

⁵ Conforme testemunho de Wilhelm Szilasi em *Introducción a la fenomenología de Husserl* a abordagem de Husserl sobre a questão da transcendência alcança “uma posição fundamentalmente nova”. Vale ressaltar que Husserl trata da transcendência do Ego, da transcendência da coisa e da transcendência de Deus. Assim podemos notar na obra *Idéias*: a “transcendência da coisa frente à percepção dele” (parágrafo 42), transcendência superior da coisa física (p. 52), transcendência de Deus e transcendência do mundo (p. 50), transcendência da consciência empírica (p. 53), transcendência de Deus (p. 58), transcendência do eu puro (p. 57), transcendência do eidético (p. 59).

A análise dos vividos referentes ao eu, ao mundo e a Deus nos permite evidenciar algumas correlações que correspondem a conexões fatuais, dotadas de uma ordem de acordo com regras bem características, pois é necessário “elucidar o modo como se constitui no conhecimento um objeto cognoscitivo” (HUSSERL, 1986, p. 33). Deixa-se de lado a perspectiva de tratar de atos isolados. Deve-se considerar de maneira rigorosa as várias complexidades, os nexos de concordância e discordância, e as teleologias que surgem (HUSSERL, 1986, p. 33). Compreendem-se assim as possibilidades que temos para captar um determinado objeto transcendente no ato de conhecimento, como é o caso da transcendência de Deus. Então, o mundo possui uma estrutura racional que se constitui teleologicamente.

Temos os nexos fáticos entre os vividos da consciência cujas regras se constituem como correlato intencional e um “mundo morfológicamente ordenado na esfera da intuição empírica” (HUSSERL, 2006, p. 133). Resta, então, à fenomenologia a investigação possível e sistemática do conjunto de teleologias encontradas no próprio mundo empírico. Cabe-nos investigar o desenvolvimento da série de organismos, o surgimento da civilização, o desenvolvimento humano, o mundo da cultura. Todas estas séries expressam “uma admirável teleologia”, afirma Husserl.

A via a-teia desenvolvida por Husserl como caminho objetivo percorre toda a tradição filosófica, especialmente Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz e Kant, mostrando que o caminho para Deus pode ser desenvolvido mediante investigação da causalidade do mundo físico, levando a reflexão para avançar na busca de uma causa de ordem metafísica pela via da finalidade. A via kantiana mostra que os argumentos físico-teleológicos conduzem, pela via moral, à teologia. Husserl não se pronuncia sobre o mundo e sua relação com Deus, apenas afirma que “o mundo é eterno”, descartando-se assim a possibilidade de um Deus causa criadora do mundo. Porém, em *Die Krisis*, volume VI da *Husserliana*, ele mostra a necessidade imperiosa do “conhecimento no mundo mesmo, a razão e a teleologia que lhe são imanentes e o seu mais alto princípio: Deus” (HUSSERL, 1954, p. 6).

O percurso subjetivo para Deus

A partir da análise da subjetividade se descobre a dimensão das vivências e suas implicações com as conexões da realidade transcendente. O risco do solipsismo leva a reflexão a dar-se conta da relação de cada ser humano com os demais seres humanos.

Com pouco esforço, nos damos conta de “um mundo morfológicamente ordenado na esfera da intuição empírica”. Esta ordenação é perceptível empiricamente. “Em tudo isso está contida uma admirável teleologia” (HUSSERL, 2006, p. 133). Encontramos estas teleologias espalhadas pelo próprio mundo empírico, pelo desenvolvimento fático dos organismos, pelo desenvolvimento da humanidade e o surgimento da civilização e seus tesouros espirituais. Toda esta beleza nos leva a perguntar pelo “fundamento da agora revelada facticidade da consciência

constituente que corresponde a essas teleologias” (HUSSERL, 2006, p. 134). E logo a seguir Husserl chama-nos a atenção que este fundamento não se refere a uma “causa causal-material”. Trata-se de um “motivo racional fundante” que “pode levar a consciência religiosa a esse mesmo princípio”. Ou seja, não é preciso de nenhum agente revelador, nenhuma instituição mediadora, mas apenas de uma intuição que nos põe face a face deste telos, assim intuído empiricamente.

Nesse caminho, a fenomenologia necessita lançar-se numa perspectiva arqueológica com característica de um movimento genético escavando as camadas que se sedimentaram ao longo da história em busca de uma dimensão mais originária (*Ur-form*) da constituição (*Ur-stiftung*) da realidade. É nesse espaço pré-categorial e originário que encontramos uma teleologia que nos mostra um tender para um fim, de um aperfeiçoamento infinito. Segundo alguns autores, especialmente S. Strasser (1979, p. 324), “Husserl não hesita em identificar o telos com a ideia de Deus”. Em nosso entendimento, Husserl não procede este passo teológico. A via a-teia se apoia nas operações da consciência. Ele assim se expressa: “O a priori subjetivo é o que antecede o ser de Deus e do mundo” (HUSSERL, 1974, p. 258). Mas isso, alerta Husserl, não significa que eu invente um Deus. O conhecimento da ideia de Deus e da teleologia faz com que o mundo e a história política e social da humanidade sob a base da razão livre e de uma filosofia universal sejam replasmados eticamente. Então Deus não é princípio inicial, fundante da teleologia, mas força motivadora que leva ao desenvolvimento da história e da constituição ética da humanidade. Conforme Enzo Paci, Husserl apresenta Deus como uma “ideia limite”, “uma verdade final”, que não é ser e nem é conquistável. “É o sentido do mundo e do ser, mas não é ser”; “é o princípio e o ponto imaginário de chegada da intencionalidade em que o mundo vai além de si mesmo” (PACCI, 1972, p. 202).

A via intersubjetiva para Deus

Nos escritos de 1905-1920 – *Fenomenologia da intersubjetividade* Husserliana XIII, XIV, XV -, nota-se a preocupação de Husserl com o tema da intersubjetividade através das análises dos vividos nas várias atividades transcendentais como a percepção, a imaginação e a recordação. Ali mesmo Husserl já se dava conta da questão da empatia (*Einfühlung*)⁶ que acabou se tornando o tema da tese de doutorado de Edith Stein. É através da vivência empática e da análise destes vividos que se torna possível afirmar o outro como a primeira grande transcendência que é conexa à constituição do corpo estranho e que toma a experiência do corpo próprio como dado a mim originariamente como *Ur-leib*.

⁶ A questão da empatia nos leva ao problema das vivências, especialmente em vista do conhecimento das vivências que ocorrem com as outras pessoas. Nós podemos penetrar nesta esfera estranha chamada de outro vendo a expressão de seu rosto, de seu olhar e os vários movimentos que seu corpo realiza diante de mim. Assim, iniciamos um processo de captação do que o outro vive porque há uma vivência chamada de empatia. (*Einfühlung*; onde *fühl* significa sentir enquanto capacidade de captar algo, de perceber – *ein* significa entrar verdadeiramente – *ung* significa sufixo para substantivo). Então, esta vivência pode ser definida como um sentido direto que permite conhecer o que os outros estão vivendo.

Por outro lado, a empatia leva a consciência a ultrapassar a si mesma descobrindo outra consciência diferente ou estranha. As análises que são feitas tomando como base uma fenomenologia estática⁷ nos levam aos conteúdos referentes aos vividos e, é a partir dos vividos que sou conduzido a um movimento interno que me põe a esfera da temporalidade. Assim, as associações que se mostram na esfera da temporalidade somente podem ser analisadas mediante aprofundamento genético.

A necessidade de uma fenomenologia genética nos leva a uma ampliação da configuração da intersubjetividade. É preciso levar em conta os vários tipos de sínteses egológicas tanto em sua estruturação ativa como passiva. O caminho genético exige uma penetração nas várias estratificações, nas várias sedimentações. É um trabalho de escavação no interior da subjetividade humana. Neste percurso arqueológico a referência sobre a “mônada”⁸ torna-se o fio condutor da reflexão que objetiva uma melhor e maior descrição do ser humano e ao mesmo tempo permite individuar a função da intersubjetividade que se realiza entre as mônadas. Afirma Husserl (2001, p. 117) na *Quinta Meditação Cartesiana*: “O que forma minha vinculação essencial como ego estende-se de maneira visível não somente para as atualidades e as potencialidades da corrente do vivido, mas também para os sistemas constitutivos”. E logo mais à frente, na mesma meditação, trata da explicitação intencional da experiência do outro que torna possível a constituição de um domínio novo e infinito do estranho a mim. “Os outros para mim não ficam isolados, mas se constituem na esfera que me pertence, formando uma comunidade de eus que existem uns com os outros e uns para os outros e que engloba a mim mesmo” (HUSSERL, 2001, p. 121). Estamos diante de uma comunidade de mônadas⁹ que constitui um único e mesmo mundo. Assim, a intersubjetividade transcendental na fenomenologia genética possui uma esfera intersubjetiva de vinculação formando um “nós transcendental”.

O mundo objetivo, correlato de uma experiência intersubjetiva, está relacionado com a intersubjetividade constituída como uma comunidade infinita e aberta. “A constituição do mundo subjetivo comporta essencialmente uma “harmonia” das mônadas, mais precisamente uma constituição harmoniosa particular em cada mônada” (HUSSERL, 2001, p. 122). Recuperando o conceito leibniziano de mônada Husserl constrói uma verdadeira monadologia, inserindo Deus como Mônada Suprema. A inter-relação entre as várias mônadas (eu e os outros) e a Mônada Suprema tem a possibilidade de ser constituída mediante a comunicação empática. Contudo, esse caminho deve ser buscado nas análises genéticas que tomam o con-

⁷ Cf. HUSSERL, E. *Metodo fenomenológico statico e genetico*. Milano: Saggiatore, 2003. É de grande importância o trabalho desenvolvido por Anthony STEINBOCK que trata da fenomenologia estática, genética e generativa – *Home and Beyond: generative Phenomenology after Husserl*.

⁸ Husserl desenvolve o tema da intersubjetividade em três volumes da Husserliana (XIII, XIV e XV). E sobre o tema da mônada podemos encontrar nestes volumes os seguintes títulos: *Monadologia* (XIII, apêndice III), *A Mônada em sua estrutura geral* (XIV, apêndice IV), *Monadologia* (XV, apêndice XLVI).

⁹ Husserl escreveu um texto em 1908 intitulado *Monadologia* que está publicado na Husserliana Volume XIV, que trata da fenomenologia da intersubjetividade. Neste texto Husserl se refere à criação do mundo e da natureza a partir de Deus.

ceito de intencionalidade implícita nas sínteses passivas. Então é possível falar de uma intersubjetividade monadológica das consciências, ou uma relação intermonádica que inclui também Deus. Segundo Ales Bello (1985, p. 39-40), esse caminho permite a possibilidade de uma “Mônada Suprema que coordena todas as outras e que, respeitando os limites de cada uma, pode penetrar empaticamente nelas”. Bello deduz isso a partir da afirmação de Husserl:

Se inscrevemos em Deus (como consciência que tudo compreende) a capacidade de penetrar na consciência dos outros, isso só é pensável na condição que o Ser de Deus compreenda em si cada um dos outros seres absolutos e que contenha a minha consciência, juntamente com a consciência do outro (HUSSERL, 1973, p. 9).

A recuperação deste conceito da tradição filosófica, como em Leibniz que significava campos de força ou centros de atividade psíquica, permite a Husserl compreender o mundo humano não como de entes isolados, mas como uma comunidade de seres que coexistem. O outro é co-presente a mim. E Deus, quem seria? Afirma BELLO (1985, p. 77):

Deus não é simplesmente a totalidade das mônadas, mas é a enteléquia que se encontra na totalidade como ideia de um telos de desenvolvimento infinito, aquela da humanidade como razão absoluta, acordo comum que regula necessariamente o ser monádico e o regula segundo sua própria decisão livre.

Assim constituída, a ideia de Deus se faz necessária para a superação da esfera dos interesses particulares de cada nação e cada pessoa particular. Um mundo pensado a partir de um referencial teleológico conduz à ideia de Deus como “pertencendo ao sistema das mônadas, sob a forma de enteléquia de seu interno desenvolvimento com várias enteléquias relativas, tudo ordenado em direção para a ideia de bem” (HUSSERL, Ms A V 21, 122^a).

É no contexto de uma comunidade intermonádica da fenomenologia da intersubjetividade que Husserl aborda o tema do amor. O amor ao próximo não se constitui numa ordem ou mandamento de uma transcendência externa a nós e ao mundo, mas “no ter cuidado de modo amoroso com o outro, com o seu ser e seu devir ético; é uma disposição em direção ao outro, em direção aos grupos humanos, em direção da humanidade” (HUSSERL, 1973, p. 167).

A via ética para Deus

A questão ética perpassa todos os momentos do pensamento husserliano. Assim, nas *Investigações lógicas* quando convoca a reflexão em termos intersubjetivos na expressão “queremos voltar às coisas mesmas” mostra que o movimento da fenomenologia tem características coletivas, intersubjetivas, de uma comuni-

dade de pensadores. Como também se expressa em *Filosofia da aritmética* de que nenhum conceito pode ser pensado sem fundamento em uma intuição concreta, entende-se que a questão ética remete como nos antigos gregos, à prática. Também desde o início, Husserl estabelece um nexos muito forte entre a lógica e a ética, uma espécie de paralelismo. Com isso, mostra como os princípios da lógica e os princípios éticos são análogos e, portanto, a ética pode ser objeto de uma disciplina filosófica autêntica e rigorosa. Isso não significa que ética e lógica estejam no mesmo âmbito de análise. Mesmo quando a ética não se refere a casos concretos ela tem a possibilidade de estabelecer critérios em vista do bem em sentido ético. Pode-se falar do estabelecimento de um *eidos* da moralidade e de um ideal de vida perfeita que promova a mais alta harmonia social. Neste aspecto, o papel do *alter ego* assume uma evidência com um novo significado ontológico, pois se reconhece no outro um sujeito de plenos direitos e deveres. A moralidade se constitui então da efetividade do *ego* e do *alter ego*.

No contexto da “teleologia da história europeia” enquanto “teleologia de fins racionais infinitos” (HUSSERL, 1996, p. 85) que a questão ética apresentada no índice da crise das ciências e da humanidade pode ser apreendida em toda sua amplitude. A fenomenologia transcendental se abre e responsabiliza os filósofos como “funcionários da humanidade”. Trata-se de reconhecer a autorrealização histórica da razão que tem como origem e fundação entre os gregos que implica a realização da razão transcendental na história, pois “toda fundação original comporta por essência uma fundação de finalidade confiada ao processo histórico” (HUSSERL, 1999, § 15, p. 84). O ver retrospecto permite mostrar através da teleologia “uma harmonia final plena de sentido”.

Dissemos logo no início deste trabalho que a teleologia possui um valor ontológico, pois implica a historicidade, o sentido do acontecer e a finalidade da ação humana. Portanto, afasta-se da ideia de um finalismo e recupera a perspectiva de um aperfeiçoamento não individual, mas comunitário, intersubjetivo. O telos espiritual implica toda a humanidade, mas também as nações particulares e os homens singulares. O telos situa-se no infinito, é uma ideia de infinito. Uma ética do indivíduo só possui sentido na medida em que a pessoa é chamada a realizar um ideal de vida ético. Em nosso entendimento, a questão ética como via para Deus situa-se na perspectiva teleológica e não finalista. Isso significa dizer que a ideia de Deus e a questão ética estão co-implicadas. É difícil para nós entendermos isso, pois fomos formados culturalmente pela postura metafísica da onto-teologia que incluía tanto a ideia de fundamento como de finalidade para tratar da questão de Deus. E, depois das reflexões desenvolvidas por Nietzsche, Marx e Freud, parece que nem é mais possível e conveniente falar de Deus. Mas se pergunta Landgrebe, discípulo de Husserl: “Há que se perguntar se realmente é certo que não se pode proferir nada mais a partir de um ponto de vista filosófico sobre o que se abre para a existência como Deus e acerca do modo como se abre” (1963, p. 164).

Considerações finais

O pensamento husserliano pode ser considerado como um movimento de exercício autônomo do filosofar sem depender de conceitos e pré-conceitos, pressupostos e considerações onto-teológicas. O “voltar às coisas mesmas” apresentado nas *Investigações lógicas* representa o grito mais alto desta autonomia. A fenomenologia representa uma tentativa de sair dos velhos esquemas metafísico-dedutivos. A via a-teia não significa a negação do caminho para Deus, mas a abertura de um novo modo de abordar a pesquisa da verdade. Foi nos cursos feitos com F. Brentano que Husserl absorveu esta perspectiva metodológica para falar da ideia de Deus. Não se apoia numa lógica argumentativa e nem nas ideias de fundamento. Prescinde inclusive das questões de fé. A ideia de Deus perde seu lugar como ponto fundante do universo, e parece nos deixar órfãos. Fomos acostumados a viver e pensar tomando como pontos de apoio a perspectiva metafísica, a teologia e a própria fé. A via a-teológica nos coloca a possibilidade da própria descrença, percorrendo a lógica do desenvolvimento da humanidade. Assim, a cisão produzida historicamente entre transcendência e imanência é superada por Husserl afirmando uma transcendência absoluta de Deus como um modo especial de imanência, pois “todo o ser transcendente tem o seu modo imanente de doação, momento por momento” (BELLO, 1985, p. 64).

Esta via nos coloca no desafio de tecer uma consideração racional do mundo, prescindindo da tradição judaico-cristã, independente dos pré-juízos teológicos, mas abrindo a reflexão para o mundo de modo a buscar nele mesmo seu mais alto princípio, a ideia de Deus. Por isso, nossa inserção na lógica do desenvolvimento da humanidade tem como pontos fundantes a história concreta e a vida ética.

Por fim, cabe ainda ressaltar que a via a-teia também representa o caminho de inquietude do filósofo e da pessoa de Husserl. A fenomenologia assim se apresenta como um conjunto de variações que mostram as atitudes de inquietude, de interrogação constante, apoiada apenas na insegurança do pensamento livre. É preciso recuperar a capacidade do homem de dar-se a si mesmo e a toda a sua vida regras fundadas na pura razão, ou seja, garantir a forma filosófica da existência. Então, a via a-teia apresenta um caminho de conhecimento que se encaminha para uma realidade que não se reduz ao seu aspecto mundano-natural, mas também a seu outro pólo transcendente que é Deus. Em Kant (1995, p. 281), “a teleologia física leva-nos a procurar uma teologia, mas não pode produzir nenhuma”. Para Husserl, a teleologia nos apresenta um mundo de aperfeiçoamento que se abre para Deus.

Referência

- BELLO, A. A. (2005). *Edmund Husserl: pensare Dio, credere in Dio*. Padova: Edizioni Messaggero.
- _____. (1985). *Husserl: sul problema di Dio*. Roma: Edizioni Studium.
- BIANCHI, I. A. (2007). *Etica husserliana: studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*. Milão: Franco Angeli.

- CAVALIERI, E. (2012). *Via a-teia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl*. Vitória: EDUFES.
- DESCARTES, R. (1983). *Meditações*. In: "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural.
- HEIDEGGER, M. (2005). O problema de um pensar e de um falar não objetivantes na teologia atual. *Sofia*. Vol. X, nº 13 e 14, Vitória: Edufes.
- _____. (1979). Identidade e diferença. *Os Pensadores*. (Heidegger). São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1978). *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HUSSERL, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida (SP): Idéias & Letras.
- _____. (2001). *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras.
- _____. (2003). *Metodo fenomenologico static e genetico*. Milano: Saggiatore.
- _____. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI). Netherlands: Martinus Nijhoff.
- _____. (1992). *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1957). *Logique Formelle et Logique transcendentale*. Paris: P.U.F.
- _____. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Uma introdução à filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Grupo Editorial Nacional.
- _____. (1986). *Ideas relativas a uma fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*. Mexico: Programas Educativos.
- _____. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana XIV. The Hague. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- _____. (1924). *Ethisches Leben, Theologie, Wissenschaft*. Ms. Trans. A V 21.
- _____. (1974). *Formale und transzendente Logik* (Husserliana XVII). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- _____. (1996). *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- KANT, I. (1995). *Crítica da faculdade do juízo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense.
- LANDGREBE, L. (1963). *El camino de la fenomenologia: el problema de una experiencia originária*. Buenos Aires: Sudamerica.
- PACI, E. (1972). *The function of the sciences and the meaning of man*. Evanston: Northwestern University Press.
- _____. (1997). *Husserl Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- STEIN, E. (2003). O abismo entre ser e Deus. In: OLIVEIRA, M. & ALMEIDA, C. (Orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes.
- STRASSER, S. (1979). Teleology and God in the Philosophy of Husserl. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa. *The teleology in Husserlian Phenomenology*. Hanover: Kluwer. V. IX. Coleção *Analecta Husserliana*.
- SZILASI, W. (2003). *Introducción a la fenomenologia de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.

A arte e a formação humana em F. Schiller em Heidegger

Eliana Henriques Moreira*

* Doutoranda – UFPB,
Professora UFT.

Resumo

Propomos aqui estabelecer um diálogo entre o pensamento de Martin Heidegger e de Friederich Schiller, considerando que este último propôs em um conjunto de cartas (1793) uma Educação Estética da humanidade, uma proposta para a formação humana através da arte e Martin Heidegger realizou seminários entre os anos de 1936 e 1937 sobre essas cartas de Schiller, tendo sido publicadas as notas de seus alunos no livro “Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung de Menschen”(2005), onde discute essa proposta schilleriana à luz de sua própria filosofia, fundamentada na sua proposta de uma ontologia fundamental. Sendo assim, pretendemos apresentar algumas considerações destes importantes pensadores sobre a relação entre arte e formação humana, no sentido de levantar as suas contribuições.

Palavras chave: a) Arte b) Ontologia c) Formação humana.

Em “A origem da obra de arte” (1989) Martin Heidegger propõe a discussão da origem da arte, sustentado na sua ontologia fundamental, onde a arte é vista como uma inauguração, uma instauração de um mundo, de um horizonte de sentidos e significados que surgem e são co-determinantes na existência humana no mundo. Ao retornar às origens do pensamento Ocidental com os gregos, Martin Heidegger encontrou no termo *τεχνη* esta origem e fonte originária que além da noção de arte envolve também a noção de ciência.

Para o filósofo o importante é considerar que a *τεχνη* é instauradora de uma produção (*Herstellung*), uma produção que se efetiva num fazer (a obra) através de um saber. Este saber por sua vez, não se assemelha somente ao conjunto de

conhecimentos técnicos que estão na base do fazer da arte, e que são necessários também, mas é aquele que, segundo o filósofo: “possibilita a instituição de um mundo, na obra e pela obra” (HEIDEGGER, 1989, p.76). A Materialidade embora fundamental não concentra todo o sentido da obra de arte, esse saber especial é o que move o fazer, e esse saber advém, para o filósofo fundamentalmente, de uma escuta e de uma visão atentas para o que deve ser, ou seja, trata-se muito mais de uma obediência do que uma imposição no fazer da arte.

A noção de criação no pensamento tradicional da Metafísica repousa, para o pensador, numa tradição que começou com a compreensão bíblica da totalidade dos entes como algo de criado, sendo a atividade criadora de Deus diferenciada da criação do artífice, por grau de originalidade. Com Tomaz de Aquino têm-se a união da concepção advinda do pensamento grego da noção de matéria e forma como constituinte de todo ente, e por isso também das obras de arte, junto com esta idéia de criação vinda da bíblia. Da idade média para a moderna, o complexo de matéria e forma continua sendo o fundamento para a compreensão da obra de arte e para todo ente como tal, sendo a idéia de criação esquecida em suas origens, porém esta continua sendo o referencial para o pensar sobre o surgimento e origem do ser de todo ente, e da arte também (HEIDEGGER, 1989, p.22).

A *τεχνή* é segundo o filósofo, uma *epistēmē*, e esta tem o sentido de “entender-se com alguma coisa” (HEIDEGGER, 1989, p.27). A noção de *τεχνή* como constituinte de toda obra, de todo fazer, abrange o sentido do que designamos como o processo de “criar” (*Schaffen*). Porém, no mundo grego no período clássico, a compreensão do artista não era como o grande criador da obra, vista somente como fruto de expressão de sua interioridade, como acontece na modernidade, a partir do pensamento da Estética. Para Heidegger o “criar” (*schaffen*) tem ao mesmo tempo o significado de um receber e tirar, que é mais exatamente um trazer, um retirar e um receber no interior da relação com a desocultação. (HEIDEGGER, 1989, p.50).

Heidegger considera que no pensamento da Estética clássica a visão do artista é de um ser privilegiado pelo dom da criação, alguém capaz de conciliar a esfera interna, subjetiva, das emoções e sentimentos, com a esfera externa, a partir da “realidade” captada do “mundo”, colocando em obra, “sua criação”. A questão da criação vista a partir da noção de *τεχνή* difere dessa ideia tradicional de criação, e nela está implícita a compreensão do homem não mais desde a perspectiva do sujeito do conhecimento, esse ponto é central na crítica heideggeriana à consideração da arte na modernidade e se insere na sua crítica maior ao tratamento dado pela tradição do pensamento Ocidental a questão do Ser do homem, visto desde a perspectiva da relação do conhecimento, ou seja, a relação entre sujeito x objeto, onde se considera o homem somente enquanto o sujeito do conhecimento e o mundo é visto somente como o objeto posto para o conhecimento desse sujeito. (HEIDEGGER, 1995, p.102).

Neste pensamento da tradição Ocidental, diz Heidegger, considera-se o

homem como estando em uma “esfera interior” da qual “sai” para se situar no mundo, considerado a esfera externa, a “realidade”, mas como se faz este “comercium” entre esfera interior e esfera exterior, não há clareza no modo de pensar metafísico. Essa crítica vem desde Ser e Tempo (1927), onde já se apontava para a necessidade de se rever a compreensão da noção do ser – do homem e do mundo. Questiona-se aí sobre o conhecimento como sendo a porta de entrada do sujeito para o “mundo”. Diz Heidegger:

“Não é o conhecimento quem cria pela primeira vez um “comercium” do sujeito com um mundo e nem este commercium surge de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito. Conhecer, ao contrário, é um modo da presença fundado no ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1995, p.102).

A noção do Da-sein como sendo uma “abertura”, implica em se rever a noção de sujeito e de subjetividade, mas não significa desconsiderar o autor, mas repensar a essência mesma do humano sob a luz de uma nova perspectiva, que não vê o humano somente como o sujeito ou o mesmo o “animal racional”. Esse caminho leva a questionar as noções, tanto de “razão”, quanto de “sensibilidade” (tida nesta tradição como sendo o oposto da “razão”), vistos como os componentes do homem desde essa visão do animal racional. Sobre isso Heidegger faz o seguinte comentário:

(...) talvez o sentimento ou estado afetivo tenha mais razoabilidade, quer dizer, se aperceba mais, porque é mais aberto ao ser do que toda a razão que, entretanto, se tornou *ratio*, e foi falsificada pela interpretação racional. (HEIDEGGER, 1989, p.18).

A visão de oposição entre razão x sentidos, onde a razão é tida como o “guia” dos sentidos, que são tidos como impulsos cegos e bárbaros, imprimiu suas marcas no pensamento Ocidental, na estética e na educação que lhe corresponde. Consideramos que tanto Heidegger quanto Schiller, de quem falaremos mais adiante, trazem outros horizontes possíveis de interpretação dessa questão, divergindo do modo como ela é colocada pela tradição do pensamento ocidental.

Concordamos com Bornheim quando este critica essa visão que separa e opõe razão e sentidos, ele considera que esse modo de compreender a questão do sensível teve implicações importantes na educação estética Ocidental:

A sensibilidade foi reduzida pelo humanismo ocidental a um fenômeno puramente subjetivo, subordinado a um intelectualismo que o condena a ser mera fonte de opinião, e isso tudo vai calar profundamente na educação estética do homem (BORNHEIM, 2001, p.138).

Esta visão dicotômica do homem vem desde o pensamento de Platão, que, na República considera o sensível somente como uma fonte de erro e de engano, algo de

que é necessário libertar-se. Na modernidade é Schiller nas suas “Cartas Sobre a educação estética do homem” que toca nesta questão, ao escrever sobre a possibilidade de uma educação estética que deve ser considerada como uma mediação para o que ele denominou de impulsos (*Trieb*): os impulsos da razão e os impulsos dos sentidos, de modo a que a razão “controle” os impulsos do estado sensível do ser humano, para Schiller essa educação já era uma necessidade premente de seu tempo:

“(…) A educação do sentimento, portanto, é a necessidade mais urgente de nosso tempo, não somente por ser um meio de tornar ativamente favorável à vida o conhecimento aperfeiçoado, mas por despertar ela mesma o aperfeiçoamento do saber” (SCHILLER, 1992, p.62).

A educação dos sentimentos é necessária, e não sua eliminação. Para Schiller o homem é considerado como um ser determinável, e as sensações são os determinantes de seu ser, sendo assim, as capacidades sensoriais humanas são tidos como poderes, tais como o poder de ouvir, o poder de cheirar, o poder de tatear, o poder de ver, o que Kant chamou de capacidades de receptividade. Para Heidegger, quando Schiller trata dessa Educação Estética do homem, então ele trata de uma educação do homem para uma bem determinada condição de si mesmo, de seu ser- para uma condição, que é a formação da existência histórica do homem, da sua cultura. (HEIDEGGER, 2005, p.19).

Não se trata, portanto, de educar o homem para ser “homem estético”, esta é segundo Heidegger uma leitura equivocada das cartas de Schiller, como é a leitura feita por Kierkgaard e pela maioria dos pensadores do séc. XIX, de suas propostas de uma condição estética (HEIDEGGER, 2005, p.27). A condição estética é para Schiller a condição da “real e ativa determinabilidade do homem” (Carta XX). Portanto, a condição estética não é uma entre outras, e sim o que a determinabilidade do homem deveria de modo geral, formar, enquanto o homem histórico é.

A condição estética é a condição essencial para fundar e formar a história, assim como é a condição fundamental da possibilitação do saber e do agir, não sendo nem fuga nem abstração da realidade, mas possibilitação da realidade, dirá Heidegger a partir da leitura de Schiller. É ela a verdadeira origem do ser livre histórico, e esta condição é determinada pela beleza. O homem é transformado, na condição estética, que representa a beleza através da arte.

Heidegger considera essa visão de homem de Schiller enquanto a de um ser determinável alinhada à sua própria compreensão de homem como Dasein, já que este é simplesmente um ser aberto ao ser, um projeto. Para Heidegger dizer determinabilidade é dizer ser abertura para. A determinabilidade é assim o ser aberto do homem espaço temporal. (HEIDEGGER, 2005 p. 28).

Para Heidegger Schiller avança com relação à questão da visão de oposição entre os sentidos e razão, ao mostrar que ambos são extremos opostos, mas que ambos dependem um do outro, ou que um não é sem o outro. Este é o olhar trans-

cidental de Schiller, em diferença ao olhar da metafísica clássica. A metafísica clássica perguntaria: de onde vêm sentidos e razão, como eles se formaram? Exatamente o que fez a ciência Natural do séc.XIX, pesquisou a sensorialidade e razão como partes componentes do homem. Já na pergunta transcendental o importante, complementa Heidegger, não é como a sensorialidade se forma e porque existe e sim a pergunta é até que ponto é possível o conhecer para o homem e como essas partes estão envolvidas (HEIDEGGER, 2005, p.50).

Schiller mostra a dependência do homem dos sentidos, porém é necessário o que ele chama de “passo atrás”, que é uma real apropriação dessa sensorialidade, já que a sensorialidade deve ser elevada, mas não suprimida. Para Heidegger, é neste retorno à sensorialidade que nasce a origem da liberdade em um sentido transcendental em Schiller.

Heidegger aproxima-se de Schiller nessa consideração do ser do homem enquanto determinável ou enquanto um poder ser e enquanto “dependente” dos sentidos. Heidegger fala que na sensorialidade temos uma abertura para todo o experiencial. Para Heidegger, quando nós sentimos algo, simultaneamente sentimos a nós próprios em uma condição, o que foi sentido é sempre um se sentir (HEIDEGGER, 2005, p.18).

O foco do problema em Schiller está no uso da razão ou dos sentidos, quando, por exemplo, prevalecem só os sentidos, aí o homem é tido por ele como um selvagem, que não tem lei, mas quando impera somente o impulso racional o homem é considerado um bárbaro:

“O homem, entretanto, pode, por duas maneiras, viver em oposição a si mesmo: como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos”. (SCHILLER, Carta IV, 1991 p.46).

Schiller ao propor a síntese harmônica entre sentidos e razão, que se dá através do desenvolvimento da condição estética humana, indica que essa síntese é o que possibilita ao ser humano desenvolver nada mais nada menos do que sua própria humanidade, e com essa síntese harmônica sentidos e razão se “anulam mutuamente”, ou se “neutralizam”. Na crítica de Heidegger, Schiller ainda depende da definição metafísica de homem como *animal racional*, como base para compreensão do humano, porém, ele avança ao considerar que sentidos e razão ainda não descrevem a essência humana, o que se dá somente com a condição estética, sendo assim, a condição estética tem uma enorme importância para a formação humana, diz Schiller:

“A disposição estética- como Estado intermediário, de plena liberdade lúdica- restitui-nos, pois, as virtualidades humanas enquanto meras virtualidades, pelo fato de anularem-se mutuamente as oposições da necessidade natural e de necessidade moral. Esta descrição do estado de “indiferença”, de neutrali-

zação mútua e indeterminação importa uma negação de efeitos ou intenções imediatos de ordem moral ou religiosa, ou de qualquer outra espécie, no uso da arte. Mas ao mesmo tempo atribui à arte altíssima função educativa, ainda que indireta, visto ela restituir ao homem a liberdade de tornar-se aquilo que lhe cabe tornar-se”. (SCHILLER, 1991,p.113).

Esta disposição estética é o sentido mesmo de formação humana para Schiller, pois só aí o homem é verdadeiramente livre para poder agir e ser. O resultado da arte é a beleza, desvinculada de valores ou intenções de ordem moral ou religiosa. A beleza, esta sim é como que uma segunda criadora do homem, a que Schiller compara com a natureza, nossa criadora original, dizendo que ambas não nos deram nada além de aptidão para a humanidade, uma faculdade, cujo uso, no entanto, fica dependente da decisão de nossa própria vontade. (Idem, p.113).

Nas cartas Schiller expõe o problema da formação humana em sua época, uma formação que já se mostrava parcial e fragmentária para formar o homem e o cidadão, diz ele:

“(…) quando honra num cidadão somente a memória e noutra apenas o entendimento de tabelas, num terceiro a habilidade mecânica (...) quando exige uma intensificação da habilidade isolada igual à restrição que impõe ao sujeito, não pode admirar que as restantes disposições do espírito sejam preteridas, que os cuidados todos se voltem para uma única, respeitada e recompensada. Embora saibamos que o gênio poderoso não faz de sua profissão os limites da sua atividade, é certo que o talento médio consome no encargo que lhe tenham atribuído toda a parca soma de suas forças.” (Idem, Carta VI,1991, p.53).

A parcialidade da formação se dá pela valorização das habilidades que se afirmam apenas na medida em que estas servem ao trabalho do cidadão e não a seu ser como um todo. Schiller reclama da vida em sua época (séc.XVIII), comparando-a ao esplendor da vida no mundo grego, substituído pelo que ele considera ser em sua época: “uma engenhosa engrenagem de uma vida mecânica, uma totalidade formada por infinitas partículas sem vida”, lamenta a separação entre “trabalho e gozo”, entre a “lei e os costumes”, “o meio da finalidade”, e o “esforço da recompensa”. Considera ainda o homem na sua época como estando acorrentado a um todo, sendo uma partícula desse todo, sendo o som desse mundo mecânico algo como um incômodo, diz ele:

“Ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, o homem não desenvolve a harmonia de seu ser; e, em lugar de desdobrar em sua natureza a humanidade, tornou-se mera cópia de sua ocupação, de sua ciência”. (Idem, carta VI, p.53).

A condição estética se liga diretamente à formação do indivíduo, por isso sua necessidade premente, já que sua falta implica exatamente a perda da conquista da

própria humanidade do homem, que passa a se tornar “mera cópia de sua ocupação”. Esta formação humana ou a falta dela tem a ver com a falta de valorização do sensível e esta não valorização do âmbito do sensível, da sensorialidade, culminou para Schiller com o advento das atrocidades advindas da Revolução Francesa.

Heidegger também critica a ideia de Formação, no sentido da Bildung, na conferência “Wissenschaft und Besinnung” (1954), e contrapõe à Bildung a noção de “Besinnung”, ou “pensamento do sentido” (conforme a tradução de Carneiro Leão, 2010, p.58). Considera que “pensar o sentido” é muito mais do que estar somente no âmbito da consciência, mas trata-se “da serenidade de pensar o que é digno de ser pensado” (HEIDEGGER, 1954, 68). Heidegger critica na noção de Formação principalmente a referência a um ideal a ser alcançado através de um paradigma, que está ancorado na ideia de um “poder irresistível de uma razão imutável”, diz ele:

A palavra “bilden”, formar-se, significa, por um lado, propor e prescrever um modelo. Por outro, desenvolver e transformar disposições previamente dadas. A formação apresenta ao homem um modelo para servir de parâmetro à sua ação e omissão. Toda formação necessita de um paradigma previamente estabelecido e de uma posição orientada em todas as direções. Ora, estabelecer um ideal comum de formação e garantir-lhe o domínio pressupõe uma situação inquestionável e estável em todos os sentidos. Esta pressuposição, por sua vez, há de se fundar por uma fé no poder irresistível de uma razão universal imutável e seus princípios (HEIDEGGER, 2010, p.58).

Contrastando com esse “poder irresistível de uma razão universal”, trata-se de recuperar o valor do sensível e sua importância na formação humana, o que é em Schiller e também em Heidegger uma questão importante e implica rever a compreensão do próprio ser do homem, já que a noção de *animal rationale* posta pela tradição de pensamento Ocidental, não dá conta de compreender o modo de ser deste ente desde os seus fundamentos, não sendo portanto, uma concepção errada ou falsa, a noção do homem como *animal rationale* é segundo Heidegger porém, derivada (HEIDEGGER, 1981, p.14) já na crítica de Schiller ser animal racional ainda não é ser homem (SCHILLER, Carta XXIV, 1991, p.130).

Para Heidegger, esse modo de considerar- por um lado os sentidos e por outro a razão, culminou na modernidade com a chamada *ratio*, essa razão universal de poder irresistível é uma razão calculante, já que a tudo considera somente a partir da perspectiva do cálculo e do domínio do sujeito pensante. E é a partir de Descartes que se afirma esse modo de pensar. A “razão”, como esse âmbito privilegiado para o conhecer, que se faz em detrimento dos sentidos, já que estes somente levam ao erro e ao engano (DESCARTES In HEIDEGGER, §14 e §21, 1995). Para Heidegger, sem considerá-lo de modo “ontologicamente adequado”, Descartes não teve acesso e nem condições de ver o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual enquanto uma possibilidade de ser-no-mundo. Na crítica de Heidegger,

Descartes apreendeu o ser do homem do mesmo modo que o ser da *res extensa*, isto é, como substâncias que estão dadas dentro do mundo, este visto como a totalidade das coisas. (HEIDEGGER, 1995, p.43).

Heidegger enfatiza que para se compreender o ser do homem é preciso captá-lo no seu modo de ser mais comum e cotidiano, naquilo que sempre já se deu, e o que ressalta nesse modo de ser é que sempre há uma compreensão de ser no ato mesmo do existir do homem no mundo. O fenômeno da compreensão pertence, portanto, desde sempre a este sendo/ente como uma abertura, ou seja, um ser que é aberto e que sempre compreende a si mesmo e ao mundo de um ou outro jeito. Os sentidos só podem ser estimulados ou mesmo só se pode ter sensibilidade para, diz o pensador, de maneira que o estimulante se mostre na afecção, porque eles pertencem, do ponto de vista ontológico, a um ente que possui o modo de ser disposto no mundo. (HEIDEGGER, 1995 p. 192). Desconsiderando a importância de se entender o homem como essa abertura, que está disposta e compreende o ser, a tradição de pensamento moderno Ocidental seguiu nesse caminho no qual a noção de “razão” é tida como superior e os sentidos são importantes só como captação das sensações do mundo externo, porém, são eles causa do erro e do engano, necessitando ser “abolidos”, como é na tradição Metafísica Ocidental.

Heidegger retoma a questão do ser do homem a partir das discussões originárias na Grécia, no período tardio da filosofia grega com Aristóteles, para quem o homem não é tido como o *animal rationale*, já que para Heidegger esta é sim a interpretação romana do que para o grego é visto como o *zoon logon ekon*, o ser vivo dotado de *logos*. *Logos* é um termo bastante amplo, mas que tem originariamente, na leitura heideggeriana, o sentido de reunião, de acolhimento de sentido, produtor de linguagem, e linguagem sendo um trazer à tona algo.

Sendo a arte uma forma desse dizer de modo privilegiado, uma forma inauguradora, originária por princípio. Heidegger vê a arte desde uma perspectiva ontológica, ou desde um horizonte ontológico, como irrupção de sentido do ser na obra e pela obra. Considera toda e qualquer arte como poesia, mas poesia no sentido da palavra *poiesis*, termo grego que significa simplesmente um produzir, um fazer, mas um fazer que ao mesmo tempo dá sentido ao homem mesmo e a um mundo, um mundo de significados.

O Mundo que é por sua vez sempre compartilhado, levando-se em conta que a premissa fundamental da arte é que ela seja fonte de sentido comum a um grupo, um povo, uma sociedade, sendo o ser-com-os-outros seres humanos (*Mitdasein*) o fundamento mesmo do sentido da arte em Heidegger, questão que trabalharemos mais adiante. A arte é responsável, portanto, pela formação humana nesse sentido mais originário pois ela é que cria, institui o mundo, por isso é formativa, um dizer inaugurador, a partir de onde tudo vem a ser.

Para Schiller a arte é o lócus privilegiado da liberdade, em que o ser humano cria a si próprio, e vem a ser numa determinação, e por isso podemos reafirmar, ela

é o âmbito privilegiado de formação humana. Também para Heidegger a arte funda-se na liberdade, liberdade de deixar ser, daquilo que vem ao ser. A liberdade é a liberdade de surgir, de vir a ser, algo que não existia antes e que não existirá depois, mas que a partir de seu surgimento ocasiona transformações, novos modos de ser. Assim, para ambos pensadores, a arte está fundamentalmente ligada à liberdade e à formação, ou melhor, podemos mesmo dizer a humanização do homem, assim conclui Heidegger sobre a importância da arte para Schiller:

“O homem é educado não através de muitos outros e além disso através da arte, e sim somente através da arte. A arte é a verdadeira educação para isso, que o homem vá a uma condição na qual ele não precise mais de uma educação, e sim torna-se livre para o precisar, para o vivenciar e o avaliar e o atuar/fazer, - Uma educação para isso, que ele vem a uma condição, condição que historicamente forma a base do seu Dasein” (HEIDEGGER,2005,p. 46).

Para Heidegger, o verdadeiro núcleo que se mostra nas cartas de Schiller é que o homem na sensorialidade deve ser transportado para a condição estética e então deve tornar-se livre. A condição estética para Schiller é o que torna o homem, homem de fato. Ele diz ainda que o homem é homem de fato, é real, quando pode ele atuar, produzir, e para tal é mister ser livre, mas ser livre não é ser isento de regras, mas dar a si mesmo as regras, a lei.

A produção da obra, sua criação, remete para Heidegger, ao sentido de deixar-emergir (*Das Hervorgehenlassen*) num produto (*Das Hervorgebrachter*), esse deixar emergir tem um sentido essencial de liberdade. O emergir da obra se dá ao modo do desencobrimento, o desencobrir é o acontecer da verdade na obra. Na medida em que a obra vem a ser, na medida de seu desencobrimento, ela instala um mundo e produz a terra, diz Heidegger, trazendo estes dois elementos que respondem por este acontecimento, pela instalação do ser da obra. Esses termos buscam dimensionar o conjunto de relações que se instauram com o estabelecimento da obra de arte, que, por isso, pode ser em si mesma, pode repousar em si mesma. As noções de mundo e terra visam tirar o foco da produção da obra do tradicional constructo “matéria e forma” para a idéia de “combate entre mundo e terra” como o fator de constituição de mundo inaugurado na obra (HEIDEGGER, 1989, p.43).

Para Heidegger, o saber necessário ao artista para a criação da arte envolve o ver e o escutar, ou melhor, o saber ver e o saber escutar, como fatores essenciais que constituem o processo de produção da obra. Estes elementos fazem parte do saber que institui a obra. A relação que o artista estabelece com o seu fazer inclui a escuta enquanto algo primordial no processo de surgimento da obra. Nesta escuta há uma relação de obediência muito mais do que de imposição na produção da obra de arte, de modo a tornar possível o vir-a-ser da obra, o trazê-la retirando-a do não ser, do esquecimento.

Entretanto, não podemos confundir a noção de uma experiência fundante de uma escuta originária, com a escuta compreendida simplesmente como função do aparelho auditivo, ou como diz Heidegger com o “simples ouvir” e ao “ouvir por aí” (*Hören und Herumhören*), mas o autêntico escutar que é “auscultar, seguir e ser obediente ao que se ouve (*Hörig-sein*)” (HEIDEGGER, 1999, P.154). Heidegger discute o fenômeno da escuta a partir de Heráclito que relaciona a escuta ao saber, diz Heráclito: “Pensar sensatamente (*sofroneiv*) (é) virtude (*aretē*) máxima e sabedoria (*sofiv*) é dizer (*legeiv*) (coisas) verídicas (*aletheia*) e fazer (*poiev*) segundo (a) natureza (*fisiv*), escutando (*efaiontaσ*)” (HERÁCLITO, 1996, p.83).

A sabedoria está tanto no dizer (*legeiv*) coisas verídicas quanto no fazer (*poiev*) e ambas necessitam da escuta enquanto iniciação ao saber. O saber advém de uma obediência à escuta do *logos*, diz Heráclito: Se vocês não tiverem simplesmente ouvido a mim, mas tiverem auscultado obedientes ao *logos*, e tiverem se tornado obedientes, e forem obedientes, então é (iniciação no) o saber propriamente dito. (HERÁCLITO in: HEIDEGGER, 1998, p.260).

O *sofov* tem originariamente o mesmo sentido da *techv*, o de “reconhecer-se em alguma coisa, saber a diretriz, a diretriz dada por uma coisa, e então saber o que é direcionado para o homem” (1998, p.260). É segundo Heidegger, um saber que é um estar devidamente preparado para agir e fazer, a partir de uma escuta pertinente. (HEIDEGGER, 1998, p.261).

O ver assim como o escutar são essenciais para o saber tanto da arte quanto da filosofia, pois estes estão na base do saber que está na origem da instituição de sentido do ser. A escuta do *logos*, eis o que o sábio ouve. Mas o que é ser sábio para Heidegger? :

“Mas o que diz e significa ‘sábio’? Significará apenas o saber dos antigos sábios? O que sabemos deste saber? Se este saber for um ter visto, cuja visão não pertence aos olhos da carne, tampouco como ter escutado pertence ao aparelho auditivo, então pode-se presumir que ter visto coincide com ter escutado. Ver e escutar não dizem mera apreensão e sim uma atitude. Mas qual? Aquela atitude que se atém à morada dos mortais. Trata-se de uma morada que se mantém no disponível que a postura acolhedora cada vez põe à disposição. Assim, pois, o *sofov* diz o que se pode aviar do já proporcionado. (HEIDEGGER, 2010, p.192).

Saber ver e saber ouvir são fatores essenciais para a produção da obra, e demonstram uma sintonia, uma sintonia com o *logos*.

Heidegger enfatiza que a compreensão de arte no Pensamento Estético de tradição Metafísica considera o modo mais usual de se compreender a arte e com ela se relacionar, através da noção de “vivência”, neste modo, porém, a visão e a escuta são tidos somente como parte da sensibilidade despertada pela obra. No posfácio de “A origem da obra de arte” novamente Heidegger expressa esta consideração sobre a arte vista desde a ótica metafísica como Estética e sua relação com a noção de vivência como o sentido de ser mais próprio da arte:

“Desde o tempo em que despontou uma reflexão expressa sobre a arte e o artista tal reflexão se chamou estética. A estética toma a obra de arte como um objeto e, mais precisamente, como o objeto da *aisthesis*, da apreensão sensível em sentido lato. Hoje esta apreensão denomina-se vivência (*Erleben*). O modo como a arte é vivenciada pelo homem é que deve fornecer a chave sobre a essência da arte. Vivência é a fonte determinante, não apenas para o apreciar da arte, mas também para a sua criação. Tudo é vivência. Todavia, talvez a vivência constitua antes o elemento em que a arte morre. O morrer ocorre tão lentamente que leva alguns séculos”.(HEIDEGGER, 1989, p.65).

Para o pensador, ficando ao nível somente da vivência, o sentido mesmo da arte se esgota no despertar das sensações no “contemplador”. A questão é que consequências esta visão traz para o artístico enquanto tal? Segundo o filósofo, este pode ser o próprio fim da arte, o que já havia sido dito por Hegel, nas suas lições sobre Estética, complementa Heidegger:

“(…) Pode certamente esperar-se que a arte se eleve e se aperfeiçoe sempre mais, mas a sua forma deixou de ser a necessidade suprema do Espírito. (...). Em todas estas conexões, a arte é e continua a ser, do ponto de vista da sua mais extrema destinação, algo que, para nós, já passou” (HEGEL, X, 1, p.16 in HEIDEGGER, 1989, p.66).

Mas, se morreu a arte enquanto “necessidade suprema do Espírito”, ergueu-se a arte, como objeto da Estética, por isso Heidegger buscou recuperar o olhar da arte pela ontologia, em que ela se dá como acontecer histórico inaugurador de sentido para um povo, um grupo, uma comunidade.

O intento maior da discussão sobre a arte e ontologia em Heidegger advém por ser esta ter se mostrado um âmbito privilegiado, segundo o pensador, que torna possível o “encontro com o ser” na obra e pela obra. Mas mantendo-se as devidas considerações sobre o ser, aqui não mais entendido como um fundamento estático, algo como um substrato, mas como o velar e desvelar enquanto a dinâmica própria que faz a realidade ser, o ser como fundo velado que se desvela mas nunca se esgota no desvelar, o que alude a algo de misterioso, que permanece não descoberto e que possibilita ser. Com a obra, portanto, se dá numa instauração de sentido que é trazida, tirada, retirada e assim vem a ser, vem a ser na obra, somente na obra é. O ser é fundamento, e a instauração da arte traz em si aberturas ou possibilidade de vir a ser, leituras e interpretações se tornam possíveis desde esse horizonte do surgimento histórico do ser obra da obra de arte.

A partir da obra é possível conhecer uma realidade, uma realidade primordial, que não existiria se não fosse pela abertura por ela possibilitada. Podemos chamar esse contato do homem com a obra de uma experiência reveladora, com a obra produz-se a verdade. Porém a noção de verdade revelada, posta em obra, e que é ao mesmo tempo a origem e o fim da obra não se confunde com a concepção

de verdade na compreensão advinda do pensamento da metafísica tradicional, a verdade considerada como adequação de uma coisa ao objeto. Verdade aqui remonta ao sentido grego de *ἀληθεία*, que tem o sentido de des-ocultação, de des-velamento, e que, por estranho que possa soar a nossos ouvidos, segundo o pensador, é um modo de saber, verdade e saber são, segundo Heidegger:

“Denominando-se o estar intimamente no verdadeiro com a palavra ‘saber’, que deve ser tomada em sentido amplo e rico, então a *techne* é uma espécie de saber que ilumina, que dá ‘claridade’. A tradução corrente de *techne* pela palavra ‘arte’ é incorreta e equivocadora, sobretudo quando entendemos ‘arte’ como a palavra que acompanha e distingue ‘arte’ de ‘ciência’”.(HEIDEGGER, 1999,p.215)

A arte é para Heidegger um saber que ilumina, que dá claridade, faz ver, então o ver é decisivo para o saber da arte, é uma forma primária para a instituição de sentido. E é dessa forma que a arte proporciona à existência humana um modo de se compreender como ser-no-mundo. O fato de a obra ser uma totalidade, um todo significativo, nos exige a tarefa de interpretá-la, naquilo que ela é, a partir dela. Uma visão de mundo nos é descoberta no encontro com a obra, encontro que exige de nós a obediência, a escuta, a visão, o deixar que a obra nos diga o que ela é, ao invés de nos apressarmos a denominá-la e conceituá-la como na perspectiva do sujeito do conhecimento. Desse modo nos situamos na verdade que acontece na obra.

Segundo Biemel (1996, p.7), a reflexão de Heidegger sobre a arte busca nos remeter para uma dimensão, que, de acordo com o pensador: “precede a arte e lhe garante o lhe é próprio”, a dimensão da *aletheia* – ocorrência fundamental da história como tal. Questão fundamental que norteia não só a reflexão sobre a arte, mas todo o pensamento do filósofo, na sua fase tardia. Para ele, nosso conhecimento da verdade geralmente é por demais pequeno e obtuso, o que é evidenciado na negligência com que nos abandonamos ao uso desta palavra tão fundamental. (HEIDEGGER, 1989 p.39).

Essas considerações que o pensador nos propõe, abrem a possibilidade do pensar numa compreensão não-metafísica de arte, que, longe de ter sido esgotada em seu sentido, necessita de ser ainda melhor compreendida e considerada. Necessário se faz investigar as implicações deste pensamento para a formação e educação humana.

“Este saber que, enquanto querer, radica na verdade da obra, e só assim permanece um saber, não arranca a obra do seu estar-em-si, não a arrasta para o âmbito da mera vivência e não a rebaixa ao papel de um estimulante de vivências, mas fá-los antes entrar na pertença à verdade que acontece na obra, e funda assim o ser-com-e-para-os-outros (*das Für-und Miteinandersein*), como exposição (*Ausstehen*) histórica do ser-aí a partir da sua relação com a desocultação. Em absoluto, o saber no modo da salvaguarda nada tem a ver com aquele conhecimento do erudito que saboreia o aspecto formal da obra, as

suas qualidades e encantos. Saber, enquanto ter-visto, é um ser-decidido; é instância no combate que a obra dispôs no rasgão (HEIDEGGER, 1989 p.55).

Para Heidegger, a legitimidade da arte está ligada a sua capacidade de fundar o ser-com-e-para-os-outros (*das Für-und Miteinandersein*), a mera vivência da arte não propicia essa possibilidade ao se situar somente na esfera do sujeito. A necessidade da arte para Heidegger está enquanto ela é um caminho e uma estadia do homem onde a verdade do ente na totalidade, o incondicionado, o absoluto se lhe abre. (TAUMINIAUX, 2000, p.226). Aqui torna-se claro a relação entre a arte e a formação humana, já que a arte é propiciadora de um modo de ser do homem no mundo ela é responsável por uma formação do humano em seu ser, e para tal é necessário haver uma mudança, uma transformação do homem, o que o faz viver o extra-ordinário no ordinário, ou melhor, um choque que irrompe no abismo habitual e a partir dele tudo se reinventa. Esse sentido de formação, de modo amplo, podemos dizer, já que não se trata de um aprendizado a partir da arte, mas é a própria arte plasmadora de um modo comum de vida entre os homens.

Ressaltando essa intrínseca relação com o outro, a salvaguarda da obra, como um dos fatores essenciais para sua legitimação e que sustenta ao mesmo tempo um novo modo de considerar a arte, não mais a visão moderna centrada no sujeito. Esse descentramento do sujeito e centramento no ser-com, ressalta o que é essencial para o surgimento da obra e para aquilo que a legitima.

O fundamento da relação humana no mundo é o ser-com (o outro), mesmo que na maioria das vezes, esse ser-com seja ser-contra o outro, ou que só se considere o outro na perspectiva da utilidade ou mesmo como uma coisa ou um objeto. A questão essencial que o pensador aborda e que é, para ele, o fator que dá legitimidade a arte, é o fato de a arte ter a capacidade de fundar o ser-com-e-para-os-outros (*das Für-und Miteinandersein*), já que considera que a vivência da arte não propicia essa possibilidade ao se situar somente na esfera do indivíduo, como na visão da Estética clássica Ocidental.

Segundo Zadzik, a salvaguarda é o que une os homens em um pertencimento comum à verdade que se liga a obra. A obra funda uma comunidade, uma solidariedade entre os homens e sua relação com o desocultamento. (ZADZIK, 1963 p.127).

Na conferência realizada na Academia de ciências e de Artes de Atenas em 1967, Heidegger discutiu sobre a origem da arte e a destinação do pensamento. Nesta conferência, o pensador lembra Atenas como a deusa conselheira dos *technites*, aqueles que “produzem utensílios, vasos e jóias”. O importante a considerar é que os *technites* são guiados por um saber, uma compreensão. Esse saber que guia a produção visa algo que ainda não está presente, de modo tal a tornar possível o dar forma à obra. Esse saber indica ainda: “ter sob o olhar, desde o início, aquilo que está em jogo na produção de uma imagem ou de uma obra”, que tanto pode ser de filosofia ou de ciência, de poesia ou discursos públicos. Heidegger diz que este

saber antecipa “aquilo que é ainda invisível, aquilo que primeiramente é para ser trazido à visibilidade e perceptibilidade da obra. Tal antecipação necessita de ‘uma especial visão e lucidez” (HEIDEGGER, 1983 p.366).

Concluindo, podemos dizer com Heidegger que processo de criação da obra é um momento fundamental de dar-se do ser, um momento fundado na liberdade que se funda na escuta e também na visão, no apelo do ser, daquilo que é imprescindível para o surgimento da obra. Neste sentido, não é o artista que exerce o ato de escolha livre do que deve ser, mas a obra é quem “diz” o que deve ser. Este modo de compreender a arte, retirando o sujeito da posição de senhor absoluto, mostra outra relação entre criação e saber na obra de arte, de modo a ver a arte não através da noção de sujeito, conforme a proposta de compreensão do homem no pensamento da metafísica ocidental, mas através da proposta de Heidegger, do homem como ser-no-mundo.

Na atualidade, o exercício da arte e da apreciação estética são cada vez mais presentes na vida dos povos. Há uma “estetização” da própria existência, porém, muitas vezes a compreensão da arte fica restrita ao nível da vivência, o que limita a sua experiência, agora vista somente como produção e criação arbitrária de um sujeito que precisa expressar a si mesmo, como geralmente se considera. Porém, o acontecer da arte na visão ontológica de Heidegger, ou seja, vista desde sua essência deve nos proporcionar mais do que a vivência, mas um choque mesmo em que nós suspendemos a maneira de ver a nós mesmos e ao mundo, para entrar na verdade da obra, e é aí então que tudo se transforma, diz o pensador o que a arte deve causar: “nos arrancar do habitual (...) alterar nossas relações habituais com o mundo e a terra e, a partir de então, suspender o comum fazer e valorar, conhecer e observar, para permanecer na verdade que acontece na obra”. (HEIDEGGER, 1989, p.43) e assim “deixar que uma obra seja uma obra”, isto é o que o pensador denomina da salvaguarda (*Bewahrung*) da obra.

O modo como a Estética considera a arte corresponde ao tipo de sociedade que temos, uma “sociedade Industrial”, dominada pela cibernética e pela tecnologia científica, onde ‘o homem se remete somente apenas a si mesmo’(HEIDEGGER, 1983 p.376). Já na ontologia heideggeriana a arte deve exercer um papel essencial na formação, na determinação e na transformação do vir-a-ser do humano em seu ser-com os outros seres humanos. Tudo bem que exista a perspectiva estética no modo de se relacionar com a arte mas o problema é que este modo não deve esgotar as possibilidades de leitura do artístico enquanto tal.

A produção da arte exige um olhar e uma escuta atentas, muito mais do que o conhecimento de um conjunto de técnicas e procedimentos, por ser fruto de um saber, um saber que advém do saborear o real- do compreender aquilo que funda, que origina um “novo” modo de ser do Dasein, já que possibilita a inauguração de um mundo que não era antes e não mais voltará a ser. A arte inaugura um “novo” modo de o homem relacionar-se com o Ser, sendo assim, é a arte a fonte “pedagógica” de

sentido, ela deve inspirar o homem e fazê-lo produzir, criar sua própria existência histórica, enquanto única e irrepetível, existência que precisa e deve ser criada e re-criada constantemente e não enclausurada e fixada em hábitos, paradigmas, costumes, conceitos e modos de ser, já que o ser do ser humano é exatamente uma abertura, um ser determinável, e que nunca esgota-se ou completa-se mas é antes no devir ou vir a ser enquanto dinâmica que faz e cumpre seu próprio destino, seu próprio existir. A arte é importante como modo de formação, de pertencimento, de fundamento de modo ser do homem histórico no mundo. Eis alguns apontamentos da significativa contribuição do pensar sobre a arte e a formação humana presente tanto no pensamento de Heidegger quanto de Schiller, que, muito embora tenham diferenças, mas tem também afinidades.

Referências

- HEIDEGGER, M. *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Ed.70, 1989.
- _____. *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart, Deutsche Schillergesellschaft: Marbach am Neckar, 2005.
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Verlag Günter Neske Pfullingen, 1954.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Márcia de Sá C.Schuback. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. A questão da técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. E.Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Über Den Humanismus*. Frankfurt A. M.: Vittorio Klostermann. 1981.
- _____. *La Provenance de L'arte Et La destination de La pensée*. Trad. Jean-Louis Chrétien ET Michèle Reifenrath. Cahier de L'herne Heidegger. Ed.L'herne: Paris, 1983.
- _____. Heráclito- *A origem do pensamento Ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Trad. Márcia Sá C.Schuback. Ed. Relume Dumará, 1998.
- BIEMEL, W. Elucidações acerca da conferência de Heidegger A Origem da Arte e a destinação do pensamento. Trad. Elsa Buadas. In: O que nos faz pensar. *Cadernos do departamento de filosofia da PUC*. Nº10 vol. 2, Rio de Janeiro: 1996.
- BORNHEIM, G. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- HERÁCLITO. Fragmentos. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo : Nova Cultural, 1996.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- SCHILLER. *Cartas sobre a Educação Estética da humanidade*. Trad. Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1991.
- _____. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1986.
- SADZIK, J. *Esthétique de Martin Heidegger*. Paris: Editions Universitaires, 1963.
- TAMINIAUX, J. *Leituras da Ontologia fundamental- ensaios sobre Heidegger*. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.



Hermenêutica em Paul Ricoeur: sobre temporalidade

Eliezer Belo*

* Bacharel em Ciências da Religião, Pós-graduado em Docência Para o Ensino Superior, Pós-Graduado em Psicopedagogia Institucional e Mestrando do programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo – PPGFIL. Orientador: Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira.

Resumo

Paul Ricoeur distinguiu suas reflexões de sua vivência pessoal. A proposta ricoeuriana saltou dos limites da teologia para buscar respostas na filosofia, permitindo-lhe ferramentas de interpretação, em geral a partir da hermenêutica bíblica. Essa hermenêutica permeou pela análise que Ricoeur fez do pensamento filosófico. Ricoeur estabelece consistente diálogo com uma série de filósofos, tanto de sua época como de tempos anteriores. Declarações e explicações sobre “o que não é mais”, parece esclarecer o conceito que ele tem de potencialidade, que parte de uma instância da história e caminha em direção à outra, também histórica, no contexto das comunidades que acessam o discurso e investem na interpretação. Podendo haver uma atribuição da história de uma comunidade no processo interpretativo, o círculo hermenêutico dessa comunidade surge nessa retomada da história, tendo um referente como movente nessa retomada. Com isso, desenvolve a ideia de que há um “referente” último nessa dinâmica. Diante disso, tempo e temporalidade, pelas mediações da história e da ação, parecem estabelecer as bases principais da proposição hermenêutica em Ricoeur e do movimento na interpretação.

Palavras-chave: Hermenêutica. História. Ação. Tempo. Temporalidade

Introdução

A hermenêutica consiste no processo de interpretação no qual internamente move-se numa constelação de elementos. Schleiermacher, Gadamer e Heidegger influenciaram fortemente o campo da hermenêutica e Paul Ricoeur dialoga com eles, mas Freud também teve importância (RICOEUR, 1995B, p. 19). Ricoeur acaba por “desencadear” um conjunto de elementos que envolvem a inter-

pretação a ponto de não ser mais viável considerar o estudo da hermenêutica sem ingerir os produtos de sua autoria.

Foi dialogando com pensadores como Edmund Husserl, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Heidegger, Jean Nabert e Karl Jaspers que encontrou pretextos para constituição de uma gênese metodológica da fenomenologia e hermenêutica que o acompanhara até suas reflexões últimas (RICOEUR, 1995B, p. 40-44). Mas o volume e intensidade com que Ricoeur se envolve na filosofia da vontade acabam por envolvê-lo num caminho em direção à hermenêutica. Esse salto da filosofia da vontade em direção à hermenêutica está no avanço em direção ao discurso da ação e da vontade, influenciados por aquilo que poderia dizer mais sobre a vontade má. As vias da linguística colaboraram para formular ideias sobre maneiras de interpretação dos mitos. A partir do mito é que Ricoeur entra na residência da hermenêutica, para seguir adiante com uma visão particular sobre hermenêutica, considerando o tempo, a história, a cultura, o sujeito, as narrações como elementos de um arco hermenêutico que move todo processo de interpretação.

Depois de envolvido com as dimensões hermenêuticas, Ricoeur empreende ainda na reflexão sobre a temporalidade pelas vias de Agostinho, Aristóteles, da história e da ação. Tanto o problema a respeito da tripartição em relação ao presente, como das questões relacionadas à *mimese* e *muthos*, corresponderão ao discurso dessa experiência do tempo, onde o homem e a sua ação são fundamentais para se entender que o tempo está no homem e que as mais variadas formas de se compreender a história e as narrações não estão distantes de entender o próprio homem e sua ação na história e na compreensão da própria história.

É importante compreender que as partes do círculo abrangem a compreensão e a atualização, no sentido de a história, se dá na passagem do tempo, condição no qual a narração corresponderá ao transitar do tempo pela narração e a narração como ambiente em que o tempo tem correspondência dinâmica.

Como a proposição aqui é de descrição, os questionamentos a respeito do possível funcionamento metodológico do círculo hermenêutico tomarão por base as relações entre as instâncias existenciais de cada campo abrangido pelo círculo, bem como a transição de um em direção ao outro, no processo de interpretação. Se tempo e narração contribuem para delimitar um destes espaços descritivos dos círculos hermenêuticos em Ricoeur.

Ricoeur é um filósofo que faz uma leitura ampla da história da filosofia. Ele dialoga com filósofos, tanto da filosofia clássica grega, filosofia moderna e filósofos contemporâneos a ele, para deles extrair fundamentos e fragmentos de reflexões que darão à sua hermenêutica as circunstâncias próprias da base desse conhecimento; bem como mais adiante, amplitudes correspondentes ao confronto das ideias e investidas próprias de Ricoeur.

Compete lembrar que o pensamento de Paul Ricoeur se caracteriza pela maneira com que se desenvolve. Não deve ser considerado como mudança de

rumo e de perspectiva, orientados pelas variâncias dos objetos encontrados nessas buscas, relacionados ao conjunto de temas como ação, vontade, culpa, erro, mito, símbolo, metáfora e narração. Assim que Ricoeur chega ao discurso sobre o mito, como narração de eventos simbólicos e vistos por ele também como alegorias, depara-se com mitos que tratam sobre a existência e origem do mal. Para ele os mitos não podem ser considerados como história falsa ou como mera explicação, mas repousar sobre as questões que aderem ao mal, sua existência e ancorar nas ideias de que esse mal acarretará na noção de culpabilidade e falibilidade humana (PELLAUER, 2009, p. 54).

Como o mito se entrega às condições simbólicas para existir, é o símbolo que chama a atenção de Ricoeur para ir em direção ao significado do mito. Os símbolos são participantes do jogo que envolve as significações dos eventos a que os mitos se referem, mas a sua contribuição na significação é o mistério que ele pretende levar em consideração. Nós primeiro lemos símbolos no mundo, depois dentro de nós e por fim através de nossa imaginação poética. Diante disso, os símbolos estão intimamente ligados à própria vida e dela dependem (PELLAUER, 2009, p. 55). Sendo assim, os símbolos permeiam pelos caminhos mais fundamentais da existência, a da própria ordem da existência. É a fixação sobre esses símbolos que contribuem para complementar uma metodologia relacionada ao estatuto epistemológico, num avanço sobre a possibilidade de chegar à forma concreta da má vontade. Ricoeur vai encontrar nas narrações sobre a existência do mal, em narrativas míticas, um consistente volume de símbolos que o abasteceram de detalhes importantes a respeito da mácula, pecado e culpa, onde se extrairá o que as sociedades antigas tinham a respeito do mal (RICOEUR, 1995A, p. 70).

O mal que Ricoeur encontrou é abordado no contexto religioso e a religião parece ser a mais interessada sobre a existência do mal. Ricoeur vê o homem confessando sua culpa e que essa confissão se dá por palavras espontâneas, palavras relacionadas ao sujeito da culpa (CADORIN, 2001, p. 70), ou seja, as palavras são revestidas de uma simbólica e de representações, mas que no contexto religioso esses símbolos movimentam as representações. É na decifração desse símbolo que Ricoeur vai esboçar a definição hermenêutica (RICOEUR, 1995A, p. 71).

Nos símbolos há uma busca que a semântica a ele atribuída ultrapassa o sentido da própria semântica. É no sentido de que o símbolo ao entrar no contexto religioso os elementos do mundo se tornam transparentes. O símbolo está vinculado ao cosmos, porque à medida que há ordem também há significado. É onde o sagrado está presente na perspectiva da religião (RICOEUR, 2000, p. 72-73), onde o ser humano experimenta o mal e se envolve com os enigmas nascentes dos símbolos. O mal é uma experiência humana contada por ele mesmo, mas revestida de uma experiência de linguagem que não é abarcada pela semântica do real, mas que sua compreensão se faz mais precisa diante da noção de sua culpa em presença da ação má. (CADORIN, 2001, p. 90-91).

“[...] o mito relata acontecimento fundadores [...] só existe quando o acontecimento fundador não tem lugar na história, situa-se num tempo antes de toda história [...]” (RICOEUR, 2006, p. 248), e é neste sentido que convida o homem ao seu desvendamento, para ele manter-se como “[...] uma narrativa a respeito de tudo o que nos pode atormentar, espantar ou nos surpreender.” (RICOEUR, 2006, p. 249).

Quando em *La symbolique du mal*, Ricoeur reconhece ter apresentado sua primeira definição de hermenêutica, ele também acaba por demonstrar que o simbolismo do mal o despertou para a interpretação de maneira peculiar aos sistemas do mito. No nível existencial, o sujeito vai em direção ao símbolo e o símbolo o revela quem ele é para ele mesmo, ao se revelar culpado ele retorna ao enigma do mito com a consciência da culpa num processo de reinterpretação, que envolve toda circunstância de vida do sujeito: a moralidade, a cultura e a história. É quando o sujeito se vê diante da “confissão” aos mitos que o apelo à linguagem aparece. Os simbolismos quando se encontram no espaço do mundo “põem em ação todo um trabalho da linguagem [...] só atua quando sua estrutura é interpretada. Neste sentido, exige-se uma hermenêutica mínima para o funcionamento de qualquer simbolismo” (RICOEUR, 2000, p. 74).

Depois de amadurecer sua compreensão sobre o símbolo, Ricoeur vê que há duas dimensões que dão suporte à estrutura do símbolo. Uma dimensão semântica e outra não semântica. É na comparação com a metáfora que ele vai buscar essas condições semanticistas do símbolo. Sendo assim, seria apropriado desenvolver a compreensão que Ricoeur tem de metáfora. Mas antes dessa exposição, como ele mesmo fez na *Teoria da Interpretação*, é apropriado anteceder essa descrição pelo apanhado que ele fez para conduzir a sua reflexão pelo caminho primeiramente orientado pela mensagem como discurso e o caminho da fala à escrita.

Ricoeur parece ter concebido a partir de Hegel sobre as questões que envolvem o figurativo (*Vorstellung*) e o conceitual (*Begriff*). Ele reconhece que essa problemática é abrangente e maior que as questões que envolvem o simbolismo religioso e o do pensamento por figuras. É na *Fenomenologia do espírito*, onde Ricoeur compreende que desde o início Hegel deixa clarificar sua exposição. No que trata, além de concentrar o figurativo e o conceitual, também aparece o histórico num paralelo com o conceitual. Aqui o histórico é considerado em função da pergunta se ele estando ausente ainda é possível a existência de uma hermenêutica. Diante disso, a presença do crente aparece como o que faz acontecer a história. Por meio da crença no homem efetivo, como o espírito *está aí*, é que se constrói a fé do mundo. Sendo assim, a consciência que crê pode tocar e ouvir a divindade, ou seja, na revelação religiosa é necessária e fundamental a figura do crente. Com isso, o pensamento age no processo de interpretação e também no testemunho do absoluto. Isso se dá na compreensão que Ricoeur vê em Hegel que do pensamento figurativo ao conceitual, no plano teológico, se assemelha ao da suspeita e da desconfiança.

E o que parece acender esse entendimento é o que o pensamento luterano sobre a reconciliação, contida na renúncia a si do Cristo e a satisfação de Deus em relação ao mal. Neste caso a redenção, pelo meio simbólico, é um equivalente e é autêntico do si mesmo. É de posse do discurso figurativo que a religião se apodera para, por meio das narrativas simbólicas. Neste ponto a experiência religiosa pode ser considerada *Acontecimento de Palavra* ou *momento querigmático*. O interessante para esse momento é que é na comunidade confessante e interpretante que se dá essa experiência e que sua experiência é repassada pelo testemunho e pelo discurso. É no discurso que se inicia a compreensão da mensagem e que a compreensão que se tira de Hegel não seria possível sem que a comunidade transferisse sua experiência do discurso para a escrita. Não se pode ignorar que ao ler Hegel, surge palavras direcionadas para a comunidade, para o discurso e para as narrações, temas que parecem realizar uma prévia a respeito da consolidação do discurso se tornando acessível, por meio da literatura, e a comunidade acessando a experiência e reinterpretando-a por meio da superação da história e com suporte da esperança e da fé. Hegel alimenta essa possibilidade de reflexão, isso parece não estar latente, mas reluz diante da passagem de Ricoeur por ele (RICOEUR, 1996).

Linguagem passa a ser para Ricoeur a particularização estrutural de um sistema linguístico, ao passo que o discurso é a própria fala; e é na fala que se dá a articulação entre evento e significação. Com a conceituação carregada pelos termos “estrutura” e “sistema”, ele vai buscar as descrições do suíço Ferdinand Saussure, num “curso de linguística geral”. Deste estudo Ricoeur retira duas definições: língua (*langue*) e fala (*parole*). Língua (*langue*) é definida como o código ou o conjunto deles e a fala (*parole*) como mensagem particular produzida sobre a base falante. Mas essa mensagem é individual e repleta de códigos coletivos. Mensagem e código se distanciam na abordagem temporal; estão no tempo, mas de forma diferenciada: a mensagem como sucessão de eventos e o código estando no tempo, na forma de um conjunto de elementos. As definições de mensagem não se confundem com a definição de tempo, mas sendo ela algo que depende do tempo para vir à existência, não existindo fora dele; ao passo que o código, estando no tempo, pode retirar-se ou retornar a ele, pois não depende dele para existir enquanto significado (RICOEUR, 2000, p. 14-24).

A linguística avançou a ponto de deixar o legado de que, à medida que esse sistema se aplique ao texto, tende a contribuir para o processo de interpretação. Para Ricoeur, o texto é materialização de algo que já esteve em estado virtual e que tem sua origem no discurso. Sendo assim, o texto é materialização da fala e a fala pré-existe ao texto. A noção de texto para Ricoeur está vinculada à fala e com isso aos seus parâmetros existenciais, principalmente a significação. Se o discurso dirige-se a um evento e o evento está para uma significação, é na dialética entre evento e significação que o texto encontra sua importância hermenêutica (RICOEUR, 2000, p. 24, 37). O discurso é materializado a partir do texto. É algo a ser trabalhado, como o que faz um artesão que pega a matéria prima a ser modelada e

transformada em arte. Texto, neste sentido, é uma inscrição e um trabalho sobre o discurso; é escrita e obra literária. “Graças à escrita, as obras de linguagem tornam-se tão autossuficientes como as esculturas.” (RICOEUR, 2000, p. 45).

A metáfora emerge no discurso de Ricoeur por questões ligadas ao aspecto cognitivo do discurso. Como ela é vista por ele revestida de excesso de sentidos, seria a partir dela o caminho que somaria em contribuição na compreensão das relações semânticas existentes no discurso e conseqüentemente nos símbolos.

Em relação à retórica clássica e grega, Ricoeur a avalia como possuidora de dois sentidos, literal e figurativo. O duplo sentido está vinculado à arte, naquilo que resultou do trabalho do artífice ao unir a experiência e o sentido no discurso que se tornou texto. A metáfora é provocadora do desvio do uso literal das palavras para o figurativo, um desvio com a finalidade de tornar claro algo que o sentido literal se limitou na configuração do sentido como um todo.

Ricoeur vai encontrar novas perspectivas a respeito da metáfora que os retóricos e poetas clássicos não alcançaram. Os estudos modernos consideraram que na metáfora acontece uma tensão entre dois termos a partir da predicação. Na metáfora um termo, sendo alterado ou não, não poderá evocar sentido se não conjugar-se predicativamente a um termo anterior ou posterior a ele, é uma operação predicativa completa, ao nível de sentenças; ocasião em que a metáfora, do ponto de vista dessa tensão, é resultado da metaforização de um enunciado (RICOEUR, 2000, p. 62). A partir daí, a ideia de tensão passa a ser “[...] algo que ocorre [...] entre duas interpretações opostas da enunciação [...]” (RICOEUR, 2000, p. 62). A metáfora não pode existir sem a interpretação e à medida que se entrega à interpretação causa a transformação do sentido literal. Diferente a concepção clássica de que a metáfora não é capaz de criar. Nessa vertente a transformação é uma criação que se dá no confronto entre duas palavras, por meio da predicação, causando uma inovação semântica. Na inovação semântica, o sentido se estende e a metáfora se torna “metáfora viva” e o único meio de matá-la é a sua mera repetição, “num dicionário, não há metáforas vivas” (RICOEUR, 2000, p. 64).

A abordagem ao símbolo, dando-lhe dimensões semânticas, o que acontecerá com ele pode ser compreendido pela mesma forma de análise à maneira da teoria da metáfora. Que o símbolo consistirá de dois momentos, um linguístico semântico e outro linguístico não semântico. Sendo que no domínio linguístico semântico o símbolo pode constituir uma semântica que o orientaria em termo de sentido e significação. Porém, no sentido linguístico não semântico, o símbolo entrega-se aos níveis do cosmos e da experiência do poder, experiência que se dá essencialmente no contexto religioso. À maneira da teoria da metáfora, o estudo dos símbolos teria sua maior consistência pelo fator externo ao símbolo; ou seja, as variadas maneiras com que se podem observá-los: segundo a literatura, o estudo dos sonhos e o estudo dos símbolos no mito religioso. Dessa forma, a teoria do símbolo receberá auxílio da teoria da metáfora para se completar e ambas darão sentido aos discursos nos quais estão.

Seria um engano considerar que a hermenêutica era a intenção primeira de Ricoeur, quando iniciou seus primeiros trabalhos sobre a vontade. Mesmo que a ideia de hermenêutica possa parecer presente, mas de forma oculta, no primeiro momento no qual as dimensões ontológicas demonstravam o ser como quem ansiava sua existência numa interpretação da vontade, precedidos pela ideia intrínseca de finitude e da culpa: “[...] o que é ser? Esta questão, que nos primeiros sons gregos, refere-se a todas as questões subsequentes, incluindo a existência e finalidade; incluindo, portanto, aquelas da finitude e da culpa [...]” (RICOEUR apud HENRIQUES, 20?-) [tradução minha].

A hermenêutica surge da necessidade de ampliar a filosofia que era inicialmente objetivo, mas que na sua especificidade alguns elementos pareceram sem soluções imediatas, abrindo novos horizontes e permitindo novas reflexões. Isso parece ter agradado a Ricoeur, porque a linguística acaba por ser a dimensão onde se assentam as bases hermenêuticas. Mas também não se pode desprezar que o trabalho hermenêutico também é um trabalho que se apodera da fenomenologia, que acontece no processo interpretativo. Porque se as intenções da interpretação recaem sobre a necessidade de encontrar uma verdade ou resposta, há um trabalho de garimpo, ocasião em que algum elemento é posto em suspenso para dar espaço ao mais significativo. Mas não deixa de ser um trabalho dialético, na medida em que o tempo incide sobre determinados valores das respostas ou das verdades, uma semântica criadora engendra o processo em ressignificações.

O conhecimento sobre a hermenêutica de Ricoeur não se limita à proposição desse trabalho, que propõe apenas entender a saída dele do conhecimento da vontade humana às ideias de interpretação.

Em Paul Ricoeur os círculos hermenêuticos vão surgindo na forma de desvio por caminhos orientadores em direção às proposições da construção filosófica que envolve a vontade, a condição humana, os aspectos originários do mal e as relações que a linguística encontrará ao deparar-se com os significados enigmáticos dos símbolos nas narrações a que os mitos se referem. Se é possível compreender os círculos hermenêuticos em Paul Ricoeur, essa compreensão deverá partir de um acompanhamento das reflexões que ele se apodera para levar toda a discussão hermenêutica adiante. Para isso, as ideias sobre tempo e experiência humana do tempo são fundamentais.

1. Tempo e narrativa: busca da harmonia entre narração e poesia na constituição da temporalidade

Para desenvolver uma análise sobre a constituição da temporalidade, a partir do processo de registro e compreensão, Ricoeur trabalha inicialmente com dois filósofos que, segundo seu entendimento, entram com certa independência um do outro. Com desenvolvimentos do pensamento, em obras específicas nas quais Ricoeur irá desenvolver um paralelismo, com a finalidade de extrair a representa-

ção útil para o tema da temporalidade. Aristóteles e Agostinho, respectivamente na *Poética* e nas *Confissões*, irão desenvolver-se com independência; mas que, de certa forma, passam a tratar da mesma questão partindo de horizontes distintos (RICOEUR, 1994, p. 16). Os interesses de Ricoeur nos dois filósofos postulam-se basicamente nas ideias a respeito da subjetividade e da objetividade. Ricoeur coloca o problema através de Agostinho e Aristóteles. Estes mostram que historicamente houve duas maneiras fundamentais de conceber o tempo, uma subjetiva (Agostinho) e outra subjetiva (Aristóteles) (PELLAUER, 2009, p. 100). O estudo do tempo daria maior suporte ao avanço em direção às interpretações das narrações por meio da experiência humana do tempo e a narração desta própria experiência (RICOEUR, 1995A, p. 112). Sendo assim, o tempo e a narrativa relacionam-se de forma que o tempo se torne o referente das narrações e as narrações passam a constituir as articulações do tempo, para dar à experiência humana o registro de sua aparência, por meio do apelo às estruturas da linguagem narrativa.

Em reflexão sobre *Confissões* de Agostinho, Ricoeur vai esboçar uma compreensão básica sobre o tempo, na medida da extensão do presente. Ele partirá das declarações e narrações que Agostinho apresenta quando expõe as experiências de sua vida e devoção, a fim de “buscar uma *intensificação* da experiência do tempo” (RICOEUR, 1994, p. 20). Mas a linguagem ainda parece ser a motivadora das aporias dentro do pensamento que cada filósofo deixa no caminho percorrido por ele.

Ricoeur dá um passo em direção ao desvendamento sobre a aporia do ser e do não-ser do tempo. O que parece causar curiosidade sobre essa noção do tempo são dois traços da alma humana segundo o que Agostinho descreve, a partir das antíteses sonoras entre o que ele nomeia de *intentio* e distensão da alma (*distentio animi*), traços do pensamento de Agostinho que Ricoeur irá comparar com o que Aristóteles desenvolve na ideias de *muthos* e da *peripateia*. Há, em primeiro momento, a necessidade de se compreender por que o tempo em Agostinho se dá em três momentos: o passado do futuro, o presente do presente e o presente do futuro. Há na alma estes três modos de tempo (RICOEUR, 1994, p. 28).

Os três modos de tempo passam pela ideia da tríplice equivalência do presente, o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Mas os níveis a que são levadas essas considerações sobre o tempo precisam alcançar os ramos da linguagem. Ricoeur vai mais além quando recai nas exposições de que o presente do passado é recordação, que o presente do presente é visão e o presente do futuro é espera (RICOEUR, 1994, p. 28).

No presente do passado, quando se entrega à memória as imagens referenciais para o retorno, a existência se condiciona ao que não está, mas que existe ainda por meio do recordar. Mas o enigma que surge daí é de como é possível algo que está no presente pode reportar ao passado ou a propósito dele?

Em relação ao futuro, o problema parece semelhante, as imagens se apresentam como previsões, como já existentes, ou seja, as imagens pretendem uma

antecipação daquilo que ainda não é, mas que pelo signo é dito. No entanto, não pode ser futuro algo que é. Isso induz a crer que, a partir do presente, o passado e futuro são. Então tal circunstância levará a outro grande problema. Se são, passado e futuro, onde o são? Ricoeur diz que Agostinho dá esta resposta: “Há na (*in*) alma [...] esses três modos de tempo [...]” (RICOEUR, 1994, p. 29). Tudo se torna possível porque Ricoeur entende que o dito “há na alma” faz jus ao lugar onde o tempo parece alojar-se e compreende ser este lugar na alma (na memória). Mas o discurso sobre a memória está ligado ao da história em Ricoeur, porque memória e história se dão em relações ocorrentes na recordação, no presente. Mas a história, como algo que se apropria do tempo para se estender ou comprimir, de alguma forma deixa lacunas à memória “Vou primeiramente partir da matriz da história e do legado dos problemas cuja história está em dívida com a memória” (RICOEUR, 2002) [tradução minha]. É o caso de concluir que a memória passa pela história e por ela é transformada. Sendo assim, a discussão do tempo se prende à da história. Diante disso, tempo, história e memória estão vinculadas a um movimento.

Do lugar do tempo Agostinho passará ao argumento sobre a sua extensão. É daí por diante que a discussão sobre a maneira como se torna possível a medida do tempo pode vir a estabelecer uma experiência do tempo. O tempo na alma parece ser o caminho que Agostinho se interessa mais a considerar, segundo o que Ricoeur entende, para Agostinho é a alma do ser humano (RICOEUR, 1994, p. 34).

Levando em consideração as apropriações do que Ricoeur entende que *intentio* e *distentio* comunicam em Agostinho. Porque se alma ou memória estão relacionadas à história e à experiência do tempo, *intentio* e *distentio* se dão na alma ou na memória e ocupam fundamental importância no mover da história e sua compreensão. Faz-se relevante expor que *Intentio* e *distentio* são imprescindíveis para considerar o movimento do tempo, movimento que é passagem “É na própria passagem, no trânsito, que é preciso buscar ao mesmo tempo a *multiplicidade* do presente e seu *dilaceramento*” (RICOEUR, 1994, p. 35). Embora possa parecer, em primeiro momento, que a distensão seja distinta dessa forma de ver o presente, na verdade elas se completam (ROSSATO, 2010).

Ricoeur vai buscar em Agostinho o exemplo da experiência do som, considerado como algo que, na medida em que se fala do ressoar de algo, que continua ressoando e cessa sua ressonância. Quando se diz que ressoa é porque o som passou e não está mais, mas apenas a experiência dele fica e que diz ressoar ainda e também não ressoa mais. Não se pode concluir que o problema relacionado ao postulado do tríplice presente resolve-se aí. Porque o presente do som, como o momento em que ressoa, é o momento em que o som é medido. Porém, o tempo só pode ser considerado como ajustado ao som depois dele ter deixado apenas a experiência da percepção, mas ele mesmo não consta mais. É dito como que desaparecido (RICOEUR, 1994, p. 35).

Ocorrendo a consideração de algo em condição de passagem, essa passagem não deixa de ser avanço. Mas à medida que passa, é medido enquanto ocorre o res-

soar. À medida que é passagem não se mede, mas apenas na interrupção é possível a medida, a dificuldade é “[...] de medir a passagem quando ainda continua no seu ‘ainda’ [...]” (RICOEUR, 1994, p. 36). Mas se só no que cessa há medida, então se retorna à impossibilidade de colocar uma tríplice forma no presente, porque o que passou não se mede por não existir mais.

Ricoeur olha outro exemplo, o da recitação de um poema de Ambrosio, porque vai compreender a extensão vocal que certas sílabas apresentam diante de sua pronúncia, as sílabas longas e breves. Nele, Agostinho vai tentar resolver a *aporia* do tríplice presente por meio da impressão, pois vai ver que as sílabas deixam apenas a imagem-impressão. Sendo assim a passagem não diz mais tanto sobre o tempo, mas sim o permanecer, ou seja, há algo fixo, não é exterior, e dá permissão para que se possa dizer do longo ou curto. Essa imagem-impressão estende-se de uma extensão à outra, do longo ao curto. Se o tempo não é passagem, no que diz respeito a movimento, então o tempo está no sujeito, ou no seu espírito. Então como a medida do tempo é possível? Ricoeur extrai de Agostinho a resposta que atenderá tanto ao lugar quanto do modo desse evento “É em ti, meu espírito, que meço o tempo [...] A impressão que em ti gravam as coisas em sua passagem, perduram ainda depois que os fatos passam. O que eu meço é esta impressão presente [...] É ela que meço quando meço o tempo [...]” (AGOSTINHO, 2005, p. 280). Sendo assim, o espírito é lugar por onde as coisas passam e gravam impressões (as imagens-impressões). E o ato de medir é um ato de leitura das impressões, ou seja, a impressão é o tempo em condições de ser medido, por meio de um retorno ao espírito do homem, um retorno do homem para dentro de si mesmo. As buscas pela história e pela experiência do tempo recairão sobre a possibilidade de se entender as narrativas contadas por intermédio do retorno, possibilitando também os processos de compreensão da história e sua interpretação.

A *intentio* parece ter encontrado terreno estável logo nos primeiros exemplos, mas a noção de *distentio* só se consolida diante da passividade da ação em direções que se opõem. Só desta forma é possível uma *distentio animi*, por meio de um espírito diverso e estendido (RICOEUR, 1994, p. 38).

Em relação à experiência do tempo, São três as ações que acompanham o espírito: a espera, a atenção e a recordação. Resta apoiar-se em que: “[...] a espera e a memória estão na ‘alma’, a título de imagens-impressões e imagens-signos. O contraste encontra-se no presente. De um lado enquanto passa [...] enquanto faz passar [...] ‘a atenção tem uma duração contínua’ [...]” (RICOEUR, 1994, p. 38-39).

Ricoeur vê que é na ação do espírito que se torna possível, para Agostinho, a extensão da espera e da memória. Alma é residência a partir da ação do espírito. Então a *distentio* se dá intensamente numa retomada do tríplice presente na tríplice intenção. Sendo o espírito o ambiente onde se protagoniza a ação e a experiência é ele mesmo *intentio* e passivo da *distentio* (RICOEUR, 1994, p. 40).

Ricoeur deixa como legado em Agostinho mostrando a existência de um lugar onde se pode estabelecer como ponto de partida para compreensão do tempo e da experiência.

1.2. Aristóteles: atividade poética e experiência temporal

Em Aristóteles, Ricoeur evoca dois conceitos, o conceito de tessitura da intriga (*muthos*) e da atividade mimética (*mimese*). Esse estudo na *Poética* não apresenta de forma latente a questão da temporalidade, mas Ricoeur vê isso como vantagem, para abrir um campo de leitura do tempo anexo ao da narrativa. Em Aristóteles, o conceito que faz a diferença entre história e poética “é que um relata os acontecimentos que de fato sucederam, enquanto o outro fala das coisas que poderiam suceder” (ARISTÓTELES, 1999, p. 47). Sendo assim, é feito por Ricoeur uma relação ao par *mimese-muthos*, sem pretensão de aprofundamento primário, mas secundário, a partir do que havia usado como caminho para chegar a tal ponto.

Ricoeur apresenta descrição conceitual dos termos *mimese* e *muthos*, e onde Aristóteles descreve com mais clareza, para depois seguir com a reflexão. Para ele, o que o filósofo clássico define como *muthos* é “a disposição dos fatos em sistema”, no sentido de disposição, com fim e caráter de operação na poética, fazendo dela a arte de “compor as intrigas”. Já *mimese* apresenta como imitação ou representação (evocação e diálogo de personagens), num processo ativo. Ricoeur quer fixar a ideia de que na *Poética* Aristóteles oferece compreensão como se dá a divisão da arte de compor (RICOUER, 1994, p. 58). A relação existente entre *mimese* e *muthos* consiste em que *muthos* está para a ordenação dos fatos e a *mimese* para a representação de uma ação. Nisso, o poeta faz trabalho de unificação (LEAL, 2002, p. 24). Sendo assim, a narrativa e suas funções, a noção de mimeses, via Aristóteles, vai contribuir para a hermenêutica ricoeuriana (RICOUER, 1995A, p. 101).

Uma equivalência entre *mimese* e *muthos* está no objeto, condição fundamental para isso. Ricoeur descreve que a tragédia é uma forma de retomar o conceito de *mimese*. A tragédia se dá por meio das ações nela própria. Ela se dá em partes: a intriga, a expressão, o pensamento, o espetáculo e o canto. A hierarquização dá ao objeto (que) da representação o ponto inicial. Depois, a expressão e o canto, a partir do meio (por que); e por último e espetáculo, por meio do modo (como) (RICOUER, 1994, p. 59). Então, a arte de compor para Aristóteles tem composição hierárquica e uma subdivisão. A do objeto (que), que parece chamar mais a atenção de Ricoeur, onde a intriga, estabelecida como prioridade, parece representar bem todo o aspecto das narrações.

Para encerrar a relação *mimese-muthos*, Ricoeur busca a ideia de que essa relação pode chegar ao nível no qual envolve a compreensão da tragédia como “representação não de homens, mas de ação, de vida e de felicidade [...], e o objeto visado é uma ação, não uma qualidade... Além disso, sem ação não poderia haver tragédia” (RICOUER, 1994, p. 64). É na ação que Ricoeur encerra essa relação, com

prioridade em relação ao personagem. Essa subordinação do personagem permitirá que a representação da ação torne possível também a equivalência com a disposição dos fatos, ou seja, a narração, como desenvolvimento de acontecimentos ou intenções, resulta dessa subordinação.

Ricoeur intenta levar a compreensão do tempo pela narração e pela relação entre os elementos da narração. E o uso da via Aristotélica contribui para consolidar nas narrações a experiência de temporalidade nas relações internas, por meio das partes, na narração (poética). Por uma relação também hierárquica da ação com prioridade sobre os integrantes, porque o caráter não permite de forma direta a compreensão de alguma forma de temporalidade. “Essa noção do todo corresponde às exigências que regulam a sucessão temporal na composição do poema, no entanto trata-se do tempo reduzido ao vínculo lógico da intriga: o tempo da obra” (LEAL, 2002, p. 24).

2. Tempo: pela história e ação

Obre a história e a ação, para entender as características sequencias das narrações e também da própria experiência do tempo. Deve-se considerar como a história passa a desempenhar papel interno à narrativa, mas que também se dá como pertencimento à própria narrativa. Cabe então ver o desempenho da ação pela via mimética, para encontrar uma descrição a respeito das representações que fazem passar de um momento da narração a outro e assim tratar das percepções que podem eclodir dessas ações na formulação das etapas da experiência do tempo. O primeiro passo é considerar a via da construção do trabalho da historiografia.

2.1. Pela via da história

Ricoeur leva em conta que a historiografia se faz por construções de parâmetros temporais que o método e o objeto lhe proporcionam. Então Ricoeur considera o desencadear da narração histórica. A história não bastará para a tese da proposição do tempo, mas é necessário somar à compreensão da ação viver comunitariamente o mesmo mundo. O estudo da história em relação à narração e o tempo irá desencadear um desejo de atribuir a inserção da história na vida por meio da ação, de forma que a capacidade de refiguração do tempo provoque uma erupção do jogo sobre a questão da verdade em história (RICOEUR, 1994, p. 135).

Se o tempo para o historiador, segundo Ricoeur, passa pela ideia de acontecimento, o uso do acontecimento submete-se à conexão feita entre ele e a narrativa por meio da intriga, ou seja, o acontecimento tem sua inteligibilidade derivada dessa conexão. É por meio de um aspecto organizacional que a intriga expõe determinados eventos, tornando a textualidade lógica, e aos acontecimentos total organização e inteligibilidade.

Ricoeur vê o tempo numa estrutura aristotélica por intermédio da organização sistemática com que determinados acontecimentos sintetizados pela intriga. É no dispor os eventos na forma lógica que a história é inteligível. Enquanto os aspectos temporais irão se apresentar como herança de causalidade, ou seja, acontecimentos que se dão “um por causa do outro”. As ocorrências de cada evento se dão em acontecimentos que tornam possível compreender algo que incidiu no passado e não é mais. Com isso, é compreensível ver a intriga como elemento integrador mimético ao tempo (RICOUER, 1994, p. 127-128).

Os elementos que envolvem a ação começam a representar uma ligação entre as ideias de tempo e narração. O ato humano, mas na forma representativa do mundo real, condiciona a experiência e dá a ela um significado, como da experiência que envolve a temporalidade.

Em suma, Ricoeur usa, para levar em conta essa prática de consentir a história, Fernand Braudel, para mostrar a possibilidade do conhecimento por derivação, numa aproximação da história com os acontecimentos justapostos pela intriga. A possibilidade de “estender juntamente à noção de *acontecimento histórico* a reformulação que a noção de *acontecimento-armado-na-intriga* se dá como imposição aos conceitos de singular, contingente e desvio absoluto” (RICOUER, 1994, p. 295). A disposição da história, conforme Braudel, é traduzida como arte de estruturar a história dos acontecimentos. Uma estrutura que convoca os acontecimentos para serem as testemunhas dessa estrutura e conjuntura. Conclui que o acontecimento é uma variável da intriga.

2.2. Pela via da ação

Ricoeur quer dizer que ação não é um acontecimento, ação seria algo sobre o qual se poderia dar uma explicação de seu feito. O acontecimento parece não se sujeitar às explicações. A ação pode estar dentro de um acontecimento, mas o determina, nem o acontecimento tem controle sobre a ação (RICOEUR, 1988, p.30).

A ação pode receber carga histórica e cultural. Sendo assim, “os costumes, os hábitos de uma comunidade exprimem um simbolismo em função do qual a ação recebe um valor” (RICOUER, 1994, p. 88-89).

A ação implica uma semântica e não seria possível dominá-la diante do desconhecimento dessa estrutura semântica; até porque se a narrativa da intriga pede uma compreensão das coisas que acontecem e a própria intriga é uma imitação da ação, a estrutura semântica envolverá toda circunstância narrada. Em Ricoeur a semântica da ação se baseia na possibilidade de construção de narração, considerando o questionamento do agir, como: “que”, o “por que”, o “quem”, o “como”, o “com” ou o “contra quem”. Esses termos são participantes do que ele considera como intersignificação. Aí então se encontra uma semântica existencial da ação, pois evoca tanto o agir como o sofrer. O agente existe em uma rede conceitual da linguagem, onde é possível ver uma relação com os elementos da semântica dessa ação. Surge

então a dimensão da intenção e o desejo, que dará ao agente uma co-significância. Com isso, a linguagem constituir-se-á em um conjunto de blocos, semelhantes a um apanhado diacrônico, feitor de uma cortina de fragmentos dando origem a um discurso ou um texto. Neste ponto da rede da linguagem é que sua introdução na história render-se-á ao tempo.

Se há uma relação entre ação e tempo é pelo acontecimento que há essa relação, também sincrônica, entre história e temporalidade. Não é possível consolidar o discurso da ação e sua relação com a temporalidade se não houver uma transversalidade com a história. Nessa relação, a ação, como causa de uma sucessão de eventos, é unificadora de episódios. Se há espaço para a ação no acontecimento, a relação tempo-acontecimento, consolida a ação como elemento fundamental das ocorrências históricas.

A ação poderia ser discutida em conjunto com a história. Porém, a novidade é a rede conceitual da linguagem e a relação existente entre a ação e o desejo. Contudo, a intencionalidade e a memória já se apresentavam como condicionadoras da ação.

3. Considerações finais

As constituições dos círculos hermenêuticos provocam constrangimento na leitura fracionada de Ricoeur. Porque na busca por uma constituição ordenada e sequencial confronta-se com um conjunto de obras que dão seguimento a uma série de desvios de temas. Nestes desvios é que se torna possível encontrar os círculos hermenêuticos.

A busca desorientada por uma metodologia hermenêutica também pode ser contrariada, caso as obras estudadas não sejam relacionadas por meio de co-relações entre os temas, como o que acontece entre história e ação, linguagem e acontecimento, tempo e narração. Os círculos hermenêuticos encontram-se no conjunto das obras de Ricoeur, não em uma obra exclusiva.

Os círculos hermenêuticos se apresentam como parte de um ambiente mais abrangente, ou seja, há um contorno maior que envolve os círculos, que podem ser designados como referentes. Referentes que encontram suas formas na linguagem, no tempo, na história e na cultura. Diante de toda avaliação é razoável entregar ao tempo a maior referência em Ricoeur.

Se há um lugar para os círculos ou mesmo uma descrição para eles, é entre os elementos que podem fazer a ligação entre um e outro referente, ou que ligariam todos eles. Seria presunção lançar sobre o ser a responsabilidade da ligação entre os referentes, sem estender mais o discurso ontológico.

Dois referentes se apresentam aqui, o tempo e a história, com alguns acenos à linguagem. Entre eles estão disponíveis e elementos, de certa forma, relacionados, que formam os círculos hermenêuticos. Da história, mediada pelas estruturas da linguagem - as estruturas são fragmentos da linguagem - para fazer da história

um apanhado diacrônico dos fragmentos de eventos. Da ação, mediada pela intenção e pelo desejo, com os reforços da imagem e da impressão. E da temporalidade, que não pode ser confundida com o tempo; o tempo é o referente onde a temporalidade se torna possível, e a temporalidade é a associação entre a experiência, que tem como causa reveladora o retorno pelas imagens-impressões, e a ação humana.

Cada referente se transpassam reciprocamente em toda reflexão de Ricoeur. Mesmo as pequenas partes onde determinado círculo está contido em um específico referente, ele pode circular e mover-se em outra relação. E experiência, por exemplo, pode mover-se em direção à história e minimizar sua relação com a cultura, da mesma forma que a ação pode recair mais intensamente com a cultura. Com a mesma característica a temporalidade pode sujeitar-se à linguagem e se apresentar mais cronológica que subjetiva. Sendo assim, os círculos hermenêuticos são círculos da existência, uma existência referenciada e com identidade, frágil, mas com consistência e potencialidade.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. In: Coleção os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- CADORIN, Severino, *O mal: interpretação de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Sotese, 2001.
- HENRIQUES, Fernanda. *A alteridade como mediação irrecusável: uma leitura de Paul Ricoeur*. Évora: Universidade de Évora. 20?-?. Disponível em: <<http://evunix.uevora.pt/~fhenriques/>> Acesso em: 12 de maio de 2012.
- _____. *L'herméneutique de Paul Ricoeur: Une pensée entre le préjugé irrecusable et l'universel possible*. Universidade de Évora. 20?-?. Disponível em: <<http://evunix.uevora.pt/~fhenriques/>> Acesso em: 17 de maio de 2012.
- LEAL, Ivanhoé Albuquerque. *História e ação na teoria da narratividade de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- RIKOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1995B.
- _____. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995A.
- _____. *Entre la mémoire et l'histoire*. Austrália: Institute for Human Sciences, 2002. Disponível em: <<http://archiv.iwm.at/>> Acesso em: 01/08/2012.
- _____. *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *O discurso da ação*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Tempo e Narrativa: Tomo I*. São Paulo: Papirus, 1994. Tradução de Constança Marcendes Cesar.
- ROSSATO, Noeli Dutra. Narrativas do tempo: Agostinho e Joaquim de Fiore. *Revista Mirabilia* 11. 2010. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com>> Acesso em: 02/08/2012.



Sobre as justificações e a má-fé n' *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir

Elis Joyce Gunella*

Segundo análise existencialista de Simone de Beauvoir, na obra *O Segundo Sexo*, o que define de maneira singular a situação da mulher ocidental é o fato de que embora, como todo ser humano, ela seja uma liberdade, ela se encontra em um mundo onde a condição de Outro lhe é imposta. Sua situação pretende que ela se torne objeto, que seja para sempre transcendência transcendida por uma consciência essencial e soberana. Aceitar-se, no entanto, como Outro é negar a reivindicação fundamental do sujeito que ela é, a de se pôr como essencial. Afirmar-se como sujeito contraria as exigências de sua situação caracterizada pela prática de condutas enredadas pela má-fé, isto é, práticas que visam dissimular a servidão em liberdade e tentam realizar a transcendência na imanência.

Trata-se, assim, de pensar a condição da mulher ocidental, isto é, de sua formação, situação e caráter; a partir de uma leitura ética das relações intersubjetivas que historicamente permitiram a constituição de códigos de feminilidade e que condicionam o “estado atual da educação e dos costumes” (BEAUVOIR, 1980, vol. II, p.7). Ou seja, segundo a autora, a compreensão da condição da mulher passa pela análise das construções e relações que a caracterizam como o segundo sexo, como Outro absoluto, e isso porque se trata de uma definição constituída por uma relação de dependência, pela negação de uma subjetividade. Para tanto, teremos de melhor compreender: 1) o conceito de Outro enquanto movimento intersubjetivo constitutivo de todo existente, 2) como a relação com o Outro se estabelece, a saber, por meio do “olhar” e, por fim, 3) qual lugar ontológico e ético a mulher ocupa nas relações intersubjetivas que permitiram a construção histórica do Feminino.

*

Programa de Pós-Graduação em Filosofia (nível: mestrado)

Universidade de São Paulo (USP – SP)

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

E-mail: elisjg@yahoo.com.br

Em termos ontológicos, ao se apreender e ser apreendida concretamente como Outro, o que se manifesta na mulher é o esforço em renegar o movimento constitutivo do ser para-si que é. Decerto, enquanto consciência intencional o para-si é indeterminação, é nada de fundamento, deve ser entendido, assim, enquanto subjetividade e transcendência. É, pois, liberdade radical porque é indeterminação absoluta e qualquer tentativa de determinação incorre em total indeterminação. “A frequente tentação de se desumanizar provém da tendência que habita o homem de encontrar a si próprio na coincidência com o ser, quando em verdade enfrentar o próprio nada coincide com a humanidade radical do homem” (BORNHEIM, 2007, p.46), e é a essa tentação que sucumbe quando se admite um Outro absoluto que é a mulher.

Na medida em que o existente procura afirmar-se enquanto sujeito o Outro se faz necessário: é o Outro que o nega e também limita, mas é só através desse que ele não é que o homem transcende sua imanência. Mas o que isso significa? Para responder precisamos abordar o conceito de “olhar” do existencialismo. Assim, é o olhar que me liga ao outro e que me arranca de minha subjetividade. Isso porque o ser-visto toma consciência de seu ser enquanto um ser que lhe escapa. Pelo olhar do outro me percebo como objetividade; ao ser vista a consciência deixa de ser presença a si, o outro reduz o ser-visto à condição de objeto, a liberdade da consciência escapa daquele que é visto para se tornar para o outro objeto dado. Pelo olhar o ser para-si é roubado de si mesmo, pois, como ser-visto é inserido no mundo, é facticidade. É pelo olhar que se manifesta a ambiguidade do ser para-si, por existir um outro o para-si adquire uma dimensão de exterioridade, é como se de para-si se tornasse natureza estável, em-si. O ser para-si, como possíveis de ser que é, não pode deixar de sê-los; entretanto, através do olhar do outro seus possíveis lhe são alienados: o outro, enquanto olhar, é transcendência transcendida do ser-visto.

Não obstante, o para-si não se caracteriza pela passividade absoluta diante do outro. A reação à vergonha, por exemplo, causada pela negação de minha liberdade ao ser captado como objetividade pelo olhar do outro, consiste em inverter essa relação: o ser-visto apreende como objeto o outro que apreendia sua objetividade. Essa inversão faz com que de sujeito o outro passe a simples objeto, e o ser-visto se reencontre como para-si. Com efeito, “o meu acesso essencial à intersubjetividade dá-se pela negação; nego o outro como aquele que me nega e pela negação do outro me reconheço como para-si” (BORNHEIM, 2007, p. 92-93), afirmo-me como transcendência transcendente. O existente, desse modo, é incapaz de realizar sua existência na solidão, isso porque o abandono de sua imanência realiza-se como fuga para o objeto que é apreendido como o Outro. Uma vez que o outro (apreendido como objeto) não é a consciência que o apreende, a consciência se afirma como sujeito e reencontra seu ser para-si, sua transcendência.

Esse movimento de consciências suscita, assim, o conflito, a luta para se afirmarem Sujeitos. Se o outro é o que a consciência não é, afirmar-se como sujeito perante esse outro significa apreendê-lo como objeto. O drama do existente con-

siste no fato de que esse outro que confirma a sua liberdade é também liberdade. É a “tragédia da consciência infeliz” (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 179) que se põe, isto é, toda consciência visa tornar-se sujeito soberano, o que implica reduzir a outra à escravidão, de modo que o conflito deve ser entendido como o sentido originário do ser-Para-Outro.

Incapaz de se realizar na solidão, “desde que o sujeito busque afirmar-se, o Outro, que o limita e nega, é-lhe, entretanto, necessário: ele só se atinge através dessa realidade que ele não é” (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 179). O olhar alheio apresenta-se ao homem como contínua ameaça, uma vez que tende a transformá-lo em ser em-si. Disso decorre que a assunção do para-si reclama uma luta constante, do que resulta uma tensão constante. “O homem em suas relações com seus semelhantes acha-se permanentemente em perigo: sua vida é uma empresa difícil cujo êxito nunca se encontra assegurado” (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 180). Afinal, o risco de o existente esquecer-se como objeto perante o sujeito que vê é permanente porque as relações entre consciências são permanentes.

O impasse é resolvido pela relação do “livre reconhecimento de cada indivíduo no outro, cada qual pondo, a um tempo, a si e ao outro como objeto e como sujeito em um movimento recíproco” (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 180). Trata-se aqui de um exercício constante e inacabado de busca pela reciprocidade do reconhecimento porque a relação entre existentes é relação entre consciências, é luta entre consciências que se pretendem, a princípio, soberanas. Realizar concretamente o reconhecimento das liberdades resulta na “mais alta realização do homem e, desse modo, é que ele se encontra em sua verdade” (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p.180) e “atinge uma atitude autenticamente moral quando renuncia a ser para assumir a sua existência” (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p.180). Realizar essa façanha, renunciar ao ser, significa, sobretudo, abdicar da posse e assumir-se como um vir a ser que nunca se realiza como ser, e sim como projeto.

Destarte, a realização da existência humana reclama o abandono do repouso, do ser, e reivindica o constante movimento de superação de uma consciência que se lança permanentemente fora de si e que se sabe incapaz de coincidir com o ser para o qual se projeta. Como para-si, o homem apenas realiza a transcendência, que o arranca de sua solidão e imanência, projetando-se para outra consciência, para outro para-si que o reconhece e é reconhecido, através de uma ação livre, como sujeito e objeto a um só tempo. Com efeito,

só há presença do outro se o outro é ele próprio presente a si; isso significa que a verdadeira alteridade é a de uma consciência separada da minha idêntica a ela. É a existência dos outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, realizar-se como transcendência, como fuga para o objeto, como projeto. (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 179).

Ora, frente à Natureza, o homem não está diante de outro, de uma liberdade alheia que, a um só tempo, afirma e nega a sua liberdade. Melhor dizendo, nessa relação não há o movimento de duas consciências para a realização da dialética do reconhecimento. É apenas por meio da verdadeira alteridade que o homem sai de sua solidão original, de sua imanência, para se realizar como transcendência, como projeto. É nesse contexto que a mulher aparece como objeto privilegiado para atender as pretensões morais e ontológicas do homem.

É precisamente a mulher que figura como a ponte entre a natureza exterior ao homem e ao ser que é idêntico a si; é através da posse desse semelhante, de sua redução à objetividade, que o homem tem a ilusão de alcançar a posse do ser, de afirmar-se como consciência soberana. “Graças a ela, há um meio de escapar à implacável dialética do senhor e do escravo, que tem sua base na reciprocidade das liberdades” (BEAUVOIR, vol. I, 1980, p. 181). Isso acontece pois ao mesmo tempo em que se trata de uma consciência que lhe parece possível possuir em sua carne, a mulher, por ser consciência, não é alheia a ele, mas, confortavelmente, não exige a reciprocidade do reconhecimento. Afinal,

[o homem] sabe muito bem que a “inquietude do espírito” é o preço que tem de pagar pelo seu desenvolvimento, que sua distância em relação ao objeto é o que lhe custa a sua presença a si: mas ele sonha com a quietude na inquietude e com uma plenitude opaca que a consciência habitaria contudo. Esse sonho encarnado é precisamente a mulher. (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 180 - 181).

Com efeito, a mulher é constituída concretamente como Outro à medida que o patriarcado atribui ao homem todos os poderes concretos na sociedade: “julgaram útil manter a mulher em estado de dependência: seus códigos estabeleceram-se contra ela” (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 179). Por consequência, ao se afirmar como consciência soberana, o homem reduz a mulher à escravidão de ser ser-visto: “Reconheço que sou como outro me vê” (SARTRE, 2005, p. 290). A mulher, por não realizar o movimento contrário do reconhecimento, o de converter o que a vê à objetividade e reencontrar-se como sujeito, mantém seu ser dependente, submetido ao sujeito que a vê como objeto (é nesse sentido que a ilusão da posse ocorre). Diante desse olhar, ela se apresenta como pura passividade, como ser em-si, e é roubada de si mesma, porquanto se petrifica como presença a uma consciência que não é a de seu ser para-si. “Enquanto sou objeto de valores que vêm me qualificar sem que eu possa agir sobre essa qualificação ou sequer conhecê-la, estou na escravidão” (SARTRE, 2005, p. 344): sem a reciprocidade, o homem permanece como sujeito absoluto e a mulher como Outro absoluto, e, na medida em que é outro, ela não pode ser apreendida pelo homem senão como coisa que ele não é, a saber, objetividade, ser em-si, alteridade pura.

Disso decorre que a mulher seja objeto de posse do homem. Ora, ao se apresentar como Outro absoluto, a mulher aparece como plenitude de ser: aos olhos do

sujeito o outro é ser. Vendo o Outro na mulher, o homem procura realizar-se como ser possuindo carnalmente o ser desse outro ao mesmo tempo em que se confirma em sua liberdade por meio da liberdade dócil dela: o outro encarnado na mulher que não exige reciprocidade. “Todos os mitos de criação exprimem essa convicção preciosa do macho, e, entre outras, a lenda do Gênesis que, através do cristianismo, se perpetuou na civilização ocidental” (BEAUVOIR, vol. I p. 181): Eva foi tirada da costela de Adão para livrá-lo da solidão, foi, desde sua criação, destinada ao homem do qual extraiu sua existência, em Adão está sua origem e seu fim. Eva, assim, é a representação de uma consciência naturalmente submissa.

Assim, nos é possível compreender os fundamentos dos mitos que representam a mulher em função dos homens, ou seja, por que ao se apreender e ser apreendida como Outro absoluto o que há é o esforço em renegar o processo existencial autêntico e, conseqüentemente, qual lugar ontológico e ético a mulher ocupa nas relações intersubjetivas que permitiram a construção histórica do Feminino. Ora, à construção de qualquer Mito está implicado um sujeito que nele projeta suas esperanças e temores. O Mito é o céu transcendente em que se refletem os projetos humanos. Uma vez que as mulheres não se posicionam enquanto sujeito, é através dos homens que elas adoram os mitos, esses “forjaram para sua própria exaltação as grandes figuras viris: Hércules, Parsifal; no destino desses heróis a mulher tem apenas um papel secundário” (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 182). Isso acontece porque a mulher não é considerada positivamente enquanto para-si, ao contrário, é considerada negativamente, tal qual se apresenta ao homem.

É, pois, precisamente a partir da perspectiva do homem, da forma como a mulher se apresenta negativamente a ele, que o Mito do Eterno Feminino se constituiu através da cristalização de princípios que pretendem ser imutáveis e necessários. Em verdade, o mito se situa no âmbito de uma Ideia transcendente, para além da experiência concreta. Mas, uma vez aplicados à existência, à contingência e ao movimento de um ser para-si, os princípios constituintes do Eterno Feminino não encontram correspondência senão equívoca.

Assim, à existência dispersa, contingente e múltipla *das* mulheres, o pensamento mítico opõe o Eterno Feminino único e cristalizado; se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas. Declara-se que as mulheres não são femininas e não que a Feminilidade é uma entidade (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 299, grifo da autora).

Tradicionalmente, a mulher é a um só tempo consciência mistificada e instrumento de mistificação, seu caráter é definido pelo espírito da contradição que caracteriza a ambivalência das diversas manifestações históricas do Mito do Eterno Feminino: ora morte, ora vida, ora virgem e puro espírito, ora carne votada ao diabo, a Mulher enquanto Outro encarna as configurações desse mito conforme atende a interesses. Com efeito, “não é evidente a realidade que dita à sociedade

ou aos indivíduos a escolha entre os dois princípios opostos de unificação; em cada época, em cada caso, sociedade e indivíduos decidem de acordo com suas necessidades. Muitas vezes projetam no mito adotado as instituições e os valores a que estão apegados” (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 301).

*

Enfim, é a partir das pretensões ontológicas e morais de definir a mulher como Outro que resultam os valores e os códigos de conduta que nos permitem verificar a projeção equívoca do Eterno Feminino na constituição histórica da mulher ocidental. Tal projeção se estabelece como fundo comum sobre o qual se desenrola a existência concreta e singular da mulher, qualificada como segundo sexo, o seu aprendizado e as evasões que lhe são permitidas. “Em verdade, não é possível ser *para si* positivamente *outro* e apreender-se à luz da consciência como objeto” (BEAUVOIR, vol. II, 1980, p.396, grifo da autora): esse movimento de objetificação esforça-se em renegar a liberdade constitutiva da consciência e constitui, enquanto reação a sua situação, o caráter da mulher. Para que uma fêmea seja mulher é necessário que ela participe dessa realidade obscura que a encerra na imanência e a define como o Outro: a feminilidade. Esse esforço de tentar ser como a “veem”, de renegar a liberdade e conformar-se com a reificação do olhar alheio, não faz da mulher seu fundamento: de nada adianta tentar ser como a veem, pois o modo como a veem não lhe pertence. Tal esforço resulta em condutas deslizantes de justificação da existência na imanência que caracterizam historicamente a mulher, porquanto tentam com alguma resignação e má-fé dissimular sua servidão em liberdade. Se imposta, tal justificação se apresenta como opressão e frustração, se concedida, como falha moral: o drama da mulher se caracteriza pelo conflito entre as exigências de uma situação que a define como inessencial e a reivindicação original de, como sujeito que é, pôr-se como essencial. Definida historicamente pelo patriarcado como Outro absoluto, a mulher experimenta a degradação da liberdade em facticidade, da transcendência em imanência. Afinal, se, por um lado, o Sujeito se afirma concretamente por meio de projetos de transcendência, por outro lado, o que define a situação da mulher é “que sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição de Outro” (BEAUVOIR, 1980, vol. I, p. 23).

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo** (vol. I). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- _____. **O Segundo Sexo** (vol. II). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- _____. **Por uma moral da ambiguidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. **Privilèges**. Paris: Gallimard, 1955.
- BORNHEIM, Gerd. **Sartre**, São Paulo: Perspectiva, 2007.

- COOREBYTER, Vincent de. **Sartre face à la phénoménologie**. Bruxelles: Ousia, 2000.
- KAIL, Michel. **Simone de Beauvoir philosophe**. Paris: PUF, 2006.
- LECARME-TABONE, Éliane. **Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir**. Paris: Gallimard, 2008.
- PERDIGÃO, Paulo. **Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. **Cahiers pour une morale**. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. **O Existencialismo é um Humanismo**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultura, 1984.
- _____. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.



Gaston Bachelard: Sonho e Devaneio

Elyana Barbosa

No início do seu livro “La poetique de le rêverie” Bachelard faz distinção entre os conceitos de: rêves, rêveries, songes, songeries, souvenir et souvenirs.

É no livro *La Psychanalyse du feu* (1938) que Bachelard estabelece, pela primeira vez, a diferença entre sonho e devaneio. Esta diferença é fundamental para se compreender a atividade da imaginação. A palavra devaneio no sentido bachelardiano ganha uma significação própria, diferente do sentido comum da palavra, que tem por sinônimo sonho, fantasia, quimera. Na metafísica da imaginação, devaneio é uma palavra-chave para mostrar como a imaginação instaura um novo ser. O devaneio é o poder que permite ao homem penetrar nas coisas. O devaneio não é uma atividade vaga, difusa, mas uma atividade dirigida, é uma força imaginante que encontra seu dinamismo diante da novidade, é “... a mais móvel, a mais metamorfoseante, a mais inteiramente livre das formas” (TR: 7) O devaneio não pode ser confundido com o sonho; nele, a alma está tranqüila, sem tensão e sempre ativa.

O sonho, ao contrário do devaneio, não tem valor para o estudo da imaginação, é algo que ocorre independentemente da vontade do sujeito. O homem não sonha o que quer; no sonho, o homem é passivo. “Imaginação e vontade são dois aspectos de uma mesma força profunda. A imaginação que esclarece o querer se une numa vontade imaginar, de viver o que se imagina”. (ER:72-73) O sonho não tem valor numa fenomenologia da imaginação, pois não está ligado à vontade. Só através do devaneio o homem pode imaginar. É a vontade ausente no sonho, que servirá como mola propulsora para o devaneio. A imaginação pode ser vista como uma atividade criadora, na medida em que, pelo devaneio, pode-se mergulhar, indo

ao profundo das coisas, ou criando imagens novas. O sonhador da noite não pode enunciar um *cogito*. O sonho da noite é um sonho sem sonhador. Ao contrário, o sonhador do devaneio diz, conscientemente: sou eu quem sonho o devaneio. (PR: 20) O sonhador do devaneio está presente no seu devaneio, participa, com toda a sua alma, do devaneio, sonha o que quer. O devaneio é realizante.

O sonho, todavia, é importante, na medida em que ele fornece material para formação de imagens literárias. Através da união das experiências do sonho e das experiências da vida é que se formam as imagens literárias novas. O que interessa, no sonho, não é as suas causas, mas a produção de imagens. “É no sonho que se apresenta a categoria dinâmica de *arrebatamento total*”. Em *La Poétique de la rêverie*, Bachelard retoma a diferença entre sonho e devaneio, desenvolvendo mais sistematicamente esta oposição. Os devaneios são estados femininos da alma - anima - enquanto o sonho é *animus*. “O devaneio poético é um devaneio cósmico. Ele é uma abertura a um mundo belo, aos mundos belos”. As imagens poéticas se fundam no devaneio. Neste livro, ele fala sobre *Le cogito du rêveur* e se refere ao sonho como algo estranho ao sujeito, daí a impossibilidade de se anunciar um *cogito* para o sonhador. Diz Bachelard: “Agora um filósofo do sonho se questiona: posso verdadeiramente passar do sonho noturno à existência do sujeito sonhador, como filósofo lúcido passa do pensamento - de um pensamento qualquer - à existência do ser pensante?”. No sonho, a atividade da imaginação não atua, o sujeito não conhece o seu *eu*, não se identifica com ele. No sonho não se imagina, nele não há consciência, e, não havendo consciência, a imaginação não opera. No sonho, a imagem tem sentido duplo, ela sempre significa outra coisa que não ela mesma. Isto cria dificuldades para a imaginação, porque a imagem é a imaginação em seu poder atuante, ela é sempre ela mesma, por isso as metáforas, na concepção bachelardiana, não servem a um estudo fenomenológico. Para Bachelard, a metáfora só tem função em relação ao real, pois não é ela, a realidade, que explica a metáfora e sim o contrário. A metáfora “... é uma falsa imagem, já que não tem a virtude direta de uma imagem produtora de expressão, formada no devaneio falado”. (PE: 81).

No devaneio, onde a imaginação é fundamental, o homem está desperto. “Se quisermos estudar os poderes poéticos do psiquismo humano, temos que nos concentrar num simples devaneio”. O devaneio é considerado como uma atividade onírica na qual a consciência está presente, daí, no devaneio, a possibilidade de se formular um *cogito*. (PE: 129)

Para Bachelard, o mundo está oculto, ele se apresenta através de aparências. É preciso chegar à profundidade das coisas. Não é possível ficar apenas no plano dos fenômenos. A imaginação vai encontrar mais realidade no que se esconde do que naquilo que se mostra. “Nós somos seres *profundos*. Nós nos escondemos sobre as superfícies, sob as aparências, sob as máscaras, mas não nos escondemos dos outros somente, nos escondemos de nós mesmos, e a profundidade é em nós no estilo de Jean Wahl, uma transcendência” (TR: 260). Essa afirmação revela a visão de mundo da filosofia bachelardiana.

O método fenomenológico, para Bachelard, tem um sentido próprio. É o método que permite a captação da imagem na sua atualidade. Não se pode dizer que Husserl ou os seus discípulos exerceram influência sobre Bachelard; este não adota a terminologia do método fenomenológico husserliano. Na sua concepção de método fenomenológico há uma aproximação com o problema do “*verstehen*” que é a identificação do sujeito com o objeto (a imagem) que permite a compreensão, ou seja, para que o sujeito participe da criação, ele não precisa ser o criador, é suficiente participar da intenção do autor. (ressonance et retentissement)

A imaginação para Bachelard não é *imaginação de*, não há uma parte material (*hylé*) ligando a consciência ao sentido (Em Husserl o *noema e a noesis*). Para Bachelard a imagem tem uma relação imediata com o autor da obra de arte. Impossível falar sobre a imaginação sem fazer uma remissão a Sartre. Este possui uma teoria da imaginação presente em seus livros *L'Imagination* (1936) e *L'Imaginaire* (1940). Em *A Imaginação*, Sartre faz um histórico das teorias sobre a imaginação, com uma análise dos grandes sistemas metafísicos. Analisa Descartes, Bergson, fala sobre os psicólogos de Wurzburg e mostra as condições da concepção clássica que identificava imagem e percepção e, finalmente, aponta para a importância de Husserl e a intencionalidade da consciência para a teoria de imaginação. Para Sartre, a imagem possui uma estrutura intencional, a consciência, por ser intencional, visa sempre um objeto. Para Bachelard, ao contrário a imagem é produto de uma “*livre espontaneidade*” da consciência, e, ao estudar a imagem, prefere a imagem literária, por ser exemplo de uma imagem autônoma. A diferença entre Bachelard e Sartre está na concepção da imagem como força psíquica. Sartre, comentando Husserl e a intencionalidade da consciência, chama a atenção para as conseqüências imediatas em relação à imagem: “percebe-se quais são as conseqüências imediatas em relação a imagem: a *hylé* que a intenção vem *animar*”. (Sartre, *A imaginação*: 109). Em Bachelard, são os arquétipos que estão no inconsciente que vão formar as imagens. Em relação à diferença entre perceber e imaginar, Sartre considera “imagem e percepção duas ‘*Erlebnis*’ intencionais que diferem antes de tudo por suas intenções”. E pergunta: “Mas de que natureza é a intenção da imagem? Em que difere da intenção da percepção?” (*Imaginação* p. 112). Para Bachelard, como veremos a imagem não só difere da percepção como vem antes da percepção, como uma abertura. (Cf. TV: 4). Em *L'Imaginaire*, Sartre estabelece diferença entre a realidade do imaginário e a realidade percebida, a diferença estando no procedimento pelo qual a consciência está presente em seu objeto, não importa se o objeto surja da percepção ou se dê na consciência como imagem. Para Bachelard, a imagem é sempre renovada, é sempre uma origem ela inaugura um universo particular, daí não ser confundida com ela a imagem da lembrança, ou a imagem da memória, ela rompe com a continuidade da consciência. Para Bachelard, “a imagem é geradora de pensamento, produz pensamento” (Air: 24).

Bachelard vai trabalhar com as imagens literárias porque estas apresentam várias significações, lançam ao espírito várias direções, são imagens que agrupam

os diversos elementos inconscientes realizando superposições. A imagem literária é dialética, dinâmica, pois, ao lado do seu poder de variação, ela possibilita a participação **nos segredos da criação** (Air: 116). Através da análise da imaginação literária, Bachelard instaura uma teoria da imaginação, que vai constituir-se numa metafísica da imaginação. Falar sobre a autonomia da imaginação é algo inovador na Filosofia, o próprio Bachelard anuncia que ainda não encontrara um filósofo que falasse sobre a autonomia da imaginação. Ele defende a tese da imaginação como força psíquica. (PF: 73-99)

As palavras imagem, imaginação, imaginário aparecem como coisas ligadas entre si, que fazem parte de um modo específico de ser. Contudo, o vocábulo fundamental que segundo Bachelard, corresponde à imaginação não é imagem e sim imaginário. “Graças ao **imaginário**, a imaginação é essencialmente aberta, evasiva. Ela é, no psiquismo humano, a experiência mesma de **abertura**, a experiência mesma da **novidade**. Mais que qualquer outro poder, ela especifica o psiquismo humano”. (PE: 1)

Em *La Poétique de l'Espace*, Bachelard sente a necessidade de distinguir **espírito (der Geist) e alma (die Seele)**. Numa fenomenologia da imaginação, espírito e alma não podem ser sinônimos, pois “A poesia é um compromisso, da alma”. Para entender o ponto de partida de uma obra de arte, é necessário fazer esta distinção. Há uma diferença na intencionalidade da consciência, na medida em que há uma aproximação com a alma ou com o espírito. “A consciência associada à alma está mais fundada, menos intencionalizada do que a consciência associada aos fenômenos do espírito”. Nos poemas se manifestam forças que não passam pelos circuitos de um saber. As dialéticas da inspiração e do talento tornam-se claras se considerarmos que: a imaginação se constitui num reino autônomo.

Bachelard propõe que se considere a imaginação como um poder maior da natureza humana. Ela não é uma faculdade, é o poder constitutivo do sujeito. Bachelard cita Blake, ao dizer: “A imaginação não é um estado, é a existência humana ela mesma”. O imaginário vai garantir que a imagem não seja confundida com a percepção. Perceber e imaginar são coisas antitéticas. “A imaginação inventa mais do que as coisas e dramas, ela inventa a vida nova, ela inventa o espírito novo, ela abre os olhos a novos tipos de visão”. A imaginação é uma força tanto impulsiva como constitutiva, ela comanda o que se percebe, ela ultrapassa o campo das qualidades percebidas. (Cf. *La poétique de l'espace*)

Bachelard estuda a imaginação através da produção literária, porque aí se encontra a verdadeira criação. A palavra usada não tem a função de um simples termo, ela não é condicionante nem condicionada, ao contrário, ela traz a imagem nova, a novidade. “Esta **novidade** é evidentemente o signo do poder criador da imaginação”. A função da imaginação é a criação do novo, do que ainda não foi criado, e é na literatura que aprece o modo de **atuação da imaginação**. “A expressão literária tem uma vida autônoma”. “A imaginação literária apresenta o maior poder

de variações, o verdadeiro domínio para estudar a imaginação, não é a pintura, é a obra literária, é a palavra, é a frase”. A literatura é o exemplo de como a imaginação funciona. A imagem literária é “a imaginação em sua plena seiva, a imaginação em seu máximo de liberdade”. A imagem literária, que é uma imagem poética, apresenta-se através da palavra. Existe uma diferença entre a imagem literária que parte da descrição de uma realidade e uma imagem literária nova, fruto do devaneio: “Há uma grande diferença entre uma imagem literária que descreve uma beleza já realizada, uma beleza que encontra sua forma plena, e uma imagem literária que trabalha no mistério da matéria e que quer sugerir mais do que descrever”. (Cf. PE)

A imagem poética é uma imagem nova, desvinculada do passado, presente em sua novidade. É obra da imaginação absoluta, tem todo o seu ser na imaginação. Tem um ser próprio, um dinamismo próprio, escapa à causalidade, não possuem antecedentes como as imagens psicológicas. Estas influenciam depois, mas não são fenômenos de influência.

Referências

- BACHELARD, Gaston - (1938) PF - *La Psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard.
- _____ (1976) - Air - *L'air et les songes: essai sur la imagination du mouvement*. Paris: Ed. José Corti.
- _____ (1977) TR - *La terre et les rêverie du repôs*. 8. ed., Paris: José Corti.
- _____ (1974) PE - *La Poétique de l'espace*. 8. ed. Paris, PUF: 1974
- _____ (1974) PR - *La Poétique de la rêverie*. 6. ed. Paris: PUF.
- BACHELARD, G. (1972) E - *L'Engagement rationaliste* (textos diversos) Paris: PUF.
- BARBOSA, Elyana (1996) - Gaston Bachelard - *O arauto da pós-modernidade*. 2ª ed. Salvador, Editora da Universidade Federal da Bahia.
- SARTRE, J. P. (1973). *A imaginação*. 4. ed. São Paulo: Difel.
- _____ (1967) *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard.



A experiência do tempo na leitura: Uma interpretação da hermenêutica temporal de Paul Ricoeur*

Fábio Galera**

Resumo

A pesquisa deseja refletir sobre as condições hermenêuticas que irão possibilitar a articulação das duas instâncias temporais envolvidas no ato da leitura literária, a saber, o tempo próprio ao mundo do leitor e o tempo configurado na estrutura narrativa. Pretendemos apresentar a possibilidade de confluência dessas duas dimensões temporais, proposta decorrente do projeto hermenêutico de Paul Ricoeur, contido fundamentalmente em sua obra *Tempo e Narrativa*. Acreditamos que para tanto, será necessário descrever a circularidade hermenêutica proposta na obra, para situar exatamente aquilo que nos chama a atenção e que diz respeito diretamente a esta interseção. Partindo de uma exegese das aporias do tempo, no Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho, e ainda considerando sua reinterpretação da *Poética* de Aristóteles, Ricoeur inicia a elaboração do seu projeto hermenêutico, que irá situar a experiência humana do tempo como uma *estrutura pré-narrativa da experiência humana*. Esta estrutura é uma espécie de condição pré-compreensiva a partir da qual Ricoeur visa observar o fenômeno do tempo humano como articulação narrativa. Resignificando o termo *mimesis*, da *Poética* de Aristóteles, Ricoeur irá buscar a integração dos três níveis miméticos assumidos para a palavra: *mimesis I*, a referência do que precede a composição poética; *mimesis II*, a dimensão do que se pode chamar *mimesis-criação*; e *mimesis III*, que diz respeito à dimensão de atividade do leitor ou espectador, no processo de leitura e compreensão. Iremos nos concentrar exatamente no processo hermenêutico que irá integrar as dimensões de *mimesis II* e *mimesis III*, que ganharão maior destaque no terceiro tomo, quarta parte de sua reflexão.

Palavras-chave: experiência do tempo; tempo na leitura; hermenêutica; referência; aplicação; apropriação.

* A redação final do texto que se segue apresenta algumas ampliações, em comparação com a apresentação oral. Tais acréscimos são devidos às considerações preciosas realizadas pela professora Jeanne Marie Gagnebin e por Bernardo Barros Coelho de Oliveira, orientador de minha pesquisa, na ocasião de sua exposição.

** Mestrando em Filosofia – UFF.

Antes de mais nada, gostaria de assumir previamente algumas limitações sobre a pesquisa. Certamente, com o título *A experiência do tempo na leitura: uma interpretação da hermenêutica temporal de Paul Ricoeur*, não terei a pretensão de apresentar todos os desdobramentos que o tratamento desta temática exigiria. Ao longo dos três volumes abrigados pelo título *Tempo e Narrativa*, da introdução às conclusões da obra, o autor percorre um itinerário que exigiria uma longa demora em suas paragens, devido à riqueza e à amplitude de reflexão que ali se encontram. Sendo assim, esta breve investigação não será capaz de abraçar toda a grandeza das questões que ali se encontram presentes.

Em função de interesses pessoais, será necessário estabelecer alguns cortes na totalidade dos desdobramentos da obra de Paul Ricoeur. Com isso, o que pretendo destacar de *Tempo e Narrativa* deverá estar relacionado mais diretamente com a compreensão da dimensão humana do tempo no ato da leitura, entendendo a leitura como o dado fenomenológico fundamental da investigação. Serão ainda evidenciados alguns aspectos do projeto hermenêutico proposto por Ricoeur, além de sua inequívoca importância para o campo de interesse da interpretação literária.

Reflexão sobre o tempo

Partindo da reflexão sobre o tempo presente nas *Confissões* de Santo Agostinho, Ricoeur pretende introduzir a sua tese de que uma tematização puramente teórica do tempo sempre irá ocasionar novas dificuldades a serem enfrentadas. Sua defesa indica a impossibilidade de apreensão puramente reflexiva do tempo. Segundo as palavras de Ricoeur, a chave para a compreensão da obra está situada na tese do *caráter aporético da reflexão sobre o tempo* (RICOEUR, 2012a, p. 15). Ele afirma que “não há em Agostinho nenhuma fenomenologia pura do tempo. E talvez nunca venha a haver depois dele” (RICOEUR, 2012a, p. 15).

Colocando aparte as questões que poderiam ser levantadas diante desta certeza deveras *audaciosa*, adjetivo que o próprio autor atribui à sua assertiva, esta será a tese central e permanente que percorrerá todos os seus subsequentes desdobramentos: “a especulação sobre o tempo é uma ruminação inconclusa cuja única réplica é a atividade narrativa. Não que esta resolva por suplência as aporias. Se as resolve, é num sentido poético e não teórico do termo.” (RICOEUR, 2012a, p. 15). Ricoeur completa essa explicação, dizendo que a narrativa, ao responder à aporia especulativa do tempo, é capaz de esclarecê-la, “mas não de resolvê-la teoricamente.” (RICOEUR, 2012a, p. 15).

Para compreender a tese fundamental que será assumida por Ricoeur sobre as questões relativas à teorização do tempo, deve ser mencionado o ponto inaugural de sua discussão. Ricoeur parte inicialmente da tarefa de pensar a célebre passagem de Agostinho, presente nas *Confissões*, livro XI, capítulo XIV, onde será tematizada a questão sobre o tempo: “Que é, pois, o tempo? Se ninguém me pergun-

tar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (RICOEUR, 2012a, p. 17). Esta questão envolve a dificuldade de pensar o ser do tempo, o não ser do tempo e ainda a medida do tempo. A partir desse âmbito, serão propostas todas as dificuldades relativas à teorização sobre o tempo, conforme irá apontar as acuradas análises de Ricoeur.

Para solucionar o paradoxo do ser do tempo, que não cessa de deixar de existir, em função de sua passagem ininterrupta, e do paradoxo da extensão do tempo, em função da impossibilidade inicial de sua delimitação, em síntese, Agostinho propõe a substituição do tratamento cosmológico do tempo por sua reflexão a partir da dialética entre a *distentio anima* e a *intentio anima*. Com isso, teremos agora o presente em relação com o passado e o futuro. Na medida em que o tempo presente deixa de ser um ponto de passagem, mas sim uma atenção (intenção), ele transita pelo próprio presente, do futuro, enquanto uma expectativa, para o passado, enquanto lembrança. Assim, o presente não é apenas um ponto de passagem a ser atravessado, “a intenção presente faz o futuro passar (*traicit*) para o passado, fazendo o passado crescer por diminuição do futuro, até que pela consumação do futuro tudo seja passado” (RICOEUR, 2012a, p. 36). Temos nessa dinâmica o triplo presente: o *presente do passado*, o *presente do presente* e o *presente do futuro*. Conforme a intenção está voltada para uma das realizações do triplo presente (*presente do passado*, *presente do presente* ou *presente do futuro*), fragmentada em um de seus momentos estruturais (memória, atenção ou expectativa), as três dimensões temporais estão se relacionando enquanto *distenções* da alma. Desta forma o problema é resolvido na alma, não mais a partir de um dado exterior cosmológico.

Após esse momento inicial da obra *Tempo e Narrativa*, onde são identificadas as aporias no pensamento agostiniano sobre o tempo, que não pretendo abordar aqui em suas minúcias, depois de analisar e apresentar sua releitura da Poética de Aristóteles, passando por suas análises que investigaram a possível relação entre a história e a narrativa de ficção, e ainda depois de pensar o modo específico de realização do tempo em obras narrativas ficcionais específicas, já em seu terceiro volume, Ricoeur retorna à questão aporética do tempo. Para quem conhece a obra, está claro o salto panorâmico que fiz para apontar a retomada da tematização explícita sobre o fenômeno do tempo na extensão de *Tempo e Narrativa*. Com isso, minha intenção é mostrar apenas que Ricoeur irá se dedicar à reflexão sobre o tempo, neste segundo momento, considerando outros grandes pensadores de nossa tradição que buscaram tratar de tal fenômeno, o tempo. Na primeira seção da quarta parte, terceiro volume, ele desenvolve um minucioso estudo sobre o tempo, partindo agora da perspectiva fenomenológica.

Conforme Ricoeur, a tematização sobre o tempo deve ser elevada agora a um outro patamar, deve ganhar uma nova posição dentro de seu projeto hermenêutico.

Para que a noção de experiência temporal mereça essa denominação, [...] É preciso ser mais radical e trazer à tona as experiências em que o tempo como

tal é tematizado, o que não pode ser feito sem introduzir o terceiro parceiro do debate com a historiografia [tratada na segunda parte de *Tempo e Narrativa*] e a narratologia [tratada na terceira parte], a fenomenologia da consciência do tempo. (RICOEUR, 2012c, p. 4)

O motivo de estar envolvido numa nova parceria, agora com a fenomenologia, tem a ver com a superação da condição interpretativa que iremos ainda retomar mais a frente e que se relaciona diretamente com a solução adotada por Agostinho para a dialética entre a *distentio* e a *intentio animai*, dada no espírito. Contudo, neste momento, Ricoeur irá justificar tal decisão da seguinte forma:

O problema da refiguração da experiência temporal [...] Tinha de assumir os riscos maiores de uma discussão especificamente filosófica, cujo desafio é saber se – e como – a operação narrativa, retomada em toda a sua amplitude, oferece uma “solução,” não especulativa, é certo, mas *poética*, para as aporias que nos parecem inseparáveis da análise agostiniana do tempo. (RICOEUR, 2012c, p. 5)

O que estará fundamentalmente em questão, nesse momento de suas análises sobre a teorização sobre o tempo se refere à *fenomenologia da consciência interna do tempo*, considerando as investigações de Husserl, e a *fenomenologia hermenêutica da temporalidade*, conforme a desenvolve Martin Heidegger. Aqui haverá essencialmente uma confrontação entre as ideias de Aristóteles, Husserl, Kant e Heidegger e as aporias enfrentadas por Agostinho. Segundo Ricoeur, neste estágio da obra seu empenho é contrapor a aporética da temporalidade às capacidades de refiguração da experiência temporal pela narrativa. Tal retomada possui ainda a pretensão declarada de tornar indubitável o caráter aporético do tempo, em cada um dos pensadores. Isto terá a função de amplificar sua afirmação *audaciosa* constante do primeiro volume, e que mencionamos acima. Isto “generaliza a afirmação feita como que de passagem, durante a leitura do texto agostiniano, de que nunca houve fenomenologia da temporalidade livre de aporia, ou até de que, por princípio, não é possível que alguma se constitua.” (RICOEUR, 2012c, p. 4).

Desta forma, o autor tende a demonstrar que não será possível tratar da questão do tempo sem incorrer sempre novamente, em cada um dos casos, a novas e mais complexas aporias. Esta realidade irá facultar a afirmação de que a melhor solução encontrada para resolver o problema das aporias do tempo serão exclusivamente os modos de articulação narrativa: “o tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa; em contraposição, a narrativa é significativa na medida em que desenha as características da experiência temporal.” (RICOEUR, 2012a, p. 9). Ou dito de outra forma, “o trabalho de pensamento presente em toda *configuração* narrativa culmina em uma *refiguração* da experiência temporal.” (RICOEUR, 2012c, p. 3). Esta pressuposição está exposta desde o início de sua obra, quando afirma que o “mundo exposto por toda obra narrativa é

sempre um mundo temporal” (RICOEUR, 2012a, p. 9). Aí temos insinuada a circularidade entre o tempo e a narrativa.

Circularidade hermenêutica

Cabe aqui um breve esclarecimento sobre o caráter circular do projeto ricoeuriano. Ricoeur admite sem nenhum problema o caráter de círculo presente em sua tese. Conforme ele mesmo afirma, não tem a pretensão de “negar o caráter circular da tese segundo a qual a temporalidade entra na linguagem na medida em que esta configura e refigura a experiência temporal.” (RICOEUR, 2012a, p. 96). Afinal, devemos reconhecer que esta qualidade circular é essencialmente própria e “é o que ocorre com toda asserção hermenêutica.” (RICOEUR, 2012a, p. 9).

O que está realmente em pauta é a tentativa de mostrar “que o círculo pode ser algo diferente de uma tautologia morta.” (RICOEUR, 2012a, p. 96). Nisto consiste sua tarefa fundamental: como compreender essa circularidade como um círculo produtivo. Esta será a grande descoberta de seu projeto hermenêutico. É incontestável que suas análises estão inscritas em uma circularidade, “mas que o círculo seja vicioso pode ser refutado.” (RICOEUR, 2012a, p. 124). Para evitar a caracterização de seu projeto hermenêutico como vicioso, além de toda sua argumentação desenvolvida ao longo dos três volumes, ao invés de falar de círculo, Ricoeur prefere falar de “uma espiral sem fim que faz a meditação passar várias vezes pelo mesmo ponto, mas numa atitude diferente.” (RICOEUR, 2012a, p. 124).

Levando em conta esse posicionamento do autor frente a seu projeto hermenêutico, não terá aqui importância alguma a diferença na denominação de sua situação hermenêutica como *círculo*, *espiral* ou *arco*. Ficará para um outro momento a discussão sobre as implicações do caráter de perfeição, do caráter formal e do caráter de encerramento que a ideia de círculo poderia suscitar, levando em conta a história da tradição hermenêutica.

Dito isto, de modo geral, podemos identificar na obra *Tempo e Narrativa* dois problemas centrais a serem pensados. Sob seu âmbito, poderão ser tratadas todas as outras questões que se tornam objeto de preocupação de Ricoeur. O primeiro problema diz respeito à circularidade existente entre o *tempo* e a *narrativa*, ou seja, sua preocupação recairá sobre o modo como será realizada a mediação ou ligação que irá nos proporcionar refletir sobre o tempo a partir da narrativa, e ainda refletir sobre a narrativa a partir da produção do tempo, tornando este visível. Este problema terá como elemento mediador a *dinâmica da composição da intriga* (RICOEUR, 2012a, p. 95), reinterpretada a partir de Aristóteles. Ricoeur elabora uma releitura dos conceitos centrais da Poética de Aristóteles para promover a circularidade entre o tempo e a narrativa.

O segundo problema diz respeito à circularidade entre as três dimensões da *mímesis* propostas por Ricoeur. Na verdade, ambos os problemas se encontram entrelaçados de tal modo que a solução do segundo (o encadeamento das três *mí-*

mesis) irá corresponder à solução do primeiro (a circularidade entre tempo e narrativa). Conforme Ricoeur, toda a sua estratégia gira em torno da subordinação do segundo problema ao primeiro: “É construindo a relação entre os três modos miméticos que constitui a mediação entre tempo e narrativa.” (RICOEUR, 2012a, p. 95). Dito de outra forma, conforme o próprio autor, “o argumento do livro consiste em construir a mediação entre tempo e narrativa demonstrando o papel mediador da composição da intriga no processo mimético.” (RICOEUR, 2012a, p. 95).

Para esclarecer, então, o ponto exato que me interessa compreender neste momento da pesquisa sobre *o fenômeno do tempo na leitura*, é preciso deixar bem clara a localização a ser observada diante da circularidade existente no projeto hermenêutico de Ricoeur. O sentido da busca que move a investigação pode ser explicitado pela necessidade de compreender um momento do modo de *integração das três dimensões da mimesis*, propostas por Ricoeur. Já que a experiência do tempo deve ser compreendida pela mediação da narrativa, e a circularidade entre tempo e narrativa está submetida ao entendimento da integração da *tripla mimesis*, devo buscar entender especificamente este momento estrutural de efetuação do tempo no ato da leitura.

Confrontando as duas perspectivas circulares, conforme Ricoeur, podemos indicar a realização do tempo em três planos gerais: o plano em que o tempo está em seu estado *prefigurado*, correspondente à *mimesis I*; o plano do tempo *configurado*, que corresponde à *mimesis II*; e o plano da *refiguração*, que se torna claro pela *mimesis III*.

Considerados esses três planos, podemos ainda indicar dois pontos essenciais de ligação entre os planos de realização temporal mencionados, que irão reunir os três tempos, as três *mimesis*: um ponto em que o tempo passa do plano *prefigurado* para o plano *configurado*, o que pode ser demonstrado pela integração entre as dimensões de *mimesis I* e *mimesis II*; e o ponto em que o tempo passa, por sua vez, de seu plano já *configurado* para o plano *refigurado*, demonstrado pela integração entre as dimensões de *mimesis II* e *mimesis III*. Esses dois pontos de interseção incorporam as três fases ou estágios da *mimesis*. É justamente a integração desses três momentos miméticos que Ricoeur chama *círculo da mimesis*.

Na verdade, a releitura e tripartição do conceito de *mimesis*, formalizado agora em *mimesis I, II e III*, como o próprio Ricoeur afirma, é uma *brincadeira séria*. Entendo que a nomenclatura deva ser assumida como *brincadeira*, porque essa inovação nos remete ao fato de a palavra em seu contexto tradicional não conceder a possibilidade interpretativa para tal divisão – o que poderia ser encarado por nós hoje como uma invenção despropositada. Por outro lado, essa tripartição deve ser encarada como uma reformulação séria, pois a atenção daqueles que pensaram a *mimesis* geralmente foi dirigida exclusivamente para a sua dimensão linguística, ao longo da história da recepção do termo. Isto significa que a tripartição deve ser tornada como um tema digno de reflexão, porque justamente sua recepção até aqui

só fez enclausurar a dinâmica da *mímesis práxeos* em seu instante textual. É exatamente para o resgate da dinâmica tensional entre *texto* e *mundo* (ou poderíamos dizer também *texto* e *vida*) que os empenhos de Ricoeur são dirigidos. Sua reflexão tende para a reinterpretção e para o resgate dessa possível falta histórica para com a concepção mimética.

Dito isto, torna-se claro agora o ponto específico do círculo mimético que interessa ser iluminado pela investigação: o local do círculo que pretendo ressaltar é o ponto de contato entre a *mímesis II* e a *mímesis III*, a interseção que corta e liga os dois tempos em questão (o tempo configurado pelo autor na obra e o tempo refigurado pelo leitor, incorporado à práxis). Ou como diria o próprio Ricoeur, “A interseção, portanto, entre o mundo configurado pelo poema e o mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica.” (RICOEUR, 2012a, p. 123). Esse ponto é realizado exatamente no ato da leitura. O leitor será o operador fundamental desse ponto de contato. Devemos apenas nos entender devidamente sobre como será possível compreender esse operador segundo o projeto hermenêutico aqui em questão.

Neste sentido, a dificuldade a ser enfrentada para que o círculo seja realizado de modo adequado diz respeito à necessidade de fazer convergir o *tempo da ficção* e o *tempo da história*. Assim, é preciso entender o fenômeno da *experiência do tempo na leitura* como uma integração das duas produções temporais: o *tempo engendrado na dimensão histórica* e o *tempo engendrado na dimensão narrativa*. Isto não será exatamente o objeto de minha atenção agora, pois para alcançar essa visualização seria necessário pensar o entrecruzamento entre os modos de articulação temporal da história e os modos da narrativa de ficção, o que daria tratamento ao círculo entre o tempo e a narrativa. Essa tarefa ficará destinada a outro estudo. Vou me concentrar aqui numa certa perspectiva de integração entre a *mímesis II* e a *mímesis III*.

Referência e apropriação

Um outro passo importante para se pensar a ligação entre tais tempos, conforme Ricoeur, no plano da interseção mimética, refere-se à indagação sobre o aspecto da realidade presente na ficção. Acredito que por esta via estejamos essencialmente próximos de um real cruzamento temporal. Assim como Ricoeur havia pensado longamente sobre o traço que confere ao discurso histórico seu estatuto de verdade, ou o que faz com que o discurso histórico apareça *como passado real* (RICOEUR, 2012c, p. 267), deve-se pensar agora esse mesmo traço de realidade pela ótica da ficção. Dito por outras palavras: se anteriormente foi colocado em questão o modo como o passado real se faz presente no discurso histórico, agora, a contrapartida nos obriga a pensar para aonde o discurso ficcional nos envia, qual é o seu caráter de verdade.

Em *A Metáfora Viva*, Ricoeur já havia abordado a problemática existente na relação entre o real e a linguagem ao tratar de sua dimensão metafórica sob a ótica da referência linguística e extralinguística. Nessa obra, o autor havia projetado a necessidade de libertar o texto literário de seu enclausuramento linguístico. Pensando a necessidade de propor um outro modo de referência da linguagem metafórica, que escapasse à compreensão da auto-referência ou da impossibilidade total da referência metafórica, Ricoeur reinterpreta diversos teóricos da área da linguística e da crítica literária.

Em *A Metáfora Viva*, ao reinterpretar Northrop Frey e sua concepção de *referência poética hipotética*, Ricoeur já havia dado o primeiro passo para a liberação hermenêutica que seria tratada posteriormente em *Tempo e Narrativa*,

O poema, diz ele [Frey], não é nem verdadeiro nem falso, mas hipotético. Mas “a hipótese poética” não é a hipótese matemática; é a proposição de um mundo de modo imaginativo, fictício. Assim, a suspensão da referência real é a condição de acesso à referência num modo virtual. (RICOEUR, 2000, p. 350)

Imediatamente após essa fala, ainda no mesmo parágrafo, Ricoeur lança as questões fundamentais que serão tratadas em *Tempo e Narrativa* com maior demora:

Mas o que é uma vida virtual? Pode existir uma vida virtual sem um mundo virtual no qual seria possível habitar? Não é função da poesia fazer nascer outro mundo – um mundo outro que corresponda a outras possibilidades de existir, a possibilidades que sejam os nossos mais próprios possíveis? (RICOEUR, 2000, p. 350)

Desta forma, em *A Metáfora Viva*, Ricoeur opera a abertura do texto literário, libertando-o de seu fechamento imposto pelo estudo das estruturas imanentes ao texto. Apesar disso ainda faltava dar mais alguns passos para tratar da interseção ou ligação mimética, conforme sua avaliação em *Tempo e Narrativa*:

Dissemos, naquela oportunidade, que o *mundo* do texto marcava a *abertura* do texto para seu “fora”, para seu “outro”, na medida em que o mundo do texto constitui com relação à estrutura “interna” do texto uma intenção absolutamente original. Mas deve-se reconhecer que, isolado da leitura, o mundo do texto permanece uma transcendência na imanência. Seu estatuto ontológico permanece em suspenso: em excesso relativamente à estrutura, em expectativa de leitura. É somente *na* leitura que o dinamismo de configuração termina seu percurso. E é *para além* da leitura, na ação efetiva, instruída pelas obras consagradas, que a configuração do texto se transmuta em refiguração. (RICOEUR, 2012c, pp. 269-270)

Assim, a hermenêutica ou o projeto hermenêutico de Ricoeur, conforme pretendo ressaltar, “não é outra coisa senão a teoria que regula a transição da estru-

tura da obra ao mundo da obra. Interpretar uma obra é desvendar o mundo ao qual ela se refere em virtude de sua “disposição”, de seu “gênero” e de seu “estilo” (RICOEUR, 2000, P. 337). Neste sentido, ao invés de buscar a *intenção dissimulada* que existe por detrás da obra ou para além dela, que será sempre frustrada, por ser impossível, Ricoeur propõe “uma busca que se dirige ao mundo desvelado diante da obra.” (RICOEUR, 2000, P. 337).

Nesta perspectiva, o caso agora é, pois, pensar a relação entre o *mundo do texto* e o *mundo do leitor*. Esse será um grande passo. Talvez, o passo. Assim como Ricoeur colocou a questão, “Apenas a confrontação entre esse mundo do texto e o mundo de vida do leitor fará com que a problemática da configuração narrativa se remeta à da refiguração do tempo pela narrativa.” (RICOEUR, 2012b, p. 173). A partir deste contexto, sob a guarda do tema aqui em questão (*a experiência do tempo na leitura*), pretendo ressaltar o pilar fundamental que irá proporcionar, segundo Ricoeur, a recuperação da experiência humana do tempo em seu círculo hermenêutico: o conceito de *aplicação*, herdado de nossa tradição hermenêutica e recuperado por Gadamer.

Esse componente essencial à hermenêutica na época do pietismo, movimento de renovação da fé cristã do século XVII, a *aplicação* (*subtilitas applicandi*), associada à *compreensão* (*subtilitas intelligendi*) e à *interpretação* (*subtilitas explicandi*), poderá transformar o tempo universal em tempo humano, através da mediação da leitura. A partir dessa retomada de Gadamer, associando a *compreensão*, a *interpretação* e, sobretudo, a *aplicação*, Ricoeur irá fundamentar a integração de *mímesis II* e *mímesis III*. É certo que deve ser devidamente esclarecido o modo como Ricoeur emprega o termo em seu projeto hermenêutico.

Cabe apenas lembrar que o conceito de *aplicação* está naturalmente associado ao ato da leitura, pois, segundo Ricoeur, a aplicação será efetuada através da atividade da leitura: “é somente pela mediação da *leitura* que a obra literária obtém a significância completa [...]” (RICOEUR, 2012c, p. 269). Porém, conforme o próprio autor assume, as questões relacionadas à *aplicação* ou *apropriação*, conforme tratado em outra obra, não é uma tarefa simples. Em todo caso, para o tratamento de suas reflexões, deve-se pensar a *apropriação* como a realização efetiva da leitura.

É certo que não será tarefa fácil pensar a problemática da hermenêutica como *apropriação*. No entanto, para empreender qualquer tentativa de realizar tal tarefa, devemos tomar como pressuposto o que Gadamer afirma sobre a relação entre a compreensão e a aplicação: “na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete.” (GADAMER, 2011, pp. 406-407). Conforme Gadamer,

O intérprete [em nosso caso o leitor] que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco significa que, para ele, o texto transmitido seja dado e compreendido como algo de universal e que só assim poderia ser empregado posteriormente numa aplicação particular. Ao contrá-

rio, o intérprete não quer apenas compreender esse universal, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que constitui o sentido e o significado do texto. Mas para compreender isso ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra. Se quiser compreender, deve relacionar o texto com essa situação. (GADAMER, 2011, p. 426)

A partir dessa citação de Gadamer, é possível retornar à fala de Ricoeur no ponto em que ele diz que “o que é interpretado num texto é a proposição de um mundo que eu poderia habitar e no qual poderia projetar as capacidades que me são mais próprias.” (RICOEUR, 2012a, p. 138). Isto que é dito nos faz pensar que o conceito de apropriação em sua hermenêutica deve promover uma confrontação, entendida como síntese, daquilo que é interpretável num dado texto (um mundo proposto), com a minha capacidade de apropriar esse mundo à situação real.

Não se deixe esquecer, porém, que o que Ricoeur chama de apropriação não remete a um processo subjetivo. O processo da apropriação, tal como a entende Ricoeur, não deve ser colocada na mesma dimensão que Agostinho resolveu suas aporias, na atividade da alma. É preciso elevar a questão da apropriação a uma outra dimensão. Deve-se entender apropriação como a dialética entre o *jogo* o *distanciamento*.

Antes de encerrar, minha exposição, gostaria apenas de indicar o sentido para o qual deve ser entendido o conceito de jogo e de distanciamento. Conforme Ricoeur, em um ensaio intitulado *Apropriação*, no jogo “o sujeito da experiência estética não é o jogador ele mesmo, mas sim o acontecer (*takes place*) do jogo.” (RICOEUR, 1982, p. 186, tradução minha). No jogo, não é o sujeito que controla o jogo; o jogador é também jogado pelo jogo. Ao passo que o distanciamento deve ser entendido como distanciamento histórico do texto em relação ao momento histórico de sua criação. Deve-se assumir, neste sentido, uma posição anti-historicista. Conforme Ricoeur, “A assunção da escrita implica a *suspensão* dos processos históricos, a transferência do discurso da esfera de comunicação para uma esfera de idealidade, que permite uma expansão indefinida.” (RICOEUR, 1982, p. 185, tradução minha).

Considerações finais

Para concluir esta breve apresentação, posso me perguntar qual será, pois, o vínculo de toda essa explanação com a questão da hermenêutica, particularmente uma hermenêutica que qualificamos em nosso título como *temporal*?

O que chamei de *hermenêutica temporal* pretende traduzir o fenômeno particular de interpretação proposto por Ricoeur nos três volumes da obra *Tempo e Narrativa*, onde anuncia a capital importância exercida pelo leitor no processo interpretativo, entendido como o agente operador fundamental da leitura. Este processo hermenêutico irá considerar a inserção do leitor na dinâmica circular da

tripla *mimesis*, o que fará dele a hora e o lugar da *refiguração* do tempo, transformando o tempo ficcional, configurado na obra, em tempo humano. Conforme o próprio autor sugere, a hermenêutica empregada em tal sentido deve tornar vivo o conjunto das operações envolvidas na produção das obras narrativas. Assim, “é tarefa da hermenêutica reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e assim muda seu agir.” (RICOEUR, 2012a, p. 94-95).

Parece que sua maior inquietação é religar as três instâncias (autor-obra-leitor) que foram separadas e tornadas incomunicáveis logo após a hermenêutica romântica. Isso parece ficar evidente em sua fala ao defender a atividade de *refiguração* temporal/narrativa da obra literária:

O postulado subjacente a esse reconhecimento da função de refiguração da obra poética em geral é o de uma hermenêutica que visa menos restituir a intenção do autor por trás do texto do que explicitar o movimento mediante o qual um texto abre um mundo de certa forma adiante de si mesmo. (RICOEUR, 2012a, p. 138)

Assim, se quisermos assumir a real tarefa de uma hermenêutica literária, que se contraponha às práticas da semiótica ou das ciências do texto, devemos estar cientes de que tal hermenêutica, segundo Ricoeur, “preocupa-se em reconstruir todo o arco das operações mediante as quais a experiência prática dá a si mesma obras, autores e leitores.” (RICOEUR, 2012a, p. 95). O trabalho que irá equacionar essa operação será a leitura. É preciso *penas* medir com o metro adequado o *como* esta obra será realizada, como se dará esse *jogo*.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

GADAMER, Hans-Georg. A reconquista do problema fundamental da hermenêutica. In: *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. Appropriation. In: *Hermeneutics & the human sciences*. Edited and Translated by John B. Tompson. Australia: Cambridge University Press. 1982.

_____. *Tempo e narrativa*. Volume 1. Tradução Claudia Berliner. Revisão da tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1ª ed. 2ª tiragem. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

_____. *Tempo e narrativa*. Volume 2. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Revisão de Claudia Berliner. 1ª ed. 2ª tiragem. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

_____. *Tempo e narrativa*. Volume 3. Tradução Claudia Berliner. Revisão da tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1ª ed. 2ª tiragem. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012c.

Ponge, Signéponge: Poesia e contra-assinatura

Fabio Marchon*

* Mestre em Filosofia pelo PPGF-UFRJ.

GT Desconstrução, Linguagem e Alteridade

Resumo

Esse texto tem como objetivo discutir a obra do poeta francês Francis Ponge a partir da leitura proposta pelo filósofo Jacques Derrida. Para isso, trabalharemos o livro *Signéponge*, dedicado exclusivamente ao poeta francês, sobretudo sua discussão acerca do nome e assinatura. Derrida joga com o nome do poeta francês e propõe, a partir do destrinchamento, desenredar um casamento em iterabilidade com o traço por vir. Francis e Ponge, Signé e Ponge, signo ou assinatura e o nome próprio também faz parte do jogo de uma aglutinação incessante entre o registro icônico daquilo que poderia ser visto como o mais próprio, e ao mesmo tempo, aquilo que mais aflora e escapa no poema. A poesia de Ponge não é uma mera oposição à subjetividade ao propor a objetivação das coisas, mas sim poesia em restância, hospitalidade daquilo que excede o “eu” e retorna para além do um consigo mesmo. Se para o poeta, tomar partido das coisas é dar voz a alteridade, para o filósofo, o *parti pris* totalmente outro leva em consideração aquilo que estava apartado da cena, deixado de lado, como a esponja no poema do próprio Ponge.

Palavras-chave: Derrida – Poesia – Ponge – Assinatura – Coisa

No início do capítulo intitulado “A solidão essencial” em *O espaço literário*, Maurice Blanchot desenvolve uma interessante abordagem sobre o instante que antecede a escrita. De um lado o escritor, um homem que segura o lápis, está com sua mão trêmula e doentia, justamente porque em algum momento optou por segurar o lápis. Do outro lado, somente o objeto, aparentemente apenas um objeto e nada mais. No entanto, esse objeto que poderia ser deixado de lado, abandonado em uma mesa o faz tremer ao ver constituir um traço. A outra mão

embora livre não encontra forças graças aquilo que está prestes a acontecer. Cite-mos Blanchot:

Acontece que um homem que segura um lápis, mesmo que queira fortemente soltá-lo, sua mão, entretanto, não o solta, ela fecha-se mais, longe de se abrir. A outra mão intervém com mais êxito, mas vê-se então a mão a que se pode chamar doente esboçar um leve movimento e tentar retomar o objeto que se distancia. O que é estranho é a lentidão desse movimento. A mão move-se num tempo pouco humano, que não é o da ação viável, nem o da esperança mas antes, a sombra do tempo, ela própria sombra de uma mão deslizando irrealmente para um objeto convertido em sua sombra. Essa mão experimenta, em certos momentos, uma enorme necessidade de agarrar: ela deve agarrar o lápis, tem de fazê-lo, é uma ordem, uma exigência imperiosa. Fenômeno conhecido sob o nome de “preensão persecutória” (BLANCHOT, 2011, p. 15).

A mão não consegue se desvencilhar do lápis tal como o escritor não consegue dar o ponto final em sua obra. A mão é guiada por um instintivo gesto de seguir a sombra do tempo. A partir da referida passagem de Blanchot, reflete-se também sobre o objeto de inquietação da escrita e a pulsão que busca apropriar-se do lápis como a continuação do desejo.

Esse desejo de apropriação é o desejo pela palavra, uma palavra que não significa mais enquanto algo que pertence à ordem do pleno, não é algo preenchido em si mesmo, logo impossível de ser compreendido *enquanto tal*. No entanto, o sistema no qual a palavra funciona se dá como rastro daquilo que ela poderia ser, é apenas sua sombra, leve aparência, traço de palavra.

A poesia de Francis Ponge limita-se às coisas como forma de responder sobre o que não se deixa apreender na linguagem. Levar em consideração as coisas é transbordar a palavra feita pelo homem em nome do estágio natural, acre e rudimentar. Nesse sentido, e como podemos ver em *A consolidação materialista*, Michel Peterson desenvolve o que há de mais “espinhoso” na obra de Ponge: *a relação com a filosofia*. Para tanto, o crítico identificará alguns elementos de aproximação, como podemos ver partir na seguinte passagem de Ponge em “My creative method”:

Sem dúvidas, não sou muito inteligente: em todo o caso, as ideias não são meu forte. Sempre fui decepcionado por elas. As opiniões mais bem fundamentadas, os sistemas harmoniosos (os mais bem constituídos) sempre me pareceram absolutamente frágeis, me causaram uma certa repugnância, melancolia, um sentimento penoso de inconsistência (...) e ainda mais, o valor das ideias me aparece na maioria dos casos na razão inversa do ardor empregado para emití-las” (PONGE APUD PETERSON, 2002, p. 107).

A incredibilidade lançada por Ponge diante do pensamento filosófico soa como um sacrifício velado em nome de um projeto, não igual ou maior do que o pensamento filosófico. Em verdade, o desconforto de Ponge sobre as ideias vem

ao buscar dar nomes e definições às coisas, ao pensar o objeto levando em consideração as palavras e o jogo da linguagem, em uma espécie de renúncia às ideias subjetivadas anteriormente.

Uma renúncia ao “saber” em nome da inscrição das coisas no mundo. Espinhoso e rasteiro, tal como Derrida dispõe ao responder sobre a poesia, como um ouriço à margem da estrada, enrolado feito bola ao se proteger, lançado em via prestes a se acidentar justamente por abdicar da proteção ocular em nome do acolhimento do corpo esférico, coberto por espinhos.

Ainda em *Che Cos'è la Poesia*, quando convidado a responder sobre poesia em duas palavras, o filósofo franco-argelino nos atenta para o instante que antecipa o ato de responder, uma vez que para se responder sobre algo ou alguma coisa, deve-se lembrar que há, em cada resposta, uma renúncia do saber. Para tanto, tornar-se-ia preciso “saber renunciar ao saber” (DERRIDA, 2003, p. 9), um gesto aparentemente impossível, próximo desse pequeno equinodermo, levando em consideração sua estrutura sacrificial ao atravessar uma rota e, ao mesmo tempo, não esquecê-la. Para Derrida, uma resposta sobre poesia se “vê ditada, a resposta, de ser poética. E por isso obrigada a se endereçar a alguém, singularmente a ti mas como ao ser perdido no anonimato, entre cidade e natureza, um segredo partilhado”(DERRIDA, 2003, p. 9). A proteção do ouriço é o que mais o desprotege, o salva dos predadores, mas não de si mesmo ao se quando se endereça a outro lugar. Continuando com Derrida, “a uma só vez público e privado, absolutamente um e outro, absolvido de fora e de dentro, nem um nem outro, o animal lançado sobre a rota, absoluto, solitário, enrolado em bola, ao pé de si” (DERRIDA, 2003, p. 9), é esse animal rasteiro que chama a atenção do filósofo, justamente por poder se auto anular à procura do outro. “Pode se fazer esmagar, justamente, por isso mesmo, o ouriço, istiche” (DERRIDA, 2003, p. 9), conclui o filósofo, ao aproximar esse pequeno ser do gesto de hospitalidade incondicional, que pode ser também a própria estrutura do poema.

Pensar o ser da natureza enquanto germe ante uma subjetividade enclausurante é *tomar partido* do microrganismo patogênico, condição elementar das coisas que impulsionam e propagam a poética de Ponge. Desvelando uma vez o silencioso despertar das coisas, em Ponge predomina-se o balbucio da linguagem e, como nos lembra Michel Peterson, agora em *A manobra do texto*, marca a oposição à Hegel uma vez que o filósofo alemão propõe a linguagem como o princípio do mundo. Escapa-se *da* e *na* linguagem o cálculo que antecipa e presentifica a coisa tal como ela deveria ser, tomando pela falta de acabamento a própria fuga do que acontece *enquanto tal*. Para ilustrarmos esse desenvolvimento, fiquemos agora com uma passagem de Peterson do referido texto dedicado a Ponge:

As conseqüências matemáticas, geométricas, históricas e humanas dessa violência estão longe de terem sido calculadas. É certo não ser totalmente certo que Ponge, como dizia Czeslaw Milosz comparando sua obra com o grande

poeta polonês Zbigniew Herbert, se refugie no mundo dos objetos e “se entrincheire no papel do observador impessoal”. Atrás do objeto de Ponge estende-se, efetivamente, um espaço de lutas tão dolorosas quanto atrás do objeto de Herbert (...). A grande diferença reside no fato de que a poesia de Herbert é a de um sobrevivente do Holocausto para quem “a natureza inanimada se torna objeto de inveja, ao passo que para Ponge ela oportuniza levar em conta a fraqueza e o absurdo da linguagem. (PETERSON APUD PONGE, 2002, p. 25)

Objetos emudecidos, porém ricos para uma poética das palavras que se refere às coisas. Em Ponge, a palavra beira ao rude, ao primitivo como material esboçado na inscrição poética. Porém, o arcaico que lhe é mais próprio também faz transbordar a inscrição em suas garantias subjetivas que acoplam na palavra uma assinatura, ultrapassando as barreiras da linguagem em prol de uma disseminação do traço.

Com ou sem razão, e não sei por quê, sempre considerei, desde minha infância, que os únicos textos válidos eram aqueles que pudessem ser inscritos na pedra; os únicos textos que eu pudesse dignamente aceitar assinar (ou endossar), aqueles que pudessem não ser assinados de modo algum; aqueles que resistissem ainda como objetos, colocados entre os objetos da natureza: ao ar livre, ao sol, sob a chuva, no vento. É exatamente o próprio das inscrições. (PONGE, 2002. P. 73)

Essa intrigante passagem relatada por Ponge vai ao encontro, curiosamente, de uma outra passagem sobre a questão da assinatura, agora feita por Derrida em *Acts of Literature*, mais precisamente relativo a essa responsabilidade irresponsável que recai sobre a assinatura. Para Derrida, cada assinatura corresponde por uma possibilidade de ter sido feita de uma maneira diferente. A singularidade de um texto, por mais que tenha como garantia legal a assinatura do responsável – Derrida inclusive identificará como uma lei da ética geral, como o nome próprio em especial –, e isso o filósofo o fez ao tratar desse axioma intocável regulado pela estranha instituição chamada literatura no texto dedicado a Kafka, *Devant la loi*, ao mesmo tempo essa assinatura abrange a possibilidade de responder por uma outra provocação, responder de uma outra maneira como um apelo que precede o nome assinado (DERRIDA, 1992, p. 66). A singularidade assina e confirma o outro como contra-assinatura, como o *shibboleth* enquanto uma marca circunscrita uma vez, e de uma vez por todas. O que é mais próprio à autoafirmação, exige e exprime essa marca circundante do outro.

Signéponge, livro do filósofo franco-argelino Jacques Derrida consagrado ao poeta-pensador francês Francis Ponge, é marcado por essa provocação entre nome e assinatura, o liame reivindicador acerca dos direitos autorais, as garantias institucionais sobre o que seria próprio do nome, a ligação contratual designada como identificação de um autor e de um determinado texto. Para tanto, o filósofo franco-argelino joga com o nome do escritor francês em uma espécie de impropriedade

sobre o que lhe seria mais próprio, o título, a assinatura, as garantias do texto em si, justamente por ter na assinatura o que promete em falta ou excesso daquilo que advém ao texto.

O registro do nome próprio e a lógica da assinatura, quando dentro de um texto, deixam de ter as propriedades concedidas enquanto presentes embaixo ou acima do texto. E para além dessa forma de presentificação do nome próprio, Ponge, segundo Derrida, esteve muito interessado em gravuras, litografias, esculturas e até mesmo em inscrições em pedras, inscrições para além do assinável, como referimento acima, mas também, por exemplo, como no interior de um poema. *É preciso perder o nome*, propõe a desconstrução do filósofo franco-argelino, para que se torne alguma coisa no poema, e de uma certa maneira, também como estratégia de sobrevivência. Entre o nome e o idioma, há uma certa assinatura do poema que joga com sua assinatura projetada sobre o outro, e aquilo que contra-assina, o que não pode ser assinado. E, como um efeito não-recuperável, a contra-assinatura descreve no poema uma assinatura não assinável, tal como as andorinhas no poema de Ponge que voam em um “voe de assinaturas”, assinando enquanto espécie pertencente ao céu, o indizível. No entanto, do céu só se mantém seu rastro. E a possibilidade da desconstrução da assinatura, entre voos para além de uma apropriação, é o rastro de um poema, a impossibilidade da restituição do mesmo.

A desconstrução do nome de Ponge vem a partir de todo jogo possível com a palavra “éponge” e de seu texto “la Serviette éponge”. *Passer l'éponge, jeter l'éponge*, a coisa esponja remete a um jogo de diversas possibilidades com sua palavra e seu “esfregar”. Francis e Ponge, como em um casamento heterossexual harmonioso, pressupõe Derrida, acoplando *entre-nomes* a virilidade incisiva e a indecibilidade do hímen. (DERRIDA, 1984, p. 67). No entanto, a indecível esponja, fricção e fusão entre nomes, aquilo que limpa e ao mesmo tempo suja, marca e contra-assinatura de outro ser passante ao se esfregar não é preponderante entre as coisas trabalhadas por Ponge. E isso Derrida nos lembra, a esponja sempre aparece em momento desencorajador, formada em negativa no poema. O poeta francês não aceita o desafio, apenas golpeando como um *boxer*, soco em forma de palavra em um ringue poético. Porém, apesar de desferir o golpe, Ponge continua dando a mínima para a desafiante esponja. Esse ser deixado de lado aparece, por exemplo, em *A laranja*. Citemos:

A laranja

Como na esponja há na laranja uma aspiração a retomar a forma depois de ter sofrido a prova da expressão. Mas enquanto a esponja o consegue sempre, a laranja nunca: porque as suas células estoiraram, os seus tecidos rasgaram-se. Enquanto que só a casca se restabeleceu languidamente na sua forma, graças à sua elasticidade, um líquido de âmbar derramou-se, acompanhado por um frescor e perfume suaves, é certo, – mas muitas vezes também pela consciência amarga de uma expulsão prematura de caroços. Será necessário

tomar partido entre estas duas maneiras de suportar mal a opressão? – A esponja é apenas músculo e enche-se de vento, de água limpa ou suja, consoante: essa ginástica é ignóbil. A laranja sabe melhor, mas é demasiado passiva, – e esse sacrifício odorífero... é de facto vender-se barato ao opressor. Mas não é um dizer que baste sobre a laranja o ter lembrado a sua particular maneira de perfumar o ar e de deliciar o seu carrasco. É preciso pôr o acento na coloração gloriosa do líquido que daí resulta, e que, melhor do que o sumo de limão, obriga a laringe a abrir-se largamente para a prolação da palavra como para a ingestão do líquido, sem nenhuma careta apreensiva por dentro da boca, uma vez que ele não faz com que as papilas se arrepiem. Além disso, fica-se sem palavras para confessar a admiração que merece o invólucro deste terno, frágil e róseo balão oval nesse espesso mata-borrão húmido cuja epiderme extremamente fina mas muito pigmentada, acerbamente sávida, é suficientemente rugosa para prender dignamente a luz na perfeita forma do fruto. Mas no fim de um demasiado breve estudo, conduzido tão redonda e expeditamente quanto possível, – é preciso chegar ao caroço. Este grão, com a forma de um minúsculo limão, apresenta no exterior a cor da madeira branca de limoeiro, no interior um verde de ervilha ou de rebento tenro. É nele que se reencontram, depois da explosão sensacional da lanterna veneziana de sabores, cores e perfumes que o balão frutado em si mesmo constitui, – a dureza relativa e o verdor (não aliás inteiramente insípido) da madeira, do ramo, da folha: bem pequena suma, embora com certeza a razão de ser do fruto. (PONGE, 1996, p. 190)

A esponja nunca é algo além de seu próprio nome. É um nome e nada mais, em quase toda a parte. Segundo Derrida: a esponja se presta a todas as contrariedades dessa divisão aparentemente impossível. (DERRIDA, 1984, p. 66).

Em *O pão*, novamente aparece em torpor, quase adormecida entre o texto:

O pão

A superfície do pão é maravilhosa primeiro por causa desta impressão quase panorâmica que dá: como se tivesse ao dispor, sob as mãos, os Alpes, o Taurus ou a Cordilheira dos Andes. Assim pois uma massa amorfa enquanto arrotta foi introduzida para nós no forno estelar, onde, endurecendo, se afeiçoou em vales, cumes, condulações, ravinas... E todos esses planos desde então nitidamente articulados, essas lajes finas em que a luz aplicadamente deita os seus lumes, sem um olhar sequer para a flacidez ignóbil subjacente. Esse laço e frio subsolo que se chama miolo tem o seu tecido semelhante ao das esponjas: folhas ou flores são aí como irmãs siamesas soldadas por todos os cotovelos ao mesmo tempo. Logo que o pão endurece essas flores murcham e contraem-se: destacam-se então uma das outras e a massa torna-se por isso friável. Mas quebre-mo-la, calemo-nos: porque o pão deve ser a nossa boca menos objeto de respeito do que de refeição. (PONGE, 1996, p.76)

No entanto, a esponja resiste, insiste em aparecer na *iterabilidade* da sua forma. Para Derrida, esse filamento de esponjas nomeadas e remetidas diversas vezes aparece como se formasse um nome em conjunto contraassinando os textos do poeta francês.

É como um jogo, como o filósofo vai propor em *Points of suspension*: “Todas as esponjas, portanto, tudo que é feito com a coisa chamada esponja, a coisa e a palavra, o jogo entre coisa (esponja como coisa) e a palavra (esponja). Esse nome e sobrenome de família tomam um grande número de textos de Ponge.” (DERRIDA, 1992, p. 377). A palavra é a coisa em formação dentro de um poema. O mais estranho dos seres, é o que mais aparece, em uma *unheimlich* poética que habita parasitariamente o interior de cada contra-assinatura.

Referências

- BLANCHOT, Maurice. (2011) *O espaço literário*. Rocco, São Paulo.
- DERRIDA, Jacques . (1992) *Acts of literature*. New York/ London: Routledge, 1992.
- _____. (2003) “Che cos’è la poesia ?” In.: *Points de suspension*. Coimbra: Angelus Novus Editora.
- _____. (1992) *Points de Suspension*. Paris: Galilée.
- _____. (1984) *Signéponge/ Signsponge*. Columbia: University Press.
- PETERSON, Michel. (2002) *A consolidação materialista*. APUD: PONGE, Francis. (2002) *A mesa*. São Paulo: Iluminuras
- _____. (2002) *A manobra do texto*. APUD: PONGE, Francis. (2002) *A mesa*. São Paulo: Iluminuras.
- PONGE, Francis. (2002) *A mesa*. São Paulo: Iluminuras.
- _____. (1996) *Alguns poemas*. Lisboa: Cotovia.



Da *Tese Complementar* aos desdobramentos da “antropologização do saber”: uma contra-antropologia foucauldiana

Fillipa Silveira*

* (Doutoranda/ UFSCar)
CAPES

GT Filosofia Francesa Contemporânea

Resumo

De acordo com *As palavras e as coisas* (1966), o que caracteriza a antropologia é a atribuição de valor transcendental, por parte dos saberes, aos conteúdos empíricos das práticas e atividades humanas. Ou seja, a antropologia seria um acontecimento epistemológico que teria passado a conferir limites e condições ao conhecimento, fazendo-o recair numa subjetividade constituinte. A problemática da antropologia em Foucault não parece, entretanto, restringir-se ao exame do nascimento das ciências humanas, ainda que aí se mostre de maneira explícita e temática. A hipótese deste artigo é a de que um retorno à *Tese Complementar* (2002) de Foucault, publicada tardiamente e redigida no final da década de 50, em relação direta com seu objeto de introdução e comentário – a *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1798) de Kant – revela que a crítica à “antropologização do saber” repercute de maneira bem mais extensa sobre a investigação de Foucault acerca do homem tornado sujeito. O objetivo deste trabalho é indicar elementos do texto de Foucault que ensejam esta repercussão. Dentre eles, destacam-se: uma “dietética da mente”; uma “interioridade” do homem e uma “fisiologia ética”. Estes elementos nos remetem ao impacto do caráter transcendental da antropologia sobre os domínios e práticas do Direito, da psicologia e da medicina, na constituição de um modelo de homem “normal por excelência”. Nesta configuração, uma contra-antropologia foucauldiana se desdobraria, através de uma arqueogenealogia do sujeito, numa negação implícita do valor transcendental dos saberes jurídicos, médicos e psíquicos.

Palavras-chave: Antropologia; antropologização dos saberes; duplo empírico transcendental; contra-antropologia.

Introdução

O texto de Foucault sobre a *Antropologia* de Kant, redigido na década de 50 e apresentado como tese complementar a *Loucura e desrazão: História da loucura na Idade Clássica* (1961) remanesceu inédito na França até 2008, tendo sido traduzido no Brasil em 2011. Intitulado *Introdução à antropologia – Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, o texto foi redigido durante a estadia de Foucault em Hamburg, Alemanha, como diretor do instituto francês. Na obra, ele examina muito detidamente o contexto e as condições da redação do texto de Kant – *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1798). Este, por sua vez, seria o produto final de uma série de aulas e pesquisas empreendidas pelo filósofo desde o início da década de 1770. De dentro da problemática da metafísica, mais especificamente no âmbito da psicologia empírica, objetos de seus cursos no período referido, Kant teria destacado o lugar da antropologia¹. Se a psicologia empírica seria o ramo da ciência metafísica sobre a experiência do homem, a antropologia se teria constituído a partir do caráter pragmático de um estudo do homem enquanto aquele que faz, livremente, algo de si mesmo (KANT [1798], 2006, p. 21). Isto quer dizer, basicamente, que o propósito da *Antropologia* não é investigar o homem em sua essência ou natureza, mas como ser de liberdade, que faz “uso” (*Gebrauch*) do mundo.

Mais do que a indicação explícita do nascimento do homem na modernidade e do conseqüente movimento de antropologização dos saberes tal qual expostos em *As palavras e as coisas* [1966], parece haver nos movimentos da arqueologia, da genealogia e da ética de Foucault, uma preocupação crítica global com o fenômeno da antropologia, de maneira que arriscaríamos considerar o esforço intelectual do autor como uma espécie de contra-antropologia. Isto quer dizer que, uma vez identificada no pensamento ocidental europeu a antropologização dos saberes no âmbito da arqueologia, tanto a genealogia como a ética em Foucault se teriam insurgido e desenvolvido sob o pano de fundo da negação de qualquer tentativa de fundamentação do ser humano, e de sua submissão a normas jurídicas, médicas e psíquicas. Normas estas indicadoras do fato de que temos nos *governado*² à medida de um modelo de Homem, nascido como “condição de possibilidade” desde a modernidade.

O principal problema em torno da pergunta da antropologia não é, talvez, que ela seja o lugar da verdade do homem. A dificuldade maior da pergunta antropológica reside na via de fundamentação que ela engendra ao enraizar o saber naquele que é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto deste saber. Em uma palavra: o

¹ Cf. Introdução da tradutora da versão brasileira de Kant, I [1798]. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

² De toda maneira, e não por acaso, observa-se um retorno ao pensamento kantiano e um estudo da *Aufklärung* nos quais está presente o tema de uma crítica do humanismo, assim como uma espécie de tensão entre a liberdade dos sujeitos de governarem-se a si mesmos e a obediência a normas de comportamento associadas a uma norma de governo. Cf. Foucault [1984], M. Qu'est-ce que les lumières. In: *Dits et écrits* II. Paris: Gallimard, 2001, p. 1391 e Foucault, M. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.6.

conhecimento acerca do homem assume a forma do saber dos saberes – a verdade da verdade (FOUCAULT [1966], 2002, p. 472) – uma vez que suas práticas e a positividade de sua experiência no mundo são, paradoxalmente, erigidas em condições transcendentais do saber sobre ele. O homem é um estranho “duplo empírico-transcendental” (FOUCAULT [1966] 2002,439). Conhecer o Homem, a partir do pensamento que se engendra no final do século XVIII segundo a arqueologia de Foucault, significará conhecer o próprio conhecimento. E na base deste movimento residiria um elemento de normatividade mitigado.

A partir de então, o pensamento moderno, diz Foucault, cairá numa ilusão, num “sono antropológico” que

consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apoiam um no outro e se limitam um pelo outro: a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem (FOUCAULT [1966], 2002, 472).

Esse duplo dogmatismo congrega a *dobra* reduplicadora de acordo com a qual o homem da natureza, da troca e do discurso faria as vezes de transcendental, de condição de possibilidade e de fundamento de sua própria finitude. Eis o solo arqueológico onde Foucault vê se desenrolar as nascentes ciências humanas. Ora, reside precisamente aqui a ligação estreita entre o cerne do texto de 66 com a tese complementar intitulada *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*: é que a tese da tese complementar é justamente a de que estaria em formação, desde os textos pré-críticos de Kant, uma espécie de *homo criticus*, quer dizer, haveria em Kant, segundo Foucault, uma espécie de solo arqueológico da relação entre o domínio do empírico e do transcendental na investigação sobre o homem. Em uma palavra: haveria uma “espécie de relação de finalidade obscura e obstinada” (2011, p. 17) entre antropologia e Crítica, uma ligação a ser esclarecida entre a revolução copernicana e o acontecimento de uma virada antropológica, que teria sido tornada possível através do horizonte aberto pelo “velho chinês de Königsberg”. Apesar de opor-se ao dogmatismo no exame das formas concretas da existência humana a partir de um ponto de vista pragmático, o pensamento de Kant representaria um marco, a abertura de um horizonte para a futura confusão entre o empírico e o transcendental na investigação acerca do homem.

O homem é aquele que tem um corpo passível de objetivação, e uma alma, passível de enquadramento por um conjunto de normas morais diretoras, prope-dêuticas. Estaria aí o cerne da empreitada antropológica sob o olhar de Foucault? O homem teria nascido em condições peculiares como objeto de uma ciência que ultrapassaria os limites da descrição, tornando-se “alvo” tanto de uma epistemologia como de uma moral. Este homem modelo seria objeto de uma *fisiologia ética*.

A tese sobre a Antropologia de Kant

O texto de Foucault revela um exame muito detido sobre o contexto e as condições de composição da *Antropologia*, que se teria construído e modificado bastante antes da sua apresentação e publicação definitivas em 1798. Foucault levanta as seguintes hipóteses:

Haveria desde 1772, e subsistindo talvez no fundo da *Crítica*, certa imagem concreta do homem que nenhuma elaboração filosófica alterou no essencial, e que se formula enfim sem maiores modificações no último dos textos publicados por Kant? E se esta imagem do homem pôde abarcar a experiência crítica, sem por isso desfigurar-se, não seria talvez porque ela, até certo ponto, se não a organizou e comandou, ao menos guiou, e como que secretamente orientou? Da *Crítica* à *Antropologia* haveria uma espécie de relação de finalidade obscura e obstinada. Mas pode ser também que a *Antropologia* tenha sido modificada em seus elementos principais à medida que a tentativa crítica se desenvolvia: a arqueologia do texto, se fosse possível, não permitiria ver nascer um “*homo criticus*”, cuja estrutura diferiria no essencial do homem que a precedeu? Isto significa que a *Crítica*, ao seu caráter próprio de “propedêutica” à filosofia, acrescentaria um papel constitutivo no nascimento e no devir das formas concretas da existência humana (FOUCAULT, 2011, p. 17).

Uma “relação de finalidade obscura e obstinada” ainda a ser esclarecida. Foucault hesita antes de tomar conclusões sem que tenha havido um exame da “geologia profunda” do texto (2011, p. 17). Teria a *Antropologia* orientado ou ao menos guiado o projeto crítico? Ou teria ela, por outro lado, se modificado face à *Crítica*? De toda maneira, a resposta a estas questões podem guardar o nascimento da possibilidade de se interrogar o homem, do ponto de vista da crítica, em relação com a observação de suas formas concretas, empíricas, ponto central que teria conduzido todo o saber ocidental à ilusão denunciada em *As palavras e as coisas*.

Em suma, poderíamos sintetizar três questões de fundo que estão na base da tese de nosso autor, tais quais abordadas na primeira metade do texto. A primeira é a de que a *Antropologia* se engendraria num contexto de pesquisas em que Kant está voltado para questões de ordem fisiológica, dietética e psicológica da constituição do ser humano³. Daí o texto de Kant apresentar um forte conteúdo moral e moralizante, manifesto em prescrições para a manutenção da saúde, e na análise das degenerescências da alma quando o homem se encontra fora de seu elemento e de sua sanidade. Enquanto síntese entre interno e externo, a antropologia prevê o equilíbrio corporal e mental no homem, identificada no anseio por uma manutenção e um “prolongamento da ‘boa vida’ humana, da busca pelo distanciamento em relação à doença⁴, cujo princípio repousaria no bom uso de sua liberdade” (FOUCAULT,

³ Foucault cita e comenta várias passagens da correspondência de Kant com o médico alemão Christophe Hufeland. Os desdobramentos desses diálogos estariam presentes de maneira igualmente determinante no *Conflito de faculdades* de Kant. Cf. *Introduction à l’anthropologie*, 2008, pp. 27-31.

⁴ O capítulo final de *História da loucura da idade clássica*, intitulado *O círculo antropológico* parte basicamente destas suposições: “Mas a verdade humana que descobre a loucura é a imediata contradição daquilo que é a verdade moral e social do homem. O momento inicial de todo tratamento será portanto a repressão dessa verdade inadmissível, a abolição do mal que ali impera [...]” (FOUCAULT, [1961] 1978, p. 565).

2011, p. 40). Enquanto livre pelo uso de sua razão e mestre de sua saúde corporal, o homem se tornaria objeto de uma *Univerzalmedizin* onde se conjugam ordenamento medical e preceito filosófico prático. (FOUCAULT, 2011, p. 41).

A segunda questão de fundo explorada por Foucault no exame das interdependências entre antropologia e crítica repousa nas relações entre o indivíduo e o Estado. Também nelas, prevalece um conteúdo moral atrelada à pertença do Homem ao mundo jurídico, à vida empírica: pública e mundana. A *Antropologia* manteria, assim, estreitas relações com uma metafísica do Direito. Dessa maneira, também no âmbito do Direito, o que faz ressaltar o caráter pragmático da Antropologia é que ela remete o homem a um universal concreto, como determinado empiricamente pelas leis vigentes, mas dotado da possibilidade de subverter esta ordem, já que é também um ser de liberdade.

Como sujeito de uma *dietética*, o Homem tem o corpo inserido na construção de um saber sobre seu caráter de “ser de natureza”. O saber sobre este corpo e sua dietética não é, entretanto, descritivo e contingente, mas propedêutico e universal, desenvolvendo-se no seio de uma “didática antropológica”, o que na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* se define pela “maneira de conhecer tanto o interior quando o exterior do homem”⁵.

Enquanto portador de um corpo biológico, o homem é objeto da técnica da medicina, e, por outro lado, é dotado do privilégio metafísico de uma alma (FOUCAULT, 2011, p. 101). E enquanto membro de um corpo jurídico, o homem é cidadão do mundo e, ao mesmo tempo, legislador de si mesmo, ou seja, um ser de liberdade e de possibilidade. Medicina, moral e Direito se unem aqui na constituição de um ser supostamente conhecido e objetivado de fora pra dentro, mas também de dentro para fora, na medida em que ele é capaz de arbítrio e da transformação de si mesmo.

A consequência principal da tese de Foucault é que, não estando desvinculadas antropologia e crítica, todo um horizonte de investigação acerca do homem seria inaugurado, no qual o *Eu* passaria a ser compreendido como tendo um duplo caráter: a atividade originária do sujeito (apercepção), e a passividade do sentido interno na sua capacidade de ser afetado de fora para dentro⁶. É no exame do texto de Kant que permaneceu inédito, ainda que cotejado com a versão publicada que Foucault vê se delinear o espaço de possibilidade de uma antropologia como uma

região na qual a observação de si não acede nem a um sujeito em si, nem ao Eu puro da síntese, mas a um eu que é objeto e está presente apenas em sua única verdade fenomenal. Entretanto, esse eu-objeto, oferecido ao sentido na

⁵ Cf. “Didática Antropológica” em Kant, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. p. 26-180.

⁶ Foucault identifica uma diferença entre o significado de apercepção e sentido interno na *Crítica da Razão Pura* e na *Antropologia*: “A apercepção que a *Crítica* reduzia à simplicidade do *Eu penso* é agora aproximada da atividade originária do sujeito, enquanto o sentido interno que a *Crítica* analisava segundo a forma a priori do tempo é aqui dado na diversidade primitiva de um *Gedankenspiel* [jogo de representações], que se joga fora do domínio mesmo do sujeito, e que faz do sentido interno mais o signo de uma passividade primeira do que de uma atividade constitutiva. Foucault, M. *Introduction à l'Anthropologie*. Tradução: p. 31-32.

forma do tempo, não é estranho ao sujeito determinante, pois, afinal, ele não é outra coisa senão o sujeito tal como é afetado por si mesmo (FOUCAULT, 2011, p. 33).

O fato de o sujeito ser capaz de afetar a si mesmo é garantido na *Antropologia* pelo cunho pragmático da liberdade de que o homem é dotado. Um jogo entre “interno” e “externo” representam um síntese jamais esgotável, mas geradora de uma ligação possível entre o Eu e a representação que ele pode ter (ou *fazer*) de si mesmo.

Foucault examina uma série de elementos que ora aproximam a *Antropologia* de outros textos e temáticas sobre as quais se debruçava Kant no mesmo período, ora a torna herdeira, em seu produto final, de interlocuções através de correspondências com intelectuais seus contemporâneos. Dentre estas, destaca-se aquelas travadas com o médico alemão Cristophe Hufeland na segunda metade da década de 1790 sobre a saúde, a doença e a capacidade do homem de intervir nelas pelo uso do espírito⁷.

Segundo Foucault, os escritos de Hufeland se inscrevem no contexto de uma “medicina moralizante” que teria marcado a Alemanha do final do século XVIII na qual “o que está em questão é ‘tratar moralmente o que há de físico no homem’ e mostrar que ‘a cultura moral é indispensável à realização física da natureza humana’”. (2008, 39). Desenvolve-se aí, de acordo com Foucault, na maneira como ele lê o texto kantiano em suas manifestações “marginais” – se é que se pode chamar assim o conteúdo de cartas de cunho intelectual – uma espécie de relação profunda entre filosofia e medicina na qual

Prescrição médica e preceito filosófico se encaixam espontaneamente na lógica de sua natureza: em um sentido, uma filosofia moral e prática é uma “*Universalmedizin*”, na medida em que, sem servir em tudo nem para tudo, não deve faltar em nenhuma prescrição [...] A filosofia é o elemento de universalidade em relação ao qual se situa sempre a particularidade da ordem médica. Ela constitui seu imprescritível horizonte, envolvendo em sua totalidade as relações entre a saúde e a doença (FOUCAULT, 2011, p. 41).

Na relação com a doença e na propedêutica da manutenção das funções vitais, a filosofia traz o homem para diante de sua finitude, pois que a doença se avizinha ao fenômeno inexorável da morte. Uma filosofia “moralizante” se constituiria aqui como uma tentativa racional de prolongamento da existência (FOUCAULT, 2011, p. 41). Mas de que maneira uma tal relação entre filosofia e medicina recairiam no horizonte de uma moral? E ainda: uma vez que a *Antropologia* de Kant se quer não uma filosofia prática, mas pragmática, como é possível que haja aí uma “moralidade fisiológica”? A resposta a estas questões liga-se diretamente ao fator “equilíbrio” de que é sujeito o homem enquanto senhor de sua saúde, de seu corpo, dos “movimentos naturais e regulares” do organismo; de sua dietética:

⁷ Foucault, M. (2008). op. cit. p.28-44.

sobre estes movimentos, ou antes, sobre suas alterações, o espírito tem poder de reequilíbrio: dono de seu pensamento, ele é dono deste movimento vital que é a versão orgânica e o correspondente indispensável do pensamento [...] e se o movimento da vida corre risco de se desequilibrar e bloquear-se no espasmo, o espírito deve poder lhe restituir uma justa mobilidade (FOUCAULT, 2011, p. 43).

No interior de uma tal mobilidade a ser regulada pelo espírito no equilíbrio orgânico de seu corpo reside uma espécie de “moralidade pragmática”, não categórica, na qual o equilíbrio pressupõe uma síntese com o corpo e sua estrutura orgânica, marcada aqui pelo fenômeno da doença.

Tal associação repousa naquilo que é a tese de Foucault sobre a antropologia kantiana, qual seja a da gestação de um *homo criticus*, um homem filho das condições de verdade. Uma fisiologia moral seria aqui o produto da propedêutica desta *Univerzalmedizin* expressa na *Antropologia* em passagens como:

“Jovem homem! Evita a saciedade (da diversão, do excesso, do amor e semelhantes), se não com o propósito estóico de se abster completamente dela, ao menos com o fino propósito epicurista de ter a perspectiva de uma fruição sempre crescente. Essa parcimônia com o pecúlio de teu sentimento vital te fará realmente mais rico pelo *retardamento* do prazer [...]” (KANT [1798], 2001, p. 64).

Enquanto livre pelo uso de sua razão e mestre de sua saúde corporal, o homem se torna objeto de uma *Univerzalmedizin* onde se conjugam ordenamento medical e preceito filosófico prático (ou, no caso, pragmático) (FOUCAULT, 2011, p. 29). Sobre a *Univerzalmedizin* repousa uma “fisiologia ética”:

A medicina moralizante que, na linhagem de Rousseau, dominou o fim do século XVIII encontra aí, a um só tempo, uma realização e uma reversão de sentido. Nesta nova fisiologia ética o vínculo da saúde com a virtude não passa mais, como em Tissot, pela imediatez natural, mas pelo domínio universal da razão. A saúde é o reverso visível de uma existência em que a totalidade orgânica é dominada, sem oposição nem resíduo, por uma forma de racionalidade que, para além de toda partilha, é ao mesmo tempo ética e orgânica [...] (FOUCAULT, 2011, p. 39).

Tal fisiologia ética estaria presente no que Kant denominaria o “sumo bem físico e moral” (KANT [1798], 2006, p. 174). A relação entre moral e fisiologia encerra em si uma das grandes dificuldades com as quais se depara a *Antropologia* kantiana: “como articular uma análise do que é o *homo natura* com uma definição do homem como sujeito de liberdade?” (FOUCAULT, 2011, p. 43). Dificuldade esta que, segundo Foucault, Kant pretenderia superar remetendo-se ao sentido pragmático do uso de sua condição natural de que o homem é capaz enquanto ser de liberdade.

Outras tantas indicações de Foucault apresentarão distintos blocos de questões que se congregam na formação deste que é um *homo criticus*, modelo estrutural de um homem cuja antropologia se desenrola enquanto uma espécie de “ciência do normal por excelência” (FOUCAULT, 2011, p. 73). Uma antropologia humanista do homem como modelo do próprio homem, mas também da natureza: uma ciência particular, passível de produzir práticas ordenadoras que assujeitarão aos poucos, na ordem do saber ocidental, o indivíduo moderno.

Indícios do trajeto de uma contra-antropologia

O fato de, a partir da década de 70 e, sobretudo, após sua admissão no *Collège de France*, os escritos de Foucault se terem voltado para fenômenos mais diretamente ligados às relações de poder, sobretudo no sistema jurídico europeu e na formação dos saberes em torno do sexo e suas transformações, deve-se, ao que parece, a uma espécie de direcionamento de uma questão investigativa comum a campos determinados de ação do poder inerente às descobertas arqueológicas. Isto quer dizer que, ao menos do ponto de vista da questão antropológica, a análise da formação de verdades em torno da sexualidade, do encarceramento, do controle e da otimização de subjetividades e suas forças produtivas, está diretamente ligada a uma crítica ao nascimento do homem e à antropologização do saber. O objeto do discurso sobre o homem é aqui um modelo de *homo criminalis*⁸.

A economia da punição tem maior eficiência e eficácia se se identificam na interioridade do indivíduo a “vontade do sujeito”:

Sob o nome de crimes e delitos, julgam-se, com efeito, os objetos jurídicos definidos pelo Código, mas julgam-se, ao mesmo tempo, paixões, instintos, anomalias, enfermidades, inaptações, efeitos do meio ou de hereditariedade; punem-se agressões, mas, através delas, as agressividades; estupros, mas, ao mesmo tempo, as perversões; assassinatos, que são também pulsões e desejos “[...] não são elas que são julgadas, [as agressividades, pulsões e desejos]; se elas são invocadas, é para explicar os fatos a julgar, e para determinar até que ponto estava implicada no crime, a vontade do sujeito. (FOUCAULT, 1975, p. 22-23).

Uma fisiologia do comportamento e da história moral do criminoso se funda sobre a possibilidade de uma consideração do interior e do exterior do indivíduo,

⁸ Em *Vigiar e punir* (1975), Foucault identifica esta objetivação do homem no saber em torno de um *homo criminalis* como um acabamento tardio do que teria ficado conhecido como um movimento de reforma penal e de “humanização das penas”. Segundo ele, trata-se antes de um processo de aperfeiçoamento da prática punitiva. Primeiramente são objetivadas as próprias práticas. Demorará, diz Foucault, até que se construa um “homem do conhecimento”: “[...] esses dois tipos de objetivação que se definem com os projetos de reforma penal são muito diferentes entre si, por sua cronologia e por seus efeitos. A objetivação do criminoso fora da lei, como homem da natureza, não passa ainda de uma virtualidade, uma linha de fuga, onde se entrecruzam os temas da crítica política e as figuras do imaginário. Será necessário esperar muito tempo para que o *homo criminalis* se torne um objeto definido num campo de conhecimento”. Foucault, M. *Vigiar e punir*, 1975, 122.

sendo seu corpo a linha delimitadora entre sua alma e a capacidade de sofrer efeitos do meio. De dentro da norma antropológica, da harmonia entre mente e corpo, surge uma *fisiognomonía* – a ordem da determinação do caráter do indivíduo a partir de traços característicos de seu corpo – como elemento identificador do interior do homem a sua dimensão interna. Fisiognomonía esta que à antropologia pragmática kantiana também coube ilustrar, por exemplo, sob a salvaguarda ante os olhos da sociedade, de um bom caráter expresso através do olhar sereno do homem vítima de bexigas e deformidades no rosto (KANT [1798], 2006, p. 195).

No tocante ao fenômeno da sexualidade, a vontade dos discursos se expressa na confissão que se pode extrair da própria carne. Das nervuras da *psique* advém a verdade inteiramente dita, extenuada. Do crime ao sexo, o interno no homem é posto do avesso e sobre ele se deverá falar. Pune-se mais através dos movimentos de exame das continuidades do corpo e da alma, fala-se mais, produzem-se mais discursos. É preciso que tudo seja dito. É preciso que o dono do corpo fale, é necessária a confissão da carne:

Examine, então, diligentemente, todas as faculdades de sua alma, a memória, o entendimento, a vontade. Examine também com exatidão todos os seus sentidos... Examine ainda todos os seus pensamentos, todas as suas palavras, e todas as suas ações. Examine mesmo os seus sonhos, saber si, estando ele acordados, você não deu a eles seu consentimento [...] um discurso obrigado e atento deve assim seguir, segundo todos os seus desvios, a linha de junção do corpo e da alma (FOUCAULT [1976], 2011, p. 28-29).

Porque foi criado sob o viés de uma pertinência recíproca entre corpo e alma, entre natureza e liberdade, foi possível ao homem moderno se tornar, ao mesmo tempo, alvo e fonte da legitimação das práticas de saber-poder. Como ente privilegiado na posse de um corpo físico singular, tornou-se corpo-objeto de uma economia de suas pulsões. Como ente privilegiado na posse de uma liberdade, tornou-se alvo de um exame de suas faculdades morais e de seus apetites mais íntimos. Como ente privilegiado na posse de uma linguagem como característica essencial tornou-se lugar da extenuação do discurso e das técnicas de poder.

Desde a modernidade, o lampejo da referência ao interior do homem em relação a sua alma e seu corpo são elementos julgáveis, passíveis de exame, e compondo um espaço de atuação da norma, onde quase que inacreditavelmente o mais íntimo e interior é trazido ao discurso dito científico sem que nele haja, entretanto, um único lastro de cientificidade. O discurso da psiquiatria jurídica moderno, diz Foucault, é risível e é efetivo. É ridículo, e tem valor de norma⁹.

O saber antropológico que, do ponto de vista epistemológico, havia construído um estranho duplo empírico-transcendental aparece no discurso jurídico-científico como aplicação de um modelo de normalidade universal do homem ao conhecimento em detalhe por parte do sistema jurídico. Um humano é o que, em

⁹ Cf. Foucault, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 8-15.

relação a sua interioridade ele faz de si mesmo, e este fazer o situa de alguma maneira como algo mensurável, controlável por dentro e por fora. Porque o homem é livre em sua ação é que ele se torna também objeto de punição.

No encaminhamento para uma conclusão, deixaríamos um questionamento ainda em aberto: haveria nos escritos da dita terceira fase do pensamento de Foucault, voltados para um exame crítico do presente e pautados numa investigação ética na qual o homem pode não apenas ser governado, mas *cuidar* de si mesmo, um espaço de ruptura com a norma antropológica? Numa palavra: seria possível compreender o exame do indivíduo enquanto sujeito livre de sua ação, fazendo algo de si mesmo, como uma aposta na emancipação do saber com relação ao jogo da verdade do Homem, em favor de uma contra-antropologia como um saber em torno de *nós mesmos*?

Referências

- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. [1961] *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José T. Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. [1966]. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 2007.
- _____. [1966]. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. [1975]. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. [1975] *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de R. Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. [1976]. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 2011.
- _____. [1999]. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. [2008] *O governo de si e dos outros I (1983-1984)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. [1984] *Qu'est-ce que les lumières*. In : *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris, Gallimard, 2001.
- _____. [2008] *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução de Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.
- FOUCAULT, M; KANT, I. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique & Introduction à l'anthropologie*. Paris, J. Vrin, 2008.
- KANT, Immanuel. [1798] *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In : *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 7. Berlin, G. Reimer, 1907.
- _____. [1798] *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de C. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. [1800] *Logik*. In : *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 7. Berlin, W. de Gruyter, 1914.

Ciência e arte em Gaston Bachelard: devaneio e criação

Flávio Carvalho*

* Doutor, Universidade Federal de Campina Grande – PB,

GT Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa

Resumo

Gaston Bachelard, pensador arguto e incansável em suas investigações filosóficas, viveu um dos períodos mais conturbados para a ciência, os anos pós-revolução einsteiniana. Porém, o que para alguns representava ruína e destruição para Bachelard, o filósofo de *O Novo Espírito Científico*, manifestava um movimento inerente ao próprio conhecimento científico, que deve ser construído mediante constantes retificações e aproximações. Além disso, ele compreendeu que o conhecimento se desenvolve sob a dinâmica originária da imaginação criadora, dinamicidade que também anima a criação artística. O pensamento bachelardiano sustém a compreensão de que a tradicional dicotomia ciência e arte não possui validade necessária. A atividade científica e a atividade artística podem ser relacionadas, ainda que preservadas suas diferenças constitutivas, porquanto ambas se formam mediante o concurso do devaneio criador, pela capacidade de superar e de ampliar a realidade, bem como, pela possibilidade de criar o radicalmente novo. Na dinâmica desta reflexão, na leitura atenta da obra filosófica de Bachelard, seus escritos epistemológicos e os da poética, compreendemos como a imaginação criadora sustém quer a atividade do *homem diurno* quer a do *homem noturno*, um único e mesmo homem que pensa enquanto devaneia e devaneia enquanto pensa.

Palavras-chave: Bachelard; imaginação; devaneio; epistemologia; estética.

1. A tarefa de reconciliação da ciência com a arte

Em 1938, Bachelard publica *A psicanálise do fogo*, obra na qual ele delega à filosofia a tarefa de harmonizar poesia e ciência, no sentido de tornar suas abordagens e discussões complementares, mediante o reconhecimento que

a atividade poética e a científica não são antagônicas de modo absoluto, são complementares embora diferentes. Bachelard, então, asseverou: “os eixos da poesia e da ciência são de início invertidos. Tudo que se pode esperar da filosofia é que torne a poesia e a ciência complementares, de uni-las como dois contrários que se favorecem”. (BACHELARD, 2008, 12.).

Ele não intenciona reduzir uma atividade a outra, identificá-las, ao contrário, preservando as peculiares de cada âmbito, Bachelard levanta o questionamento acerca de como e em que medida pode-se romper a antiga oposição que se instituiu entre a atividade artística e a científica. A hipótese que elaboramos para direcionar nossa reflexão sobre esta questão reconhece que tanto a criação artística quanto a científica se realizam devido à imaginação criadora. Se há possibilidade de romper a tradicional dicotomia entre ciência e poesia esta depende da consideração da imaginação, como condição de possibilidade para a existência de ambas as atividades.

A cultura ocidental é legatária de longa tradição racionalista, que instituiu a razão como ponto de partida e meio para condução de toda investigação, como modo de conhecimento e apropriação da realidade. Essa instituição relegou a imaginação – no âmbito da construção do conhecimento – à instância de segunda ordem – ou de ordem nenhuma – à medida que sua atividade e seus produtos considerados fugidios, as imagens, foram associados à ilusão, ao engano, até mesmo ao desvirtuamento moral e, mesmo quando considerada relevante para o processo de conhecimento, a imaginação deveria ser mantida sob o controle de uma instância superior, o entendimento. Devido a este caráter de efemeridade, a imaginação impunha severas dificuldades à manutenção das noções de definição, certeza, evidência, atributos essenciais à estabilidade do conhecimento na modernidade.

Neste movimento de construção da cultura ocidental, no transcurso da história da filosofia no Ocidente, muitos pensadores se ocuparam com a imaginação. Desde Aristóteles até os dias atuais, a Filosofia tem tratado o problema da constituição e da atividade da imaginação de modos diversos, segundo as mais diferentes orientações filosóficas ao longo de sua *démarche* histórica. A orientação que seguimos em nossa reflexão reconhece a condição de originariedade da imaginação no processo de criação na arte e na ciência. Com base nas reflexões empreendidas por Gaston Bachelard, sob sua leitura fenomenológica, a imaginação se apresenta como condição de possibilidade quer da atividade científica quer da artística, principalmente, no que diz respeito aos seus respectivos movimentos de transformação e resignificação, quer teórica quer metodológica¹. Fora da imaginação não há criação.

¹ “Consideramos o artista como um cientista no sentido mais amplo do termo, um fazedor de prodígios, não como um sonhador, alguém delirante ou que está fora da sociedade, mas o fabricante por excelência, como ressaltaram Paul Valéry e Alain. E somos inclinados paralelamente a definir a obra de arte como fenômeno de culminação ou de saturação material”. (DAGOGNET In BULCAO, Marly. *O gozo do conhecimento e da imaginação*: François Dagognet diante da ciência e da arte contemporânea, p. 82.).

Amparados na compreensão de que ambas as atividades se dão sob o ímpeto da imaginação criadora, reconhecemos a *complementaridade* como condição originária na existência de tais atividades. Se ambas as atividades se dão sob o ímpeto da imaginação criadora, se isto as torna radicalmente complementares, não podemos cindir o ser humano em dois homens – um que produz ciência e outro que cria arte. O pensamento bachelardiano, portanto, nos orienta à consideração que um e mesmo homem, produz arte com movimentos racionais, bem como, cria a ciência com movimentos poéticos. O homem imagina e cria integralmente, sem cisão esquizóide, tampouco redução absoluta².

Bachelard apresenta a imaginação como constitutiva de todo processo de criação humana, distanciando sua compreensão daquelas oriundas da tradição filosófica que considerava o ato de imaginar como ação de reproduzir ou distorcer a realidade, mesmo falsificá-la. Conforme as observações de Bachelard a imaginação foi, majoritariamente, tomada de modo impróprio não apenas pela filosofia, leia-se metafísica, bem como, pelas abordagens psicológica e psicanalítica.

A questão da imaginação não foi a única, entretanto, mostrou-se como uma das preocupações mais recorrentes nas reflexões em que se ocupou, seja em seus enfoques e debates epistemológicos – filósofo d'O Novo Espírito Científico – seja em suas releituras e inquirições poéticas – filósofo d'A poética do devaneio. A atividade imaginante sempre emerge, como revelação, na dinâmica perene do gênio do cientista e do pensamento do artista. Esta abrangência do problema da imaginação no trabalho intelectual de Bachelard termina por relacioná-la com diversas ideias de sua filosofia, como as de *devaneio criador*, de *ruptura epistemológica*, de *surrealidade e surracionalidade*, entre outros. Estas relações corroboram com a nossa compreensão acerca do caráter originário da atividade imaginante, à medida que ela constitui desde a simples percepção da realidade efetiva até a capacidade de ampliá-la, criando uma realidade nova e complementar; outrossim, pela imaginação criadora o ser humano pode, como consciência individual, compreender-se a si, bem como, à realidade que ele constrói e participa.

Com base nesses argumentos, destarte, passamos a expor nossa reflexão de como e em que medida a imaginação criadora constitui a atividade de cientistas e artistas perante a realidade, em suas manifestações diferentes e complementares, de construção e significação dessa realidade.

2. Imaginação criadora: ímpeto para ambas as atividades

Nos primeiros escritos de Gaston Bachelard não conseguimos localizar uma só referência ou uso do termo imaginação. Quando muito, verificamos o uso do verbo *imaginer* com o sentido de suposição³ (Bachelard, 1937, 49), ou ainda, a

² Bachelard propõe uma espécie de antropologia da complementaridade na qual *homo aestheticus* e *homo faber* são repensados à luz do *homo imago*.

³ « La contradiction a un autre pôle. Communément on imagine qu'un mouvement a d'autant moins d'énergie qu'il a moins d'empan. C'est inverse ici ».

utilização do termo *imaginaire* como grandeza matemática⁴ (Ibidem, 92) ou na referência a algo que não corresponde a certo dado físico⁵ (Ibidem, 106). Há, porém, indícios de que a dinâmica manifestada no conhecimento científico, a pluralidade de orientações teóricas e metodológicas, sobretudo na física e na química, despertavam a arguta percepção de Bachelard para a condição fundamental de toda esta vivacidade na construção do conhecimento humano.

Uma sequência de argumentos em *A experiência do espaço na física contemporânea* nos deixou deveras intrigado, causou-nos espanto (filosófico). No capítulo IV, Os operadores matemáticos (*Les opérateurs mathématiques*), Bachelard sustém um debate com as ideias dos partidários do simbolismo matemático – que defendem a tese do uso dos operadores matemáticos como meras convenções da representação matemática sobre a realidade – bem como, questiona as teses dos partidários do realismo filosófico – para os quais o jogo matemático é um mero intermediário de equivalência primeira com a realidade⁶.

Bachelard está ocupado com a elaboração de alguns argumentos em vista de repensar o convencionalismo na matemática, nos quais reconhecemos aspectos que somente passarão por maiores esclarecimentos nos escritos da poética. O que queremos evidenciar, entretanto, é sua observação de que a realidade se constitui – e é construída – na dinamicidade e pluralidade de fenômenos, bem como, o trabalho do pensamento humano se articula com o âmbito da possibilidade. Vejamos, então, o referido trecho; os grifos são todos nossos:

“A estes partidários do realismo filosófico, nós respondemos: a informação matemática nos oferece *mais que o real*; ela nos oferece *o plano do possível*; ela *supera* [grifo nosso] a experiência efetiva da coerência; libera-nos o *compossível*” [grifo nosso]. Não se trata de uma coerência concreta, mas de uma coerência abstrata. De fato, o hamiltoniano⁸ concebido como operador nos libera, na equação de Schrödinger, o espectro de todos os valores possíveis da energia. A constante E que, na antiga epistemologia realista, era con-

⁴ « Aux lieux et places de l’expression symbolique p_x nous écrivons $-\hbar/2\pi i \delta/dx$. Le facteur imaginaire i indique assez que nous désertons la réalité ».

⁵ « Hélas! Cette prétendue donnée est tout imaginaire; elle n’a pas la moindre réalité physique ; elle ne correspond à aucun cas concret ; elle est une de ces étranges *possibilités* qui sont *impossibles* à réaliser ».

⁶ Consideramos ser preciso enunciar duas justificativas: 1 – não elaboraremos maiores considerações sobre tais orientações, tampouco, questionaremos suas validades, posto que não reconhecemos relevância de tal discussão para o ponto fulcral da presente exposição, que visa localizar o tema da imaginação nos primórdios do pensamento bachelardiano; 2 – Não há nesta exposição qualquer intenção de se estabelecer uma espécie de lógica da antecipação no pensamento bachelardiano. Não tratamos de construir relações causais ou teleológicas, nem de considerar um movimento evolutivo no desenvolvimento do pensamento do filósofo. Inquietamo-nos, entretanto, com as argutas observações de Marly Bulcão e Elyana Barbosa, com a qual assentimos, ao afirmar: “Criador de uma concepção de imaginação completamente inovadora, [Bachelard] mostra que a imaginação criadora também está presente na matemática e que não é mais possível se contrapor razão e imaginação”. (BULCÃO; BARBOSA, 2004, 12.).

⁷ Qualidade dos possíveis que o são simultaneamente.

⁸ Operador hamiltoniano: operador matemático – símbolo de uma operação que se efetua sobre uma variável ou sobre uma função – associado à energia de um sistema quantificado e cujos autovalores são as energias do sistema em estados estacionários.

siderada como um dado, como uma realidade empírica, é aqui um parâmetro que deve se colocar de acordo com as condições matemáticas inclusas no operador hamiltoniano. Portanto, uma constante única, anexada a uma experiência única, não nos parece oferecer mais que um pretexto para o *pensamento inventivo e produtivo* [grifo nosso]. Guiados pela informação matemática, nos podemos esperar *fazer convergir as probabilidades e criar todas as partes dos fenômenos* [grifo nosso], cuja estrutura primeira pode, acertadamente, ser qualificada de matemática. Como se vê, elaboramos a mesma resposta aos críticos dos partidários do simbolismo e dos partidários do realismo: os matemáticos ultrapassam em pensamento inventivo tanto as convenções quanto as experiências.” (BACHELARD, 1937, 97-98).

Bachelard pondera a existência da atividade inventiva na construção do conhecimento matemático, a qual transborda as limitações da situação experimental (no contexto da reflexão poética, ele falará em ampliação da realidade), ultrapassa, igualmente, os parâmetros das convenções. Ele se refere a um plano do possível, que a nosso ver, ressalta a noção de complementaridade aplicável tanto ao âmbito teórico como ao da experiência. Algo, entretanto, nos despertou maiores questionamentos ainda. Bachelard não questiona qual faculdade possibilitaria os movimentos de *superação da experiência*, que fundamentaria este plano do possível, bem como, da produção do *pensar produtivo e inventivo*. Essa reflexão acontecerá anos depois, quando Bachelard reconhece a imaginação criadora como condição de possibilidade de toda criação possível.

Compreendemos que desde as primeiras reflexões, a dinamicidade e a variabilidade acompanharam o pensamento epistemológico bachelardiano; os atributos da atividade imaginativa foram compreendidos por Bachelard antes mesmo que a imaginação criadora fosse abordada de modo direto, em sua originariedade, assim, considerando-a como condição para os movimentos contínuos de criação, modificação, renovação e inovação no âmbito do conhecimento, notadamente aquele de caráter científico.

A superação da realidade não compete à razão, portanto, sua atividade se mantém vinculada a função do real. Sendo assim, diante das dificuldades e limitações que uma crise, imponha a ciência, deve-se buscar fora dos limites da função do real outro modo de compreensão da realidade e seus fenômenos problemáticos, abrir-se ao ímpeto da imaginação criadora, estabelecendo certa relação de complementaridade à atividade da razão. Marly Bulcão e Elyana Barbosa afirmam que “nos momentos de crise, a razão se nutre da imaginação criadora”. A imaginação pode impulsionar a criação científica mediante o concurso dos devaneios radicados na atividade imaginativa. Devanear é condição fundamental para a ciência.

Atribui-se ao cientista suíço Albert Einstein a afirmação de que a imaginação é o elemento mais importante na construção da ciência, mais importante que a própria razão. A ideia atribuída a Einstein pode se associar ao pensamento bachelardiano à medida que reconhece no trabalho do cientista o concurso da atividade

imaginante, sem a qual a ciência ficaria restringida ao império do dado objetivo, à limitação espaço-temporal da realidade física, não haveria condição para o movimento de superação da realidade, compreendido como ação libertária do espírito humano no ato de conhecer. Sem esse movimento de superação da função do real, movimento que revela autonomia do sujeito cognoscente frente à realidade, os processos de construção e, principalmente, de renovação teórica e de inovação tecnológica no âmbito científico não se realizariam. A imaginação criadora nos oferece o plano do possível, todo devaneio nos impulsiona para o âmbito das possibilidades, neste movimento ele antevê o inédito, cria a novidade. Por isso, reconhece Bachelard que: “Um mundo se forma em nosso devaneio, um mundo que é nosso mundo. E este mundo sonhado nos ensina as possibilidades de expansão de nosso ser nesse universo que é nosso. Há futurismo em todo o universo sonhado. Joé Bousquet escreveu: Em um mundo que nasce dele, o homem pode se tornar tudo.” (BACHELARD, 1999, 8).

Todo sonhador, cientista ou artista, é um visionário.

Não obstante a consideração de que todo ser humano deve viver imerso em seu contexto sócio-histórico presente, observamos que os seres humanos, constantemente, voltam seu pensamento, lançam-se, compreensivamente, em direção ao passado, bem como, mantêm-se sob constante projetar-se. Quando ocupado com o projetar-se, o ser humano se localiza nos domínios da *realidade possível*, portanto, nos domínios da imaginação criadora. O homem de ciência ilustra esse constante movimento de projeção futurística⁹ (LAZORTHE, 1999, 100.), posto que pensar a ciência requer visão no futuro, esse olhar que devaneia, que fantasia.

Com base no fato que o devaneio nos lança para a infinidade dos campos e modos possíveis de abordagem da realidade, todas as construções sócio-históricas, todo elemento instituído pelo ser humano – incluindo a ciência – é passível de modificação, de renovação. A realidade criada e instituída se move pela dinâmica da imaginação criadora. Sendo assim, o devaneio representa a ação revolucionária da imaginação, quando inconformada com a limitação estabelecida pela função do real, pela instituição sócio-histórica: “nada se opõe mais ao social, no dizer de Bachelard, que o devaneio. O devaneio é o anti-convencional por excelência” (JAPIASSÚ, 1976, 93), pondera Japiassú. O devaneio do ser imaginante revela a face autônoma constitutiva do ser humano. Originariamente todo ser humano é autônomo, entretanto, as suas próprias criações (paradigmas científicos, valores morais, concepções estéticas, o direito, a religião, a escola, etc.) podem servir-lhe de cativo, fazendo-o desconhecer sua real constituição como ser originariamente imaginante, ser originariamente criativo, ser de criação socio-histórica; imaginação e autonomia são, portanto, co-originais.

⁹ Guy Lazorthes considera que o cientista em sua atividade, por vezes, desempenha um papel de visionário, devido ao seu trabalho marcado por antecipações, pelas previsões científicas. Previsão concebida como antevisão prospectiva, como possibilidade deduzida, prever não representa ser determinado a acontecer.

Apesar de toda reflexão de Bachelard acerca da emergência de um novo espírito científico no cenário das revoluções einsteiniana, não-euclidiana e dos quanta, bem como, a sua afirmação de que cada época histórica constrói seu próprio espírito científico, ainda hoje, a vinculação da atividade científica ao devaneio, à atividade imaginativa, não goza de ampla receptividade e compreensão entre os cientistas (e intelectuais em geral, incluindo-se neste rol os filósofos). Decerto que ela é considerada importante, no sentido de “conceber ideias novas”, cessando aí sua contribuição. As tarefas seguintes competem à razão e à técnica, isto é, planejar e executar. A imaginação não é “máquina” de produzir ideias, sua participação se vincula a todas as etapas do processo de construção do conhecimento científico. O ser humano que “racionaliza” e que “manuseia” o objeto de conhecimento é o mesmo que “imagina”, complementar e simultaneamente.

Com base nesse contexto, consideramos que nos dias atuais, ainda urge a retomada da discussão sobre o novo espírito científico propugnada por Bachelard na primeira metade do século passado. Apenas uma mudança de orientação – filosófica e metodológica – pode alterar esta situação, somente a compreensão e assimilação de noções como as de *compossibilidade*, *dinamicidade*, *dialecticidade*, *ruptura* e *complementaridade* na construção do conhecimento podem oportunizar, não somente aos cientistas, mas também aos filósofos e aos intelectuais em geral, elaborar questionamentos acerca de suas posições monolíticas e absolutas, de cunho universal e permanente, centrada nos atributos estáveis da razão. Descrevendo esse contexto inóspito ao devaneio – em sua época, na nossa ou em qualquer outra – Bachelard afirmou que “O cientista tem uma disciplina de objetividade que interrompe todos os devaneios. Ele já viu o que está observando ao microscópio. Poderíamos dizer paradoxalmente que ele nunca vê pela primeira vez. Em todo caso, no reino da observação científica como objetividade certa, “a primeira vez” não conta. A observação pertence então ao reino das “várias vezes.” (BACHELARD, 2008, 146).

O “seguro hábito” da repetição do evento objetivado em vista da garantia da universalidade da teoria e sua permanência, sobre a qual Bachelard adverte: “em particular, ‘a consciência de racionalidade’ tem uma virtude de permanência que põe um problema difícil para o fenomenólogo: trata-se para ele de dizer como a consciência se encadeia numa cadeia de verdades” (BACHELARD, 1999, 167). Envolvido em tamanha objetividade, o homem de ciência considera que mais importante que imaginar é raciocinar, portanto, o homem de ciência não devaneia.

O homem que dorme não devaneia, ele sonha, ao passo que o homem que devaneia está acordado. Afinal, quem está realmente acordado “na realidade”?

Enquanto no âmbito científico a consideração de que a imaginação desempenha papel fundamental no processo de construção do conhecimento científico pode causar certa estranheza, desconforto e mesmo repulsa para alguns homens das ciências, no âmbito da criação artística, reconhecer que a imaginação representa a dinâ-

mica constitutiva do movimento criativo soa como espécie de pleonasma, não causa repulsa, tampouco discordância entre os homens das artes. Esta constatação deveras banal, não nos exige de questionar o porquê dessa diferença de atitudes.

A orientação que o racionalismo, o realismo e o positivismo imprimiram na cultura ocidental, construída ao longo de séculos, motivou esta abordagem e conseqüente interpretação impróprias acerca da imaginação e da sua atividade, reforçando a cisão entre o pensar e imaginar, entre ciência e arte. Ademais, a consideração da imaginação criadora na construção do conhecimento inviabiliza as noções de ordenamento e de evolução progressiva do conhecimento¹⁰, à medida que apresenta as noções de *possibilidade*, *complexidade* e *indeterminação* como pressupostos do próprio conhecer humano.

No âmbito da criação artística a situação se apresenta de modo diferente, uma vez que a imaginação é reconhecida como elemento fundamental para a atividade artística. A genialidade e a vanguarda são comumente associadas à capacidade de imaginar do artista. Imaginar se apresenta como condição necessária à criação artística. A arte sem a imaginação estaria fadada a ser meramente uma técnica de figuração, cuja incumbência seria reproduzir algo apreendido pelos órgãos dos sentidos; desse modo, não seria criação¹¹.

A arte não reproduz os elementos da realidade, a arte não copia a realidade, a arte cria uma nova realidade. A expressão artística revela o modo como sentimos, como compreendemos a nossa realidade. A Estética, portanto, não se reduz à reflexão sobre a obra de arte; ela reflete sobre como e em que medida sentimos e significamos a realidade mediante a expressão artística. Bachelard em suas reflexões poéticas apresenta a imagem poética como produção oriunda do devaneio criador, manifestação vinculada a compreensões arquetípicas inerentes à vida psíquica humana, no mesmo tempo em que revelam nosso envolvimento compreensivo com a realidade. Com base nessa orientação, em certo sentido o aceite ou não da imaginação criadora como elemento constitutivo do conhecimento se vincula ao modo como os seres humanos sentem e significam a realidade. No pensamento bachelardiano, as teorias estão eivadas de posicionamento filosófico. Compreendemos, igualmente, que toda teoria está eivada de concepção estética.

Com base na compreensão de que a arte – como expressão íntima da humanidade do homem, de sua primitividade e transcendência – tem na imaginação criadora seu ímpeto criativo e não representa figuração da realidade, posto que ela mesma cria uma realidade, questionamos em que medida a ciência – como expres-

¹⁰ A imaginação, outrossim, não fornece material comprovadamente confiável para o cientista racionalista, posto que não respeita as limitações espaço-temporais que o mundo físico apresenta – ou que são socialmente impostas. Devido ao seu poder de superar a realidade, a capacidade de ampliação da realidade, a imaginação não é aceita como parâmetro de verdade para a pesquisa científica na modernidade, restando-lhe quando muito o atributo da verossimilhança.

¹¹ “A arte acreditava anteriormente que sua função era reproduzir o real, era reproduzir o que se observava ou o que se tocava, mas, para Dagognet, a arte teve sempre como função inventar uma nova realidade, mesmo que não tivesse anteriormente consciência disso”. (BULCAO, 2010, 69.).

são de um sujeito cognoscente, igualmente, radicado na atividade imaginante que cria a novidade – deve ser considerada como modelo de conhecimento da realidade, conhecimento objetivo, neutro e universal. No pensamento bachelardiano, a ciência se desvincula da função do real absoluto, passando a ser considerada como ato criativo de uma consciência intencional. Nesse sentido, corroboramos a assertiva de Marly Bulcão de que “com Bachelard, a ciência deixou de ser uma descrição da realidade para se tornar uma construção, na qual teoria e técnica se dialetizam, produzindo, assim, o objeto a ser conhecido. Nessa ideia, germinam aspectos novos que modificam o conceito de ciência, de objetividade e de objeto científico. A ciência passa a ser produção e, não mais, representação; seu aspecto contemplativo é substituído por uma atividade, o que significa reconhecer a essencial dinâmica que a caracteriza” (BULCÃO, 1999, 157).

Se é, portanto, possível harmonizar dialeticamente arte e ciência, essa possibilidade se revela na tomada da dinamicidade da imaginação criadora como constitutivo originário da dinâmica da arte e da ciência consideradas modos de construção da realidade.

3. Devaneio e criação na ciência e na arte

Se todo saber não se reduz à imaginação, pelo menos há um momento de atividade imaginativa na construção de todo saber¹². A despeito do jogo de palavras, o que sublinhamos é a participação da imaginação criadora nas atividades do ser humano. Sendo assim, o homem das ciências e o homem das artes tornam-se afins pela suas vinculações originárias à atividade imaginativa¹³, enquanto ambos compreendem, significam e constroem a realidade.

Tradicionalmente, um dos modos de diferenciar o âmbito da ciência e o da arte era atribuir ao primeiro o trabalho em torno de evidências objetivas, de eventos verificáveis, ao passo que ao segundo cabia a elaboração pautada, majoritariamente, em eventos fictícios. A dificuldade de manter esta diferenciação elementar se apresenta quando constatamos que há situações no âmbito da investigação científica em que não se trabalha com o dado existente visível e verificável; sua existência e funcionalidade se dão ao modo de suposições, com base em verificações indiretas ou conjecturais, sendo necessário o concurso da imaginação a fim de preservar-se a investigação sob a base projetiva¹⁴. Neste sentido, na ciência sob

¹² Rita Paiva assevera que “a produção do saber em sua plenitude – poético ou científico – origina-se nessa fonte imanente à condição humana, qual seja, a imaginação criadora e dinâmica”. (PAIVA, 2005, 162.).

¹³ Segundo Pierre Quillet “da imaginação produtora devem ser deduzidas todas as faculdades, todas as atividades do mundo interior e do mundo exterior. [...] Para Bachelard, a ciência é verdade eficaz, a poesia é pão cotidiano verdadeiro. Há uma alternância de interesses e uma dupla afinidade”. (QUILLET, 1977, 99;106.).

¹⁴ “Na pesquisa astronômica e atômica não se vê diretamente nem as galáxias tampouco os corpúsculos; se observa os “traços” de um real invisível. Portanto, trabalha-se sob o esteio da convicção, que é em parte fundada sobre a imaginação”. (LAZORTHES, 1999, 94.). A ciência contemporânea trabalha com elementos infinitos, quantidades e dimensões infinitamente grandes ou pequenas (perímetro da Via Láctea, duração de um picosegundo) que não são objetiváveis pela razão. Fazendo que a ciência trabalhe a base de convicções.

certas circunstâncias, não se observa, se imagina, à medida que se cria uma realidade sobre a qual se sustém a investigação científica.

De modo análogo, à criação artística o dado observável não goza de necessidade absoluta, uma vez que a construção da obra de arte, quer uma peça musical quer uma escultura, ou mesmo, um poema, a criação não se restringe à existência do objeto ou a sua observação. A produção artística não se detém ante as limitações espaço-temporais, a função do real não impõe limites à produção de arte, porquanto ela é criadora de realidades que complementam, ao tempo que superam, a realidade bio-físico-química e, igualmente, a sócio-histórica.

Outra situação que revela a impropriedade na associação e restrição da atividade da ciência ao dado observável e verificável se apresenta no fato que toda pesquisa científica se origina por construções hipotéticas, situações prováveis, mundos possíveis¹⁵ ou nas palavras de Bachelard, compossíveis¹⁶. Sendo assim, o projeto inicial de toda atividade científica é mediada pela imaginação criadora, segundo seu modo de ser inquieto ante as limitações da realidade, projetando o cientista para além da limitação espaço-temporal vigente, criando um ambiente fecundo a formulação de hipóteses. Quantos mundos possíveis cabem na imaginação de um cientista *de vanguarda*? Quantos mundos possíveis cabem na imaginação de um artista *visionário*? No que diz respeito à imaginação criadora, toda e qualquer realidade se revela como realidade possível¹⁷.

3.1. O devaneio como elemento comum

Considerando, então, que a dinâmica da imaginação criadora constitui o processo de criação inerentes à ciência e à arte, a compreensão mais apropriada de suas possíveis congruências requer a reflexão sobre o fenômeno do *devaneio criador*, com base no fato que para Bachelard toda atividade psíquica do ser humano recebe seu impulso do devaneio: “mais que a vontade, mais que o impulso vital, a imaginação é a própria força da produção psíquica. Psicicamente, nós somos criados por nosso devaneio. Criados e limitados por ele, o qual delimita os confins do nosso espírito” (BACHELARD, 2008, 187.). Assim, se houver limite à produção psíquica ele será revelado no próprio movimento do devaneio. Se houver outro modo de refazer a realidade ele será impedido pelo devaneio. Devanear emancipa o espírito humano das imposições individuais e sociais. A arte e a ciência são atividades libertárias, carregam o ímpeto de liberdade da imaginação criadora.

¹⁵ Peter Brian Medawar, prêmio Nobel de Fisiologia/Medicina em 1960 dizia que: “A inquirição científica começa sempre pela invenção de um mundo possível ou de um fragmento de mundo possível”. (MEDAWAR In LAZORTHE, 1999, 96.).

¹⁶ “A informação matemática nos oferece *mais que o real*; ela nos oferece *o plano do possível*; ela supera a experiência efetiva da coerência; nos libera o compossível”. (« L'information mathématique nous donne plus que le réel ; elle nous donne le plan du possible ; elle déborde l'expérience effective de la cohérence ; elle nous livre le compossible ». (BACHELARD, 1937, 97.).

¹⁷ Rita Paiva reconhece que “ciência e poética provêm de lugares diversos do espírito, mas compete á ambas dar existência ao que não é”. (PAIVA, 2005, 164.).

Essa compreensão nos remete a obra *Lautréamont*, em cujas páginas, Bachelard desenvolve arguta reflexão com base na obra *Les Chants de Maldoror* de Isidore Ducasse, cujo pseudônimo dá título à obra bachelardiana. Nessa reflexão, o filósofo convoca o leitor a refletir sobre as situações de submissão impostas aos seres humanos e a capacidade originária de que esses mesmos seres se revoltam; com base nas imagens “violentas”, reveladoras de força transformadora. Afirma Bachelard: “Lautréamont personifica uma espécie de *função realizante* que empalidece a *função do real* sempre sobrecarregada pela passividade” (BACHELARD, 1939, 113.). A função criadora da arte e da ciência deve representar essa função realizante, revelando o ímpeto transformador do devaneio criador.

Mediante esta compreensão, devanear não tem a mesma significação de sonhar (sonho noturno). Aquele que devaneia participa como consciência individual, como consciência criadora. Devanear não implica tornar-se alheio à realidade, ao contrário, o sujeito assume-se participante de dada realidade, a qual pelo devaneio criador pode ser superada, transformada. O devaneador se reconhece na construção do devaneio, é consciência ativa, presente ao fenômeno criativo. Nesse sentido, Bachelard explica que: “O sonhador da noite não pode enunciar um *cogito*. O sonho da noite é um sonho sem sonhador. Ao contrário, o sonhador de devaneios preserva consciência bastante para dizer: sou eu que sonho o devaneio, sou eu que sou feliz por sonhar o meu devaneio, sou eu que sou feliz por graça deste lazer em que já não tenho a tarefa de pensar”. (BACHELARD, 1999, 20.).

A realidade que eu sonho, que eu crio e que eu habito, sou eu, integralmente.

3.2. Devanear é ultrapassar a realidade – devaneio e ruptura

Seguindo esta perspectiva, compreendemos que seja o cientista visionário seja o artista de vanguarda, ambos se assumem em estado de futurição constante, à medida que seus trabalhos são intencionalmente dirigidos para ampliar a realidade efetiva; ambos ousam avançar em direção aos limites costumeiros do seu âmbito de ação, os quais são em sua maioria socialmente instituídos.

Bachelard afirma que “os poetas sempre imaginarão mais rápido que aqueles que os observam imaginar” (Ibidem, p. 23). “Observar”, aqui, denota a atitude de análise e explicação característica do racionalismo clássico, que ao definir o objeto termina por reduzi-lo, ao buscar conhecer a identidade, a substância do objeto, termina por imobilizá-lo. Aquele que se coloca no movimento do devaneio criador, compreende o caráter dinâmico e complexo da realidade e da atividade imaginativa, tornando-se inconformado com os diversos tipos de limitações estabelecidas, atitude necessária para o movimento de superação da realidade e do paradigma vigente¹⁸.

¹⁸ Nesse sentido, Constança Marcondes Cesar assevera: “para apreender o real em mudança, Bachelard instaura uma filosofia aberta da ciência. Essa filosofia aberta se instaura a partir de duas fontes, o *racionalismo crítico* inspirado no kantismo, e a *lógica clássica* – ampliadas e retrabalhadas pela ‘filosofia do não’. A esta filosofia, Bachelard dá também o nome de *surracionalismo*”. (CESAR, 1989, 24.).

Assim ocorre com o cientista, que não se detém ante as limitações físico-fisiológicas ou sócio-históricas que encontra em sua atividade de construção do conhecimento científico, opondo-se aos paradigmas, princípios e pressupostos estabelecidos, contesta-os e propõe outros, fazendo avançar o conhecimento científico. Analogamente, o poeta que não se prende ao positivismo da palavra ou à linearidade da prosa, bem como, o artista que não se vincula à tendência e à padronização de uma dada época, fazendo um movimento de releitura estética, termina por inovar a produção artística ao propor outra tendência. Essa nova situação, quer na ciência quer nas artes, torna-se problemática à medida que após dado movimento de transformação tende-se a nova padronização, estagnando a dinâmica inerente à construção do conhecimento e da experiência estética.

A vigilância constante no sentido de evitar essa estagnação passa pela consideração do conhecimento como movimento dialético, considerado não de modo acumulativo, mas que se dá por aproximações sucessivas, isto é, o real é atingido pela ciência mediante aproximações sucessivas. No âmbito da estética não pode ser diferente e, nesse sentido, explica Constança Marcondes Cesar: “a aceleração do tempo, a metamorfose e o contínuo vir-a-ser das formas poéticas expressam, estética e simbolicamente, no nível do conhecimento por imagens, analogias com as revisões e recorrências inerentes ao progresso do conhecimento científico” (Ibidem, 29).

Mediante os argumentos que vimos expondo, observamos um Bachelard atento aos movimentos e contra-movimentos recorrentes no âmbito das artes e no das ciências; decerto, que este último sempre apresentou-se mais arredo às mudanças. O fato é que o filósofo enfatiza o caráter dinâmico e complexo destes âmbitos, bem como, suas relações com a realidade igualmente complexa e dinâmica. Sendo assim, a reflexão filosófica de Bachelard na epistemologia e na poética culmina, respectivamente, nas noções de *surracionalidade* e *surrealidade* (BULCÃO; BARBOSA, 2004, 14.).

3.3. Devanear é criar a surrealidade

Sob a égide da não conformação com a limitação oferecida pela realidade físico-fisiológica, tanto o cientista quanto o artista investem esforços no sentido de superar tais limites. Este movimento de superação, de ampliação da realidade – o devaneio criador – possibilita a emergência de uma realidade ampliada e complementar a que efetivamente se vive, a qual Bachelard denominou de *surrealidade*. Este movimento de superação da realidade se dá sob o ímpeto da imaginação, a medida que mediante o reconhecimento e a inconformidade com certo padrão ou tendência vigente, somos capazes de projetar outra realidade possível, como nos orienta Bachelard: “em seu frescor, em sua atividade própria, a imaginação torna estranho o familiar. Com um detalhe poético, a imaginação nos coloca diante de um mundo novo. Consequentemente, o detalhe predomina sobre o panorama. Uma

simples imagem, se ela é nova, abre um mundo. Visto das mil janelas do imaginário, o mundo é mutável.” (BACHELARD, 2008, 129).

Do estranhamento à projeção da novidade a imaginação está presente como ímpeto originário na construção do conhecimento e da realidade.

A surrealidade, portanto, resulta de um movimento de emancipação da consciência individual frente à função do real, espécie de movimento libertário. Deste modo, quando não se vê o que se quer ver, quando não se entende o que se quer entender, nega-se a realidade e cria-se uma surrealidade (LAZORTHE, 1999, 98.). Bachelard concebia na surrealidade a expressão da atividade imaginativa capaz de transformar e conciliar as diversas partes constitutivas da realidade, por mais complexas e díspares que se mostrem¹⁹.

Esse movimento de superação da realidade revela emancipação do ser humano enquanto ser criador, como ser que constrói sua realidade existencial e histórica, como ser autônomo. Originariamente, o ser humano é ser imaginante e autônomo, ele se constitui como ser capaz de criar sua própria realidade. Ele, todavia, não se reconhece sempre como criador; quando o faz, então, se emancipa. Vinculamos essa emancipação à tomada de consciência do ato criador, seguindo a exposição de Bachelard: “Para nós, toda tomada de consciência é um acréscimo de consciência, um aumento de luz, um reforço da coerência psíquica. Sua rapidez ou sua instantaneidade podem dissimular o acréscimo. Mas há um crescimento do ser em toda tomada de consciência” (BACHELARD, 1999, 5.). O ser humano que cria a sua própria realidade mostra sua autonomia; nesta criação ele revela o caráter do seu ser imaginativo originariamente criador e autônomo, como resumiu Bachelard ao afirmar: “com uma imagem exagerada temos certeza de estar no eixo de uma imaginação autônoma” (BACHELARD, 2008, 149.).

Acerca desta busca pela autonomia do ser humano, enquanto busca originária, Bachelard também dedicou uma parte de sua reflexão em *Lautréamont*, na qual

¹⁹ Permitam-nos uma pequena digressão, na qual citaremos um trecho de *A psicanálise do fogo* no qual Bachelard trata de uma possível síntese das imagens poéticas, que não recorra à imposição lógica ou realista, com as quais a criação poética seria cerceada. Nesse sentido, ele fala de uma fusão que integra sem reduzir: “Às vezes, imagens verdadeiramente diversas, que se crêem hostis, heroclíticas, dissolventes, vêm a se fundir em uma imagem adorável. Os mosaicos mais estanhos do surrealismo têm súbitos gestos contínuos; uma luz difusa revela uma luz profunda; um olhar que cintila de ironia tem um súbito formato de ternura; a água de uma lágrima sobre o fogo de uma confissão. Tal é, portanto, a ação decisiva da imaginação: de um monstro, ela faz um recém-nascido”. (« Parfois des images vraiment diverses, qu’on croyait hostiles, hétéroclites, dissolvantes, viennent se fondre en une image adorable. Les mosaïques les plus étranges du surréalisme ont soudain des gestes continus ; un chatinement révèle une lumière profonde ; un regard qui scintille d’ironie a soudain une coulée de tendresse : l’eau d’une larme sur le feu d’un aveu. Telle est donc l’action décisive de l’imagination : d’un monstre, elle fait un nouveau-né ! »). (BACHELARD, 2008, 186.). A nosso ver, a imagem da fusão pode comportar certa significação para a realidade sócio-histórica, qual seja, a convivência social harmônica entre os seres humanos, em suas mais variadas manifestações culturais, não requer uniformização, tampouco, submissão a certo padrão vigente, a pluralidade da sociedade pode acompanhar a imagem da fusão, como lógica da inclusão.

encontramos uma sequência de argumentos que apresenta essa autonomia constitutiva do ser, como vontade de atacar, animalidade sob o ímpeto da imaginação criadora. Sigamos, pois, a reflexão bachelardiana exposta nos seguintes termos:

“A vida e o verbo reais devem ser de revoltas, de revoltas conjugadas, de revoltas eloquentes. Seria preciso dizer sua revolta, seria dizê-la a seu mestre, a seus mestres, ao Mestre: E então! grita Lautréamont, eu me apresento para defender o homem, desta vez, eu desprezador de todas as virtudes. A criatura criada vai, pela violência, tornar-se criadora. [...] Desobedecer – para aqueles que não foram tocados pela graça ou pela razão – é a prova imediata e decisiva de autonomia.” (BACHELARD, 1939, 96-97.).

Misto de ode e convocatória, este trecho conclama o indivíduo a assumir-se como criador de sua própria história, mesmo que pra isso seja necessário revoltar-se contra a escola, a religião, a tudo que possa cerceá-lo e encarcerá-lo numa vida virtuosa de passividade, como Bachelard a denomina num pequeno trecho anterior ao citado « *Alors la vie vertueuse est une vie trop monotone, [...]* ». (Ibidem, p. 96.). A arte e a ciência podem então ser reconhecidas como movimentos de emancipação da consciência, à medida que revelam o caráter originário da criação, criação da novidade, que não resulta de impulso do passado, tampouco, de mera reprodução da realidade. “Para Bachelard, a arte e a ciência não são simples reproduções de um mundo que se oferece e sim atividades criativas onde a imaginação aparece com um papel fundamental. A arte e a ciência são criações nas quais o homem participa integralmente, inclusive com toda a sua experiência psicológica. Em Bachelard, nem o onírico, nem o racional são formados pelo real existente; ao contrário, rompendo com a realidade imediata, aqueles (a arte e a ciência) instituem um novo tipo de realidade” (BARBOSA, 1996, 18.), sintetiza Elyana Barbosa.

Bachelard presenciou um momento particularmente importante de instituição de um novo tipo de realidade, uma vez que ele foi contemporâneo à revolução na ciência no início do século XX, quando as teorias da relatividade, dos quanta e a geometria não-euclidiana levantaram problemas que deixaram os cientistas aturdidos, com as novas compreensões de espaço não linear, de tempo não absoluto, de corpúsculos atômicos, entre tantos outros princípios e pressupostos questionados no bojo das teorias vigentes.

4. Para repensar a dicotomia ciência e arte

Romper com as dicotomias. Eis um dos temas mais recorrentes e relevantes nas reflexões de Bachelard que, igualmente representa seu projeto de oferecer uma alternativa ao raciocínio dicotômico ou às orientações metodológicas que redundem em antagonismo absoluto, fazer ver a possibilidade de uma orientação plural. Seu projeto, sua atitude intelectual apresenta coerência com a compreensão de que a imaginação constitui um liame entre sujeito e objeto, entre o espírito e a natureza,

à medida que ela cria se dirige à profundidade ou à intimidade das coisas (Cf. JAPIASSÚ, 1976, 90.). Sendo assim, no pensamento bachelardiano, a imaginação criadora orienta esse projeto de harmonização entre oposições instituídas, à medida que constitui toda atividade humana. Em cada obra escrita, encontramos o filósofo ocupado em solver mais uma dicotomia, mais uma incompatibilidade absoluta.

Em relação à atividade psíquica, Bachelard defende a constituição psíquica do ser humano como uma articulação entre a função do real e a do irreal (BACHELARD, 2008, 17.), à medida que o ser humano carrega a capacidade de ampliar a realidade da qual participa, projetando-a, existindo no modo de futurição, o qual se vincula intimamente ao fenômeno do devaneio. Devaneio é criar. Sob este impulso criativo – radicado na imaginação criadora – a realidade instituída se modifica, novas significações imaginárias sociais se formam e reconstroem a realidade social-histórica. Neste sentido, para a consecução da fenomenologia da imaginação urge a ruptura com mais esse posicionamento dicotômico: a vida psíquica não se dá exclusivamente sob a função do real, mas dialeticamente na função do irreal, isto é, na alternância entre os dois eixos, “a racionalidade do teto e a irracionalidade do porão” (Ibidem, 35.).

Convém reiterar que esse posicionamento anti-dicotômico²⁰ de Bachelard também está associado ao caráter dialético da atividade da imaginação, que segundo ele possui o sentido de diálogo permanente, um movimento de complementaridade e de coordenação de conceitos sem que haja contradição lógica. A dicotomia não pode existir se não há contradição absoluta. O conhecimento é dialético, a existência é dialética, a compreensão do ser é dialética: “A escada que conduz ao porão *descemo-la* sempre [...]. A escada que sobe até o quarto, nós a subimos e a descemos. [...] a escada que sobe para o sótão, subimo-la sempre” (BACHELARD, 2008, 43.). Não há apenas um movimento, tampouco, uma direção, há caminhos que se cruzam em encruzilhadas e movimentos que se impulsionam reciprocamente.

Bachelard também rompe com a dicotomia filosofia e ciência, ou melhor, propõe o engajamento necessário da filosofia na *démarche* da atividade científica. Ele não concebe uma filosofia científica que se elabora com base em princípios ideais e que não toma em consideração a peculiaridade do movimento da ciência. Nesse sentido, ele propõe o racionalismo aplicado, reconhecendo que “toda experiência sobre a realidade já informada pela ciência é no mesmo tempo uma experiência sobre o pensamento científico. E é esta *experiência dobrada* do racionalismo aplicado que é própria para *confirmar discursivamente* uma existência, no sujeito

²⁰ A perspectiva dialética defendida por Bachelard, em que a complementaridade e a interdependência evidenciam a dinâmica da atividade imaginativa, viabiliza esta atitude antidicotômica. A história da construção do conhecimento científico – até mesmo a elaboração do pensamento cotidiano revela esta inconstância dos padrões e das teorias, que se sucedem continuamente: « L'agitation de la dialectique de la pensée, avec ou sans images, sert comme nulle autre à déterminer l'Imagination ». (BACHELARD, 2008, 186.). Para Bachelard, investigar a imaginação implica lançar-se na existência e na dinamicidade do ser humano multifacetado: O modo dinâmico com o qual a imaginação se mostra revela sua constituição ativa. « Il faut conclure qu'il n'y a pas, en ce qui concerne les caracteres de l'imagination, de phénoménologie de la passivité ». (BACHELARD, 1999, 4.).

e no objeto” (BACHELARD, 1998, 54.). Para Bachelard, portanto, não há separação nem oposição absolutas entre o sujeito e o objeto²¹: há mais do sujeito no objeto do que este possa perceber; o sujeito é tão influenciado pelo objeto escolhido do que possa desejar. Com base nessa existência relacional, ainda afirma: [...] “se nós tivermos razão a propósito da real implicação entre sujeito e objeto, deve-se distinguir mais nitidamente o homem pensativo e o pensador, entretanto sem esperar que esta distinção seja alcançada”²². Não se trata de fundar uma dicotomia, homem pensativo e homem pensador, mas de reconhecer uma dualidade na constituição originária do ser humano.

A cada nova posição antidicotômica, Bachelard indica uma atitude de insubordinação ao estabelecido, ao instituído, ao habitual, que possibilite lançar o indivíduo em um ambiente mais amplo, no qual as certezas passem por revisões, os valores possam ser reinterpretados, os conceitos estéticos sejam revisitados, os métodos se atualizem, bem como, a atividade imaginativa seja tomada apropriadamente, em sua originalidade, distanciada das interpretações imobilizantes da análise objetivista tradicional (típicas do crítico literário, do psicólogo e do filósofo da ciência).

Bachelard propõe uma nova atitude no processo de construção do conhecimento, no modo de abordagem da realidade e de sua significação, quer no âmbito da estética quer no âmbito da ciência. Nesse sentido, reconhecemos que ele elabora simultaneamente a caracterização de um indivíduo que a assuma.

Ele compreende que não há um indivíduo exclusivamente voltado para as questões teóricas e experimentais do âmbito da ciência, tampouco, um indivíduo cujas ocupações se voltem para a criação e produção artística. No pensamento bachelardiano, também, não se trata de um sujeito que ora se ocupa com a ciência ora se ocupa com a arte e que nestas atuações pontuais manifestem-se sujeitos diferentes. Para Bachelard, a constituição originária de cada indivíduo manifesta uma dualidade – não se trata de dicotomia – de modo que, o sujeito que cria a arte, o faz sem se dissociar absolutamente dos instrumentais racionais, bem como, o sujeito que produz ciência, desenvolve sua atividade na proximidade com movimentos estéticos. Não se faz ciência ou arte, mas ciência e arte: “no instante apaixonado do poeta, há sempre um pouco de razão; na recusa racional, permanece sempre um pouco de paixão” (BACHELARD, 1988, 225.).

²¹ Sendo assim, Bachelard rompe com uma orientação que se estendia desde a modernidade, cuja base é o pensamento de Descartes, quando em *Règles pour la direction de l'esprit*, ele afirma: « En ce qui concerne la connaissance il ne faut prendre en considération que deux choses: nous qui connaissons, et les objets mêmes qui doivent être connus ». (DESCARTES, 1999, 71.)

²² « Si nous avons raison à propos de la réelle implication du sujet et de l'objet, on devrait distinguer plus nettement l'homme pensif et le penseur, sans cependant espérer que cette distinction soit jamais achevée ». (BACHELARD, 2008, 14.). Bachelard diferencia o *homem pensante* e o *homem pensativo*. O homem pensante está associado ao racionalista que dicotomiza a relação do sujeito com a realidade. O homem pensativo está associado a consciência individual que reconhece sua íntima ligação com a realidade, ela reconhece-se na criação da realidade que o cerca. Entretanto, estes dois homens coexistem dialeticamente, a existência de um não aniquila a existência do outro, ambos se manifestam alternadamente na consciência individual.

O homem noturno também se manifesta em meio às luzes da ciência e, igualmente, o homem diurno se imiscui na intimidade das imagens poéticas. Sendo assim, Bachelard nomina o homem das vinte e quatro horas (BACHELARD, 1972, 51.). Não há um sujeito cindido que de modo esquizóide, ora faz ciência ora faz arte. O homem que faz ciência é o mesmo que faz arte, é o mesmo que pensa e experimenta, é o mesmo que ama e odeia, é o mesmo que faz guerra e faz a paz²³.

Para Bachelard, a constituição originária do ser humano apresenta, indissociavelmente, um homem pensativo e um homem pensador, um homem noturno e um homem diurno, um homem das ciências e um homem das artes, eclosão de imaginação e organização racional. Nesse sentido, ele defende que o saber humano se constitui de modo unitário, na dinâmica de complementaridade entre arte e ciência. Nessa reflexão, reconhece Constança Marcondes Cesar, Bachelard “dá um primeiro passo na direção que afirma o papel do homem como um todo na constituição do conhecimento” (CESAR, 1989, 71.).

Conforme o pensamento de François Dagognet, a arte contemporânea assumiu perspectiva análoga, isto é, romper com a dicotomização que cindiu o mundo em dois blocos estéticos e político-econômicos:

“Mas a verdadeira razão para a qual a arte atual elegeu o danificado, o deformado, e mesmo o fermentado, vem provavelmente do fato de que o artista recusa dividir o mundo em dois: de um lado, o que, graças à superfície intacta, reflete a luz e brilha; de outro, o sujo e o esfarrapado, sem contar que o esburacado goza de uma outra vantagem, a de nos libertar de uma tela intransponível que nos confina e nos priva do que pelo fato da anteposição, nos dissimula (o lado de trás). E esta oposição encobre uma outra, mais política: a da riqueza e da pobreza, a dos privilegiados e de seus subordinados; e a maioria dos artistas quer reunir a legião dos desfavorecidos.” (DAGOGNET IN BULCÃO, 2010, 106.).

Então, compreendemos que o ser humano se constitui de instâncias e ímpetos antagônicos e complementares, que dialeticamente existem e se mostram na atividade mesma do sujeito. A atividade impetuosa da imaginação criadora se dá na simultaneidade da tendência humana a permanência. Bachelard não pretende implantar a noção de dicotomia na constituição deste sujeito, antes ele quer demonstrar que a descontinuidade na *démarche* da construção do conhecimento – sobretudo o científico – deve-se à constituição originária do ser humano, na qual todas as instâncias dialeticamente participam de sua existência, excluindo-se a ideia de ultrapassagem absoluta. Eis o pressuposto da transformação *perene* do

²³ Obedecendo à direção apontada por Bachelard, Constança Marcondes Cesar fala que “há uma dualidade no sujeito cognoscente: o homem *diurno*, que utiliza a *razão* como instrumento da ciência. É o sujeito da consciência clara, que busca a verdade rompendo com o conhecimento vulgar e superando obstáculos epistemológicos. É o homem *noturno*, que pela *fantasia e imaginação* se instaura no mundo e o apreende através da poesia. Esta dualidade aponta a complementaridade entre a ciência e a arte, que o sujeito cognoscente realiza em si mesmo e cuja projeção objetiva constitui o ideal do saber em nosso tempo” (CESAR, 1989, 69-70.).

indivíduo, da inconstância de suas teorias, bem como, da provisoriidade de suas afirmações.

Referências

- BACHELARD, Gaston. (1937). *L'expérience de l'espace*: dans La physique contemporaine. Paris: Félix Alcan.
- _____. (1939). *Lautréamont*. Paris: José Corti.
- _____. (1972). *L'engagement Rationaliste*. Paris: PUF.
- _____. (1988). *Le droit de rever*. 6. ed. Paris: PUF.
- _____. (1998). *Le rationalisme appliqué*. 3. ed. Paris: Quadrige/PUF.
- _____. (1999). *La poétique de la rêverie*. 5. ed. Paris: Quadrige/PUF.
- _____. (2008a). *La poétique de l'espace*. 9. ed. Paris: Quadrige/PUF.
- _____. (2008b). *La psychanalyse du feu*. 9. ed. Paris: Gallimard.
- BARBOSA, Elyana. (1996). *Gaston Bachelard: o arauto da pós-modernidade*. 2. ed. Salvador: EDUFBA.
- BULCÃO, Marly. (1999). *O Racionalismo da Ciência Contemporânea: uma análise da epistemologia de Gaston Bachelard*. 2. ed. Londrina-PR: EDUEL.
- BULCÃO, Marly. (2010). *O gozo do conhecimento e da imaginação: François Dagognet diante da ciência e da arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Mauad X.
- _____; BARBOSA, Elyana. (2004). *Bachelard: pedagogia da razão, pedagogia da imaginação*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- CESAR, Constança M. (1989). *Bachelard: Ciência e Poesia*. São Paulo: Paulinas.
- DESCARTES, René. Règles pour la direction de l'esprit. In: DESCARTES, René. (1999). *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard.
- JAPIASSÚ, Hilton. (1976). *Para Ler Bachelard*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- LAZORTHES, Guy. (1999). *L'imagination: Source d'irréel et d'irrationnel puissance créatrice*. Paris: Ellipses.
- PAIVA, Rita. (2005). *A imaginação na ciência, na poética e na sociologia*. São Paulo: Annablume.
- QUILLET, Pierre. (1977). *Introdução ao Pensamento de Bachelard*. Trad. César Augusto Chaves Fernandes. Rio de Janeiro: Zahar.

Uma política subjacente no pensamento ético de Emmanuel Levinas

Helder Machado Passos*

* Doutor pela USP
Universidade Federal do Maranhão

Filosofia e Política

Resumo

O pensamento levinasiano, em geral, é considerado em sua perspectiva eminentemente ética. Propomo-nos, neste trabalho, sua interface necessária com a política, na medida em que esta alarga o escopo de abrangência da responsabilidade, fundamento da relação ética. A ética é relação de único a único, sintetizada na relação Eu-Outro. A política incorpora essa relação e funda outra com o acréscimo do Terceiro. O pensamento ético de Levinas não tem sentido sem estender-se à política, uma vez que a ética se restringe a uma relação dialógica, e a realidade comporta a multiplicidade de existentes a partir da presença do Terceiro.

Palavras-chave: Ética. Política. Responsabilidade. Levinas. Multiplicidade.

Desenvolvimento

É consenso entre os estudiosos do pensamento de Emmanuel Levinas, a afirmação de que a ética é central no mesmo e que todas as outras temáticas têm a sua *démarche* a partir dela. Estamos de acordo com essa posição, mas por outro lado entendemos que esse posicionamento não elimina a possibilidade real e necessária de interfaces da ética com outras reflexões, principalmente as de cunho político.

No caso de Levinas, por ter vivido um período bastante peculiar da história, e ter sido contemporâneo de três grandes conflitos armados, e os ter presenciado, é razoável que se entenda que de algum modo, sua vida pessoal tenha sido urdida a partir da influência desses conflitos, tanto em seu existir prático como na sua produção intelectual.

Certamente deriva dessa realidade sua intenção de poder compreender a mesma, para, quem sabe, lançar alguma luz entre os homens para que a rechacem, e a impossibilitem. Neste sentido, seu pensamento se coaduna à própria compreensão que ele tem da filosofia. “Não acredito que a filosofia possa ser pura sem ir ao <problema social>” (LEVINAS, 2010, p, 42).

Estamos convencidos de que os acontecimentos políticos e sociais o interessam bastante e que sua filosofia não se faz de rogada sobre os mesmos. Por isso mesmo é que se torna fundamental que se possa, embora de forma sucinta, apontar o sentido do título deste trabalho, qual seja: “Uma política subjacente no pensamento ético de Emmanuel Levinas”.

Entendemos o termo subjacente, especificamente ao pensamento de Levinas, a partir de duas perspectivas: a primeira diz respeito ao fato de que Levinas começa a desenvolver seu pensamento a partir do fenômeno da guerra, fenômeno este eminentemente político. Não cabe na política dos principais Estados de seu tempo a ideia de uma ação para o bem comum dos seus cidadãos, mas a eles está atrelada a compreensão de que a política é uma atividade de prevenir-se contra a violência dos outros culminando na elevação das relações conflituosas normais em um corpo social, ao estado de guerra.¹ No plano prático isso é patente, no plano intelectual, como derivação da realidade da guerra, Levinas constata que a política apresenta-se como autônoma e sem limites, na medida em que submete tudo e todos a seus cânones, a suas exigências. Essa constatação leva à afirmação levinasiana de que “a arte de prever e ganhar por todos os meios a guerra – a política – impõe-se, então, como o próprio exercício da razão” (LEVINAS, 2008, p, 8).

Isso é para nós, o desencadeador do pensamento levinasiano, na medida em que foi a partir da tentativa de compreender o fenômeno da guerra em sua gênese que o levou à sua teoria sobre o primado da ética sobre a filosofia.² Para Levinas, os fundamentos da guerra se encontram no discurso filosófico quando este quase sempre privilegiou a ontologia que é o discurso do Ser, discurso esse que impede a possibilidade da alteridade, tornando a ética impossível e impondo ao Eu a mera função de atualização do que desde sempre já é.³ A guerra nada mais é do que um exercício de unificação, totalização que tem apoio no discurso fechado e unitário da ontologia.

¹ A referência aqui se faz ao Estado pensado por Hobbes que tem sua origem em um pacto que resulta em um contrato entre os sujeitos, cujo objetivo é de protegerem-se da possibilidade da violência que resulta de uma maldade original. Não significa que Hobbes tenha concebido o estado como essencialmente violento em seus objetivos, mas que o mesmo nasce da compreensão de que o homem é originalmente mal.

² A obra levinasiana tem como uma das afirmações mais fortes a ideia de que a ética é anterior a toda e qualquer formulação teórica, ao conhecimento e que se instaura a partir no face a face de dois termos completamente separados, o Eu e o Outro. Essa relação que se dá pela linguagem em que a presença do Outro se constitui em pergunta, para uma possível resposta do eu, ética, pois é onde começa a responsabilidade. Tudo vem depois, a consciência, o conhecimento, a razão, etc.

³ Sobre essa questão, ver na obra de Levinas De outro modo que ser ou mais além da essência, as letras a e b do tópico do capítulo Subjetividade e Infinito, quando Levinas descreve a condição do eu absorvido no Ser e na totalidade do sistema. O sujeito se subordina à objetividade do sistema

Portanto, subjazem ao pensamento de Levinas, os acontecimentos políticos, e por consequência a tentativa de nosso autor de compreendê-los. Nesse sentido, a política como vivência prática e preocupação intelectual, antecede à elaboração do pensamento ético de nosso autor. Ela, a política, está aquém, é anterior e, portanto, é a condição de possibilidade da filosofia levinasiana.

O primeiro resultado desse movimento de pensamento é a afirmação de que a política como “arte de prever e ganhar por todos os meios a guerra submete a moral a uma condição insignificante, ou mesmo sua própria incondição. “ A guerra não se classifica apenas – como a maior – entre as provas de que vive a moral. Torna-a irrisória. (...) A política opõe-se à moral, como a filosofia opõe-se à ingenuidade “(LEVINAS, 2008, p, 8).

O primeiro sentido de subjacente, como anterioridade da política em referência à ética, toma a política como artimanha do poder que tem na guerra seu principal resultado. Essa é a tese de Levinas, presente na obra *Totalidade e infinito*, considerada a primeira síntese de seu pensamento.

O segundo sentido se refere a um momento posterior de seu pensamento em que a ética se torna central, baseada na relação Eu-Outro. Esse momento é inaugurado com a presença do *Terceiro*.⁴ Essa presença impõe à relação Eu-Outro certo desconforto, na medida em que não mais é possível considerar um interlocutor, mas a coletividade de interlocutores constituída pelo terceiro e todos os terceiros. Passamos de uma relação dialógica da ética para a multiplicidade das relações sociais, portanto ao mundo da política, no sentido de relações em um espaço em que todos devem ser considerados, o espaço da *Polis*. O Terceiro Inaugura uma exigência nova que é a de pensar o humano em sua pluralidade, ele é o que permite a expansão do fundamento da relação ética, a responsabilidade do eu na comunidade Eu-Outro para a socialidade do Eu-Outro-com-os-outros.

A passagem, que em verdade não se constitui em passagem, no sentido de que não há superação da ética pela política, mas pelo fato de que a política vem depois da ética, constitui uma tensão entre ambas.⁵ Essa tensão torna-se mais evidente quando Levinas passa a se ocupar com algumas noções propriamente po-

⁴ O terceiro é o termo que instabiliza a relação ética de único a único porque inaugura e expõe a multiplicidade dos existentes. Para Levinas a aparição do terceiro, em um certo modo revela a dificuldade da ética em dar conta da multiplicidade dos indivíduos e suas relações. Na obra *Totalidade e Infinito*, no tópico “Subjetividade no Eros” Levinas apresenta o surgimento do terceiro na relação erótica e na fecundidade em que faz-se perceber a origem do filho ligado ao pai, mas já não sendo ele, pai. Embora o Pai esteja presente no filho, não tem sua identidade ligada a ele. Na obra *De Outro Modo Que Ser*, o terceiro é entendido como outro existente, além dos existentes da relação ética. Representa o início da socialidade para além da comunidade do Eu-Outro.

⁵ Levinas deixa bastante claro que a ética é anterior a toda formulação teórica e mesmo relativa a qualquer aspecto. Sobre a política, nos diz claramente que ela vem depois da ética que Bensussan interpreta da seguinte forma: “A possibilidade da ética não procede de maneira alguma da submissão da vontade à lei da razão como faculdade do universal, mas a partir do fato inaugural e heterônomo da palavra do rosto. A lei resulta então da facticidade: eu encontro outrem” (BENSUSSAN, 2009, p. 29). Se a política tem na lei o seu fundamento, então a política é posterior ao encontro ético

líticas tais como: lei, justiça e Estado.⁶ É a partir dessas noções que surge o outro sentido de subjacente, presente no título deste trabalho, qual seja: estar presente nas entrelinhas e nas linhas de seu pensamento questões políticas mesmo que de uma forma não orgânica. Para nós essas noções dão claramente a entender que Levinas tinha interesse em atingir o mundo prático humano a partir de uma reflexão que recuperasse a ideia de política, não como exercício da guerra, mas como fundada a partir da experiência original da ética. De tal modo que pulula em nossa cabeça a intuição de que, se vivo estivesse, teria escrito uma terceira síntese de seu pensamento, reunindo esses elementos e os relacionando com a ética de tal modo que teríamos não uma teoria política, mas uma obra bastante contundente sobre as relações entre ética e política. Essa intuição ganha mais força quando condiciona a pureza da filosofia à sua referência ao problema social, ou seja, ao mundo plural das subjetividades e das alteridades.

Assim subjaz, no sentido de estarem presentes, no bojo do pensamento ético, compreensões e elaborações teóricas que colocam a política para além da ética, significando fundamentalmente que a política se coloca além da ética porque pode dar conta da multiplicidade da relação social que a ética por sua condição de ser relação de único a único não teria condição de fazê-lo. A política refere-se ao Terceiro chegado e a todos os chegados. O sentido de subjacente aqui empregado, diferentemente do primeiro, refere-se ao além da ética, como possibilidade bastante plausível de uma dimensão além da ética que permanece humana, e para tanto deve permanecer afetada pela relação ética, pelo menos em algum aspecto. Antecipamos-nos em dizer que a política pensada por Levinas, afetada pela ética, é a que deve ser buscada, para que a mesma não seja exercício da guerra. Passemos a expor suas considerações sobre as noções de Lei, Justiça e Estado, para que em seguida possamos referi-las à ética.

Antes da exposição sobre esses termos, é importante minimamente falar da relação Eu-Outro. Levinas a pensa como uma relação entre único a único. Isto quer reforçar a ideia de que tanto um como o outro não se alienam na relação. Que a subjetividade do Eu e a alteridade do Outro permanecem como tais separadas, mesmo depois da relação. Se atentarmos para o pensamento levinasiano, o mesmo se constitui como uma defesa da subjetividade, concomitantemente à defesa da alteridade. Isso fica claro com a afirmação do próprio Levinas referindo-se à *Totalidade e Infinito*:

Este livro apresenta-se, pois como uma defesa da subjetividade, mas não captará no nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade; nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia de infinito (Levinas 2008 p 12).

⁶ Deve-se ressaltar que o primeiro sentido de justiça que Levinas utiliza, não se refere à instituição que normatiza e observa o cumprimento da norma por parte dos cidadãos, esse é empregado em um segundo momento. O primeiro se refere à exigência de justificativa do eu pelo Outro. É o momento em que o eu se sente interdito e exigido pelo Rosto a responder por Ele. Ser justo, significa justificar-se perante o Outro sem a presença de qualquer lei anterior ao contato

Essa passagem é muito reveladora sobre o itinerário desse pensamento, na medida em que Levinas constata uma submissão do existente a uma existência anônima.⁷ O primeiro movimento a ser pensado refere-se à saída dessa existência pelo existente, que segundo Levinas se processa na busca do sujeito como corpo na luta pela sua sobrevivência, constituindo-se como um sujeito capaz de separar-se do mundo como natureza e ao mesmo tempo se utilizar do mesmo para sua satisfação. É o que Levinas chama de subjetividade egoísta, caracterizada pela mera preocupação com sua sobrevivência imediata e solitária.

Esse modo de viver alcança seu limite quando o Eu começa a pensar no futuro, em sua sobrevivência para além do agora. É essa preocupação que torna possível o psiquismo, a interioridade, a constituição de um espaço como morada e lugar da hospitalidade.⁸ Contraditoriamente, ao sentir-se satisfeito e com certa segurança em relação ao futuro, porque possuidor de uma morada, de técnicas capazes de potencializar sua sobrevivência, o sujeito, pelo psiquismo, passa a desejar o que não possui, e o que não é passível de posse.⁹ A subjetividade egoísta e fruidora passa a desejar o Outro, infinito e transcendente que não é passível ser conhecido, cumulado e usufruído pelo Eu.

Este momento representa a possibilidade da relação ética em que o Eu torna-se uma subjetividade desejosa pelo infinito que não se deixa alienar pelo eu. Relação não cumulativa, mas tensionada, na medida em que a alteridade surge no Rosto do Outro como exigência de justificativa para a ação do Eu.¹⁰ Aqui será possível vislumbrar a relação ética como resposta do Eu ao questionamento produzido pela presença do Outro. Essa presença é um constitutivo de miséria e altivez,¹¹ e que exige do Eu uma resposta que Levinas afirma ser o ponto em que o Eu torna-se responsável pelo Outro. Não há compromissos prévios. A responsabilidade se instala no momento em que o Eu se apresenta.

⁷ Para Levinas, o grande problema da ontologia e de todas as elaborações teóricas e ações práticas que se apoiam no pensamento ontológico é que não existe nenhuma possibilidade do existente existir como tal, pois sua condição de existente é subordinada à existência geral, paradigmática e anônima. Neste caso o existente é, existe, porque vive em um sistema e sua ação é de alimentar esse sistema. Sem existência não há existente. Levinas propõe uma existência a partir dos existentes.

⁸ A habitação, lugar da interioridade e do psiquismo é relacionada à casa. Este é o lugar em que o humano se desenvolve como Desejo pelo Outro porque comporta o descanso a saciedade e a hospitalidade.

⁹ Em *Totalidade e Infinito*, Levinas descreve o Desejo pelo Outro infinito como desejo metafísico, que não pode ser saciado. É eterna fome porque se refere a um Desejado que não pode ser cumulado e usufruído. Diferentemente é o desejo da fruição que se refere às necessidades físicas e biológicas da fome e da saciedade, por exemplo. Estas podem ser saciadas.

¹⁰ A noção de Rosto é utilizada para significar a presença do Outro na relação com o eu. É uma epifania, uma aparição que se caracteriza pela não exposição de características do Rosto, como a cor dos olhos, da pele, etc., é pura presença sem que haja possibilidade do eu de fixar alguma marca que o Outro. O Rosto é vestígio.

¹¹ Essa passagem é bastante interessante e significativa porque traz a ideia de que o Outro que um “quase nada”, um mais pobre e frágil que a própria pobreza e a fragilidade, por isso mesmo, quando na presença do Eu, torna-se um questionador, alguém que exige uma posição diante de si. Neste sentido essa pobreza se transforma em altivez, ou capacidade de exigir uma resposta para a sua condição.

A noção de responsabilidade em Levinas ganha contornos inusitados, em referência à tradição filosófica, uma vez é pensada de forma assimétrica e não limitada, ou seja, não importa o quanto fui responsável, o quanto respondo ao Outro em sua miséria e pedido de acolhimento, pois sempre serei responsável pelo Outro sendo este completamente desconhecido e inesperado. Neste caso a responsabilidade é tarefa sempre a cumprir, com tamanha gravidade que resulta na substituição do Outro pelo Eu.¹² Sou responsável pelo Outro ao ponto de substituí-lo em seu sofrimento e morte.

Por outro lado, minha responsabilidade não está condicionada à responsabilidade do Outro. Esse é o caráter de dessimetria da responsabilidade. Segundo Levinas: “Sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me venha a custar a vida. A recíproca é problema dele”(LEVINAS, 2010, p. 82).

O Desejo pelo infinito, a presença do infinito no Rosto, no face a face, a exigência de posicionamento ou de justificativas e a substituição como extrema responsabilidade se dão numa relação em que o Eu e o Outro no frente a frente se encontram como únicos. Mas o que fazer quando não mais estamos sós (Eu e Outro) quando surge um Terceiro? Que tipo de relação nós (Eu e Outro), ou Eu, ou o Outro separadamente, teremos com o Terceiro, o outro de nós? Como será possível a relação do frente a frente na multiplicidade que não poderá ser pensada como face a face, mas como face a faces ou faces a faces?

Sem a elaboração de uma teoria política, mas com posicionamentos bastante claros sobre elementos de uma teoria política como a lei, a Justiça e o Estado, Levinas nos auxilia na tarefa de responder às questões propostas.

Antes mesmo da ação responsável do Eu pelo Outro, existe um momento em que o Outro interdita o Eu no sentido de exigir justificativas sobre seus atos ou posicionamentos. Aqui se concentra uma ideia muito peculiar que tem o sentido relativo às justificativas do Eu. Ser justo, portanto, é responder ao questionamento do Outro que tem a força de uma interdição e mesmo de impugnação. Mas com a presença do Terceiro é possível que minha resposta se constitua em justiça ao Outro e ao mesmo tempo injustiça ao Terceiro, ou, contrariamente, em justiça ao Terceiro e injustiça ao Outro. Já não estamos na relação único a único, embora não seja determinado que o Eu deixe de ser responsável. O problema é que, com a presença do Terceiro, é suscitada a necessidade de mediação, de medidas que sejam capazes de impedir a injustiça entre os múltiplos.

Para Levinas, neste momento surge a noção de Justiça como instituição que tem como função normatizar as relações entre os múltiplos, assumindo a condição de mediadora das relações sociais. A Lei é criada e a justiça se faz na observância da Lei e na reparação dos danos causados quando a mesma não é obedecida. Assim diz:

Como é possível haver uma justiça? Respondo que é o fato da multiplicidade

¹² Substituição é a noção que Levinas utiliza para demonstrar a gravidade ou a radicalidade do ato responsável do sujeito em relação ao Outro, ao ponto de tomar o Lugar do outro em seu sofrimento e morte. Essa questão está bastante presente em *De Outro Modo Que Ser*.

dos homens e a presença do terceiro ao lado de outrem que condicionam as leis e instauram a justiça. Se estou sozinho perante o Outro, devo-lhe tudo; mas há o terceiro. Saberei eu se o terceiro está de acordo com ele ou é sua vítima? Quem é o meu próximo? Por consequência é necessário pesar, pensar, julgar, comparando o incomparável. (LEVINAS, 2010, p. 73)

O problema instaurado pela presença do Terceiro é que a noção de proximidade, fundamental na relação ética torna-se complicada para ser compreendida, pois é difícil decidir sobre a proximidade entre os múltiplos e suas reais dimensões levando em consideração o espaço geográfico, as afecções de todos em relação a todos, as disposições psíquicas, as condições materiais, etc.

Na relação Eu-Outro não é possível pensar uma Lei para orientá-la, uma vez que a resposta no face a face é sempre atual, sem pressupostos e compromissos firmados. Por outro lado, na relação ética a responsabilidade se dá assimetricamente, sem a menor preocupação com a responsabilidade ao Outro. Diferentemente, na relação entre os múltiplos, ou política, é fundamental a Lei e a simetria que é representada pela Justiça – mediadora dos conflitos possíveis entre as múltiplas distâncias e proximidades.

Pode-se dizer que o dever moral na relação Eu-Outro é incondicional e assimétrico; porque não tem pressupostos legais e é exigido do Eu; e a lei política, a regra da cidade é compreendida a partir da busca de simetria entre os cidadãos que constituem um fato social de múltiplas relações. Assim confirma Bensussan:

O dever moral incondicional não me vem da vontade razoável, mas da resistência que me impõe o rosto. A possibilidade da ética não procede de maneira alguma da submissão da vontade à lei da razão como faculdade do universal, mas a partir do fato inaugural e heterônimo da palavra do rosto. A lei resulta, então, de uma facticidade: eu encontro outrem. (BENSUSSAN, 2009, p. 29)

Surge então a necessidade da razoabilidade, da racionalização dos modos de como devemos estabelecer nossos encontros com os outros, resultando na necessidade da Lei como pressuposto da justiça. Esta noção de Justiça como mediadora entre os cidadãos revela a universalidade da Lei, fundamental para as relações na cidade, diferentemente da relação de único a único que se instaura como resposta única sempre atual à atualidade da presença do Rosto.

A Lei como parâmetro e a exigência de que ela valha para todos resulta em uma universalização que por sua vez constitui a racionalidade política. Assim, o sujeito se torna justo na medida em que assume para si a Lei universal da cidade.

Neste ponto é possível falar do Estado como instituição necessária para a vida cidadã e que o mesmo resulta da presença do Terceiro. Dessa forma, o Estado representa a racionalização e a universalização da Lei, inclusive tendo a prerrogativa de usar de certa violência para preservar a justiça quando não houver possibilidades de alcançá-la por meios não violentos. Assim afirma Levinas:

Há no Estado uma parte de violência que, todavia, pode comportar a justiça. Isto não quer dizer que não é necessário evitá-la, à medida do possível; tudo o que a substitui na vida entre os Estados, tudo o que se pode deixar para a negociação, para a palavra, é absolutamente essencial, mas não se pode dizer que não haja nenhuma violência que seja legítima. (LEVINAS, 1997, p. 146)

Esta questão se torna compreensível na medida em que há um basilamento da ação para que se evite o máximo de violência entre os cidadãos, e como é sempre possível uma ação individual, ou mesmo coletiva, que fira esse basilamento, a Lei, é por vezes necessário contrariar a vontade daqueles que provocam ou que podem provocar o sofrimento dos outros.

Para nós fica claro que Levinas não se coloca contra a Lei, a Justiça e o Estado.¹³ Pelo contrário, compreende-os como necessários e fundamentais para as relações humanas em sua multiplicidade resultante da presença do Terceiro. Mas é necessário ponderar que esses elementos são prescindíveis na relação ética, embora se deva fazer uma ressalva à noção de justiça presente na relação ética que significa a justificativa do Eu frente ao Outro.¹⁴

Numa possível relação entre ética e política pensada a partir do pensamento levinasiano, torna-se fundamental esta noção de justiça presente no frente a frente. A justiça exigida pelo outro, torna-se uma impugnação à vontade livre do Eu. Por isso a questão posta por Levinas não diz respeito a “ser ou não ser”, mas sobre o direito do Eu de ser como é e de agir como age, ou não agir em caso de ser confrontado com a miséria do Outro que se apresenta de modo *sui generis*, ou seja, ao mesmo tempo em que é miséria é também altivez e mandamento, exigência de resposta.

É nesse sentido que não é possível dar respostas padronizadas, porque o Rosto é infinito, transcendente e não representável, fixado em modelo, de tal modo que uma mesma resposta não é adequada, mesmo para casos similares, pois o Rosto não é único e, por isso, não representável. O que foi dito como resposta já se torna anciã para novas perguntas, impugnações e mandamentos.¹⁵

Como dissemos anteriormente, esse é o campo da ética, que por sua vez é anterior a toda e qualquer racionalização, universalização, lei, justiça como instituição e ao Estado. Portanto, anterior à política.

¹³ Levinas não tem a intenção de desqualificar o Estado como instituição. O problema é se o Estado tem sua origem a partir de bases que não imponham limites a ele e que o mesmo seja urdido a partir de fundamentos que possibilitem a violência. Uma de suas críticas mais significativas é sobre a autonomia e a falta de limites do Estado.

¹⁴ Importa compreender que o sentido de justiça como justificativa do Eu frente ao Outro deve permanecer nas relações que se trava na comunidade, principalmente naquelas em que se exige a presença da Justiça como instituição que restitui e simetriza direitos e deveres dos indivíduos entre si.

¹⁵ No face a face, o encontro é fundado na linguagem, no diálogo provocado pela presença do Outro que se faz pergunta e na resposta do eu a tal pergunta. A pergunta e resposta se dão como um dizer atual que se transforma em dito, podendo cristalizar-se. A tensão entre dizer e dito é a própria dinâmica da resposta como responsabilidade porque deve sempre atualizar-se, porque não é resposta para uma única pergunta de um Outro conhecido. Assim a responsabilidade é pensada sempre na atualidade de um dito que a todo momento sofre em si o desdito do dizer.

O que a ética prescinde, a política exige. Então como relacionar ética e política? É possível responder a tal questionamento a partir da relação entre a impugnação do eu pelo Outro na relação ética e da universalização da lei no Estado, portanto na política.

Para Levinas a noção de universalização não comporta necessariamente a noção de absoluteidade. Isto significa que o fato de uma lei pretender e exigir a universalidade de seu teor para todos os cidadãos, não significa que ela seja absoluta, isto é, ela não é eterna e poderá sofrer reparações e até impugnações total ou parcial de seu conteúdo.

Se tomarmos as normas que compõem o Estado de Direito brasileiro como exemplo, poderemos esclarecer a questão. A Constituição Federal é um conjunto de normas para todos os brasileiros e aí se encontra a sua universalidade, mas não é absoluta, pois existe a possibilidade clara, já expressa em si mesma, de sua mudança, quando a mesma não atender ou quando é omissa em determinados casos. Assim, não só a lei muda, mas a própria justiça, em decorrência da mudança da lei, modifica seu entendimento sobre casos similares, tanto no conteúdo como na forma de julgá-los. Como consequência, o próprio Estado modifica-se também. Se atentarmos para a história do Estado brasileiro, perceberemos modificações, talvez menos em sua concepção e mais na forma como suas instituições funcionam e mesmo como o cidadão se relaciona com ele.

Para Levinas, essas modificações resultam da possibilidade sempre presente das instituições que compõem o ordenamento da *Polis* serem impugnadas, exigidas que justifiquem suas ações a partir da presença de uma nova situação não prevista. Para ele, não só essa ideia como a efetivação da exigência de justificativas estm presentes originalmente na ética, e isso não deve ficar restrita a ela, ética, uma vez que o Estado é composto de pessoas, existentes, eus, outros, portanto capazes de perguntas e de respostas multivariadas. As relações interpessoais estão presentes no Estado, essa é sua razão de ser, e, pois, a ética está presente no Estado como relação possível, e uma de suas possibilidades se dá frente à política que é a de esta ser impugnada por aquela. Tanto a legitimidade quanto a ilegitimidade do Estado passam pela relação Eu-Outro, principalmente por causa de ser este o momento original em que se produz pergunta e resposta; em que se processa uma linguagem do dizer e do dito. A lei é o próprio dito, o escrito, os códigos. O dizer é a possibilidade sempre aberta de dizer novamente e de outro modo, de desdizer o dito, de dizer o que nunca foi dito. O Estado que abdica da condição do dizer e do desdizer o dito, fixando-se neste último, torna-se fechado, absoluto e ilimitado. Este é o formato do Estado referenciado unicamente no Ser, da ontologia. Portanto, esse Estado é ilimitado e totalitário, não tendo nenhuma relação com sua exterioridade, principalmente porque nem a cogita inviabilizando qualquer interlocução com o diferente de si, tornando a ética mera ilusão ou discurso vazio.

Por outro lado, o Estado que traz em si a possibilidade de limites, sua própria impugnação tem seu conteúdo referido à ética. E sua perspectiva é de abertura, inacabamento, sempre por fazer, sem pressa de completude. A propósito disso diz Levinas:

... é a partir da relação com o Rosto, ou de mim diante de outrem, que se pode falar da legitimidade do Estado ou de sua não-legitimidade. Um Estado em que a relação interpessoal é impossível. Em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário. Há, pois, limites para o Estado. (LEVINAS, 1997, p. 145/146).

Para ficarmos apenas com exemplos da realidade brasileira, em que é percebida essa impugnação ética da legalidade vigente, lembremos uma decisão sobre o direito ao espólio de companheiro falecido dado a um cidadão homossexual no Rio Grande do Sul na década passada, quando não existia aparato legal para tal decisão. Pelo contrário, a legalidade vigente apontava o direito para seus familiares, embora esses não tivessem o menor contato com o falecido, por conta de sua condição homossexual. Podemos lembrar também da regra (lei do código civil) relativa ao direito do homem devolver sua esposa para a família da mesma, (anulação do casamento) quando o homem descobria que sua esposa não era mais virgem. Esta regra esteve em vigência até cerca de 20 anos atrás.

Na mesma lógica, podemos lembrar uma porção de regras existentes nos vários códigos jurídicos que são inócuas e não atingem ou não dizem respeito aos existentes reais. É possível que as mesmas sejam fruto de uma compreensão muito geral refletindo a existência geral e anônima, que não tem nenhuma referência ao existente real, com o sujeito de carne e osso que habita um lugar real.

Para findar com os exemplos, dois fatos nos chamaram bastante atenção: o primeiro refere-se ao tratamento dado pelas autoridades brasileiras aos cidadãos espanhóis que desejam entrar em território brasileiro, e o outro se refere ao tratamento dado pelas mesmas autoridade, aos refugiados haitianos que entraram no Brasil pelo norte do país, ambos ocorridos no ano de 2012.

Para o primeiro caso foram decorridos muitos anos até que as autoridades brasileiras tomassem a decisão de dar o mesmo tratamento dispensado aos brasileiros em solo espanhol para os cidadãos espanhóis que chegam ao Brasil. Caracterizando, pois, um tratamento recíproco pressuposto em tratados entre os dois países. Assim a lei foi utilizada como regramento universal e racional entre cidadãos dos dois países.

No segundo caso, as autoridades brasileiras, em um primeiro momento, antes de qualquer avaliação legal, acolheram os refugiados haitianos, alimentando-os e abrigando-os, para só depois pensar sobre como resolver a situação.

Nos dois casos citados, no nosso modo de entender, duas posturas foram adotadas. No primeiro utilizou-se a política a partir de seus pressupostos legais,

enquadrados na universalidade e na racionalidade da lei; no segundo, a ação não levou em consideração a lei, mas a condição no momento dos haitianos que necessitavam de uma posição imediata para que pudessem livrar-se do sofrimento, da fome e todas as necessidades por que passam pessoas na mesma situação. Uma resposta distinta da que provavelmente se esperava em casos de refugiados, portanto, podemos dizer que, no caso dos haitianos, houve uma impugnação da lei, ou, de outro modo, a lei sucumbiu a seus limites porque a questão política foi antecipada por uma questão ética, qual seja, a da responsabilidade pelo Outro.

Para nós, esses exemplos demonstram claramente que a política, embora em eterna relação de tensão e ambiguidade com a ética, não pode prescindir desta relação, sob pena de se tornar e permanecer na condição de “prever e ganhar por todos os meios a guerra”

O pensamento levinasiano não pretende conciliar ética e política em uma unidade harmônica, pois a tensão deve ser preservada, inclusive porque são dimensões humanas que lidam com aspectos distintos do humano. Essa distinção se reflete nos pares de noções que se contrapõem tais como: assimetria - simetria, dizer - dito, desregrado - regrado, etc. da ética e da política respectivamente. Essa oposição não inviabiliza a relação, pelo contrário, é ela que permite que a política e a ética permaneçam separadas, distintas e capazes de se relacionarem. Se assim não fosse, a política submeteria a ética, e por outro lado, e como consequência, não haveria possibilidade da própria política se renovar, se atualizar, permanecendo como exercício de uma totalidade fechada resultando em totalitarismo e violência.

Para Levinas, há uma espécie de interdependência das duas dimensões, pois não é razoável pensar o humano apenas circunscrito na relação de único a único: mas, por outro lado, a política não pode ser compreendida como absoluta a partir de si mesma. A lei, a justiça e o Estado não são entidades ou instituições que têm suas existências em si mesmas, pois são resultado de demandas do humano, que para Levinas tem o seu início na relação ética do Eu-Outro, que se processa no frente a frente sempre como desejo do sujeito pelo infinito transcendente, que reflete a gravidade da minha responsabilidade. Para nosso autor, as instituições citadas não surgem como resultado de um pacto, tendo ele a intenção de proteção ou de qualquer outra natureza, mas do desejo pelo Outro que significa responsabilidade ilimitada e desejo de bondade. (NOTA 16 sobre o estado de Hobbes)

Desta forma, é possível compreender a relação entre ética e política a partir da afirmação de que a ética é a relação de responsabilidade do eu pelo Outro, e a política, por sua vez, estende o escopo dessa responsabilidade, mesmo se utilizando da lei, para com todos os outros, passando de um escopo de abrangência menor da ética para uma dimensão da cidade, em que o eu, o Outro, o terceiro, os outros do terceiro e todos os outros estão todos presentes. A política é, neste caso, a orientação e a normatização da vida em sociedade, a partir da matriz de responsabilidade nos moldes da ética, que caracteriza-se como resposta aos ques-

tionamentos, impugnações dos existentes reais na atualidade de suas presenças. A responsabilidade não conhece limites, mas as leis a justiça e o Estado que têm a função de simetrizar a mesma na cidade, entre os cidadãos, devem ter consciência de seus limites assumindo uma postura de abertura e inacabamento, pois devem estar cômnicos de que a qualquer momento podem ser questionados por um Rosto que exige além do que está propugnado nos códigos legais e nos costumes.¹⁶ Assim a ética seria um antídoto contra toda e qualquer tentativa de absolutização da política, mas por outro lado esta não pode ser relegada, mas considerada fundamental para a uma solicialidade ética entre os humanos. A política é a possibilidade da extensão da responsabilidade da relação ética para um universo mais amplo que a relação eu-Outro.

Para nós essa é a evidência de que Levinas não esteve alheio ao problema político, mas pelo contrário, começou seu pensamento por ele, percebeu a fragilidade de suas formulações teóricas e práticas, instituiu um pensamento ético orientado por uma responsabilidade em que o Outro torna-se a referência, possibilitando o ambiente de relações não alérgicas em que a diferença é seu fundamento, e por fim, entendemos que apontou para uma política que fosse urdida a partir da concepção ética da responsabilidade. Se a filosofia é pura, indo ao problema social. Neste caso não é possível que ela o seja sem considerar a política que se refere necessariamente ao social.

¹⁶ Essa é uma afirmação contida no pensamento levinasiano que se opõem frontalmente à noção de Estado no pensamento hegeliano. Este último estabelece um fechamento mesmo na forma de compreender a história e o Estado. Não existe em Levinas a ideia de acabamento da história, tampouco de instituições que se fazem nela. Sebbah comenta esse caráter de abertura e inacabamento do Estado e da história no pensamento de Levinas, inclusive com a observação de Ricoeur sobre a questão. Afirma que: “De qualquer modo, nada tem de derradeiro, nem de definitivo: não se trata de última palavra, uma vez que esta não existe” (SEBBAH, 2009, p. 216)

A proximidade entre técnica e existência em Heidegger

Ísis Nery do Carmo*

* Mestranda - UFBA.

Resumo

Nosso objetivo é explicitar a proximidade que há entre homem e técnica, no pensamento de Heidegger, para mostrarmos que a existência humana é o lugar privilegiado de acontecimento da verdade do ser. Isto é, considerando o homem como espaço de acolhimento dos modos de ser, e sendo a técnica o modo como o ser se mostra na modernidade, percebemos que a questão da técnica se relaciona com a existência através do caráter ontológico que compartilham. Partimos do pressuposto de que o questionamento acerca da técnica propiciaria ao homem a possibilidade de um relacionamento livre com a própria técnica e com ele mesmo. Nossa hipótese consiste em que tal relacionamento é uma abertura do homem para as manifestações de ser. Com esta finalidade, pretendemos apontar que esta abertura é uma experiência originária, que recua diante do instrumentalismo técnico, no qual o homem contemporâneo encontra-se inserido.

Palavras-chave: existência, técnica, metafísica

No texto que aqui se inicia, pretendemos mostrar como técnica e existência podem ser conectados, na obra heideggeriana, inserindo-os numa só problemática. Nossa questão é a seguinte: o que o domínio da técnica significa para a existência, enquanto abertura para a manifestação de ser ou transcendência? O que ocorre quando o homem se auto-interpreta na modernidade, assumindo a figura do sujeito? Entendemos que a investigação heideggeriana da chamada “questão da técnica” abre espaço para o questionamento acerca da existência, visto que a metafísica moderna consumou, pela primeira vez na nossa história, o império do sujeito.

Desde sempre o homem questionou a realidade a sua volta, se perguntando sobre aquilo que “é”. Isto quer dizer que o homem, o único ente a experienciar o

fato de que algo “é”, representou e permanecerá representando o ente enquanto ente ou o ente em seu ser. Com esta postura nasce a filosofia enquanto metafísica. Entretanto, continuamente algo escapa ao homem, pois, questionando simplesmente aquilo que tem diante de si, ele se confunde, e ao supostamente questionar o ser, ele se perde e questiona o ente em sua entidade. Há aqui um problema: o ser não é ente, distintamente deste, o ser não é passível de classificação, conceitualização, assim como não se encaixa em qualquer categoria. Ao ser pertence uma dinâmica ambígua: ele se desvela ao se velar, o ser se manifesta ao passo em que se oculta. Este é o motivo pelo qual permanecemos na confusão que não enxerga a “diferença ontológica”, ou, a diferença entre ser e ente.

Com o advento da modernidade, tal esquecimento da diferença ontológica se agrava, levando o homem a assegurar-se exclusivamente no ente, enquanto a pergunta pelo ser se torna algo absurdo e sem sentido.

Que seria, se a ausência do ser entregasse o homem, sempre mais exclusivamente, apenas ao ente, de tal modo que o ser humano fosse abandonado pela relação do ser com sua (do homem) essência, ficando ao mesmo tempo, tal abandono velado? (HEIDEGGER, 1983, p. 57).

De fato, a trajetória do homem sobre a Terra é marcada pelo contínuo esquecimento do ser, devido ao nosso modo de pensar que não leva em consideração a diferença ontológica. Tal esquecimento não é um equívoco do homem, ou o resultado da falta de rigor do nosso pensar, na verdade, ele é fruto do próprio caráter dinâmico e ambíguo do ser: a este pertence um ocultar e um mostrar-se, que se dão juntos. Deste modo, coube à humanidade o abandono ao ente, isto é, desde a Antiguidade o homem interpreta o mundo a sua volta através da busca de um princípio ou fundamento que explique aquilo que é, que garanta um sentido para o real. Assim, o ser é concebido como este fundamento, porém, este princípio assume a forma de um ente supremo ou ainda, pode ser uma propriedade comum à totalidade dos entes. Percebemos então como o homem, enquanto aquele ente que questiona e busca um porquê, sempre esteve vinculado – porém, em graus distintos - ao esquecimento do ser. Este seu posicionamento deu origem à ontoteologia, ou metafísica, ou ainda em outro termo, à filosofia.

A história da metafísica é o conjunto das várias interpretações do real, que sempre correspondem à busca de uma razão ou fundamento. Ela nasce com Platão e se estende até Nietzsche, determinando épocas históricas, contudo, não podemos esquecer que tais épocas são, segundo Heidegger, envios epocais do ser, aos quais correspondem os homens. As eras que compõem a história são os modos nos quais o ser se mostra a cada vez, e nos quais somos lançados. Por isso, a história é composta primordialmente pelos envios ou destinações, a partir dos quais o homem toma suas decisões e faz a sua “história”, no sentido do conjunto das suas ações. A filosofia é a teorização e articulação destes envios, o que quer dizer que cada filó-

sofo ao construir o seu material teórico, está correspondendo a um horizonte ontológico no qual foi lançado, independente da sua vontade. Logo, a verdade enquanto acontecimento do ser permanece sendo o fundamento esquecido da metafísica.

Como já indicamos, a época moderna se distingue das outras pelo agravamento do chamado “esquecimento do ser”. Com o termo “técnica”, Heidegger se refere a este período de tempo que denominamos modernidade. Aqui, cabe-nos fazer algumas advertências: para o filósofo não está em questão o simples uso de aparelhos, ferramentas e máquinas, assim como não o interessa a técnica enquanto comportamento humano, logo, de modo algum se trata de uma análise antropológica ou sociológica. Reconhecemos que pertence à técnica o uso e confecção de aparelhos tecnológicos para os diversos fins, contudo, a técnica em “si” não interessa a Heidegger. Está em jogo uma análise filosófica da técnica, ou seja, o filósofo buscará o princípio originário ou a essência da era da técnica, como é esperado de uma filosofia de base fenomenológica. É neste sentido que devemos entender a repetida declaração segundo a qual “[...] a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico” (HEIDEGGER, 2008, p. 11). Heidegger não nega o âmbito prático ou puramente técnico, vai além disso, procurando superar aquela abordagem instrumental. Logo, dizemos que aquilo que nos importa é a “questão da técnica”, e usaremos o termo “técnica” para nos referirmos a tal questão. Neste sentido, o termo “técnica” indica o horizonte de desvelamento da modernidade que tem como característica o extremo desvio da questão sobre o ser.

Podemos afirmar que o homem, desde sempre, esteve envolvido com instrumentos e aparelhos que serviam às suas necessidades ocasionais. Entretanto, a técnica moderna se distingue nitidamente da *techné* grega, apesar de ter sua origem nesta. Na antiguidade, dizemos que a técnica tinha como modelo o artesanato, que possuía a habilidade e o saber-fazer que permitia que o ente viesse a ser e compreendia a si mesmo como uma das quatro causas, que juntas e interligadas, permitiam aquela produção. Deixar-ser o ente não quer dizer cria-lo, mas sim reunir os elementos necessários para o advento do ente. Dizemos, então, que aos gregos pertencia um propor produtivo, a técnica moderna, por sua vez, está ligada a um dispor explorador. Isto é, o homem moderno não se preocupa simplesmente em trazer o ente à presença, pois, o desvelamento compreendido pela técnica moderna decide previamente acerca do modo como os entes em sua totalidade serão descobertos a partir de uma única verdade ou modo de ser, isto é, eles serão descobertos enquanto disponibilidades. Tal termo aponta para o caráter calculador e manipulador da técnica nos nossos dias: ela incessantemente deposita expectativas sobre o ente, de modo a conduzi-lo a seu máximo rendimento, produtividade e eficácia. Cálculo, para Heidegger, não tem a ver, a princípio com números e operações matemáticas:

O cálculo é o procedimento assegurador e processador de toda teoria do real. Não se deve, porém, entender cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma

coisa, ou seja, leva-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma outra coisa (HEIDEGGER, 2008, p. 50).

Assim, apesar de ambas serem modos de desencobrimento ou de verdade, na modernidade a técnica assume uma postura calculadora e exploradora. Se na antiguidade tínhamos o moinho de vento, hoje temos as hidrelétricas; os antigos moinhos eram movidos de acordo com a força do vento e seu funcionamento variava também de acordo com o soprar, já nas centrais hidrelétricas, o rio é o dispositivo que será desafiado a fornecer pressão hidráulica, que ao final produzirá corrente elétrica. Deste modo, a peça principal nesse jogo não é o rio, mas sim a usina, pois o rio será concebido enquanto uma engrenagem a serviço da produção de energia. O rio tem sua existência submetida às exigências da técnica, o seu ser está condicionado às demandas da produção de energia ou às demandas da navegação, do turismo etc. Heidegger leva este raciocínio ao seu ápice e nos diz que “A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na usina” (HEIDEGGER, 2008, p. 20). Da mesma forma, poderíamos comparar a atividade do camponês de outrora, que se tratava de um cuidar e lavar o solo, com a indústria motorizada de alimentação, que é a nossa agricultura.

Não podemos deixar de lembrar que ao fundo desta postura exploradora, está a metafísica moderna da subjetividade, fundamentando a era do domínio técnico. Desde o seu surgimento, com Platão e sua teoria sobre a verdade, a metafísica é também humanismo. Com este termo, Heidegger não se refere a uma corrente tradicional de pensamento, mas sim a toda a história da filosofia. Com a teoria platônica sobre a verdade, esta passou a ser entendida como conhecimento do ente, ou seja, para se atingir a verdade, devia-se ter o olhar reto em direção à realidade supra-sensível das idéias, buscando a conformidade entre a visão e as coisas elas mesmas. A verdade é então o conhecimento da entidade do ente através do homem, ou, dizendo de modo moderno, é o conhecimento do sujeito. A inauguração da modernidade acontece com Descartes quando tal filósofo institui a subjetividade como fundamento para a certeza acerca do ente. A metafísica é humanismo por incessantemente manter o homem como centro de referência para tudo o que há.

Já explicitamos até aqui o que caracteriza a técnica moderna e o que a torna única diante da sua forma antiga, mas qual é a problemática que permeia a chamada “questão da técnica”? O que a possibilita enquanto questão? Dentre os vários aspectos possíveis, destacaremos aquele que mais se aproxima do tema da nossa pesquisa.

O que nos levou à construção deste texto foi aquilo que Heidegger afirma a respeito do perigo envolvido na era da técnica, levantamos a hipótese de que ele, o perigo, se refere à verdade do ser e à existência, isto quer dizer que a técnica coloca em jogo o próprio desvelamento, assim como a abertura existencial que compõe o homem. O que há de perigoso nisto não é o potencial mortífero dos nossos ins-

trumentos ou os desastres provocados pelo uso das novas tecnologias. Segundo o filósofo, o desencobrimento do tipo da técnica se oculta nisto mesmo que ele é, qual seja, um modo de desencobrimento ou de verdade. Este é um traço essencial da era na qual estamos imersos: a técnica moderna, enquanto um apelo que desafia o homem a explorar a natureza, não permite que a vejamos naquilo que ela é, e com isso nos impulsiona ao total asseguramento no ente, pois, como não sabemos do que se trata a nossa era, só resta nos lançarmos cegamente nesta verdade, sem desconfiarmos de que ela é apenas um modo possível de desvelamento do ser. Deste modo, o homem fica preso a uma verdade e a toma como medida absoluta, então, o real se restringe à objetividade ou disponibilidade pronta para ser representada, calculada e processada.

Cresce a aparência de que tudo o que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem. Esta aparência faz prosperar uma derradeira ilusão, segundo a qual, em toda parte, o homem só se encontra consigo mesmo. [...] Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma consigo mesmo, isto é, com a sua essência. [...] O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a com-posição pro-voca e ex-plora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela ex-ploração. Com isto não escuta nada que faça sua essência ex-sistir no espaço de um apelo e por isso nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo (HEIDEGGER, 2008, p.50).

Entendemos que um relacionamento livre com a técnica é também um relacionamento livre com nós mesmos. O fato de que no domínio da técnica o homem se compreende exclusivamente como o sujeito que dispõe e explora os entes, representa um empobrecimento daquilo que somos. O que nos determina não é a nossa subjetividade, entendida como alma, consciência, espírito, intelecto ou razão, como quisera a tradição, mas sim o nosso caráter prévio de abertura. Heidegger não está negando aquelas faculdades atribuídas tradicionalmente ao homem, contudo, o filósofo nos ensina que elas não são suficientes para explicar aquilo que somos, visto que o homem é o único ente que existe. Ao receber este destaque, o homem não está sendo elevado a uma posição de superioridade em relação aos outros entes. Existindo, ele está entregue a uma conjuntura de significações, de mundo, que correspondem a um desvelamento de ser. Somos requisitados, apropriados pelo ser para que a sua verdade se manifeste. Existência, abertura, apelo, correspondência, verdade, são termos que indicam a transcendência que nos constitui a cada instante no mundo concreto e que nos distingue dos entes simplesmente dados. Nada do que foi dito agora tem a ver com um subjetivismo, pelo contrário, para poder assumir-se enquanto sujeito, o homem precisa ser o lugar do acontecimento da verdade.

Levantamos a hipótese de que a questão da técnica pode servir como oportunidade para questionarmos o homem em sua existência, ou seja, em sua relação com o ser. Para isto, faz-se necessário um recuo ou um passo atrás no mundo da

técnica, para que, a partir desta distância, possamos compreender o mundo no qual fomos jogados e, ao mesmo tempo possamos nos apropriar do que somos, mesmo que a isto não corresponda alterações nos cursos das nossas vidas, ou avanços históricos. Por fim, pretendemos ter indicado um caminho de pensamento que parte de uma questão localizada nos textos da chamada segunda fase do autor, retornando a uma problemática que permeia toda a obra heideggeriana, desde *Ser e Tempo*.

Referências

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. *Heidegger; Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

A origem da linguagem: um contraste entre Merleau-Ponty e Nietzsche

Jeovane Camargo*

* Doutorando – UFSCar.

Resumo

Se, por um lado, Merleau-Ponty se debate com a questão da articulação entre percepção e linguagem, ora fundando esta naquela e ora tentando apresentá-las como mutuamente fundantes, por outro, Nietzsche, em um curto texto da juventude, diz que não há como pensar a origem da linguagem. A linguagem deriva de um primeiro contato sensível com o mundo? É ela tão originária quanto a percepção? Ou é ela quem dá ou oferece mundo? Concentrando a questão tão somente entre a *Fenomenologia da percepção* (1945), de Merleau-Ponty, e o texto *Vom Ursprung der Sprache* (1869/70), de Nietzsche, tento trazer à tona os argumentos respectivos de cada interpretação, para, em seguida, contrabalançá-los.

Palavras-chave: origem, linguagem, sensível, mundo.

1. Introdução

Merleau-Ponty tem sido alvo de inúmeras críticas ao longo dos séculos XX e XXI, as quais se devem principalmente ao modo obscuro pelo qual ele indicou, em sua *Fenomenologia da percepção*, que a linguagem em palavras deriva do gesto corporal. A dificuldade reside, rigorosamente, em saber como de um âmbito silencioso, definido por Merleau-Ponty como o mundo sensível oferecido pela relação entre corpo e mundo, pode originar-se a linguagem. Segundo os termos próprios à *Fenomenologia da percepção*, a questão é saber como do movimento do corpo anônimo, em que a criança ainda não fala, pode surgir a fala. De que maneira o movimento silencioso do corpo pode originar a fala? Como do silêncio pode nascer a palavra? Como a criança que ainda não fala passa à linguagem?

Essas questões formam um dos grandes mistérios da *Fenomenologia da percepção*, de 1945, as quais Merleau-Ponty tentou reelaborar a partir de 1952, com *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. Ora, tendo como ponto de partida esse problema, gostaria de pensar juntamente com ele, ou contraposta a ele, uma outra filosofia, a qual enuncia solenemente que a origem da linguagem não é pensável. Em *Vom Ursprung der Sprache* (1869/70), Nietzsche anuncia já no primeiro parágrafo o que ele pretende: “(...) *Bestimmt zu sagen, wie der Ursprung der Sprache nicht zu Denken ist*” (NIETZSCHE, 1967a, 1º parágrafo)¹. Se minha tradução é correta, ali se lê: “Dizer de modo decidido como a origem da linguagem não é pensável”. Por que Nietzsche recusa a possibilidade de se pensar a origem da linguagem? Haveriam pressupostos nocivos ligados ao pensar essa origem? A quais prejuízos estaria se atrelando o pensador que se detém nessa questão? Antes que entendamos já muito rapidamente que este trabalho apresenta mais uma crítica a Merleau-Ponty, a qual se faz agora a partir de Nietzsche, tentemos, primeiro, compreender por que Merleau-Ponty toma como tarefa pensar a origem da linguagem, derivando-a do movimento silencioso do corpo, e, segundo, por que Nietzsche recusa a pergunta pela origem da linguagem. Só depois disso é que estaremos em condições de aproximar ou de distanciar, ainda que com um rigor mínimo, Merleau-Ponty e Nietzsche.

2. A necessidade da pergunta pela origem da linguagem em Merleau-Ponty

O movimento de ser no mundo, segundo Merleau-Ponty, originariamente se realiza como consciência anônima, isto é, não falante. Esse movimento originário, ou movimento anônimo do corpo, embora continue na vida adulta, falante, se faz primeiramente de maneira silenciosa, sem linguagem. Só depois, quando a criança aprende a falar, é que se chega então à consciência tética. No nível originário, a criança se comunica através de gestos, os quais são interpretados pela mãe. Esses gestos não são pensados, nem linguísticos, mas modos de se dar do movimento anônimo do corpo. Neles, há, pois, um sentido autóctone do sensível que não é fornecido pela linguagem e que a antecede. Devido a esse ponto de partida do pensamento merleau-pontiano, o qual postula um primado da percepção como o modo mais originário da experiência, é que cabe perguntar como então a linguagem nasce desse movimento silencioso do corpo anônimo.

Segundo Merleau-Ponty, a linguagem surge como gesto, como um dos usos possíveis do corpo. A linguagem, portanto, é um dos modos do movimento de ser no mundo, é uma das modalidades gestuais do corpo, um dos usos que este pode fazer de si mesmo. Resta, no entanto, a pergunta: como do gesto corporal se passa à

¹ As citações do texto *Vom Ursprung der Sprache* (1869/70), de Nietzsche, terão este formato porque não temos a paginação do texto publicado em NIETZSCHE, F. (1967a). *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York. Tomo II, Vol. 2. Por isso, cada citação será referida ao parágrafo correspondente de *Vom Ursprung der Sprache* da edição acima apresentada.

linguagem em palavras? Como do gesto silencioso se origina a palavra? Enfim, qual é a origem da linguagem verbal e conceitual?

Merleau-Ponty argumenta que o gesto lingüístico tem um sentido próprio, ou seja, tal como a percepção, o gesto lingüístico não é constituído por uma consciência — ele não é, pois, a tradução de um pensamento já pronto; ao contrário, ele se realiza segundo uma intencionalidade que lhe é própria. Esse fato, assegura Merleau-Ponty, precisa ser levado em conta se “queremos compreender a *origem da linguagem, problema sempre urgente* embora psicólogos e lingüistas concordem em recusá-lo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 253). Com a afirmação de um sentido autóctone do gesto lingüístico, porém, continuamos sem entender a origem da linguagem, pois o postulado do sentido autônomo, e a conseqüente não derivação da fala a partir de um pensamento já pronto, não explica como se faria a passagem dos gestos não lingüísticos aos propriamente lingüísticos.

Por outro lado, a “gesticulação verbal”, complementa Merleau-Ponty, visa uma “paisagem mental”, um “mundo comum”, a “significações disponíveis” fornecidas pela cultura. Mais abaixo, entretanto, ele confessa: “É verdade que o problema só foi deslocado: *essas próprias significações disponíveis, como elas se constituíram?*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 253). Isto é, como a linguagem se originou, terminando por oferecer uma camada de significações acessível a todos? Merleau-Ponty prossegue: “Acharíamos agora que as palavras, as vogais, os fonemas são tantas maneiras de cantar o mundo, e que eles são destinados a representar objetos, [...] [no sentido de] que eles extraem [ou] exprimem sua essência emocional” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 254). A linguagem *extrai* ou *exprime* certa essência emocional do mundo. E isso de tal maneira que “*na origem de cada língua há um sistema de expressão muito reduzido*, mas tal, por exemplo, que não seria arbitrário chamar de luz a luz se chamamos de noite a noite” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 255). Esse “sistema de expressão” diz respeito ao comportamento do homem no mundo e em face dos outros homens. Nesse comportamento acontece uma “*enformação de seu corpo e seu mundo na emoção*”, de maneira que os “sentimentos e as condutas passionais são *inventados*, assim como as palavras” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 257). Poderíamos ser lavados aqui a concluir que Merleau-Ponty confere uma origem artificial à linguagem. Mais à frente, no entanto, ele afirma que a linguagem é um misto de comportamentos naturais e fabricados: no homem, “*tudo é natural e tudo é fabricado*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 257). A linguagem, enfim, aparece como um misto entre *invenção humana* e *dependência* em relação a algo biológico.

Não gostaria aqui de tentar refutar a resposta de Merleau-Ponty, mas tão somente de explicitar como a questão da origem da linguagem se tornou imprescindível a partir dos pressupostos que Merleau-Ponty havia assumido. Segundo minha leitura, desde que Merleau-Ponty propõe a primazia da percepção como saída em relação aos prejuízos do empirismo e do intelectualismo, o mundo cultural, falante, lingüístico se torna um enigma, pois não se sabe então como ele é possível. Desde que Merleau-Ponty propõe uma camada muda de significações como origem de

uma outra, falante, a consciência não lingüística como origem da consciência lingüística, a pergunta pela origem da linguagem se torna absolutamente necessária. Pode-se notar isso, por outro lado, observando também como ele dedica um capítulo inteiro da *Fenomenologia da percepção* à fala e como toda a reformulação de seu pensamento, a partir dos anos de 1950, tem como pano de fundo a linguagem.

Posto que vimos acima como Merleau-Ponty é levado a se colocar a pergunta pela origem da linguagem, e como essa questão lhe traz inúmeros problemas, tentemos agora nos aproximarmos da filosofia de Nietzsche, para entender por que ele recusa tão solenemente tal questão.

3. A recusa da pergunta pela origem da linguagem em Nietzsche

O primeiro parágrafo de *Vom Ursprung der Sprache* (“Acerca da origem da linguagem”) inicia-se assim: “*Altes Rätsel: bei Indern, Griechen, bis auf die neust Zeit. Bestimmt zu sagen, wie der Ursprung der Sprache nicht zu Denken ist*” (NIETZSCHE, 1967a, 1º parágrafo). Segundo a minha tradução: “Enigma antigo: entre hindus, gregos, exceto no mais novo tempo. Dizer de modo decidido como a origem da linguagem não é pensável”². Por que a origem da linguagem não é pensável? Por que ela não é um enigma no “mais novo tempo”, isto é, entre os modernos? E que tipo de “enigma” ela apresentava entre os antigos gregos e hindus? A resposta a essas perguntas aparece no decorrer do curto texto de Nietzsche.

No segundo parágrafo encontramos uma importante informação para a construção do pensamento de Nietzsche. Ali, ele diz: “A linguagem nem é consciente obra de um indivíduo (*einzelner*) nem de uma maioria (*Mehrheit*). 1. Cada pensar consciente só é possível com a ajuda da linguagem” (NIETZSCHE, 1967a, 2º parágrafo). A linguagem, diz Nietzsche, não é obra consciente, seja de um indivíduo, seja de uma comunidade de indivíduos. Mas por quê? A segunda oração citada traz a resposta: porque a consciência só é possível “com a ajuda” (*mit Hilfe*) da linguagem. Tentemos entender o argumento. Uma consciência individual não poderia ter criado a linguagem, pois para inventá-la já precisaria ter previamente uma linguagem a partir da qual o indivíduo poderia então estabelecer que “isto” ou “aquilo” se chama, por exemplo, “árvore”. Só já sendo falante é que ele estaria em condições de nomear uma coisa como sendo “árvore” ou “verde”. Apenas a partir da linguagem é que ele poderia estabelecer a ligação entre “árvore” e “verde” e afirmar “a árvore é verde”. Que uma coisa apareça sem nome e careça de nome, ou a possibilidade de ligar duas coisas ou então de separá-las são faltas ou ações possíveis somente a partir de uma linguagem. O que quer dizer, enfim, que estabelecer uma linguagem, ou um acordo lingüístico, só é possível a partir de uma outra linguagem³. E isso fica

² A tradução de “*bis auf*” por “exceto” se deve tanto à própria possibilidade da língua alemã, que assim o permite, como ao sentido do texto, pelo menos ao sentido apresentado por meio de minha interpretação, na qual tento explicitar a diferença entre a linguagem que se dá de maneira inconsciente e a linguagem considerada como tema de uma investigação.

³ Nesta interpretação do primeiro item do segundo parágrafo já trago elementos de outros parágrafos de *Vom Ursprung der Sprache*, principalmente do quinto e do sétimo parágrafos.

ainda mais claro quando tomamos em consideração uma comunidade de indivíduos. Para que eles possam entrar em acordo sobre como designar algo, é necessário que eles tenham previamente uma linguagem por meio da qual possam saber que precisam entrar em acordo, e também para que o estabeleçam. Por outro lado, a segunda oração citada diz também que o pensamento consciente, ou a consciência, só vem a ser quando já se tem uma linguagem, pois é ela que o “ajuda” a se formar. De maneira que a consciência, seja ela individual ou coletiva, não poderia criar uma linguagem, já que ela mesma só é possível por meio de uma linguagem já em uso.

No sentido apresentado acima, algumas passagens de “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral” (1873) reforçam minha interpretação. Ali se diz que, porque o homem quer preservar-se e ao mesmo tempo existir em sociedade e rebanho, ele necessita de um acordo de paz para que a “guerra de todos contra todos” não prevaleça. Além disso, ele precisa também proteger-se contra o mentiroso, o qual, utilizando-se da linguagem já em uso e distorcendo-a, lhe traria prejuízos. Dessa necessidade de proteção e preservação decorre o impulso à verdade. E esta é fixada ao se estabelecer uma “designação uniformemente válida e impositiva das coisas”. Designação que se torna possível, no entanto, a partir da “legislação da linguagem”, a qual forneceu as “primeiras leis da verdade”: por exemplo, o contraste entre verdade e mentira. Assim, é a partir de uma linguagem já em andamento, não fabricada, que se torna possível fixar o que então deve se mostrar como verdade. Outro ponto importante acerca disso é a consideração que Nietzsche faz, em “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral” — nos parágrafos não traduzidos por Rubens R. Torres Filho, no volume sobre Nietzsche da coleção “Os pensadores” —, sobre os conceitos da ciência. Nietzsche esclarece, primeiramente, que certas metáforas intuitivas, ao serem geradas “milhões de vezes” e ao serem herdadas “por muitas gerações de homens”, terminam por aparecer “junto à humanidade inteira sempre na seqüência da mesma ocasião”, de maneira que elas se tornam então imagens “necessárias”, como se constituíssem “uma firme relação causal”. Assim, as metáforas intuitivas tornam-se conceitos, os quais não são mais que “o enrijecimento e a petrificação de uma metáfora”. No entanto, é apenas pelo “esquecimento desse mundo metafórico de origem” que o homem pode viver “com certa tranqüilidade, com certa segurança e conseqüência” (NIETZSCHE, 2008, ps. 40 a 43). Pois, sobre a petrificação e o enrijecimento das metáforas intuitivas, o homem constrói o edifício do conhecimento, qual teia de aranha sobre água corrente. Ora, é exatamente assim com a ciência. Segundo Nietzsche, as leis naturais têm em comum, e como seus conceitos mais básicos, os conceitos de tempo e espaço, os quais se assentam “exclusivamente no rigor matemático”: as formas ou representações de tempo e espaço, em todas as coisas em que a ciência as encontra, trazem consigo “as leis do número, sendo que é exatamente o número o mais assombroso das coisas” (NIETZSCHE, 2008, p. 44). No entanto, todas as regularidades que a ciência nos apresenta, as quais são modos derivados das relações numéricas, coincidem “no fundo, com aquelas propriedades que nós mesmos introduzimos nas coisas,

de sorte que, com isso, impressionamos a nós mesmos” (NIETZSCHE, 2008, p. 44). Assim como o conceito de mamífero é primeiro criado e, depois, encontrado na natureza ao se observar que o camelo é um mamífero, o que acontece, de fato, nesse procedimento de criação de conceitos, é “a metamorfose do mundo nos homens”, um antropomorfismo (NIETZSCHE, 2008, ps. 39 e 40). E o grande problema desse procedimento é acreditar que os conceitos correspondem ou dizem algo das coisas em si mesmas. Ora, segundo Nietzsche, é a partir da “firme persistência dessas formas primordiais”, isto é, do enrijecimento e da petrificação delas, que o cientista constrói seu edifício do conhecimento, acrescentando novas metáforas às primeiras e zelando pelos andaimes do edifício como as abelhas de seus favos. É sobre uma linguagem já em uso que ele pode estabelecer novos andaimes, não a partir de uma primordial relação entre as coisas em si mesmas e sua investigação. É a partir de metáforas, embora enrijecidas, que a ciência pode escorar, limpar e renovar os andaimes de seu edifício, tal como a aranha cuida de sua teia e a abelha de seus favos. Assim, Nietzsche conclui: “Como vimos, a *linguagem* trabalha na construção de conceitos desde o princípio, e, em períodos posteriores, a *ciência*”⁴. O edifício da ciência, ou melhor, o pensar consciente, se faz a partir de uma linguagem já em uso. Poderíamos pensar, entretanto, que é o homem intuitivo quem cria primeiramente a linguagem, já que é ele quem cria as metáforas intuitivas que posteriormente se petrificam. No entanto, é só depois que o intelecto torna-se “livre e desobrigado de todo o seu serviço de escravo”, isto é, depois que ele não precisa mais apresentar a conduta da “deformação” (ou da “deturpação”; *Verzerrung*: respectivamente, são as traduções de Fernando de Moraes e de Rubens R. Torres Filho)⁵ — momento em que o intelecto estava obrigado a fixar impositivamente uma verdade em vista de o homem de rebanho preservar-se —, é que o intelecto pode então “enganar sem causar *prejuízo*”, celebrando então suas “Saturnais” (NIETZSCHE, 2008, ps. 47 e 48). Após sua libertação do serviço à fixação de verdades, é que o intelecto pode embaralhar e criar metáforas que procuram “corresponder criadoramente, mediante o desmantelamento e a ridicularização das antigas limitações conceituais, à poderosa intuição atual”⁶. Também o homem intuitivo, assim, cria suas metáforas originais a partir de uma linguagem já em vigor. A esse respeito o aforismo 354, de

⁴ Id., *ibid.*, p. 45. Sobre isso, ver também a nota “19 [228], verão de 1872 — início de 1873; Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, v. 7, p. 490”: “Não há, porém, quaisquer expressões ‘próprias’, assim como, *sem metáfora, não há nenhum conhecer propriamente dito*” (NIETZSCHE, 2008, p. 78).

⁵ Em “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, há uma diferença entre “dissimulação” (*Vers-tellung*) a qual acontece após as verdades de rebanho já haverem sido estabelecidas, quando o intelecto está livre para disfarçar, como no rapsodo ou no ator, e “deturpação” (*Verzerrung*), momento em que o intelecto serve à fixação das verdades de rebanho e está condicionado às necessidades mais primárias do homem, as quais dizem respeito à sua segurança e à sua preservação.

⁶ Id., *ibid.*, p. 49. Sobre isso, ver também a nota “19 [97], verão de 1872 — início de 1873; Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, v. 7, p. 451”: “Ao narrador épico é permitida a *mentira*, pois, aqui, não se antevê nenhum efeito nocivo. Assim, lá onde a mentira parece agradável, ela é permitida (...)” (NIETZSCHE, 2008, p. 61).

A gaia ciência, também traz um esclarecimento. Nele, Nietzsche diz que a consciência é um espelhamento das necessidades do animal de rebanho, e que esse ver-se no espelho ocorre em palavras (NIETZSCHE, 2001, p. 247-250). O que quer dizer que a linguagem, enquanto aquilo que torna possível o espelhar-se do animal mais ameaçado, o trazer à consciência suas necessidades, é que possibilita o aparecimento da consciência. Esse aforismo de 1887 e “Sobre verdade e mentira” (1873) parecem, assim, conservar uma idéia da juventude de Nietzsche (1869/70), pois ambos os textos apresentam a linguagem como anterior à consciência.

O segundo parágrafo de *Vom Ursprung der Sprache* é dividido em três itens, os quais são desenvolvidos por Nietzsche, ainda que de maneira curta, nos parágrafos seguintes. Permanecendo ainda no primeiro item, temos outro elemento importante. Nietzsche escreve: “Os mais profundos conhecimentos filosóficos estão já preparados na linguagem. Kant diz: ‘Uma grande parte, talvez a maior parte das operações da razão, consiste na decomposição de conceitos que ele (o homem) já encontra em si’” (NIETZSCHE, 1967a, 2º parágrafo). Esta citação, juntamente com a do texto de Kant, está estreitamente articulada com a passagem citada acima. Segundo o argumento, certos conhecimentos filosóficos estão já “preparados” na linguagem. Complementando essa afirmação, aparece a citação de Kant, conforme a qual uma grande parte das operações da razão consiste na decomposição de conceitos que o homem “já encontra em si”, isto é, na decomposição de conceitos que o homem, ou a comunidade, já possui. É a partir de uma linguagem, de palavras já em uso, que se pode encontrar outros conhecimentos, outras formulações lingüísticas. Como na análise feita no parágrafo precedente, a linguagem torna possível, é só a partir de uma linguagem já em andamento que se pode chegar a outra, estabelecer uma convenção ou, pela decomposição de conceitos, apresentar outros conhecimentos.

No segundo item do segundo parágrafo, Nietzsche diz:

2. O desenvolvimento do pensar consciente é prejudicial à linguagem. Decadência com a ampliação da cultura (*bei weiterer Kultur*). A parte formal, na qual precisamente se encontra o valor filosófico, padece. Pense-se na língua francesa: nenhuma declinação mais, um neutro, nenhum passivo, todas as terminações eliminadas, os radicais deformados irreconhecíveis. Um elevado desenvolvimento cultural nem ao menos está em condição de preservar da decadência o que recebe pronto. (NIETZSCHE, 1967a, 2º parágrafo)

É importante que compreendamos os três itens elencados no segundo parágrafo para que possamos entender como, a partir deles, Nietzsche chega, por um lado, à idéia de que a linguagem é produto do instinto e, por outro, como ele pode recusar certas teorias sobre a origem da linguagem. Nesse segundo item, primeiro há uma relação causal entre “desenvolvimento do pensar consciente” e “decadência”. Tal relação consiste no fato de que, devido ao elevado desenvolvimento da cultura, a “parte formal” de uma língua — no exemplo de Nietzsche, a língua francesa

— “padece”. Isto quer dizer, segundo as duas últimas orações da citação, que, com a ampliação da cultura, uma língua não preserva sua forma mais originária, que ela perde certos elementos, como a declinação, o neutro, o passivo, além de que os radicais se deformam a ponto de se tornarem irreconhecíveis. E quando estes elementos, que constituem a parte formal da língua, perdem-se, pode-se dizer então que ocorreu uma decadência⁷. Na mesma proporção em que o “pensar consciente” (a cultura) desenvolve-se, sofisticase, padece a língua. Quanto mais se amplia a consciência, mais perde em riqueza a linguagem. Articulando este item com o item um, notamos que, ao invés de a consciência produzir a linguagem, ela se desenvolve a partir da linguagem e, além disso, sua sofisticação tem como conseqüência a perda de certa riqueza da língua, precisamente a parte em que, segundo Nietzsche, “se encontra o valor filosófico”.

Já o item três do segundo parágrafo de *Vom Ursprung der Sprache* é mais lacônico: “3. Para o trabalho de um indivíduo, ela [a linguagem] é demasiado complicada, para o da massa, demasiado uniforme, um organismo inteiro” (NIETZSCHE, 1967a, 3º parágrafo). Este item, de mais difícil interpretação, parece dizer que a linguagem, ao ser considerada por um indivíduo, ao ser tomada como tema ou problema de seu “trabalho”, mostra-se muito complicada. O indivíduo que, no seu trabalhar, toma a linguagem por assunto, talvez seja o filósofo. Quiçá para ele, que porventura pretenda encontrar a essência da linguagem ou solucionar o problema de como ela se origina, a linguagem se apresenta de modo obscuro. Já para a massa, a linguagem é “uniforme”, um “organismo inteiro”. Para o trabalho de um indivíduo, para aquele que toma a linguagem por assunto, ela se mostra complicada, isto é, composta de elementos cujas relações são difíceis de compreender. Mas, para a massa, ela é uniforme, isto é, simples, homogênea. Para a massa, que não toma a linguagem por assunto, que não vê questão ou problema algum em relação à linguagem — que não questiona se as palavras correspondem ou não às coisas —, a linguagem se apresenta como simples. Ao não tomar a linguagem por tema, a massa se limita a utilizar a linguagem, e nem ao menos chega a cogitar a possibilidade de as palavras não dizerem as coisas ou mesmo de suspeitar que haja uma separação entre linguagem e mundo, muito menos ela se pergunta pela origem da linguagem. Ora, mas como este item se articula com os dois primeiros? Segundo a interpretação que venho traçando, o caráter complicado da linguagem, quando tomada por tema, é outra maneira de Nietzsche dizer que o desenvolvimento do pensar consciente, o trabalho do indivíduo que toma a linguagem por assunto, leva à decadência.

Segundo Nietzsche, o desenvolvimento da cultura acontece por meio da atividade de artistas e filósofos. Uma grande massa de escravos padece a fim de possibilitar a uma minoria de homens “a produção de um mundo artístico”

⁷ Sobre decadência em Nietzsche, ver o artigo de VIESENTEINER, J. L. (2010). “Fisio-psicologia e linguagem em Nietzsche: um viés de crítica à racionalidade” in *Princípios Natal*, v. 17, n. 27, jan./jun., p. 55-77 (Artigo encontrado em versão eletrônica).

(NIETZSCHE, 1996, p. 43)⁸, e assim a elevação da cultura, diz Nietzsche no terceiro prefácio de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (1870/72). Mas, assim como uma cultura forte exige a escravidão, e esta “pertence à essência de uma cultura [a forte]”, o desaparecimento da escravidão e a conseqüente necessidade de garantir a subsistência levam ao “mestiço”⁹, ao homem “formado de pedaços multicoloridos” (NIETZSCHE, 1996, p. 40), de modo que aparecem então os modernos. Se levarmos em conta que Nietzsche localiza o início da decadência em Sócrates e Platão, e que este é alcunhado em *A filosofia na época trágica dos gregos* como “mestiço”, isto é, formado de partes que não se combinam, de pedaços multicoloridos, talvez possamos entender que *uma das maneiras* de a decadência se dar se inicia quando Platão, ao dividir o mundo em duas esferas, a sensível e a inteligível, acaba sendo levado, no *Crátilo*, à pergunta pela origem da linguagem. A pergunta fundamental do *Crátilo* seria apenas uma das formas que a decadência acabou tomando devido ao ponto de partida decadente da filosofia de Platão. De fato, em *Vom Ursprung der Sprache*, Nietzsche afirma que a pergunta pela origem da linguagem, se ela “surgiu por simples força do espírito humano ou se foi um dom direto de Deus”, apenas “está justificada pela baixa intuição histórica e psicológica” (NIETZSCHE, 1967a, 7º parágrafo). Outra forma de perguntar pela origem da linguagem, enunciada no quinto parágrafo, é perguntar se “a linguagem está condicionada pelo arbítrio, isto é, por contrato e acordo, ou se os grupos fonéticos estão condicionados pelo conteúdo”, de modo que responder a essa pergunta corresponde a responder à pergunta de como a linguagem se origina: por um acordo entre os indivíduos ou por meio de uma íntima relação de conteúdo entre as coisas e as palavras. Por um lado, no sétimo parágrafo, Nietzsche enuncia, como um primeiro tipo de “baixa intuição”: “a comparação entre as línguas deixa evidente que não se poderia provar a origem da linguagem partindo da natureza das coisas” (NIETZSCHE, 1967a, 7º parágrafo). Isso quer dizer que, se a linguagem se originasse por meio de uma relação de conteúdo entre as coisas e as palavras, então não se poderia explicar a existência de tantas línguas. Por outro lado, no mesmo parágrafo, Nietzsche termina citando o *Crátilo*, como um segundo tipo de “baixa intuição”: a “nomenclatura arbitrária, já no *Crátilo*, de Platão: este ponto de vista supõe uma linguagem anterior à linguagem” (NIETZSCHE, 1967a, 7º parágrafo). A nomenclatura arbitrária, isto é, a origem da linguagem por acordo ou contrato, supõe uma linguagem por meio da qual o acordo possa ser estabelecido. Essas questões relativas à origem da linguagem, se ela se deve ao arbítrio ou ao conteúdo, só se *justificam*, diz Nietzsche, *devido à baixa intuição histórica e psicológica* (passagem

⁸ “Para que haja um solo mais largo, profundo e fértil onde a arte se desenvolva, a imensa maioria tem de se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços invítáveis pela vida” (NIETZSCHE, 1996, p. 43).

⁹ Tomo o termo “mestiço” de *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873). A versão utilizada aqui é eletrônica; não havia nela menção alguma ao tradutor; no entanto, em alguns parágrafos, a tradução é exatamente a mesma encontrada nos poucos parágrafos traduzidos em NIETZSCHE (2005) da coleção “Os Pensadores”.

já citada; sétimo parágrafo). A pergunta pela origem da linguagem só se justifica devido à uma pequena, baixa intuição (*geringen...Einsicht*).

Nietzsche pensa a baixa intuição histórica e psicológica como um modo decadente da filosófica, posto que é devido à uma pequena, baixa intuição histórica e psicológica que certos filósofos chegam à questão da origem da linguagem. A questão filosófica decorre de uma baixa intuição histórica e psicológica, isto é, de uma má colocação do problema mesmo, a qual acontece por meio da suposição de que a linguagem tenha surgido de um momento sem linguagem, mudo, ou, como enuncia Nietzsche, de “uma situação sem linguagem” (NIETZSCHE, 1967a, 5º parágrafo). E esta suposição é derivada de um ponto de partida decadente, a separação entre um mundo natural, sensível, e um mundo artificial, cultural. Desde esse ponto de vista é que se pode pensar, de um lado, em uma situação sem linguagem e, de outro, em uma lingüística, pois é ele que, ao estabelecer a separação entre dois mundos, possibilitou essa distinção. Nesse sentido, temos também o prefácio d'*A gaia ciência* (2001), no qual Nietzsche identifica as questões entre filosofia e saúde como as questões que mais interessam a um psicólogo, mas essas mesmas questões são também as do filósofo, de modo que há ali a identificação entre uma autêntica psicologia e a filosofia, como se as questões mais próprias a um psicólogo fossem as questões filosóficas.

A partir disso, então, minha identificação entre a forma *complicada*, pela qual a linguagem aparece ao indivíduo que a toma por tema, e *decadência* se mantém, pois, segundo o que acabo de mostrar, tomar a linguagem por tema é um modo de sofisticação da cultura, uma atividade de filósofos e artistas; e, se nessa tematização se chega à pergunta pela origem da linguagem, isso se deve ao fato de a filosofia que a enuncia como questão situar-se num ponto de partida decadente, exatamente como a filosofia de Platão tem como ponto de partida a dualidade do mundo; a pergunta pela origem da linguagem, pois, só aparece devido ao estado decadente de certos pensadores, os mestiços, formados de pedaços que não se combinam.

Seria descabida esta interpretação? Parece-me que não. Nos parágrafos três e quatro de *Vom Ursprung der Sprache*, Nietzsche associa, por um lado, a linguagem ao instinto e, por outro, afirma que o instinto é produto próprio (ou realização, feito - *Leistung*) de indivíduos (*Individuums*) ou da massa (*Masse*), e que ele surge (*entspringend*) do caráter (*Charater*). Ora, se a linguagem é produto do instinto e este não é obra de uma consciência, seja coletiva ou individual, mas produto do caráter de indivíduos ou da massa, então a linguagem também compartilha essas características. No parágrafo três, Nietzsche considera a linguagem como produto do instinto (*Erzeugnis des Instinktes*), como nas abelhas ou no formigueiro (*wie bei den Bienem — dem Ameisenhaufen*). A linguagem, portanto, não está associada à consciência, mas ao instinto e ao caráter. Ora, o instinto nas abelhas, ou na vida do formigueiro, não requer o pensar consciente: as abelhas coletam pólen sem precisar pensar sobre o que elas devem fazer, senão que elas já o sabem desde seu nascimento; e o formigueiro também funciona sem que as formigas decidam de-

mocraticamente quais cortarão as folhas e quais as carregarão. Da mesma maneira, o caráter de um homem não surge depois que ele pensa a respeito do que precisa fazer e então, após calcular prós e contras, decide-se por determinada ação. O caráter, enquanto marca, estilo, traço particular, não tem como ser definido depois de uma consideração reflexiva, senão que ele já levou à ação sem antes passar pelas ponderações da consciência. Podemos pensar a relação entre caráter e reflexão ao tomarmos em consideração as *Memórias do subsolo*, de Dostoievski, texto que Nietzsche conheceu e elogiou em carta ao amigo Peter Gast¹⁰. O “homem do subsolo” é aquele cuja consciência é exacerbada; ele reflete tão exageradamente a respeito do que deve fazer que termina por ficar sem ação. Dostoievski caracteriza esse homem como aquele que tem a “consciência hipertrofiada”: essa consciência foi alimentada demais, excessivamente, de maneira que ela ficou muito mais forte que as outras faculdades de tal homem. Por isso, ela tiraniza todas as outras. Essa hipertrofia também é uma das maneiras pelas quais Nietzsche delimita a decadência. Segundo o artigo de Viesenteiner, citado acima, Nietzsche caracteriza a decadência como o momento em que acontece “a fragmentação de um todo unitário que resulta na ‘saturação sem sentido dos detalhes, da ênfase dos pequenos traços, do efeito-mosaico’”¹¹. A hipertrofia da consciência, ao tiranizar os outros instintos, provoca o desequilíbrio do organismo, e a consequência mais evidente disso é a perda da ação, posto que o homem do subsolo, ao fechar-se no cubículo da consciência, é incapaz de realizar efetivamente uma ação. Viesenteiner ainda acrescenta que “o conceito de *décadence*, em Bourget e em Nietzsche, está ligado justamente à desorganização de um organismo”. E Bourget é citado por Nietzsche, na carta a Peter Gast de 7 de março de 1887, como um dos escritores franceses fortemente influenciados por Dostoievski. Por meio de Bourget, bastante lido por Nietzsche e com o qual o conceito de decadência se assemelha, chegava também sobre Nietzsche a influência de Dostoievski. Daí que não se deva estranhar que Nietzsche comente que ficou “embriago de prazer” ao ler as *Memórias do subsolo*, pois a maneira fundamental de Dostoievski pensar já lhe havia chegado através dos escritos de Bourget. Ora, em contraposição ao homem do subsolo, Dostoievski apresenta o “homem de caráter”. Este se caracteriza por não refletir exageradamente sobre suas ações possíveis, senão que por sempre já ter agido antes de consultar a consciência e averiguar vantagens e desvantagens, ou de pesar reflexivamente o que significaria sua ação, se ele a levasse a efeito. O homem de caráter age sem consultar a consciência,

¹⁰ Veja-se as cartas de “13 de fevereiro de 1887” e “7 de março de 1887”. Embora só venha a conhecer Dostoievski em 1987, Nietzsche diz que “imediatamente encontrou um espírito afim”. Afinidade que é a do “espírito”, do que é mais próprio, e não meramente a concordância a respeito de um conceito ou de um pensamento. A afinidade a que Nietzsche se refere é a do caráter, daquilo que é a marca de cada um, o mais próprio, não a concordância reflexiva. Desde essa afinidade de caráter, de espírito, a que Nietzsche se refere, senti-me autorizado a utilizar as *Memórias do subsolo* para comentar um texto da juventude (1869/70) de Nietzsche. Cartas encontradas em: NIETZSCHE, F. (1967). *Obras completas*. Trad.: Eduardo Ovejero Y Maury; Felipe Gonzalez Vicen. Buenos Aires: Aguilar.

¹¹ Viesenteiner, J. L. (2010). “Fisio-psicologia e linguagem em Nietzsche: um viés de crítica à racionalidade”, p. 59.

sem espelhar-se nela, tal como o “homem intuitivo”, em “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, entrega-se à “imediatez”, ao aparecimento súbito de suas intuições (NIETZSCHE, 2005, p. 60). Da mesma maneira, as abelhas coletam pólen e o formigueiro possui uma forma de se organizar que não precisam passar pelos crivos da consciência para se realizarem.

No entanto, precisamente em que sentido essas considerações a respeito da consciência hipertrofiada e do caráter auxiliam na compreensão do terceiro item e articulam os três itens entre si?

Segundo minha interpretação até aqui elaborada, a partir dessas análises do texto de Nietzsche chegamos ao seguinte quadro: por um lado, a linguagem 1º não é produto da consciência; 2º o desenvolvimento de uma cultura decadente leva à perda da riqueza original da linguagem; 3º ela torna-se complicada, obscura, quando considerada pelo trabalho filosófico do pensador mestiço. Por outro lado, 1º é por meio da linguagem que se torna possível a consciência; 2º na linguagem reside o valor filosófico, embora a filosofia possa desviar-se desse valor original; 3º para a massa, inconsciente, ela se mostra como uniforme, um organismo inteiro. Não sendo criada pelo pensamento e, na verdade, condição para o aparecimento da consciência, a linguagem apresenta a necessidade de ser pensada como produto do instinto, como caráter; enfim, como sendo já dada inconscientemente. Tendo em vista que nas abelhas e no formigueiro o instinto não é fornecido por uma reflexão, mas sempre se dá sem qualquer consideração consciente; e que a massa de indivíduos não está inicialmente sem linguagem para depois passar à linguagem, senão que está sempre já falando e se comunicando, isto é, sempre já na linguagem; então posso concluir que, para Nietzsche, a linguagem é tal qual o instinto. A linguagem não é fornecida, ou formada, ou mesmo derivada de um momento primeiro, mudo ou gestual, como supõem certas teorias sobre a origem da linguagem criticadas por Nietzsche. É sempre já a partir da linguagem, sempre já na linguagem, que se pode pensar em um tal momento original em que a linguagem ainda não havia se formado. No entanto, esse momento original não é fundador, campo da origem da linguagem, senão que ele é formado pela linguagem, criado pela linguagem. Por isso Nietzsche pode dizer que a origem da linguagem, quando entendida como derivada de um momento sem linguagem, não pode ser pensada, pois é só a partir da linguagem que se pode postular um tal momento originário. Um momento silencioso, mudo, ainda é um modo da linguagem, produto da linguagem. Na *Fenomenologia da percepção*, encontramos um bom exemplo para entender o argumento de Nietzsche. Ali, Merleau-Ponty comenta que a nebulosa de Laplace não está localizada cronologicamente na origem do universo, tal como se quer entendê-la, mas que ela é uma construção cultural. Como criação humana, ela não está lá atrás, na origem, senão que na frente, como universo cultural, como possibilidade humana de explicação do universo; não lá nas próprias coisas nem mesmo podendo ser uma coisa, mas criação da cultura. Da mesma maneira, o momento sem linguagem que a antecederia não está localizado lá atrás, numa origem muda da linguagem,

mas é lançado pela linguagem como criação cultural, como criação da própria linguagem. Assim, como diz Nietzsche, a origem da linguagem não é pensável, pois um momento mudo, silencioso, ainda seria lingüístico, possibilidade e possibilitado pela linguagem.

Após expor os três itens, acima analisados, no segundo parágrafo de seu texto, Nietzsche inicia o terceiro parágrafo dizendo: “Resta, portanto, considerar a linguagem como produto do instinto, como nas abelhas — no formigueiro, etc.” (NIETZSCHE, 1967a, 3º parágrafo). Não resta outro recurso, diz Nietzsche, senão considerar a linguagem como produto do instinto. Desde que ele havia percebido, a partir dos três itens do segundo parágrafo, que a linguagem não pode ser produzida e que ela é mesmo condição de certas criações humanas — da filosofia, cuja maior parte das operações consiste na decomposição de conceitos que já estão na linguagem; da consciência, que só vem a ser com o auxílio da linguagem — então não lhe sobrava outro recurso senão entender a linguagem como sempre já operando, tal como o instinto.

No quarto parágrafo de *Vom Ursprung der Sprache*, já citado acima, Nietzsche comenta o instinto:

Mas o instinto não é resultado de uma consideração consciente, não é mera consequência de uma organização corporal, não é resultado de um mecanismo situado no cérebro, não é efeito de um mecanismo estranho vindo de fora sobre o espírito, senão que é produto próprio dos indivíduos ou da massa, surgido do caráter. O instinto é um até mesmo com o núcleo mais íntimo de um ser. Este é propriamente o problema da filosofia, a infinita adequação dos organismos e a inconsciência em sua origem. (NIETZSCHE, 1967a, 4º parágrafo)

A caracterização que Nietzsche faz aqui do instinto coincide com a feita, no segundo parágrafo, a respeito da linguagem. O instinto não é produzido pela consciência, nem resultado ou efeito de uma organização corporal, de algum mecanismo cerebral ou vindo de fora. O instinto é um com o núcleo mais íntimo de um ser, afirma Nietzsche, o que quer dizer que o instinto é idêntico com este próprio ser, por exemplo, uma abelha ou uma formiga. O instinto não vem de fora sobre a abelha, nem resulta de alguma mecânica situada nela, pois é ele que a determina como abelha. A abelha e seu instinto são um, isto é, são idênticos. O instinto não é produzido por alguma mecânica no corpo da abelha, mas tal que sem ele não há abelha. Da mesma maneira, no segundo parágrafo de *Vom Ursprung der Sprache*, a linguagem era apresentada como não sendo produto de uma consciência, mas uma condição tal que, se não houvesse linguagem, não poderia haver passagem à consciência. O instinto e a linguagem não são efeitos, produtos ou derivados de algo, mas tão originários que, sem eles, não haveria, respectivamente, a abelha e a consciência. Por isso, Nietzsche enuncia, na última oração deste parágrafo quarto, que o problema próprio da filosofia é “a infinita adequação dos organismos e a

inconsciência em sua origem”. A infinita adequação dos organismos que se dá de forma inconsciente é o problema próprio da filosofia. Ora, o que quer dizer tal infinita adequação dos organismos? E por que ela se realiza de maneira inconsciente?

A adequação dos organismos precisa ser pensada tanto em relação às abelhas e ao formigueiro como em relação à linguagem, àquilo que Nietzsche identifica, ao considerar a linguagem para a massa, como um “organismo inteiro”. O termo usado por Nietzsche é *Zweckmässigkeit*, formado de *Zweck*, fim, finalidade, propósito, objetivo, intenção, e *mässigen*, moderar-se, conter-se, controlar-se; *Zweckmässig* forma então o adjetivo “adequado”, “apropriado”, como um propósito moderado é adequado àquilo que se propõe; e a palavra *Zweckmässigkeit* pode ser traduzida por adequação, ou então por adequabilidade. No entanto, é preciso ter em mente que ela diz também o propósito, a intenção e a finalidade. Nos dois últimos parágrafos do texto, Nietzsche cita a *Crítica do juízo*, ressaltando a idéia de uma teleologia na natureza, isto é, uma finalidade, um fim; e termina elogiando: “a maravilhosa antinomia de que algo tenha *zweckmässig* sem estar na consciência. Esta é a essência do instinto” (NIETZSCHE, 1967a, 12º parágrafo). A partir do sentido geral do texto e da etimologia da palavra, entendo *zweckmässig* como “propósito”, “intenção”, “objetivo” e mesmo “finalidade”. O crucial é notar, enfim, que Nietzsche utiliza termos que guardam relações etimológicas, os quais indicam que um mesmo sentido está sendo articulado. A “infinita adequação dos organismos”, portanto, está intimamente relacionada com aquela “teleologia na natureza”, retirada de Kant, e com a “insondável intenção” (ou “intencionalidade” — *Absichtlichkeit*) que rege os “seres orgânicos”, citação de Schelling, feita por Nietzsche no 13º parágrafo de *Vom Ursprung der Sprache*. A infinita adequação dos organismos é então também a infinita intenção, meta e propósito dos organismos. No sentido de que a abelha já nasce com um propósito dentro da colmeia e a formiga com uma finalidade própria em relação às outras formigas que constituem o formigueiro. Sobre isso, é imprescindível lembrar a citação da passagem de Schelling: “É com a linguagem como com os seres orgânicos; nós cremos que estes se originam cegamente, mas não podemos duvidar da insondável intenção de sua formação até nos menores detalhes” (NIETZSCHE, 1967a, 13º parágrafo). O propósito de uma determinada abelha dentro da colmeia, ou a intenção que rege toda a sua formação, não é fornecido por alguma mecânica exterior à abelha, vinda de fora, mas por algo que não se distingue do “núcleo mais íntimo” da abelha (quarto parágrafo), enfim, por algo que não pode ser retirado da abelha, sob pena de a abelha mesma desaparecer. E este propósito é dado de maneira inconsciente, pois ele não precisa ser comunicado de uma abelha à outra para então elas decidirem o que cabe a cada uma. A necessidade de comunicação, enfim, não se deu na colmeia, posto que a abelha não é o animal mais indefeso da natureza, senão que, por seu ferrão, está mais próxima do animal de rapina do que do animal de rebanho. Segundo Nietzsche (2005), a necessidade de comunicação, origem da consciência, só aconteceu com o animal mais ameaçado, carente de chifres e presas aguçadas. E, para que isso acontecesse,

ele já contava com a linguagem em palavras, posto que o pensamento consciente só ocorre em palavras, as quais este não criou, senão que surgiu graças ao auxílio delas, porque elas possibilitaram o espelhamento de suas necessidades¹².

Ora, o que é essa “insondável intenção”, essa “infinita adequação”, considerada em relação à linguagem? Não a linguagem tomada como assunto do trabalho filosófico, mas tal como ela se dá para a massa, isto é, como uniforme, como um organismo inteiro, operando de maneira inconsciente. Citando Herber, Nietzsche elucida: “A gênese da linguagem é assim um impulso tão íntimo como o impulso do embrião a nascer em um momento de seu amadurecimento” (NIETZSCHE, 1967a, 11º parágrafo). O homem, diz Nietzsche, resumindo o texto de Herber, “*nasceu para a linguagem*”¹³ (NIETZSCHE, 1967a, 11º parágrafo; grifo meu). Seu fim, sua meta, a “insondável intenção” que o rege, é a linguagem. Mas de onde a linguagem vem? Como ela surge? É aí que temos de ser capazes de ver “o pulo do gato” do filósofo Nietzsche: a linguagem não vem de parte alguma; como o instinto não deriva de alguma mecânica do próprio animal nem vem de fora, a linguagem vem sempre já junto com o homem. Ela não é fabricada, mas já dada originariamente. E o termo “inconsciente” nos auxilia a entender isso, pois só depois de já estarmos falando é que nos damos conta, conscientemente, da linguagem; só num momento segundo, já lingüístico, é que chegamos ao espelhamento da consciência. Não temos a consciência da falta da linguagem para logo em seguida tentarmos aprender a falar. É já falando que percebemos que somos falantes. A “criança que aprende a falar” não passa de um momento sem linguagem a um outro lingüístico; essa suposição é feita pelo teórico do conhecimento e pela mãe (que interpreta o choro e os gestos do bebê), os quais estão na linguagem e então postulam uma situação em que a criança ainda não fala, uma situação sem linguagem. No limite, não temos como saber quando e como a criança aprende a falar, em que momento ela passa do silêncio gestual às palavras, porque esse momento anterior à linguagem é ainda uma suposição lingüística. Quando eu aprendi a falar? Não sei. Só sei que estava falando já a muito tempo quando então me apresentaram, ou eu mesmo formulei, a pergunta pela origem da linguagem, ou a de que se as palavras correspondem ou não às coisas. Isso pode parecer pouco rigoroso, se comparado aos célebres textos de filosofia, no entanto, é preciso pensar essas questões desde seu nível mais elementar, mais simples, se queremos de fato chegar a alguma intuição filosófica,

¹² Sobre a origem da consciência, ver NIETZSCHE (2001), ps. 247-250, aforismo 354.

¹³ Sobre isso, seria preciso ver ainda uma ampla discussão sobre a idéia de “finalidade” no que ela diz respeito ao homem. Não tratei de entendê-la como uma finalidade da existência, noção que Nietzsche condena já no primeiro aforismo, do Livro 1, de *A gaia ciência* (“Sobre os mestres da finalidade da existência”), e também na nota “19 [160], verão de 1872 — início de 1873; Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, v. 7, p. 469”, traduzida por Fernando de Moraes Barros em NIETZSCHE (2008), p. 67. Ao contrário, relacionando-a com aquela identidade entre instinto e linguagem, a compreendi como o mais próprio do homem, tal como o instinto da abelha lhe é o mais próprio, aquilo sem o que ela não é, posto que o instinto não lhe é uma propriedade, mas seu modo de ser mais original.

ou, pelo menos, nos aproximarmos dela. O “homem nasceu para a linguagem” (*der Mensch sei zur Sprache geboren*), assim como as abelhas nascem para a colmeia ou para serem abelhas. A insondável intenção que rege o homem é a linguagem, assim como o amadurecimento do embrião tem como propósito seu nascimento. A linguagem não foi criada pela consciência, seja por acordo ou contrato, nem deriva de uma relação de conteúdo com as coisas. Ao contrário, como tentei deixar claro a partir do texto de Nietzsche, a linguagem é sempre pressuposta pelas teorias que tentam derivá-la de uma situação primeira sem linguagem. Enfim, a linguagem, como o instinto, como no uso que dela faz a massa, já se deu, já está em andamento de maneira inconsciente. Só depois, ao tomá-la por assunto, ao trazê-la à consciência, é que o pensador se pergunta pela origem da linguagem.

Ora, mas como toda essa interpretação a que cheguei se apresenta como uma crítica às teorias sobre a origem da linguagem? Em que sentido a linguagem como a insondável intenção do homem recusa a pergunta pela origem da linguagem e enuncia que esta não é pensável?

Ao mostrar como toda tentativa de pensar a origem da linguagem acaba sempre supondo uma linguagem como meio que tornou possível o estabelecimento da linguagem, seja como acordo seja como contrato, Nietzsche traz à tona o fato de que a linguagem está sempre já em andamento, que toda tentativa de pensar uma tal situação sem linguagem é tornada possível pela linguagem. No limite, para poder pensar a origem da linguagem seria preciso encontrar um momento, uma situação em que ela de maneira alguma estaria presente. Embora não seja possível encontrar de fato essa situação, posto que pensar um tal momento mudo ainda é um modo lingüístico de articulação da linguagem, alguns filósofos, no entanto, a postulam. Isso acontece quando eles dividem a experiência em duas esferas, uma sensível, sem linguagem, e outra inteligível, lingüística. Mas essa divisão, como vimos, é decadente, pois, dividindo-se o mundo em duas esferas distintas, não se consegue mais ver o todo da experiência, sua unidade, o organismo — como na citação de Viesenteiner feita acima —, de maneira que, para ligar então as duas esferas, é preciso mostrar como uma delas dá forma à outra. Em Platão, que confere o poder configurador ao inteligível, estabelece-se a tirania deste sobre o sensível; por outro lado, em Merleau-Ponty, que estabelece o primado da percepção, surge a tirania do sensível. Não se tem mais um todo orgânico em que as partes brigam entre si sem que uma delas vença, mas o domínio de uma delas sobre todas as outras¹⁴. Não se tendo mais uma unidade orgânica, o que aparece então é um mosaico de partes que não se combinam, isto é, que no limite não se ligam mais entre si. Daí que a questão da ligação entre sensível e inteligível seja dirigida a Platão, ao qual se pergunta como o inteligível “participa” do sensível; e também a Merleau-Ponty,

¹⁴ Sobre isso, ver o quinto prefácio de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, no qual Nietzsche apresenta a noção grega de disputa e a contrapõe com a decadência moderna, na qual se tem o domínio de um sobre os demais: “É este o germe da noção helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio — um segundo gênio” (NIETZSCHE, 1996, p. 72).

ao qual se pergunta como do primado da percepção se passa à idealidade, à linguagem verbal. A separação inicial em esferas distintas e a conseqüente tirania de uma delas leva inevitavelmente esses pensadores a se colocarem a pergunta pela origem da linguagem. No entanto, essa questão sempre permanecerá um mistério não resolvido nessas teorias, pois elas não conseguem mais unir o que primeiramente haviam separado. Desde que se separa o mundo em duas esferas, toda tentativa de pensar a origem da linguagem, pergunta decorrente dessa separação inicial, é a expressão de num grande problema: como de uma esfera sem linguagem pode originar-se a linguagem; ou como a esfera do espírito, que já está na linguagem, pode nomear as coisas, isto é, como esta esfera “participa” daquela outra, não lingüística; como duas esferas distintas e separadas se ligam. A grande intuição de Nietzsche, e isso já por volta de seus 25 anos, é a de que não há como pensar uma situação sem linguagem sem já se estar na linguagem; que um momento mudo é ainda lingüístico, somente possível por meio da linguagem. Por isso, “*der Ursprung der Sprache nicht zu Denken ist*”, isto é, estamos já sempre na linguagem e não há como sair dela rumo a uma situação sem linguagem. Daí que nos reste pensar a linguagem como instinto, isto é, como algo que não pode ser pensado como originado por algum mecanismo interno ou externo, senão como o mais originário e determinante.

Enfim, se entre os hindus e os gregos antigos a linguagem era um enigma, era porque, para eles, ela não se tornara um *problema a ser resolvido*, como o é entre os modernos. Para hindus e gregos, a linguagem era, tal como o instinto do qual fala Nietzsche, sempre já dada, já em operação, restando então nomear os animais, como no mito grego, ou dar nome às coisas segundo suas relações com os homens, como no Antigo Testamento:

O Antigo Testamento é o único documento religioso que contém um mito sobre a origem da linguagem ou algo semelhante. Dois pontos principais: Deus e o homem falam a mesma língua [ou linguagem – *Sprache*], não como entre os gregos. Deus e o homem dão às coisas nomes que expressam as relações das coisas com os homens. A nomeação dos animais, etc., era o problema do mito: a linguagem mesmo era pressuposta. — Os povos calam sobre a origem da linguagem: eles não podem pensar o mundo, Deus e os homens sem a mesma [a linguagem]. (NIETZSCHE, 1967a, 6º parágrafo)

Sobre o Antigo Testamento, parece-me que Nietzsche está se referindo antes ao fato de o Livro de Gêneses ser o único texto religioso a tocar no tema da linguagem — posto que neste primeiro livro da Bíblia se diz já na primeira linha que “no princípio era o verbo. E o verbo se fez carne” —, e não afirmando que no Novo Testamento se encontra uma teoria sobre a origem da linguagem. Se no mito a linguagem era mesmo pressuposta, restando a nomeação dos animais, em Gêneses, de forma semelhante, no princípio estava o verbo, restando então dar nome às coisas segundo sua relação com os homens. A linguagem, para esses povos antigos era sempre já pressuposta para qualquer tentativa de nomeação; eles não procu-

ram pensar a origem da linguagem, questão que, se para os modernos se tornou um problema, para os povos antigos era mantida como um enigma. E enigma talvez queira dizer que ela não havia se tornado um problema a ser resolvido, mas que se mantinha como um mistério sempre renovado pelo mito e pela religião, o qual era antes cantado e celebrado, ao invés de explicado. Como diz Nietzsche, os povos calam sobre a origem da linguagem: sem a linguagem, eles não podem pensar seja o mundo, Deus ou os homens. Os povos calam porque não chegaram à pergunta decadente, façanha do trabalho filosófico individual, de se as palavras correspondem ou não às coisas. Os povos calam porque nem mesmo cogitam que possa haver um reino de coisas sem linguagem, aquilo que os filósofos chamam de sensível, nem que possa haver um outro reino da pura linguagem, ainda não misturada com o sensível. Eles calam porque, para eles, palavra e coisa são idênticas, “um organismo inteiro”, não havendo a mínima possibilidade de uma tyrannizar a outra. Eles calam porque a linguagem não se tornou assunto, tema, questão a ser trabalhada, resolvida. Por isso Nietzsche diz que eles não podem pensar o mundo, Deus ou os homens sem a linguagem, pois, para eles, se não houver linguagem, o mundo, Deus e os homens não existem. Para os povos, parece dizer Nietzsche, palavra e coisa formam uma unidade, são “um”, e as questões da teoria do conhecimento não se colocam.

Referências

- DOSTOIEVSKI, Fiodor. (2000). *Memórias do subsolo*. Trad.: Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34.
- MERLEAU-PONTY, M. (2006). *Fenomenologia da percepção*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- NIETZSCHE, F. (2008). *Sobre verdade e mentira* (seguida de algumas notas de trabalho de Nietzsche). Trad.: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra.
- _____. (2001). *A gaia ciência*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras.
- _____. (1996). *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad.: Pedro Sússeking. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- _____. *A filosofia na época trágica dos gregos*. (Versão eletrônica)
- _____. (2005). Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: *Obras incompletas*. Trad.: Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1967a). Vom Ursprung der Sprache. In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York. Tomo II, Vol. 2.
- _____. (1967). *Obras completas*. Trad.: Eduardo Ovejero Y Maury; Felipe Gonzalez Vicen. Buenos Aires: Aguilar.
- VIESENTEINER, J. L. (2010). “Fisio-psicologia e linguagem em Nietzsche: um viés de crítica à racionalidade”. In: *Princípios Natal*, v. 17, n. 27, jan./jun., p. 55-77 (Artigo encontrado em versão eletrônica).

Martin Heidegger e a questão de Deus

João A. Mac Dowell SJ

* Doutor, FAJE/BH.

GT-Heidegger

Resumo

O artigo pretende identificar o que Heidegger entende pelos termos “Deus” e, particularmente, “o último Deus”, à luz de sua obra fundamental “Contribuições para a Filosofia (o Evento apropriativo)”. Para tanto, parte da análise de um texto da “Carta sobre o Humanismo”, que relaciona a verdade do ser com o sagrado, o divino e o Deus. A principal conclusão é que Heidegger reconhece a dimensão do sagrado, como instância distinta do ser humano, que pode ser chamada de “último Deus”, enquanto abre o espaço da autêntica temporalidade e proporciona ao aí-ser a apropriação de sua própria essência.

Palavras-chave: Verdade do ser, sagrado, último Deus, evento apropriativo.

Hoje em dia generaliza-se cada vez mais a convicção da centralidade da questão de Deus no pensamento de Heidegger. Sobretudo depois da progressiva recepção da obra, publicada em 1989, *Beiträge zur Philosophie (Das Ereignis)* [Contribuições para a Filosofia (o Evento apropriativo)], tornou-se difícil duvidar do papel fundamental da reflexão sobre o sagrado e o divino no pensamento do último Heidegger. Nem por isso a maior parte dos intérpretes deixou de ver nestas menções mais do que um cacoete do filósofo, que ante a riqueza de seu pensamento, faz sentido ignorar e relevar. Interpretam esta linguagem religiosa como alusão à dimensão mais profunda do evento apropriativo (*Ereignis*), enquanto estrutura essencial do ser humano, sem qualquer referência a algo distinto e superior a ele. Muito significativa é, porém, a este respeito, a posição de Günter Figal, um dos mais importantes estudiosos do filósofo na atualidade. Depois de ter-se alinhado com a posição dominante, ele mudou de opinião, a partir de uma análise mais aprofundada de *Beiträge zur Philosophie*, reconhecendo que o autor

identifica no diálogo entre o humano e o divino, como instâncias distintas, a dimensão fundamental da existência (FIGAL, 2000, p.187, n.2).

Nossa intenção nesta comunicação não é investigar de modo abrangente as ideias ou os textos de Heidegger, sobre o sagrado, o divino e o Deus. Trata-se apenas de examinar o que ele entende pelo termo “Deus” e, particularmente, como ele concebe o que denominará de “o último Deus”.

A forte influência da religião católica na formação do jovem Heidegger é bem conhecida. Mas a sua afirmação do caráter ateu da filosofia desde seus primeiros cursos na década de vinte do século passado levou muitos a acreditarem que ele renegava simplesmente o seu passado religioso, sepultando no esquecimento a questão de Deus. Não percebem que seu ateísmo é meramente metodológico e que os próprios termos nos quais o declara já implicam que a problemática teológica permanece como horizonte último de seu pensar. Eis as suas palavras:

No seu radical questionamento, no qual ela se apoia exclusivamente em si mesma, a filosofia deve ser por princípio a-téia. Justamente por causa de sua tendência fundamental, ela não pode arrogar-se a querer possuir ou determinar Deus. (HEIDEGGER, 1994, p.197)

De fato, o que Heidegger rejeita desde então é a filosofia entendida nos moldes da metafísica cristã, que prevalece, segundo ele, ao longo de toda a história do Ocidente, aquilo que ele chamará posteriormente de onto-teologia. O seu a-teísmo consiste, portanto, na recusa do Deus do teísmo, concebido como sumo ente e princípio explicativo de toda a realidade. Enquanto não elabora outra maneira de falar de Deus e outra via para abordar o seu mistério, ele deve simplesmente calar-se a seu respeito. É assim que se explica a completa ausência desta perspectiva em *Ser e Tempo* e noutras obras do mesmo período. Mesmo assim, ele não deixa de sublinhar *data occasione* que não se trata de uma omissão definitiva, p.ex. quando esclarece, em nota de *Vom Wesen des Grundes [Da essência do Fundamento]* (1929), que com a interpretação ontológica do *Dasein* como ser-no-mundo não se decide positiva nem negativamente sobre um possível ser para Deus (HEIDEGGER, 1967a, p.55, n.56). Também, mais tarde, na *Carta sobre o Humanismo*, insiste em que sua posição não pode ser interpretada nem como teísmo nem como ateísmo e isto não por indiferença a respeito da questão, mas por atenção aos limites do pensar (HEIDEGGER, 1967b, p.182).

Se uma eventual relação do ser humano com Deus só pode ser descoberta fenomenologicamente, ou seja, na experiência do pensar, como identificar tal experiência? Heidegger aceita o diagnóstico nietzscheano, que aponta a “morte de Deus” como fenômeno histórico decisivo, que se exprime no niilismo contemporâneo. A experiência do divino, que alimentou todas as civilizações anteriores, encontra-se basicamente bloqueada no mundo moderno, enquanto tal. Deus não se apresenta como força viva capaz de dar sentido à vida pessoal e social, de moldar a cultu-

ra atual. Nietzsche, na interpretação de Heidegger, divisa neste acontecimento a oportunidade grandiosa da criação de uma nova humanidade, consubstanciada no Super-Homem, o homem superior, bem acima dos padrões anteriores de humanismo¹. Heidegger não partilha, porém, tal utopia. Com efeito, ele cai na conta, certamente com base em sua familiaridade com a experiência cristã originária, de que a atitude de pura autoafirmação, a que poderiam levar suas próprias análises da existência, consignadas em *Ser e Tempo*, não é satisfatória, ou seja, contradiz a experiência humana mais autêntica. Tal é a amarga lição que ele tira do fracasso de seu programa de Reitorado, delineado justamente sob a égide da autoafirmação², enquanto tradução em termos políticos do projeto filosófico que ele pretendia desenvolver como alternativa à mundivisão cristã. Nesta conjuntura trágica, sem poder retornar ao teísmo metafísico de suas origens, que com a “morte de Deus” já não poderia ser ressuscitado, ele descobre no poeta Hölderlin uma saída para o impasse de seu pensar³. Hölderlin precedeu o próprio Nietzsche na experiência da ausência de Deus no mundo moderno, que ele interpreta, contudo, como “falta de Deus” (*Fehl Gottes*)⁴. Sentir a falta de Deus equivale a experimentar o divino no negativo. É este veio no solo profundo da historicidade humana que Heidegger vai explorar a partir da metade da década de trinta.

Com efeito, a temática do sagrado e do divino emerge agora vigorosamente na maioria de seus escritos. Podem-se apontar, porém, quatro fontes principais de considerações sobre este tema na obra de Heidegger. Em primeiro lugar, a *Carta sobre o Humanismo* (1946), na qual, entre outras observações de grande interesse, ele resume numa frase lapidar o caminho para pensar o sagrado, o divino e Deus, a partir da verdade do ser. Em segundo lugar, temos a compreensão do mundo como quadrante (*Geviert*), no qual os dois pares céu e terra, deuses e mortais, dão-se as mãos num jogo especular que revela a profundidade misteriosa do ser que envolve a existência humana⁵. Dispomos, em seguida, dos longos comentários sobre a poesia de Hölderlin nos quatro cursos, com seus complementos, dedicados por Heidegger ao esclarecimento do significado epocal da visão do poeta⁶. Eles fornecem, por

¹ Trata-se da interpretação heideggeriana de Nietzsche, que não discutiremos aqui.

² Como demonstra o próprio título de seu discurso de posse, “A autoafirmação da Universidade alemã” (Cf. HEIDEGGER, Martin. p.107-117). *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)* GA v.16, p.107-117.

³ Vários comentadores de Hölderlin contestam também a interpretação que Heidegger dá de seus hinos. De fato, Heidegger sempre afirmou que não pretendia, neste como noutros casos, manter-se no plano da exatidão historiográfica. Pode-se dizer que o filósofo encontrou no poeta pistas favoráveis à explicitação e expressão de suas próprias preocupações e intuições. Mais do que inspirar-se em Hölderlin, ele projetou na sua obra a própria interpretação da existência humana na sua abertura constitutiva para o sagrado.

⁴ Cf. *Wozu Dichter?* p.269 (HEIDEGGER, 1977).

⁵ Vejam-se as três conferências de 1951, *Bauen Wohnen Denken, Das Ding e “...Dichterisch wohnt der Mensch ...”*, in: HEIDEGGER, Martin (1967c), v.II, especialmente p. 23-26; 31-35; 44-46; 50-55; 68-76.

⁶ Este material está reunido, principalmente em: HEIDEGGER, Martin (1996). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*; IDEM (1999). *Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’* (Wintersemester 1934/35); IDEM (1992). *Hölderlins Hymne ‘Andenken’* (Wintersemester 1941/42); IDEM (1993). *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’* (Sommersemester 1942).

assim dizer, a matéria prima para a formulação mais elaborada da problemática do divino, que perpassa do princípio ao fim sua obra decisiva *Contribuições para a Filosofia (o Evento apropriativo)*. Nela sobressai a figura do “último Deus” (*der letzte Gott*) (HEIDEGGER, 1989, p.405-417).

Para uma abordagem mais articulada da questão de Deus em Heidegger, podemos recorrer à sua afirmação bem conhecida na *Carta sobre o Humanismo*, há pouco mencionada:

É tão somente a partir da verdade do ser que a essência do sagrado se deixa pensar. É tão somente a partir da essência do sagrado que a essência da divindade é pensável. É tão somente à luz da essência da divindade que pode ser pensado e dito o que a palavra ‘Deus’ deve nomear (HEIDEGGER, 1967b, p.181s).

Levando em conta que a noção de essência (*Wesen*) em Heidegger corresponde a uma reinterpretação radical daquilo que a tradição metafísica entendeu por essência (*ousia*), somos convidados a compreender a essência do sagrado, do divino e de Deus, a partir do aprofundamento daquilo que ele chama de “verdade do ser”. A pergunta sobre a “verdade do ser” é, como se sabe, o que anima até o fim o seu pensamento. Na sua obra posterior Heidegger supera, sem renegá-la, a perspectiva de “Ser e Tempo”, onde a verdade ou mais exatamente “o sentido de ser” depende da resolução do próprio aí-ser (*Dasein*), que na antecipação da morte, ou seja, compreendendo-se a partir dela, assume o seu ser próprio e, portanto, a sua verdade. Mais tarde a iniciativa, por assim dizer, que desvela a verdade do ser já não depende, em última análise, do aí-ser, mas do próprio ser e de seus comandos ou destinações epocais. Nesta breve comunicação não insistiremos neste ponto fundamental, certamente já assimilado por todo estudioso do filósofo (Cf. MAC DOWELL, 2011). Baste dizer que se trata da verdade como acontecimento, des-ocultação do ser a partir de seu ocultamento, jamais superado. É o que Heidegger chamará de *Ereignis* e que constitui para ele a própria essência do ser humano. Ele o experiencia como a co-pertença do ser humano e do ser como tal. De fato, é a abertura proporcionada pela manifestação do ser, que constitui o ser humano, enquanto aí-ser, o único ente que existe na verdade do ser, pertencendo assim ao ser, enquanto voltado constitutivamente para ele. Mas o ser, por sua vez, pertence ao ser humano, enquanto nada mais é do que o horizonte de seu pensar (Cf. HEIDEGGER, 1957, p.28). Ao se dar, o ser capacita o aí-ser a abrir-se à sua manifestação nos entes, a pensá-lo. Nisto consiste a liberdade, nesta abertura à manifestação ou verdade dos entes no seu ser.

Ora, é a partir da verdade do ser assim concebida que, segundo Heidegger, é possível pensar a essência do sagrado. Com efeito, a verdade do ser, enquanto des-ocultação, introduz o aí-ser no espaço luminoso no qual os entes vêm ao seu encontro na variedade de seus modos de ser. O fenômeno do sagrado remete, po-

rém, à outra dimensão do ser e de sua verdade, o seu ocultamento misterioso, que caracteriza a finitude do ser humano. Esta finitude se manifesta exatamente no fato do aí-ser não poder dispor da verdade do ser, a seu bel prazer, mas, no máximo, pôr-se à sua disposição, a seu serviço, para acolhê-la fielmente no seu pensar. O sagrado corresponde, portanto, àquilo que na experiência humana, mais autêntica e profunda, se apresenta como o escondido, retirado, indisponível, a região que, de algum modo, precede e origina a claridade do espaço aberto, constitutivo do aí-ser. Ainda que rejeite categoricamente qualquer tentativa de atribuir ao ser humano uma autotranscendência que mire o infinito, Heidegger reconhece nele uma aspiração de plenitude (*Fülle*) (HEIDEGGER, 1989, p.405), entendida no sentido do termo alemão “*das Heile*”, que podemos traduzir por “são e salvo”, tomando saúde não em sentido meramente orgânico, mas como a inteireza e esplendor da própria existência. Negativamente, teríamos algo como indene, incólume, intacto, isento de qualquer falha ou dano. É a partir daí que Heidegger entende também o termo “sagrado” (*das Heilige*)⁷, relacionando a sua experiência com a aspiração humana de plenitude e salvação (*Rettung*) (HEIDEGGER, 1997, p.296).

Do que foi dito fica claro que, embora Heidegger utilize o mesmo termo, que comparece na fenomenologia da religião de um Rudolf Otto (1917) ou Mircea Eliade (1957), a sua concepção do sagrado e de sua experiência é radicalmente diversa. Não se trata, com efeito, de uma hierofania, entendida como a experiência simbólica da manifestação num ente intramundano de uma realidade transcendente, que não pertence ao mundo cotidiano. Quer se trate do monoteísmo, politeísmo, panteísmo ou animismo, esta realidade é sempre representada como um ente superior, do qual depende de algum modo a existência humana. Ora, para Heidegger, como vimos, o sagrado não é concebido como um ente e é experimentado justamente como a dimensão oculta da verdade do ser, que não se manifesta diretamente no mundo do aí-ser⁸.

Na sequência do texto da Carta sobre o Humanismo, podemos entender a essência da divindade como a experiência do sagrado (HELTING, 1998, p.84-88). O sagrado constitui permanentemente a dimensão oculta da verdade do ser. Mas nem sempre é percebido como tal. O divino corresponde assim à experiência ainda anônima e indefinida da região do sagrado que, enquanto invisível, contrasta com a manifestação luminosa do ser no mundo. Ora, como continua Heidegger, “é à luz da essência da divindade que pode ser pensado e dito o que a palavra ‘Deus’ pretende nomear”. Com efeito, o nome de Deus surge de uma experiência historicamente

⁷ Veja-se a articulação que propõe entre estes fenômenos: “Tão somente no círculo mais amplo do salvo o sagrado consegue aparecer. Os poetas são do feitio daqueles audazes, pois experimentam o ruinoso como tal, ao seguir o rastro do sagrado. Sua compaixão sobre a terra salva. Sua canção festeja a inteireza da esfera do ser. Ruína como ruína nos põe na pista do salvo. O salvo, por sua vez, com um aceno evoca o sagrado. O sagrado liga ao divino. O divino avizinha o Deus.” (HEIDEGGER, 1977, p.319; cf. p.295,316).

⁸ No texto citado na nota anterior e em outros semelhantes, Heidegger dá a entender como é possível experimentar aquilo que não se manifesta. Há um dinamismo na experiência do ser humano que ao perceber uma dimensão fundamental da existência presente que há algo além.

contextualizada da divindade, de uma forma peculiar de encontro do ser humano com a dimensão do sagrado. Com o nome do Deus designa-se o acontecimento histórico marcante, no qual a essência do sagrado, enquanto oculta, é percebida de tal modo que os seres humanos experienciam intimamente a sua ligação essencial com tal dimensão e a configuram expressamente na linguagem do mito e no rito. Portanto, o sagrado, o divino e o Deus ou os deuses, não são para Heidegger realidades distintas, mas três maneiras concatenadas de considerar o mistério oculto que precede e determina a verdade do ser. Tudo indica que Heidegger vê uma nomeação autêntica do Deus, seja na religião grega antiga, seja na experiência cristã originária, que se prolonga até a modernidade, apesar do caráter onto-teológico e deformador das tentativas de expressá-la no pensamento filosófico ou teológico. Trata-se de diferentes figuras de Deus, correspondentes a cada mundo e à experiência do sagrado que neles é possível à luz da verdade do ser.

No entanto, na civilização da técnica, própria da modernidade avançada, na qual o ser humano se dispersa inteiramente na investigação e manipulação do ente (*Machenschaft*) (HEIDEGGER, 1989, p.126ss, 406) o próprio ser como tal já não pode ser experienciado, e muito menos o sagrado como dimensão oculta de sua verdade. Nesta situação, pronunciar o nome de Deus, no contexto religioso, torna-se, segundo Heidegger, uma blasfêmia (HEIDEGGER, 1967b, p.179-180; 1989, p.406), porque já não se apoia numa experiência do sagrado e do divino, mas só pode referir-se a valores mundanos, que têm necessariamente o caráter de ídolos, a serviço de interesses humanos. Não é propriamente a “morte de Deus”, do Deus da metafísica, que caracteriza em última análise a situação atual. Para que o mundo moderno seja experimentado como tal requer-se uma experiência que contrarie diametralmente o modo de pensar e de comportar-se nele reinante. Trata-se da experiência que Heidegger chamará com Hölderlin de *Götterflucht*, a “fuga dos deuses”, ou seja, o fim da vigência daqueles que já têm sido nomeados como deuses na civilização ocidental (*die gewesenen Götter*) (HEIDEGGER, 1989, p.403, 408), particularmente do Deus cristão, o que torna impossível fazer hoje em dia a experiência do sagrado, que eles proporcionaram. A retirada dos deuses corresponde a um esquecimento, que não é meramente negativo. Este acontecimento remete a algo que foi outrora pronunciado, e que atualmente se recolheu ao silêncio. O que se pode experimentar é um saber do não-mais-saber. Esta experiência oferece a possibilidade de guardar em sua indisponibilidade aquilo que do qual não podemos dispor, ou seja, a manifestação do sagrado (FIGAL, 2000, p.183-184).

Em *Beiträge zur Philosophie* Heidegger pensa o período de transição (*Übergang*) (p.176ss), que atravessamos, entre a “ausência dos deuses” (*Ausbleib der Götter*) (p.397) e o “Deus por vir” (*kommender Gott*), denominado o “último Deus” (*der letzte Gott*)⁹. Desde agora é possível fazer a experiência da “proximidade do último Deus” (*die Nähe des letzten Gottes*) (p.411), mas justamente apenas como seu

⁹ Trata-se, em particular, da seção VII da obra, intitulada “Der letzte Gott”, mas que já vem preparada por todo o desenvolvimento anterior (Cf. HEIDEGGER, 1989, p.403-417).

retraimento (*Entzug*) (p.20) e recusa (*Verweigerung*) (p.405ss)¹⁰. O que se pode experimentar não é mais do que o aceno (*Wink*) (1996, p.127s; 1989, p.405ss) do último Deus, que dá a entender, ao mesmo tempo, a irrupção (*Anfall*) (p.400) e a ausência tanto da fuga como da chegada dos deuses (*Flucht oder Ankunft der Götter*) (p.12, 18, 405). Esta experiência de uma temporalidade contrastante e aberta é reservada, porém, àqueles que se dispõem ao outro começo (*der andere Anfang*) (176ss, 410, 436), contraponto do primeiro começo do filosofar, que acabou assumindo o caráter metafísico. Trata-se agora do pensar experiente que Heidegger tenta desenvolver depois da viragem (*Kehre*) (p.407-409) de seu caminho. À altura de “Ser e Tempo” a existência autêntica como escuta do apelo do ser equivalia à projeção de um mundo (*Weltentwurf*), concebido a partir do antecipar-se à morte (*Vorlaufen zum Tode*), que assumia a experiência do nada, como sentido da existência finita. Na nova situação, diferentemente de em “Ser e Tempo”, o acontecimento apropriativo (*Ereignis*) que introduz o aí-ser no seu ser autêntico implica a experiência do último Deus, que garante a sua abertura temporal ao ser. Só a partir deste acontecimento, enquanto mantém juntos no mesmo espaço temporal (*Zeitraum*) (p.371ss, 405ss) o afastamento entre o já sido e o por vir, é possível experimentar a unidade deste tempo humano, que não pode acontecer senão na articulação das dimensões temporais (FIGAL, 2000, p.186).

Entretanto, para que seu aceno abra para o aí-ser o seu horizonte temporal de liberdade o último Deus deve necessariamente retirar-se. Ele se manifesta apenas como que de passagem (*im Vorbeigang*) (p.406ss). Não, porém, à maneira dos outros deuses que surgiram e permaneceram durante um período histórico, em determinando mundo, para depois desaparecerem. O último Deus não assume uma figura individual, nem se torna o centro de uma fé e de um culto. Ele não é como os outros, mas justamente, o último Deus, não em sentido cronológico, mas enquanto leva ao extremo a essência da singularidade divina. “O que é experimentado é propriamente a ‘fundação’ (*Gründung*) do aí-ser como abertura temporal, que mantém o equilíbrio entre a autoafirmação de uma vida que confia apenas nas próprias forças e o apoiar-se (*Hinwendung*) em um poder transcendente e soberano.” (FIGAL, 2000, p.186-187). É neste equilíbrio que se encontra a verdadeira essência do aí-ser como liberdade finita. É pelo último Deus que o aí-ser se constitui na sua liberdade e é apenas na liberdade do aí-ser que o último Deus pode ser experienciado. Neste sentido, diz Heidegger, a liberdade não “é”, mas vem a ser no acontecimento apropriativo que em *Beiträge* se dá no encontro entre Deus e o homem.

O pensamento de Heidegger sobre “o último Deus”, que acabo de resumir, pode evidentemente ser ou não aceito. Em todo caso, apesar de sua linguagem hermética e caprichosa, não pode ser considerado, a meu ver, como mero jogo de palavras ou como uma reflexão fantástica, sem qualquer apoio na experiência

¹⁰ Cf. CORIANDO, 1998b. O pensamento da autora está mais desenvolvido na sua obra: CORIANDO, 1998c.

humana. Na verdade, segundo a interpretação dada aqui¹¹, ele pretende desvendar a própria essência do ser humano, a partir da oportunidade fornecida pelo contexto histórico atual da morte do Deus da metafísica, apontando para a relação constitutiva do aí-ser, não só com o ser, mas com o sagrado e o divino, como mistério supremo que funda a verdade do ser. Não se trata, porém, de uma fundamentação metafísica, que recorra a Deus, como primeiro princípio explicativo daquilo que de outro modo ficaria sem explicação. Heidegger caracteriza a relação entre Deus e o Homem, como um diálogo, do qual afirma apenas a possibilidade, sem se atrever propriamente a entabulá-lo pelo pensar filosófico¹². É claramente estabelecida a alteridade entre as duas liberdades¹³, que não são, porém, nem uma nem outra, concebidas como algo existente que está aí diante (*Vorhanden*)¹⁴. O problema da existência de Deus não tem sentido para Heidegger, porque existência, no significado do fato de estar aí no mundo ou num âmbito equivalente, é justamente o sentido de ser, próprio da metafísica, que ele rejeita como secundário e inadequado. O novo sentido de ser explicitado ao longo de todo o seu pensar está relacionado com o novo significado de verdade, como acontecimento: ser significa manifestar-se, mesmo que seja a partir de seu ocultamento¹⁵. Nem do ser, nem de Deus pode-se dizer que “são”, porque não se trata de entes¹⁶. O sagrado, que experienciado como divino, permite a nomeação de Deus, inclusive do último Deus, não pode ser concebido como um ente que se manifesta no horizonte do ser, justamente porque representa a dimensão oculta e originária da própria verdade do ser, que constitui o aí-ser como tal.

¹¹ Como se pode observar, a nossa interpretação do significado do “último Deus”, deve muito ao artigo de Günter Figal, várias vezes citado.

¹² É interessante observar que Günter Figal julga que Heidegger não esgotou as possibilidades abertas pela própria Teologia Filosófica esboçada em *Beiträge zur Philosophie* (FIGAL, 2000, p.187-189). Ele atribui a reserva do filósofo, enquanto admite hoje apenas a experiência de um Deus retirado, infenso a qualquer expressão religiosa, à excessiva influência nesta obra dos esquemas do pensar histórico, segundo o qual a experiência do presente só pode ser retrospectiva como preparação de um por vir. Daí sua pergunta final: “O que Heidegger tenta captar pelo pensamento como o último Deus, não seria antes aquela divindade, à qual convém restituir as figuras do mito e da revelação – o primordial e originário, que dá sentido ao mito e à revelação, enquanto constitui o âmbito [*Spielraum*] no qual eles surgem?” (id. p.188s).

¹³ Ainda que não atribuíssemos então a Heidegger qualquer reconhecimento de Deus, a analogia entre o jogo da liberdade divina e da liberdade humana no cristianismo, por um lado, e as destinações do ser e sua acolhida livre pelo pensar em Heidegger, por outro, já foi ressaltada em artigo nosso (MAC DOWELL, 2009).

¹⁴ “Portanto, se o Ser (*Seyn*) é pensado como o Entre (*das Zwischen*), para o qual os deuses são requeridos, de tal modo que ele seja uma requisição (*Not*) para o homem, então os deuses e o homem não podem ser assumidos como “dado”, “o que está aí diante” (“*Vorhandenes*”). Na projeção desse pensar eles são, cada um a seu modo, assumidos como o historial (*das Geschichtliche*), que tão somente a partir do acontecimento apropriativo (*Ereignis*) do Entre alcança sua essencialidade (*Wesung*).” (HEIDEGGER, 1989, p.476). Sobre o significado de “die Not” veja-se (ib. p.112s).

¹⁵ “A questão do ser (*Sein*) torna-se agora a questão da verdade do Ser (*Seyn*). A essência da verdade é agora questionada a partir da essencialidade (*Wesung*) do Ser, concebida como a claridade (*Lichtung*) do que se oculta, e como tal pertencente à essência do próprio Ser. A questão da verdade ‘do’ Ser se desvenda como a questão do Ser ‘da’ verdade.” (HEIDEGGER, 1989, p.428).

¹⁶ “O Ser (*Seyn*) não é nunca mais ente do que o ente, mas também não menos ente do que os deuses, porque estes absolutamente não ‘são’.” (HEIDEGGER, 1989, p.244).

Resumindo o pensar de Heidegger sobre a questão de Deus, poderemos avançar o seguinte:

1. Ele aponta certamente para algo distinto da liberdade humana, o sagrado, como a dimensão oculta da verdade do ser, que funda a própria abertura luminosa do ser, constitutiva do aí-ser como liberdade.
2. Os deuses cultuados no ocidente, especialmente os deuses da religião da Grécia antiga e o Deus da revelação bíblica, são configurações históricas do divino, enquanto experiência do sagrado, que tiveram sua vigência nos seus mundos respectivos, mas que hoje desapareceram, sem retorno possível, do horizonte da existência humana.
3. A única possibilidade de experienciar ainda o divino é sob a forma do “último Deus”, que não assume qualquer figura religiosa, mas abre o espaço da autêntica temporalidade, enquanto proporciona ao aí-ser a apropriação de sua própria essência.

Referências

CORIANDO, Paola-Ludovica (Hrsg.) (1998a). *“Herkunft aber bleibt stets Zukunft”*. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann.

CORIANDO, Paola-Ludovica (1998b). Zur Ermittlung des Übergangs. Der Wesensort des ‘letzten Gottes’ in seinsgeschichtlichem Denken, in: IDEM (Hrsg.). *“Herkunft aber bleibt stets Zukunft”*. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, p.101-116.

CORIANDO, Paola-Ludovica (1998c). *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’*. München: Wilhelm Fink Verlag.

ELIADE, Mircea (1957). *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rohwohlt.

FIGAL, Günter (2000). Gottesvergessenheit. Über das Zentrum von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, n.2/2000, p.176-189.

FIGAL, Günter (2007). *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius, 5ª ed.

HEIDEGGER, Martin (1957). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske.

HEIDEGGER, Martin (1967a). Vom Wesen des Grundes [1929], in: *Wegmarken*, GA v.9. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, p.126-173.

HEIDEGGER, Martin (1967b). Brief über den Humanismus [1946], in: *Wegmarken*, GA v.9. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, p.313-364.

HEIDEGGER, Martin (1967c). Bauen Wohnen Denken [1951], Das Ding [1951] e “...Dichterisch wohnt der Mensch ...” [1951], in: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 3ª ed., v.II, p.19-36, p.37-59, p.61-78.

HEIDEGGER, Martin (1977). Wozu Dichter? [1946], in: *Holzwege*, GA v.5. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, p. 269-320.

- HEIDEGGER, Martin (1989). *Beiträge zur Philosophie (Das Ereignis)*, GA v.65. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1992). *Hölderlins Hymne 'Andenken'* (Wintersemester 1941/42), GA v.52. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 2^a ed.
- HEIDEGGER, Martin (1993). *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* (Sommersemester 1942), GA v.53. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 2^a ed.
- HEIDEGGER, Martin (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung [1921-22]*, GA v.61. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 2^a ed.
- HEIDEGGER, Martin (1996). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA v.4. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 6^a ed.
- HEIDEGGER, Martin (1999). *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'* (Wintersemester 1934/35). GA v.39. Frankfurt a. Main.: Vittorio Klostermann, 3^a ed.
- HEIDEGGER, Martin (2000). Die Selbstbehauptung der deutschen Universität [1933], in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)* GA v.16. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, p.107-117.
- HELTING, Holger (1998). Heidegger und Meister Eckehart, in: Paola-Ludovica Coriando (Hrsg.). *"Herkunft aber bleibt stets Zukunft". Martin Heidegger und die Gottesfrage*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, p.83-100.
- MAC DOWELL, João A. (2009). Semelhança estrutural entre as compreensões heideggeriana e bíblica do homem: uma consideração a partir da questão da técnica, in: *Síntese – Revista de Filosofia*, v.36, n.116, p.427-443.
- MAC DOWELL, João A. (2011). As experiências da ordem do sagrado na perspectiva heideggeriana, in: *Daseinsanalyse*. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse, n.15/16, p.8-33.
- OTTO, Rudolf (1917). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier.

A essência patética do pensamento filosófico segundo Michel Henry

José Luiz Furtado*

* Professor
doutor (UFOP – MG).

De todos os conceitos desenvolvidos pela fenomenologia heideggeriana, o de finitude parece ser o mais abrangente porque constitui uma determinação ontológica e, ao mesmo tempo, o horizonte essencial da nossa existência. Nosso surgimento no/com o mundo, minha morte, a vida dos outros são impensáveis fenomenologicamente falando porque não são experiências possíveis. Não vivi meu nascimento, nem minha morte¹ nem a vida do outro como tal me é acessível tão como é para ele próprio em sua interioridade afetivamente constituída. Merleau-Ponty afirmava a propósito, realçando a passividade que constitui o cerne da nossa existência finita que “somos dados a nós mesmos”.² Sartre constata em “O ser e o nada” que ao contrário de constituí-lo o outro me é dado em sua alteridade própria (p. 307).

Ora como o outro poderia me ser precisamente “dado” se todo processo de captação intencional do ser é, pelo menos em Sartre, constituinte? Através da noção de fenômeno instaura-se hegemonicamente no pensamento fenomenológico – de Husserl a Heidegger, passando por Sartre e Merleau-Ponty – o reino da transcendência que Michel Henry denomina “monismo ontológico”. A transcendência é a essência universal da fenomenalidade, banhando em consequência, indiferentemente os fenômenos objetivos e afetivos. A tese henryana é toda ao contrário desse impul-

¹ “Eu sou sempre após meu nascimento, no sentido onde eu sou sempre antes da minha morte; eu me encontro em vida, sou sempre já nascido. Bem mais, nada que atesta que haja um começo de mim mesmo e que isto que se doa à minha consciência seja meu nascimento, posso dizer que sou já em vida mas não que sou antes do meu nascimento, senão através de quaisquer conhecimentos das leis gerais da vida fora de mim ou pelas recordações guardadas por meus pais da minha entrada na cena do mundo” Ricouer, P. *Philosophie de La volonté*. Tome I, Aubier, 1988, p. 408.

² Mesmo que não siga sua intuição mais profundamente se afastando dela ao afirmar que sou para mim mesmo sendo no mundo.

so inaugural da fenomenologia rumo à determinação da essência da manifestação a partir da ideia de fenomenalidade. Acreditando apreender a característica mais importante da essência da intencionalidade, a fenomenologia a deixa perder-se para sempre, pois ela é originária e fundamentalmente constituída pela imanência radical da afetividade da vida monádica em nós. Esta é, na verdade, “o fundamento universal de todos os fenômenos”.³ Ou, dito de outra forma, a afetividade da vida imanente “é a manifestação do ser tal como ele se revela a si mesmo em sua passividade original em relação a si”, vale dizer “em sua paixão” (EM, 586). Para Henry o objeto da filosofia é o ser: “mestre absoluto”. Mas o ser é a essência da manifestação, tese fundamental em todo pensamento de inspiração fenomenológico. Mas então seria necessário perguntar qual é a manifestação da essência da manifestação se os fenômenos revelam o ente e nunca o ser ele próprio! Se a essência não se manifesta, se não revela a si própria em si e por si, ela não poderia justamente “ser”. Esta revelação de si da essência da manifestação repousa justamente na ipseidade da essência afetiva da vida, entrevista algumas vezes por filósofos como Kant, Descartes, Marx, Nietzsche e pensadores como Freud, segundo HENRY. Em Marx particularmente na afirmação de que a vida determina a consciência e não ao contrário.

Marx, um dos três mestres da suspeita (juntamente com Freud e Nietzsche, não por acaso reunidos na lista de autores aos quais Henry dedicou importantes estudos), foi o primeiro filósofo a denunciar drasticamente a irrealidade da consciência e de todos os modos de representação que o autor do capital chamou, em geral, de ideologias. E é justamente no momento em que esta irrealidade se reveste de uma profunda significação ontológica que ela servirá de apoio para a crítica da definição da consciência e suas representações como essência da nossa existência. Pois se meu ser é a vida e não a sua consciência, isto é, o modo como a representamos e compreendemos, mais ou menos claramente ou não, então o que sou jamais poderia coincidir com a maneira como eu me penso. Dois operários, um politicamente ignorante e outro, engajado e teoricamente instruído sofrem exatamente a mesma alienação imposta por suas idênticas práxis na linha de montagem. Porque uma transformação da consciência, uma alteração no modo através do qual ela compreende o mundo onde vive e representa a si mesma em nada altera, seja o mundo, seja a própria consciência.⁴ Impressiona, no entanto, malgrados os incontáveis estudos sobre o materialismo de Marx que seu pensamento seja adulterado até o ponto de força-lo a dizer o contrário do que pensava. *A vida e sua práxis* – tal é a tese fulminante que Marx dispara contra o idealismo alemão e filosófico de todas as matizes – *escapam totalmente ao campo da representação* e, por esta via, dois pensamentos que pareciam tão distantes – Marx e Freud – quanto se queira reúnem-se por suas teses mais profundas a um mesmo campo de verdade, como Henry demonstra magistralmente em “A genealogia da psicanálise” e nos dois volumes que dedicou à Marx.

³ L'Essence de la manifestation. Paris: PUF, 1996, 544. Citado EM.

⁴ O que vale também para a essência humana, isto é, a humanidade, em geral: “A essência humana não advém jamais à expressão da realidade dos indivíduos por ela representados, porque ela nada mais é do que a representação desta realidade na consciência dos homens”. AUTIER, P. op. Cit., p. 235.

De fato o inconsciente freudiano, assim como a vida Marxiana, se subtraem à luminosidade da consciência tanto quanto escapam ao seu poder constituinte.⁵ No entanto nem Marx nem Freud lograram compreender adequadamente o alcance ontológico das suas próprias descobertas: a vida como práxis, a vida como pulsão. Deste modo em ambas as exegeses levadas a cabo por Henry trata-se de retornar ao que esses dois mestres da suspeita disseram “realmente” ou “verdadeiramente” – o que é impossível.⁶ Tratava-se de situar adequadamente um problema do qual Marx – e Freud, JLF – não tiveram senão uma compreensão imperfeita.⁷

Assim paradoxalmente justamente no instante em que Freud separa a afetividade, isto é, as pulsões inconscientes, e consciência que ele irá demonstrar mais do que nunca o vínculo profundo que os une. Porque se é verdade que o inconsciente freudiano se subtrai à consciência, não é menos verdade que ele a determina através da sua vida pulsional secreta.⁸ A dificuldade com a qual Freud se defrontará

5 “O inconsciente caracteriza um certo tipo de processos psíquicos tais que *produzem* fenômenos, comportamentos ou pensamentos cujo sentido não pode ser antecipado” (JURANVILLE, op. Cit., p. 39. Grifado por mim). Ora a consciência é justamente este poder de antecipação que nos permite apreender algo como algo, ou seja, determinar o sentido do que eu vejo (Esta é toda a diferença entre o mundo de Heidegger e a consciência de Husserl).

6 Ainda que esta impossibilidade seja o principal nutriente das querelas, debates, conferências artigos e livros de que vive a filosofia universitária. A maior parte dos trabalhos versando sobre o conceito de não sei o que em não sei quem termina conduzindo as discussões em torno da questão de saber o que verdadeiramente cada pensador quis dizer com o que escreveu, quando o essencial é saber simplesmente se o que diz o texto é ou não verdadeiro ou válido, independentemente do que o autor quis dizer. Ou seja, o essencial é voltar às coisas mesmas.

7 AUTIER, R. Le problème des universaux chez Marx, in: *Philosophoire*, 37 (2012), p. 235. “En ce sens, c’est dans le prolongement — et sous l’impulsion de — Michel Henry que Ricoeur, dans le texte de 1980 intitulé “L’originare et la question en retour dans la Krisis de Husserl,” pourra écrire: “Je me suis demandé si cette méthode de réduction, considérée dans son ensemble dans la Krisis de Husserl, ne constituait pas un paradigme recevable pour résoudre l’énigme du fameux “renversement” chez Marx [...]. En élaborant ce modèle d’intelligibilité, je n’oubliais pas que Husserl et Marx n’avaient pas en vue les mêmes idéalités. L’un considère les idéalités religieuses, politiques, éthiques, et “tout le reste de l’idéologie,” selon une expression de l’idéologie allemande. L’autre considère les idéalités logiques, mathématiques et philosophiques dérivées. Toutefois, il me semblait que les deux penseurs avaient en commun le même geste philosophique, précisément le “questionnement à rebours.” A l’école de la phénoménologie. Paris: Vrin, 1986, p. 286.

8 No texto de 1912 intitulado “Nota sobre o inconsciente em psicanálise” Freud explicita claramente o sentido da afetividade dos conteúdos inconscientes da psique. Não se trata de um amontoado de fenômenos irrepresentáveis e incompreensíveis, como na redução galileniana das qualidades sensíveis ou secundárias do mundo vivido em prol das qualidades objetivas e mensuráveis que compõe o corpus material do universo fisicamente considerado e que a ciência supõe serem as causas eficientes da nossa compreensão originária e cotidiana do mundo. Ao contrário o que visa Freud é a “eficiência dos pensamentos inconscientes durante o seu estado de inconsciência”. E conclui tratar-se da própria essência originária da atividade enquanto tal como afetividade e, portanto, como “atividade inconsciente” (HENRY, M. *Genéalogie de la phisicanalyse*, P, p. 102). A tese de um “inconsciente eficiente” enquanto inconsciente opõe-se à noção de conteúdos “latentes” ou “esquecidos”, fortuitamente situados fora do campo representacional da consciência mas de modo nenhum oposto à sua estrutura ontológica, denominados pré-conscientes por Freud. “O pré-consciente, escreve Juranville comentando Freud, é simplesmente o que não aparece ao olhar da consciência, mas que sempre pode em *função do contexto*”, vale dizer, ao sabor de condições extrínsecas, “deixar essa latência e tornar-se consciente” (Lacan e a filosofia. Rio: Zahar, 1987, p. 31). O que justifica e demonstra agora o próprio inconsciente não é mais o reaparecimento involuntário, como nos chistes e lapsos de toda ordem, de conteúdos mantidos às margens da luminosidade da representação. Muito mais profundamente, o inconsciente torna-se agora uma condição transcendental de possibilidade, uma dimensão ontológica oposta e autônoma em relação a todas as formas de consciência possíveis e que as fundamenta em conjunto.

consistirá justamente em liberar o inconsciente, definido pela afetividade, do campo fenomenal aberto pela consciência representativa. A problemática da angústia ligada ao recalçamento da pulsão irá precisamente responder a esta questão.

De fato, a questão consistirá em saber se o representante psíquico da pulsão pode ser recalçado, tornando-se por esta via inconsciente. Ora se o representante da pulsão sofre esse processo de modificação do seu ser próprio então o principal da descoberta freudiana estaria anulado, a saber a separação radical entre o modo de manifestação dos conteúdos representativos da consciência e a fenomenalidade própria da pulsão constituída pela afetividade originária da vida. Não é então o afeto representado na consciência que passa a ser inconsciente, nem mesmo o seu representante pulsional.⁹ O afeto sofrerá uma modificação qualitativa adquirindo agora uma tonalidade angustiante. O recalçamento não significa então a transformação impossível de um afeto em uma tonalidade afetiva inserindo-o em outro regime de manifestação, mas sua transformação imanente em angústia. Para se manifestar a pulsão não pode então, conforme sua essência patética própria, ser senão inconsciente e a noção de representante inconsciente revela-se uma aberração.¹⁰ O afeto, conservando-se enquanto tal, em nenhum momento se separa da fenomenalidade que lhe é própria, isto é, a fenomenalidade da auto-afecção no sentir.¹¹ O inconsciente, portanto, designa um princípio fenomenológico e não um fato. A angústia reside justamente nessa impossibilidade, na qual se encontra a pulsão, de sair de si livrando-se assim do peso da sua própria carga afetiva e tornando-se na repre- Não há ação da consciência. Toda ação “somente é possível como ação inconsciente, fora do campo da representação, precisamente “como poder coerente consigo próprio na imanência radical ... de uma subjetividade primordial onde não há nem afastamento nem distância em relação a si, nem intencionalidade nem objeto, onde a luz da consciência representativa não se levanta nem chega”. Uma forma de saber sem verdade (Ver a propósito IANNINI, G. Verdade e estilo em Jacques Lacan) porque constituído por um conteúdo e uma forma de atividade totalmente avessa a qualquer reflexão – uma vez que é revelação imediata de si - “irrepresentável em si” (GP, 103). Segundo uma feliz expressão, o inconsciente seria “o real enquanto irreconciliável, irreduzível a qualquer mundo” (JURANVILLE, op. Cit. p. 39). Nossa experiência originária do ser, portanto, é inconsciente, afetiva e irrepresentável porque seu conteúdo é a própria atividade que faz da essência ontológica o que ela é em si: a vida monadológica e seu fluxo inexorável. (onde nenhum significante poderia imiscuir-se). Ora, traduzindo, ou retraduzindo a famosa fórmula freudiana “Wo es War, soll ich werden”, Lacan afirma que ela não significa que o ego consciente de si deva desalojar o id, inconsciente e sede das pulsões. Para Lacan, segundo Juranville, “trata-se de que o eu advém no mesmo lugar do inconsciente e do isso” (op. Cit. p. 31). (o inconsciente aparece sem tornar-se, por isso [sintoma] consciente. O que aparece na fala, nos atos, nos sintomas é sempre a representação de um afeto que deixa fora de si mesma a realidade do que precisamente re-presenta. Todo sentimento nos é dado duas vezes. Primeiramente como afeto e depois em sua representação confusa.

⁹ Há frequentemente confusão entre os aspectos ligados ao problema. A afirmação da inconsciência dos afetos foi muitas vezes ligada à ausência de doação. De fato se por doação intencional dos fenômenos entendemos a representação intencional da consciência, então, in-consciência, de um ponto de vista lógica deveria significar a negação justamente da representação e, portanto, a ausência de doação. Neste sentido a expressão “afeto inconsciente” deveria designar um afeto que não afeta ninguém. Ele se encontraria de qualquer modo presente na subjetividade sem, no entanto, qualquer manifestação de si. Lyotar se enreda justamente nessas dificuldades quando, pretendendo definir o modo originário de doação do afeto fala de um “choque pelo qual aquele que recebe não é afetado (p. 29).

¹⁰ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD chama a atenção sobre este aspecto da teoria freudiana em “Heidegger et les juifs. Paris: Galilés, 1988, p. 58. “

¹¹ Ver GP, 369.

sentação o que ela jamais será para si. Não residiria aí o sofrimento do neurótico que busca “racionalizar”, isto é, incluir no horizonte harmonioso do seu mundo de vida, suas pulsões inconscientes dando a elas um sentido? Real puro (Lettres de l’Ecole freudienne, 16, novembro 1975) não o que se confronta com a insuficiência de qualquer saber, mas impossibilidade o irrepresentável o não simbolizado remete a um “si” radicalmente estranho ao su de toda consciência de si.

Guardadas as diferenças devidas às problemáticas abordadas bem como aos universos teóricos onde se movem, psicanálise e fenomenologia nascente dividem as dificuldades conceituais quando se trata da abordagem da natureza ontológica dos dados psíquicos anteriores – e exteriores – à dimensão representacional da consciência.

Nas “Lições sobre a consciência imanente do tempo”, considerada por Henry uma das mais belas obras da história da filosofia, Husserl tentará elucidar o estatuto ontológico dos “dados hiléticos da impressão pura” enquanto doação originária. De um lado a matéria impressional será considerada exterior ao campo da consciência intencional. Os dados hiléticos estão presentes como uma realidade viva na consciência, visto que determinam os processos de constituição dos objetos, sensíveis ou não. Mas não estão intencionalmente incluídos. São pois visados como dados originários *antes que o olhar intencional venha projeta-los no horizonte da constituição das objetividades noemáticas*.¹² Porém Husserl, por causa dos preconceitos monistas que guiam sua compreensão da essência da fenomenalidade, atribuirá a primazia à dimensão extática da consciência que, na verdade, pressupõe a fenomenalização patética da arquiorigem hilética do fluxo da consciência. Deste modo retornamos ao mesmo ponto de partida de Marx e Freud. Somente a alienação vivida na práxis pode determinar como conteúdo fenomenológico da vida, a significação das existências individuais, somente a angústia da pulsão recalcada revela, por sua afetividade, a essência inconsciente da vida em nós e, por fim, será por uma modificação cujo sentido ontológico escapará surpreendentemente à inteligência rigorosa de Husserl, que, no distanciamento temporal da retenção as vivências originárias, em sua primeiríssima vinda a si, serão apreendidas.

Podemos nos perguntar se a “fenomenologia material” de Henry não nos condenaria a buscar a verdade no impensável: no inconsciente pulsional, nas sínteses passivas da matéria hilética husserliana, ou na solidão monadológica da vida e sua revelação afetiva em nós. A esta objeção Henry já havia respondido desde 1976 em uma passagem do seu “Marx”. Uma coisa é o pensamento que pretende mover-se sempre na luminosidade ambígua da fenomenalidade que caracteriza o horizonte do mundo heideggeriano assim como o da consciência husserliana. Porque o Sein de Bwustzein e do Dasein é, na realidade o mesmo.¹³ Outra é o pensamento que se pensa na impossibilidade mesma de apreender o que ele visa, se alimentando e se nutrindo dessa mesma angústia. Ciente do seu fracasso em identificar-se ao ser da vida da qual vive um tal pensamento permanece sempre na nostalgia de um ab-

¹² Phénoménologie matérielle, Paris: PUF, 1990, p. 51.

¹³ EM, p. 56.

soluto que por sustentar sua existência não pode jamais ser exibido diante da sua própria luminosidade, na exterioridade e na distância de si.

A filosofia está pois destinada a fracassar. Jamais as ideias filosóficas serão a substância do mundo (Platão e Aristóteles o sabiam) ou constituirão formas de vida. Não por motivos históricos fortuitos mas devido à estrutura ontológica – da subjetividade e da história – que jamais permitirão que possamos resolver nossa existência em saber. A ave de minerva chega sempre tarde demais para alcançar a eclosão da vida que já sempre é antes que um saber qualquer recaia sobre o fluxo afetivo através do qual ela – a vida - se desdobra em nós para nos fazer ser o que somos.

Para além do corpo-objeto e da representação intelectual: uma releitura do cartesianismo a partir de Merleau-Ponty

José Marcelo Siviero*

* Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Resumo

Este ensaio analisa as objeções elaboradas por Merleau-Ponty ao que ele chama de “paradigma cartesiano de pensamento”, ou seja, a separação entre alma e corpo. Concentrando-nos nos dois primeiros capítulos da primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, trata-se de identificar, nas críticas dirigidas à fisiologia mecanicista e à psicologia subjetiva, como o filósofo delega ao corpo sensível um novo estatuto filosófico, colocando-o como principal veículo da existência, ao mesmo tempo em que redescobre a experiência pré-objetiva.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; existência; corpo; subjetividade; fisiologia.

Introdução

A filosofia merleau-pontyana coloca o corpo como pivô da existência, como o esteio do ser no mundo. Por outro lado, esse corpo do qual fala o filósofo não é um mero aparato mecânico, um pedaço de matéria a perceber o seu mundo na simplicidade das relações lineares entre estímulos e respostas pontuais, como se sua percepção se reduzisse a um sistema de engrenagens e de mecanismos pré-engatilhados. Nem mesmo esse corpo é tão-somente invólucro para a alma, mera vestimenta material para um *Cogito* privilegiado no circuito da existência. Também de Merleau-Ponty podemos afirmar que, em sua filosofia da existência, há a desmontagem do paradigma cartesiano de separação entre alma e corpo, ou seja, que há enfim a tentativa de uma articulação entre as ordens do em-si e do para-si, sem que haja a prevalência de uma das dimensões. Como o filósofo consegue superar essa dicotomia, examinando as objeções da fisiologia moderna

e da psicologia clássica a essa objetivação do corpo? E, uma vez de posse de tais objeções, como ele trabalha para situar o corpo, não mais reduzido a objeto ou a representação, no centro da existência mesma?

1. O corpo-objeto ultrapassado a partir da fisiologia e a sua ambiguidade essencial

O que seria, pois, a definição estrita do corpo como objeto? Para o autor, um objeto é caracterizado pelo fato de que “*existe partes extra partes* e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos relações exteriores e mecânicas.” (MERLEAU-PONTY 1, 111). O corpo humano tomado segundo essa definição seria, pois, um corpo percipiente no qual cada sentido ocuparia um compartimento estanque, como se fossem peças independentes: tato, visão, audição e outros não se relacionariam entre si, os dados captados por eles seriam qualidades independentes e isoladas, e para cada um dos sentidos corresponderia uma superfície ou um órgão pontual de captação. A rigor, não haveria percepção efetiva, pois os sentidos não se desdobrariam no espaço e o corpo, ao elaborar sua resposta aos estímulos do mundo, nada mais emitiria senão uma reação mecânica. Não haveria propriamente uma relação intrínseca do sujeito com seu mundo, mas tão-somente o choque entre dois elementos estranhos entre si, entre duas categorias de fenômenos tão discrepantes que a simples ideia de uma articulação por si só recairia em contrassenso e em antinomia.

Supondo-se esse corpo no qual para cada sentido corresponde uma região determinada, o que ocorreria caso tais organelas de captação fossem lesionadas? Ou mais profundamente, se a lesão se localizasse nos condutos neurais responsáveis pela sua comunicação ao cérebro, ou ainda se fossem os centros cerebrais que estivessem prejudicados? Uma resposta mais apressada postularia a perda de certos dados sensoriais pelos danos no instrumento material responsável pela sua captação. O que não ocorre, pois, como aponta Merleau-Ponty, “as lesões dos centros e até mesmo dos condutos não se traduzem pela perda de certas qualidades sensíveis ou de certos dados sensoriais, mas por uma diferenciação da função.” (MERLEAU-PONTY 1, 112). Não são os dados que são perdidos, mas é a maneira pela qual a percepção deles se desdobra que é distorcida, é a maneira pela qual o corpo responde ao mundo que é adulterada.

Isso fica mais claro no exemplo citado por Merleau-Ponty, de como um doente com lesões centrais percebe as cores (cf. MERLEAU-PONTY 1, 112): não há uma perda efetiva da visão, o que há é uma simplificação do espectro de tonalidades as quais o olho do paciente tem acesso. Lentamente, os tons vão esmaecendo, para se limitarem ao amarelo, verde, azul e púrpura, até que por fim todas as cores se dissolvem em tons acinzentados. Assim, ao invés de interromperem a captação dos dados em cada um de seus aparatos sensoriais, as lesões levam a uma “decomposição da sensibilidade”, a um distúrbio geral do corpo que afeta a organização espacial do campo

perceptivo e o desdobramento do percebido. A rigor, observamos aqui pela primeira vez uma espécie de integração funcional dos sentidos corporais, o que afasta, num primeiro momento, a hipótese dum corpo organizado *partes extra partes*.

Deste modo, o que antes era exterioridade pura entre sentidos e estímulos advindos do ambiente encontra um ponto de articulação, um terreno comum. O exame da percepção alterada das cores leva a crer que a percepção do mundo exterior reclama uma participação ativa do corpo, e a estrutura deste, por sua vez, é responsável por desdobrar os dados sensoriais numa percepção efetiva e não numa resposta linear a um estímulo qualquer. Consequentemente, “a exteroceptividade exige uma enformação dos estímulos, a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central.” (MERLEAU-PONTY 1, 114) Desaparece a clivagem entre o interior subjetivo e o corpo exterior; em-si e para-si se confundem na experiência do mundo percebido, a tal ponto em que não há mais distinção entre eles. Todo o corpo participa de maneira integral da percepção, e é isso o que as teses da fisiologia moderna desvelam, contribuindo para a refutação do argumento dum corpo reduzido a objeto.

Merleau-Ponty aprofunda esta problemática ao analisar os casos de pacientes acometidos pelos sintomas do membro fantasma e da anosognose. O autor os escolhe com uma intenção clara: seus distúrbios não encontram explicação plausível em nenhuma das categorias objetivas, a saber, nem do lado do funcionamento orgânico e nem do lado estritamente psicológico. Em ambos, tais explicações conduzem mais a equívocos do que a soluções.

No caso do membro fantasma, o paciente sente no coto a presença dum braço ausente, captando dados dos sentidos numa estrutura material que não mais existe em seu corpo. Além disso, para o doente o seu braço mutilado permanece na mesma posição do instante de seu ferimento, e ele até mesmo sente a dor dos estilhaços de obus que antes estiveram incrustados em seu braço real (cf. MERLEAU-PONTY 1, 115).

Se nos ativésemos à explicação somática desse caso, limitar-nos-íamos a localizar o distúrbio nos condutos neurais dos cotos, e a sua secção anularia tal sintoma. Entretanto, se a manifestação desse braço fantasma fosse meramente um efeito orgânico, a anestesia pela cocaína faria sua sensibilidade desaparecer, como o faz nas outras regiões do corpo, o que não ocorre. Além do mais, como nos escreve Merleau-Ponty, o membro fantasma ataca até aqueles pacientes de lesões cerebrais que nunca sofreram mutilação alguma (cf. MERLEAU-PONTY 1, 115). Logo, as explicações que delimitam o membro fantasma ao campo somático mostram-se limitadas e, em algumas vezes, incapazes de chegar a um diagnóstico conclusivo. É a fraqueza do paradigma objetivo do em-si que Merleau-Ponty aqui quer explicitar, encarnado numa fisiologia mecanicista e fiadora duma causalidade linear, na qual há a prevalência do exterior.

Contudo, se trasladássemos esse distúrbio ao campo das especulações psicológicas, teríamos menos sucesso, logo nos enredaríamos nas mesmas dificuldades do mecanicismo e da causalidade linear. Não somente um ferimento ou uma mutilação, mas Merleau-Ponty coloca que também “uma emoção, uma circunstância que lembre as do ferimento fazem aparecer um membro fantasma em pacientes que não o tinham.” (MERLEAU-PONTY 1, 115). Vicissitudes do psiquismo e circunstâncias influem também no aparecimento do membro fantasma, a ponto até mesmo de reabsorvê-lo no coto e fazê-lo desaparecer sem qualquer sinal orgânico mais claro ou alguma alteração significativa no estado de saúde do paciente. Relacionar estritamente o membro fantasma a fenômenos somáticos é portanto enxergar somente uma das faces do fenômeno do corpo, ignorando sua amplitude e sua complexidade; porém, a entrada em cena do psiquismo e da subjetividade arrastam a experiência corporal para um plano ambíguo, no qual a aplicação de categorias é problemática.

Tal é o mesmo impasse que se encontra na observação da anosognose, moléstia que curiosamente é a antípoda do membro fantasma: nela, o doente aparentemente não possui nenhum defeito físico, mas ignora uma das partes de seu corpo, como um braço ou uma perna, que nele é parcialmente insensível e a qual o doente até mesmo chega a tratar como um anexo inerte, uma “serpente longa e fria” atada ao seu corpo (MERLEAU-PONTY 1, 116). Tal qual no membro fantasma, há aqui um curioso fenômeno de ambivalência: nos mutilados, encontrávamos uma ausência sentida como presença efetiva, já nos anosognósicos o que se observa é uma presença concreta que é tomada erroneamente como ausência ou falta. Se adotássemos uma explicação pautada exclusivamente no corpo como objeto material, a anosognose seria um erro grosseiro, pois o braço ignorado continua ali, como uma peça perfeitamente encaixada no todo do aparato corporal. Porém, abordá-la como uma espécie de esquecimento ou desvio deliberado por parte do paciente, como um tipo de “recalque orgânico”, ou seja, aplicando-se a categoria diametralmente oposta da psicologia, também não nos conduz a uma conclusão plausível: de quaisquer perspectivas que se abordem os dois problemas, o que se impõe é uma espécie de disjunção exclusiva, ou causalidade objetiva ou *cogitationes*, o em-si ou o para-si, sem que haja uma articulação entre ambas.

Não se trata aqui de escolher entre alternativas de paradigmas ou de enquadrar o fenômeno numa categoria; o que Merleau-Ponty procura é o meio em que se articulam as duas ordens de fenômeno, o domínio no qual não haja clivagem entre em-si e para-si, entre a alma e o corpo, entre a causalidade objetiva e a subjetividade. Só uma tal instância seria capaz de reunir as duas dimensões e de dar razão de suas ambiguidades e ambivalências.

“É preciso compreender então como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros: não se concebe como o membro fantasma, se depende de condições fisiológicas e se a este título é o efei-

to de uma causalidade em terceira pessoa, pode *por outro lado* depender da história pessoal do doente, de suas recordações, de suas emoções ou de suas vontades.” (MERLEAU-PONTY 1, 116)

Certamente, o membro fantasma e a anosognose não são apenas processos em terceira pessoa, visto que não dependem exclusivamente do corpo e de suas condições fisiológicas; posto que também não se limitam à primeira pessoa, pois não são, como vimos, desvios deliberados ou pensamentos elaborados pela vontade do paciente, mero derramamento do psíquico no terreno do somático. Primeira ou terceira pessoa, a particularidade do subjetivo frente ao anonimato generalizante, tal é o impasse que se nos apresenta. Como Merleau-Ponty responde a tal impasse?

O filósofo vai curiosamente buscar suas respostas na observação dum experimento comportamental aplicado com insetos. Sua escolha não é por acaso ou por capricho: no comportamento instintivo do inseto submetido à experiência é impossível operar uma distinção entre categorias, ou seja, ele se encontra de tal maneira engajado em seu ambiente e aberto aos seus estímulos que é incapaz de separar o que é da ordem do corporal e o que é da ordem do psíquico.

Ora, poderíamos então facilmente afirmar que o comportamento instintivo do inseto é unicamente uma reação mecânica e pré-programada aos estímulos exteriores; contudo, há um inusitado fenômeno de substituição no uso das patas que ocorre quando ele é mutilado ou aprisionado, que é o que Merleau-Ponty aborda a seguir:

“Quando, em um ato instintivo, o inseto substitui a pata cortada pela pata sã, isso não significa, nós o vimos, que um dispositivo de auxílio previamente estabelecido se substitua por desencadeamento automático ao circuito que acaba de ser posto fora de uso. Mas também não significa que o animal tenha consciência de um fim a atingir e use seus membros como diferentes meios, pois então a substituição deveria produzir-se a cada vez em que o ato fosse impedido, e sabe-se que ela não se produz se a pata apenas está presa.” (MERLEAU-PONTY 1, 117)

Em resumo, quando a pata está presa, o inseto não necessita fazer a sua substituição, pois ele ainda conta com seus movimentos e sua disponibilidade; o que não ocorre quando ela é seccionada e o inseto precisa operar uma reorganização de sua estrutura corporal. O que muda no inseto é a maneira pela qual ele investe de sentido os seus reflexos e os encaixa numa situação concreta; em resumo, quando há a necessidade de substituição da pata o inseto altera a maneira pela qual o seu corpo se abre e se projeta no mundo que o envolve.

Como já foi exposto, não há mecanismos sensório-motores programados e previamente engatilhados para que a substituição ocorra em determinada situação, como se o corpo do inseto fosse dotado de instrumentos de emergência; frente à mutilação, ele simplesmente altera o uso que comumente faz de seu corpo, ele adota um comportamento diferenciado. Também não se trata duma decisão planejada e/ou presumida, pois não podemos falar de consciência de si num ser vivo de

tal proporção sem cair numa hipótese absurda e fantasiosa. O que está por trás do fenômeno de substituição das patas, escreve-nos o filósofo, “é o movimento do ser no mundo” (MERLEAU-PONTY 1, 117), isto é, é a maneira pela qual, através de seu corpo capaz de perceber e de projetar-se no mundo sensível que o rodeia, o inseto se engaja em uma situação concreta e a investe de sentido.

Descobrimo-se esse “ser em situação” e esse engajamento mundano que é proporcionado pela percepção, os reflexos corporais não podem mais ser reduzidos a uma soma de dados isolados colhidos pela sensibilidade; ao percebê-los, o corpo os desdobra numa situação, inserindo-os num contexto global organizado como um campo perceptivo. Os dados sensíveis não são mais dados isolados, eles se estendem e se correlacionam com o seu horizonte total. Podemos estender a reflexão até o domínio da subjetividade: o pensamento deixa de ser assim um projeto particularíssimo, restrito à primeira pessoa e à interioridade do *Cogito*, para se transformar na intenção total do sujeito ao se dirigir ao mundo. Desta maneira, conclui Merleau-Ponty que “o reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão pré-objetiva* que é aquilo que chamamos de ser no mundo.” (MERLEAU-PONTY 1, 118-119)

Será esse domínio da experiência pré-objetiva que unirá os dois paradigmas extremos, o do em-si e do para-si, o exterior ou o interior, a causalidade objetiva e as *cogitationes*, ou, lançando mão do jargão cartesiano, a *res cogitans* e a *res extensa*, propiciando a sua articulação através dum ponto comum no qual inexiste a clivagem do pensamento objetivo. Contudo, não se trata duma síntese ulterior entre as duas posições paradigmáticas, mas antes duma experiência prévia, na qual a separação é sempre posterior¹.

Logo, remontando ao pré-objetivo, as categorias aferradas aos processos em primeira e terceira pessoa se dissolvem; os dois paradigmas antagônicos, diametralmente opostos, rivais ao extremo, agora se confundem entre si, entrelaçados numa mesma dimensão originária, abarcados num esteio comum. Assim sendo,

¹ Observemos o comentário de Marcus Ferraz: “O território em que o psíquico e o somático estão integrados é a dimensão em que eles *ainda não* foram cindidos. Na vivência encarnada do ser no mundo, no movimento de transcender-se em um meio significativo, não há separação entre ambos, e sim a experiência de um ‘corpo habitual’, ou seja, de um conjunto de respostas às situações mundanas que se sedimentam e podem mesmo ganhar autonomia em relação à consciência atual do corpo.” (Ferraz 2, 88-89). Não falaremos diretamente da contraposição entre corpo habitual e corpo atual nessa passagem; ela aparecerá em breve em nosso texto. Por ora, da leitura do comentador e do texto merleau-pontyano, descobrimos o pré-objetivo como um elemento subjacente ao pensamento objetivo, e não como a sua contraparte. Deste modo, tanto a objetividade quanto a subjetividade se radicam nesse domínio originário da experiência, nessa vivência primeira e espontânea do ser no mundo. A cisão, portanto, é secundária e dependente. Merleau-Ponty identifica a experiência pré-objetiva justamente num ser irracional pelo mesmo motivo que se utiliza de exemplos de doente para clarificar os meandros da percepção: é nessas situações nas quais o pensamento objetivo está ausente que se verifica a presença preponderante de seu fundamento, na qual só se pode encontrar esse engajamento mundano primordial. Em resumo, nas situações que escolhe para analisar, Merleau-Ponty parte não das categorias mas da vivência bruta e espontânea, o que seria dificultoso (para não se dizer problemático) se ele tomasse as categorias objetivas como ponto de partida. Trata-se, a rigor, duma questão de método que é suscitada pelo próprio pré-objetivo.

É por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*, de todo conhecimento em primeira pessoa- e que ele poderá realizar a junção do 'psíquico' e do 'fisiológico'. (MERLEAU-PONTY 1, 119)

Retornemos aos casos do portador do membro fantasma e do anosagnósico, transplantando a eles as conclusões que Merleau-Ponty tirou do exame do comportamento do inseto e a constatação duma visão pré-objetiva subjacente a todos os fenômenos perceptivos.

Caso adotássemos uma das explicações díspares que nos são oferecidas pelo pensamento objetivo, seja do lado da fisiologia e seja do lado da psicologia, os diagnósticos do membro fantasma e da anosognose seriam excludentes, suas justificativas seriam por demais limitadas e, obviamente, não conduziriam a quaisquer conclusões mais sólidas. Se nos fiássemos no paradigma fisiologista, o membro fantasma nada mais seria senão a persistência de estimulações interoceptivas numa região do corpo que não mais existe, e os sintomas do anosagnósico, por sua vez, seriam a sua supressão ou a perda de sensibilidade num membro aparentemente saudável (cf. MERLEAU-PONTY 1, 119-120). Nos dois casos, adotando-se os juízos emitidos pelo pensamento fisiologista, tratar-se-ia tão-somente dum funcionamento anômalo da estrutura neural do paciente, um prolongamento e uma interrupção errôneos em cada um dos doentes.

Porém, reportando-nos às explicações da psicologia, não encontramos ainda um terreno firme. Nela, a fraqueza é tão evidente quanto nas conclusões dum exame estritamente fisiológico. A ambiguidade das duas moléstias é encarada pela psicologia como a permanência de certas representações, matizadas como pensamentos ou juízos do sujeito em relação ao seu corpo e às partes dele. Deste modo, o membro fantasma, enquanto presença invisível dum braço ou duma perna já ausentes, é definido como uma recordação, juízo positivo ou uma percepção, e, do outro lado, o membro esquecido do anosagnósico é análogo a um esquecimento ou juízo negativo (cf. MERLEAU-PONTY 1, 120). Segundo este paradigma, tais distúrbios na infra-estrutura do corpo dependem unicamente das *cogitationes* dum sujeito absoluto, residente na sua subjetividade interna, cujo corpo é apenas um invólucro carnal do qual ele é capaz de decidir tudo. Tal como nas explicações fisiológicas, o impasse não se resolve, não alcança um desfecho. A problemática continua em aberto.

Agora desloquemos o problema para o domínio do ser no mundo, isto é, para a experiência *pré-objetiva* que a análise do comportamento do inseto nos trouxe a lume. O pequeno inseto, enfrentando um problema de ordem prática, isto é, a obstrução de suas ações sensório-motoras através da imobilização de seu corpo ou de sua mutilação, faz um uso diferenciado de suas funções corporais, refletindo o impasse que lhe é imposto pela situação na qual está mergulhado. O inseto substitui a pata quando sofre a mutilação ao perceber que ele não conta mais com os movimentos e a sensibilidade da pata cortada; por esse motivo é que ele não a

substitui quando ela está somente imobilizada, pois o membro preso, ao contrário do seccionado, ainda está *aberto* ao mundo, às suas solicitações e às suas possibilidades. O problema não está em determinar o domínio fisiológico e psicológico, mas em entender tais fenômenos a partir do engajamento do sujeito em seu mundo através do corpo integral, e não de uma ou outra de suas províncias.

Como a experiência do inseto pode nos ajudar a esclarecer os dois fenômenos, que vínhamos discutindo até então? Será possível, de que maneira e por quais vias, ligar o experimento comportamental do inseto e suas conclusões aos problemas ambíguos diretamente relacionados ao membro fantasma e à anosognose? Os dois domínios se aproximam quando pensamos o corpo como engajado numa situação concreta, aberto a ela pela percepção e profundamente envolvido no ambiente mundano segundo as suas respostas sensoriais e motoras. Assim, pois,

Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. (MERLEAU-PONTY 1, 121)

Dito dessa maneira, encontramos o membro fantasma como uma região corporal que, mesmo ausente e desligada de todo o aparato sensorio-motor, ainda persiste em se manter aberta ao seu mundo, retendo até mesmo os caracteres sensíveis do momento de sua destruição (no caso, como já expusemos, da paralisação de sua posição no momento da mutilação e da dor ainda presente dos estilhaços do obus que o ferira). Já no anosognósico o que há é o fenômeno oposto, o fechamento ou a recusa do mundo localizada num dos membros, que não mais se move e não mais sente o meio circundante, omitindo-se a responder ao que o mundo lhe solicita.

Logo, desvelamos, através dessas conclusões parciais, a importância capital do corpo na filosofia de Merleau-Ponty: “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles.” (MERLEAU-PONTY 1, 122). Entretanto, ao colocar o corpo no centro da existência, Merleau-Ponty acaba também por lançar luz sobre o fenômeno da ambiguidade. Tomemos esse questionamento de outra perspectiva: como o mundo pode ainda solicitar determinados comportamentos e condutas, certos movimentos e reações sensoriais, de um corpo que é incapaz de engajar-se nelas, como no caso do portador do membro fantasma?

Esse é o caso paradoxal do mutilado; embora seu corpo seja o pivô de sua existência, o veículo com o qual ele se dirige ao seu mundo, este ainda o obriga a manejar objetos movimentando o seu braço ausente. De certa maneira, o paciente retém o uso que no passado ele fazia de seu corpo, do tempo anterior ao seu feri-

mento de guerra, e tal sedimentação de gestos e reações motoras ainda aflora no seu corpo atual e nas situações mundanas em que ele atualmente está inserido. O paciente, como cita Merleau-Ponty no interior de seu texto, continua a tentar pegar e mover objetos com a mão do membro fantasma, utilizando-se do coto como se ali ainda houvesse seu membro; mesmo o fracasso de suas tentativas não o desencoraja da tarefa.

Do interior de sua ambiguidade, o corpo do doente ainda percebe tais objetos como manejáveis, embora a parte de seu corpo que se abria a tal fenômeno não exista mais. Como isso é possível, indaga o autor? Como a existência pode comportar tal ambiguidade? Será um erro por parte da percepção do indivíduo ou um distúrbio nas solicitações do mundo sensível?

Novamente, é preciso ultrapassar as antinomias do em-si e do para-si. Desçamos ao reino da experiência pré-objetiva e pré-pessoal, onde não existe ainda essa separação em categorias. Nela convivem em harmonia tanto a dimensão pessoal quanto a generalidade; assim, a ambiguidade deixa de ser um juízo errôneo para se tornar um caractere intrínseco da experiência. Assim, sobre as solicitações dirigidas ao membro inexistente e à ambivalência de tal experiência perceptiva, advertenos Merleau-Ponty de que “é preciso que o manejável tenha deixado de ser aquilo que manejo atualmente para tornar-se aquilo que *se* pode manejar, tenha deixado de ser um *manejável para mim* e tenha-se tornado como que um *manejável em si*.” (MERLEAU-PONTY 1, 123). O corpo, antes limitado pela dimensão do para-si, agora descobre uma região de generalidade que lhe é própria; em resumo, o uso que se faz atualmente do corpo depende de toda uma sedimentação de seu passado, impressa em hábitos, gestos e cacoetes. É isso o que permite a Merleau-Ponty caracterizar a ambiguidade do corpo como a sua composição em duas camadas existenciais, a saber, o *corpo habitual* e o *corpo atual* (cf. MERLEAU-PONTY 1, 122), sendo que o primeiro é o “fiador” deste último. Assim, no mutilado, as intenções motoras solicitadas ao seu braço fantasma fazem referência a esse corpo habitual, que se faz presente na atualidade mesmo quando seu braço está ausente. A ambiguidade aqui não é mais um problema, mas faz parte da estrutura de seu ser no mundo. O corpo, que opera tanto o fechamento quanto a abertura ao seu mundo, comporta harmonicamente essa mescla de generalidade e atualidade.

Saímos desse modo da disjunção exclusiva entre as duas alternativas, o impasse que era suscitado pelos paradigmas do pensamento cartesiano. A ordem do em-si e do para-si, representados pelo corpo habitual que mantém o passado vivo e no corpo atual que desfecha a existência em situação, agora são as duas faces da mesma moeda, duas dimensões constitutivas dum único fenômeno, advindas duma origem comum encontrada na vivência do pré-objetivo. Entre elas não há separação ou isolamento; tal clivagem só ocorre num momento posterior, quando da necessidade de elaboração dum discurso e dum pensamento objetivo, como é o caso das ciências empíricas e seus juízos e asserções. Entretanto, na experiência que dá sustentação a qualquer objetividade, nessa experiência originária e espontânea do ser no mundo,

nessa existência mundana mais direta e autêntica, o que encontramos primeiramente é uma oscilação entre os atos em primeira e terceira pessoa que, contudo, não os separa, mas reforça a sua imbricação, como salienta Ramos:

Há assim um movimento integrado da existência normal que pendula entre os atos em terceira pessoa e os atos pessoais, sem que isso signifique uma desintegração da conduta. Quer dizer, neste caso, o corpo próprio retoma ou mobiliza os hábitos adquiridos (o passado do sujeito), mas também se abre para novas aquisições (ou seja, ele se projeta num presente vivo que reativa o passado, e se dirige a um futuro inédito ao improvisar e, conseqüentemente, adquirir novos comportamentos). O doente, por sua vez, é um ser fragmentado e fadado à repetição de um tempo perdido. (RAMOS 3, 74)

A experiência do recalque, que Merleau-Ponty toma de empréstimo da psicologia, clarifica ainda mais o fenômeno da ambigüidade temporal vivenciada pelo portador do membro fantasma². Num objeto material, regido por leis mecânicas, como queria a fisiologia ao abordar o corpo humano, seria impossível falar de uma tal ambigüidade, especialmente se ela levar em conta o passado e a atualidade do objeto. Com isso, retornamos à reflexão com a qual iniciamos esse trajeto, para alcançar enfim o cerne das objeções que Merleau-Ponty move em direção ao fisiologismo mecanicista: num objeto mecânico, cujos movimentos se caracterizam pela linearidade e regularidade entre estímulo e reação, cujas reações mecânicas estão previamente determinadas e são perfeitamente previsíveis, não há espaço para a sedimentação de um passado e a sua conseqüente atualização. Os objetos mecâni-

² É interessante notar como Merleau-Ponty busca conceitos em outros ramos do conhecimento, no caso a psicologia, para iluminar os estudos e reflexões que elabora ao longo de sua filosofia. No caso do membro fantasma, quando uma determinada recordação ou contexto emocional o manifestam no doente, a associação com o recalque do qual fala a psicanálise é inevitável. Escreve-nos o filósofo sobre o recalque que ele “consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via [...], encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito.” (MERLEAU-PONTY 1, 123) A rigor, o indivíduo recalcado ou traumatizado tem a existência imobilizada por um episódio ou elemento de seu passado, que o impede de se projetar ao futuro, condicionando-o a um horizonte impossível que ele não cessa de alimentar em cada segmento de sua vida. Aqui vemos o peso do passado que o corpo atual é fadado a carregar: toda recordação, ou qualquer elemento que faça referência a ela, como no caso dos mutilados que ainda sentem o membro inexistente na extremidade do coto, reabre esse passado, torna-o presente a quem o viveu e obriga o indivíduo a retomá-lo a partir de sua atualidade. Por outro lado, em se considerando o retorno inesperado dessa vivência passada, “todo recalque é a passagem da existência em primeira pessoa a um tipo de escolástica dessa existência, que vive para uma experiência antiga ou antes para a recordação de tê-la tido” (MERLEAU-PONTY 1, 124). O recalque, tal como a permanência dum braço fantasma, aprisiona o sujeito numa experiência em terceira pessoa, isto é, dissolve a experiência do atual no anonimato e na generalidade. Como no exemplo apontado por Merleau-Ponty nessa altura do texto, o indivíduo continua a se empenhar num amor adolescente ou numa obra malfadada, mesmo sabendo-os impossíveis, embora novas experiências e novos fatos vão lhe acontecendo. Porém, essas experiências são arroladas num domínio geral e vivenciadas pelo sujeito em seu anonimato, tendo pouca ou nenhuma influência em seus projetos pessoais. Além de reforçar o fenômeno de ambigüidade temporal do corpo em sua marcha existencial, o recurso a conceitos advindos de outros domínios do conhecimento é, mais do que um recurso estilístico frequentemente empregado por Merleau-Ponty, uma maneira de colocar a filosofia em diálogo com a experiência integral do ser humano.

cos não conhecem o tempo, não guardam o passado, não constroem hábitos, não acumulam memórias; seu horizonte é o das determinações imóveis do presente, e, sendo um prisioneiro do puro atual, não há espaço para uma mudança nas suas reações ou para um uso diferenciado de seus movimentos. Em resumo, para um objeto como esse dos mecanicistas, não há engajamento, não há ser no mundo.

Entretanto, o corpo não é um objeto estritamente material; ele arrasta consigo todo o seu passado sedimentado, projeta-se no seu presente com vistas a um futuro ainda em estado virtual e reage de maneiras diferenciadas ao mundo que o engloba e o inquire, sempre levando em conta as configurações da situação na qual está inexoravelmente engajado, com seu corpo ora abrindo-o e ora fechando-o à experiência perceptiva do mundo. O sujeito está, desde o início, encarnado num corpo que é ambíguo, amparando uma experiência existencial que é ambígua em seu âmago. Por isso, não sendo uma mera máquina corpórea, não há mais sentido em se falar de separação entre corpo e alma, entre sujeito e meio exterior, entre para-si e em si.

Entretanto, isso é o que descobre Merleau-Ponty ao interrogar de dentro os postulados científicos elaborados pela fisiologia clássica. E quanto ao outro lado, o dos juízos da psicologia, o que o filósofo questiona neles? O que Merleau-Ponty descobre ao perscrutar o domínio da subjetividade absoluta, ou seja, quando o corpo é abandonado em detrimento das representações do intelecto? Como ele resolverá o impasse a partir de seu outro lado, articulando-o com a descoberta das duas camadas existenciais do corpo? Examinemos a seguir as suas objeções quanto aos juízos da psicologia clássica.

2. A experiência do corpo vista pela psicologia clássica: contribuições e objeções

A psicologia clássica, segundo o filósofo, é a primeira a se afastar das interpretações que tomam o corpo como objeto, introduzindo em seu seio um interior, representado pelo “psiquismo”. Será essa interioridade do corpo próprio que o moverá por si mesmo e que colocará os objetos no horizonte de sua experiência, seja na aquisição de hábitos e seja no manejo e no exame perspectivo dos objetos que chegam à sua percepção, afastando-o das reações lineares do paradigma mecanicista.

Como nos mostra Merleau-Ponty, as contribuições da psicologia aprofundam a crítica aos paradigmas mecanicistas e iluminam a experiência do corpo; entretanto, ela falha ao desvelar o engajamento efetivo do corpo nos fenômenos ao recair na dimensão do psíquico e voltar a se confinar na perspectiva do para-si. É necessário, pois, analisar essas contribuições teóricas legadas pelo exame do psiquismo, para logo depois objetá-las e continuar no trajeto da articulação das ordens do em-si e do para-si. É esse o andamento que o filósofo adota para essa seção de seu texto.

Primeiramente, o corpo não é um objeto dentre outros, perfilado por entre eles, misturado ao cenário do mundo: ele “se distingue da mesa ou da lâmpada

porque ele é percebido constantemente, enquanto posso me afastar daquelas. Portanto, ele é um objeto que não me deixa.” (MERLEAU-PONTY 1, 133) O primeiro caractere atribuído pela psicologia clássica é a permanência, a constância do corpo próprio em todas as suas experiências sensório-motoras; e, ao denominá-lo como um objeto que nunca o abandona, faz cair por terra quaisquer interpretações objetivistas, posto que “o objeto só é objeto se pode distanciar-se e, no limite, desaparecer de meu campo visual.” (MERLEAU-PONTY 1, 133). Os objetos que se podem manejar estão ao alcance do corpo, seja de seus dedos ou, no caso daqueles mais afastados, na linha de seu campo visual. Da mesma maneira que estão próximos, eles podem também se distanciar, variando o grau de ação que podem sofrer; podem até mesmo desaparecer do campo da experiência sensorial. Desdobram-se em várias perspectivas, podendo ser examinados de inúmeros ângulos; logo, o objeto pode ser percebido em sua miríade de variações. Já o corpo é percebido constantemente, ele não pode ser deixado de lado, ele se mostra sempre sob a mesma perspectiva, furtando-se a uma exploração mais detalhada, nem mesmo é possível se afastar dele na experiência perceptiva. E, mais do que isso, é através dele que se pode visar e tocar os objetos exteriores.

Como emparelhar, dessa maneira, o corpo aos objetos por ele utilizados? Devido à sua permanência, como vimos, o corpo está sempre presente no campo visual do sujeito; não podemos, pois, afirmar que ele está simplesmente solto na tessitura do mundo, pois isso implicaria na possibilidade de sua dissolução ou de seu ocultamento, como acontece aos outros objetos. O corpo, por se mostrar por uma única e constante perspectiva, não se perfila sobre o horizonte do mundo; já os objetos por ele visados “só podem aparecer para mim em perspectiva, mas a perspectiva particular que a cada momento obtenho deles só resulta de uma necessidade física, quer dizer, de uma necessidade da qual posso me servir e que não me aprisiona: de minha janela, só se vê o campanário da igreja, mas esse constrangimento me promete ao mesmo tempo que de outro lugar se veria toda a igreja.” (MERLEAU-PONTY 1, 134). O exemplo do prisioneiro é ainda mais assertivo: de sua cela, ele está limitado a um único ângulo, e sua visão do campanário é sempre truncada. Desse modo, o corpo permanece ao lado de toda experiência possível do sujeito, e a variação de perspectivas e inclusive o desaparecimento dos objetos de seu campo visual depende de sua posição e de sua movimentação em meio a esse cenário mundano. Ente sem perspectivas, é o corpo que as fornece.

Assim, o corpo não é mais um fragmento de matéria lançado ao mundo, com o privilégio de ser um objeto especial a ser percebido constantemente, invariável; é ele que, tal como as janelas, abre uma perspectiva sobre o mundo. Desprovido de perspectivas, mas capaz de desdobrá-las no mundo; percebido permanentemente, mas sem se reduzir a objeto; dotado de percepção, mas impossível de ser perscrutado pelas potências de seu próprio aparato sensorial: o corpo, sob o argumento da permanência proposto pela psicologia clássica, encerra em si tais contradições: “observo os objetos exteriores com meu corpo, eu os manejo, os inspeciono, dou a volta em

torno deles, mas, quanto ao meu corpo, não o observo ele mesmo: para poder fazê-lo, seria preciso dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável.” (MERLEAU-PONTY 1, 135). Em outras palavras, é o corpo que nos abre ao mundo, é o fato de ele mesmo se furtar à nossa percepção que permite que ela se efetive.

Assim, tal presença originária não constitui somente um interior para o corpo, a moradia de sua subjetividade, a presença clara e imediata de si a si; a permanência emana um campo de potencialidades ao redor do sujeito, no qual os objetos se perfilam e se oferecem à sua experiência. É por manter essa sua permanência intrínseca que o corpo consegue sentir a presença dos outros entes e, com eles, desdobrar a sua experiência, tornando-se seu fiador: “a presença e a ausência dos objetos são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência [...], como também a apresentação perspectiva dos objetos só se compreende pela resistência de meu corpo a qualquer variação de perspectiva.” (MERLEAU-PONTY 1, 136). Tal constância, ao abrir o campo de experiência do corpo, fornece-nos também a medida de seu engajamento na existência mundana.

A permanência é, portanto, a descoberta essencial da psicologia, mas ela não a ultrapassa; o corpo é sempre percebido ao lado de toda experiência possível, mas, para a psicologia subjetivista, tal permanência continua como avesso da experiência objetiva, e o corpo não sai de seu status de invólucro material para o pensamento. Após identificar a contribuição, Merleau-Ponty não tarda a confrontá-la com a objeção de que, caso a psicologia se debruçasse mais apuradamente sobre a permanência do corpo próprio, “podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência.” (MERLEAU-PONTY 1, 136-137).

Esse é o primeiro caractere identificado por Merleau-Ponty, e também a primeira contribuição da psicologia na ultrapassagem do para-si; o segundo apontado pelo autor é o fenômeno das “sensações duplas”, quer dizer, de uma ambivalência interna estabelecida entre os dados dos sentidos. É a experiência de se apertar a própria mão: nesse contexto, é impossível determinar com distinção qual é a mão que toca e a mão que recebe o toque, a sensação é ambígua e o contato entre as duas mãos é confuso. Diz-nos o filósofo que “quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de ‘tocante’ e ‘tocada”’. (MERLEAU-PONTY 1, 137). A ambivalência das sensações, que o psicólogo constata mas erroneamente classifica como uma duplicação de dados sensoriais, evidencia um viés afetivo do corpo em mão dupla com o mundo: ao segurar a própria mão, o corpo toca ao mesmo tempo que é tocado, o que é característico do circuito de existência. Ao mesmo tempo em que é paciente, o corpo é agente; ele é afetado pelo exterior no ato mesmo de explorar as suas regiões.

O caractere afetivo é crucial para se identificar outra fragilidade das teorias psicológicas no que tange ao corpo próprio. Se nos pautarmos apenas pelo lado da subjetividade, aos elementos do exterior caberiam certos tipos de afeto, e a eles, no momento em que influenciariam o corpo, corresponderia uma representação pontual no intelecto. O que não ocorre: indica-nos Merleau-Ponty que, no caso de um incômodo acarretado por um prego a ferir o pé, não se pensará que ele seria a “causa” ou a “representação” da dor, mas que ele é a região dolorosa mesma, ou seja, “a dor indica seu lugar, [...] ela é constitutiva de um ‘espaço doloroso’” (MERLEAU-PONTY 1, 138) que é intrínseco ao corpo. É o resvalar do mundo circundante na subjetividade que a experiência de dor evidencia, posto que a dor, mesmo que advinda dum afeto externo, nunca se decompõe em “pensamento de dor” ou em mero significado doloroso.

Desta maneira, na experiência afetiva, o corpo nunca é uma massa inerte e passiva; ele é, não somente pela sua permanência e pela sua capacidade imediata de reflexão, diferente dos objetos externos pela maneira com a qual projeta diante e ao redor de si um fundo afetivo, no qual esses elementos sensíveis do mundo externo se perfilam e estabelecem relações. É esse fundo afetivo que, a rigor, é o responsável por impulsionar a consciência para fora de si mesma (cf. MERLEAU-PONTY 1, 138), e que é involuntariamente desvelado pela psicologia clássica.

Por fim, o último caractere investigado por Merleau-Ponty é o das “sensações cinestésicas”, isto é, dos movimentos parciais do corpo em direção a determinado fim e as sensações derivadas diretamente daí. Os psicólogos tendem a decompor o movimento total do corpo em partes objetivas e, uma vez em posse delas, reconstituir passo a passo tal movimentação, até a síntese do movimento global. A rigor, o que há é uma antecipação do final desses movimentos, ignorando-se o movimento originário desfechado pelo corpo próprio. No manejo de objetos externos, é natural que haja tal decomposição de etapas; contudo, o que podemos dizer da movimentação do corpo próprio? Será que podemos decompor sua motricidade em eventos separados, servos de um fim, como intenta tal vertente da psicologia?

O corpo, como vimos, está sempre presente; não é necessário, pois, um movimento de preparação para alcançá-lo a distância, pois “eu o movo diretamente, não o encontro em um ponto do espaço objetivo para levá-lo a um outro, não preciso procurá-lo, ele já está comigo.” (MERLEAU-PONTY 1, 138). Sua movimentação é, antes de tudo, espontânea, anterior ao surgimento dum espaço compartimentado e quantificável. Há para o corpo uma presença inalienável, um atestado de existência própria a qual não cabem questionamentos, um campo de presença que o harmoniza com os objetos que o rodeiam, afetando-se mutuamente e entranhando-os numa mesma duração, fazendo-os habitar um mundo comum, que exprime, em suma, esse transbordamento da subjetividade.

Assim, tal como com a fisiologia mecanicista, Merleau-Ponty faz uso dos argumentos internos de tal paradigma a fim de questioná-lo de dentro. Porém, todas

essas contribuições que lhe permitiram repensar a subjetividade e superar a ordem restritiva do para-si vieram da própria psicologia, que, mesmo avançando em tais conclusões, não conseguiu ir além da subjetividade confinada ao interior. Por que, afinal, a psicologia acaba acertando em suas conclusões parciais, mas erra ao tentar dar um passo além? Por que ela, tal como o mecanicismo, termina por defender um dos extremos do pensamento objetivista, a saber, a ordem do para-si, a subjetividade soberana face ao mundo exterior?

Para Merleau-Ponty, trata-se duma orientação teórica dos psicólogos clássicos que reforçava a separação total entre sujeito e objeto, desta vez favorecendo o primeiro, ou seja, um reforço do paradigma cartesiano de pensamento. Em suas palavras, “eles se situavam no lugar de pensamento impessoal ao qual a ciência se referiu enquanto ela acreditou poder separar, nas observações, o que diz respeito à situação do observador e as propriedades do objeto absoluto.” (MERLEAU-PONTY 1, 139). De certa maneira, os paradigmas da psicologia cometem os mesmos erros do mecanicismo, mas com sinal trocado; aqui, valorizou-se o sujeito em detrimento de seu mundo. É o outro polo da problemática.

Os psicólogos que se pautam por tal matriz teórica, nas conclusões do autor, tomam como objeto de seus estudos o “psiquismo”, ou seja, a vida da consciência devidamente objetivada e, distanciando-se dele, isolando-se tal qual na relação entre sujeito e objeto, limitam-se a determinar suas leis e suas relações através de um pensamento impessoal, uma visão de sobrevoo, para utilizarmos um célebre bordão merleau-pontyano. Assim, mesmo que suas conclusões parciais abrissem uma brecha para novas considerações filosóficas, a psicologia clássica enfocada por Merleau-Ponty se esquece do fundo existencial fundado pelo subjetivo e, desprezando toda a riqueza da vida da consciência, limita-se a tomar os fenômenos mentais como simples *fatos*. O corpo, por sua vez, não tarda a recair no plano da representação intelectual; o subjetivismo de cunho cartesiano se fortalece.

Novamente, o problema das relações entre alma e corpo; novamente, o impasse do pensamento objetivo, agora pendendo para o lado do intelecto. Desta maneira, alerta-nos Merleau-Ponty de que

A incompletude de minha percepção era compreendida como uma incompletude *de fato*, que resultava da organização de meus aparelhos sensoriais; a presença de meu corpo, como uma *presença de fato* que resultava de sua ação perpétua sobre meus receptores nervosos; enfim, a união entre a alma e o corpo, suposta por essas duas explicações, era compreendida, segundo o pensamento de Descartes, como uma *união de fato* cuja possibilidade de princípio não precisava ser estabelecida porque o fato, ponto de partida do conhecimento, eliminava-se de seus resultados acabados. (MERLEAU-PONTY 1, 140)

Contudo, por se colocar justamente numa perspectiva impessoal e destacada do mundo, a mirá-lo duma distância segura, o psicólogo, na visão do filósofo, ignora que é o seu próprio psiquismo que está sendo analisado, que são as leis univer-

sais da vida de sua consciência que estão em evidência. Ao enumerar fatos em seus estudos, o pesquisador também ignora a abertura originária ao mundo que é sua raiz, seu fundamento, o campo primordial de vivências que lhes confere um significado. É o campo afetivo da consciência do qual já falamos que é necessário retomar.

Deste modo, ser uma consciência não é se fechar no interior da subjetividade e, uma vez encastelado nessa dimensão, contemplar um mundo representado. Pelo contrário: “ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles. Ocupar-se de psicologia é necessariamente encontrar, abaixo do pensamento objetivo que se move entre as coisas inteiramente prontas, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo.” (MERLEAU-PONTY 1, 142).

Sendo assim, reencontramos também nas análises da psicologia clássica a experiência do pré-objetivo, testemunha dessa abertura primeira do corpo ao mundo, anterior às separações categoriais, meio onde se encontram unidas, anterior à sua polarização, as ordens do somático e do psíquico. É a pá de cal jogada sobre o corpo reduzido a objeto material do mundo e sobre a representação nascida do intelecto: por impor uma perspectiva sobre o mundo, por se *situar* em seu estofado e não acima ou numa dimensão lateral, é o corpo que, pela sua permanência, garante o acesso do sujeito à esfera mundana. Poderíamos dizer mais: que é pela ação do corpo que o subjetivo ganha o exterior, ou que o para-si da interioridade psíquica transborda para além de suas fronteiras.

3. Considerações finais

O “paradigma cartesiano de pensamento”, ou seja, a separação entre a alma e o corpo, uma das mais conhecidas fórmulas filosóficas, é objeto de críticas constantes por parte de Merleau-Ponty. Nele, as relações entre ambas as dimensões ontológicas são marcadas por uma forte oposição: ambas são substâncias separadas, distintas entre si, cada uma com a sua dimensão própria. Tanto nas críticas à fisiologia mecanicista quanto na análise dos discursos da psicologia clássica, o filósofo desemboca inexoravelmente no domínio do pré-objetivo. É essa dimensão que está antes das categorias, que é subjacente aos discursos categoriais da fisiologia e da psicologia, que permite dar ao corpo percipiente e às suas capacidades sensório-motoras um novo estatuto filosófico: o de veículo da existência, acesso ao ser através da percepção do mundo e, em outras palavras, como o *ser no mundo mesmo*. Ser no mundo é, antes de tudo, ter um corpo em contato permanente com um mundo de caracteres sensíveis.

O paradoxo do corpo habitual e atual, reforçado pelos sintomas do membro fantasma e da anosognose, além de contestar o argumento do corpo como um objeto material como os outros, contamina-o com o germe da duração e da temporalidade: pelo hábito, o corpo traz consigo, em perene atualização e retomada, todo o

seu passado. Já o campo afetivo da subjetividade que entrevemos pela análise dos argumentos dos psicólogos, especialmente no que toca à permanência do corpo próprio e à sua capacidade de afetar e ser afetado pelo mundo que o cerca, confere-lhe um horizonte, um campo de possibilidades de experiência, em resumo, abre-o para um devir, para uma dimensão futura. Reforça-se, portanto, a duração que já era entrevista nas análises da fisiologia. Se o corpo tem um passado, não podemos mais considerá-lo como um objeto estável e regido por leis mecânicas, como queriam os fisiologistas; já se ele emana ao redor de si um campo de virtualidades, que nada mais é do que o transbordamento da subjetividade no exterior, também não mais podemos contar com a impessoalidade e a atemporalidade dum intelecto soberano.

Portanto, o corpo que emerge das reflexões de Merleau-Ponty é o pivô da existência primeiramente porque ele a acompanha em todos os seus passos; é ele que pulsa nessa duração subjacente a todas as vivências do ser humano, fazendo a junção entre seu passado e seu devir. O corpo como pivô da existência é, por si só, atualidade mesma. É nele que se deposita a dimensão temporal, é no corpo pré-objetivo que o somático e o psíquico não travam conflito algum.

Referências

FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RAMOS, Silvana de Souza. *A Prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo, 2009. Tese (Doutorado em Filosofia). FFLCH, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.



Ofício de filósofo: considerações sobre Merleau-Ponty

Júlio Canhada*

* Doutorando FFLCH-USP.

GT – Filosofia Francesa Contemporânea

Resumo

Merleau-Ponty, ao identificar o que seria um problema comum aos filósofos contemporâneos – o “irracionalismo do tempo” –, afirma que a filosofia teria passado a questionar-se a si mesma a respeito de seu objeto, seus procedimentos e alcance. Tais alterações no que se supunha serem as bases do conhecimento filosófico fizeram com que a filosofia se tornasse essencialmente interrogante. Procuraremos analisar o modo pelo qual o autor trabalha esse conjunto de questões, considerando principalmente o fato de que será por meio de uma crítica a procedimentos tradicionais de conhecimento que se poderá entrever outros caminhos para a interrogação filosófica. Se em Merleau-Ponty tal caminho talvez não chegue a se constituir como um método, no entanto acaba por tomar as feições de uma maneira geral de proceder tipicamente merleau-pontyana.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, não-filosofia, crítica, auto-crítica, linguagem, literatura

Em muitos textos de Merleau-Ponty é possível notar certo esforço em produzir uma avaliação de conjunto a respeito de movimentos teóricos diversos. Parece ser este o caso, sobretudo, de dois textos: *O metafísico no homem*, publicado em *Sens et non-sens*, e *O homem e a adversidade*, publicado em *Signes*. A despeito do intervalo de dez anos entre a publicação de um e outro texto, neles o que se busca é um caráter geral de *problemas* que estariam contidos, por exemplo, na psicologia da forma, na psicanálise, na historiografia, na linguística, etc. O propósito de encontrar linhas comuns em meio a tais práticas pode ser entendido de muitas maneiras. De início, poderia aparentemente ser visto como um usual ofício de filósofo: alçado ao posto natural de observador de diversas tentativas parciais,

caberia a ele unificá-las e dar-lhes seu *verdadeiro sentido*. Desobrigado dos compromissos com os ‘dados’, distante do mundo da ‘empíria’, o filósofo teria a liberdade de simplesmente tirar as conclusões e vislumbrar o que estaria implícito em empreendimentos irremediavelmente parciais e, por isso, precários, carentes de fundamento ou justificação definitiva.

Mas tal possibilidade de leitura – a de que a filosofia deva dar a última palavra a respeito das ciências e artes – tem por pressuposto o fato de que *o lugar* a partir do qual o filósofo fala seria um lugar por si seguro, fechado a qualquer questionamento. Além disso, domínios vistos como exteriores à filosofia, de acordo com esse ponto de vista, estariam condenados a serem *partes* ou apenas *setores* do edifício do conhecimento, cuja autoridade caberia somente ao filósofo. Segurança em seu lugar de fala e fracionamento de conhecimentos incompletos são duas exigências para concepções que demandam da filosofia um lugar soberano. Ora, o que vemos em Merleau-Ponty está longe de adequar-se a isso: no momento em que pretende avaliar o que seria uma característica comum aos filósofos contemporâneos, Merleau-Ponty escreve:

Instados a examinar-se pelo irracionalismo do tempo, assim como pela evolução intrínseca de seus problemas, [os filósofos contemporâneos] chegam a definir a filosofia pela própria interrogação sobre seu sentido e sua possibilidade. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 171)

Definir a filosofia como essencialmente interrogante estabelece uma grande distância com concepções que pretendam sustentar um lugar de universalidade e absoluta autonomia para o exercício filosófico. Ou seja, a filosofia, segundo Merleau-Ponty, ao relacionar-se com reflexões extra-filosóficas, não leva consigo princípios seguros e definitivos que orientariam a análise, princípios que poderiam servir como critério de avaliação de toda prática alheia à filosofia. Pelo contrário, é justamente porque a reflexão filosófica perdeu as garantias sobre o lugar que ocupa que ela deve manter com a não-filosofia uma relação que não seja de subordinação, que não tenha por finalidade simplesmente manter inquestionadas suas posições. Isso não deve levar a crer, contudo, que não haja nada que seja específico à filosofia, como se entre ela e a não-filosofia houvesse apenas diferenças que diriam respeito ao objeto ao qual cada uma delas se dedica. Portanto o esforço de encontrar linhas comuns nas ciências e nas artes não promove a negação ou o apagamento da filosofia em nome da positividade de outros discursos: talvez se possa dizer, com mais justiça, que a operação merleau-pontyana de aproximação com a não-filosofia busca não negar *toda* a filosofia, mas *um tipo específico* de prática filosófica, que, por sua abrangência e persistência, muitas vezes se confunde com toda a filosofia.

Tal alcance de uma forma naturalizada de pensar é comum tanto às ciências quanto a um determinado tipo de filosofia. Mas, segundo Merleau-Ponty, as ciên-

cias, em suas práticas, questionam em ato tais pressupostos naturalizantes e sugerem outros modos de compreensão de seu trabalho. É isso o que Merleau-Ponty denomina, um tanto negativamente, de *metafísica*. Com efeito, em *O metafísico no homem*, podemos ler:

Em sua orientação presente, as ciências do homem são metafísicas ou transnaturais, no sentido em que nos fazem redescobrir, com a estrutura e a compreensão das estruturas, uma dimensão de ser e um tipo de conhecimento que o homem esquece na atitude que lhe é natural. É natural que nos acreditemos em presença de um mundo e um tempo que nosso pensamento sobrevoa, dos quais ele poderia considerar à vontade cada parte sem modificar-lhes a natureza objetiva. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 113)

Há uma ideia de objetividade que sustenta a possibilidade de pensar uma prática de conhecimento totalmente imune ao sujeito do conhecimento. Quer dizer, ao levar ao limite compreensões do real que separavam de modo abstrato o subjetivo e o objetivo, as práticas científicas acabam por conceber e propor novas relações que não se enquadram nas fronteiras usualmente estabelecidas para seu exercício. Desse modo, as ciências examinadas por Merleau-Ponty, ao mesmo tempo que procuram novas formas de relacionarem-se com o real, também produzem uma crítica a maneiras usuais de pensamento: é por esse motivo que interessam tanto à filosofia. Dito de outra maneira, o fato das ciências em exercício mostrarem-se transnaturais, isto é, mostrarem que não se limitam a formas naturalizadas de pensamento, contribui para indicar à filosofia que também ela deve, por assim dizer, desnaturalizar-se, ou seja, abrir mão de pressupostos ou princípios que definiriam de antemão sua prática e alcance. Notemos de passagem que este é, aliás, um ponto de vista particular a Merleau-Ponty, e que se distancia da posição de Husserl em sua *Crise das ciências europeias*: embora Merleau-Ponty se aproxime de Husserl ao defender que ciência e filosofia devem reconhecer a verdadeira subjetividade implicada no processo de conhecimento, avaliando portanto ser necessária uma crítica ao objetivismo, isso não leva Merleau-Ponty a considerar, tal como Husserl, que a saída para esta crise seria refundar uma filosofia universal.¹ Ao passo que a universalidade é o espaço para a metafísica em Husserl, em Merleau-Ponty talvez se possa dizer que aquilo que não se enquadra nos limites do objetivismo configura-se como uma metafísica negativa, cuja característica principal seria a indeterminação. Nesse sentido, dizer que a filosofia deva desnaturalizar-se significa também que ela deve deixar de ser filosofia *separada*, isto é, apartada de outras práticas de conhecimento e, ao mesmo tempo, que ela deve constituir-se como esforço conjunto, compartilhando tanto problemas quanto modos de lidar com esses problemas.

Se há então uma perda da universalidade do lugar do filósofo, há também uma falta de garantias no que diz respeito à maneira como o filósofo constrói seus conceitos. Ou seja, é também a *linguagem* da filosofia que passa a ser questionada

¹ Cf. Husserl, E. (2008), p. 377 e pp. 20-1.

quanto à sua legitimidade e validade. Neste ponto, a presença necessária, para a filosofia, do que Merleau-Ponty denomina “pensamento moderno” pode nos auxiliar na compreensão do que deva ser o trabalho do filósofo.² Pois o pensamento moderno e, principalmente, a arte nele produzida têm em comum o fato de abrir mão dos ideais de representação, clareza e adequação, que são critérios tradicionais para a determinação do que seja a verdade. Dito de outra maneira, o ponto sobre o qual incidem diferentes movimentos qualificados por Merleau-Ponty como “modernos” está em imaginar que a verdade pode ser produzida sem nenhum tipo de garantia prévia, que pode haver verdade sem que seja necessário medi-la por meio de aparatos naturalmente objetivistas. Em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, Merleau-Ponty escreve:

Mas [a obra de arte] não é arbitrária ou, como se diz, ficção. A pintura moderna, como em geral o pensamento moderno, nos obriga a admitir uma verdade que não se assemelhe às coisas, que seja sem modelo exterior, sem instrumentos de expressão predestinados, e que seja no entanto verdade. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 92)

Dizer que há uma obrigação, para a filosofia, provinda do pensamento e arte modernos já significa que a não-filosofia coloca questões de alcance geral, que podem e devem ser filosoficamente apropriadas. No caso de que estamos tratando, tal questão diz respeito ao fato de que, uma vez perdido o critério da pura objetividade para a determinação da verdade, também o que seria seu oposto, a ficção, não mais deve ser compreendida como pura subjetividade. O rearranjo produzido pelo pensamento moderno faz com que se ressignifique aquilo que muitas vezes serviu para determinar o domínio da filosofia por meio do que seria sua antítese: a ficção. Melhor dizendo, segundo Merleau-Ponty, o que seria da ordem do ficcional não deve mais ser identificado à falsidade, como se uma pintura ou romance estivessem em absoluto conflito com a realidade, sendo frutos apenas da imaginação, fantasia ou arbitrariedade do artista. Pelo contrário, estando ausentes os critérios prévios de determinação da verdade, ganha primeiro plano o trabalho do artista justamente porque suas obras prescindem de modelos adequados que mediriam seu sucesso ou fracasso. A própria possibilidade do surgimento de novas significações artísticas, aliás, depende da ausência de certezas dadas de antemão, ou seja, para o pensamento moderno a verdade deve não ser encontrada, mas criada ou inventada.

² A passagem mais emblemática da importância do pensamento moderno para a filosofia parece ser a que encerra o *Avant-propos* da *Phénoménologie de la perception* (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 22): “Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, isso não é nem acaso, nem impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, a de Proust, a de Valéry ou a de Cézanne – pelo mesmo gênero de atenção e espanto, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente. Ela se confunde, desse ponto de vista, com o esforço do pensamento moderno”.

De fato, Merleau-Ponty parece compreender a arte moderna e a criação de suas obras por meio de um modelo linguístico.³ Isso equivale a dizer que uma interpretação do modo de funcionamento da linguagem em geral orienta tanto uma análise das obras quanto, como veremos adiante, uma análise da maneira como deve operar o discurso filosófico. Nesse sentido, é por meio de uma apropriação particular da linguística saussuriana que Merleau-Ponty encontra um bom caminho para desfazer-se de modos tradicionais e objetivistas de compreensão da linguagem. A consideração do signo como essencialmente opositivo, isto é, como algo muito distante de uma concepção substancialista ou naturalista da linguagem, faz com que as ideias de representação e adequação percam sua validade, uma vez que os signos produzem sentido não por indicarem algum objeto exterior a eles e que estaria alocado num real não-linguístico, mas por comporem uma estrutura interna à linguagem que por si produz significação. Dito de outra maneira, a apropriação merleau-pontyana da diacriticidade dos signos promove um bom desvio em relação à linguagem como simples denotação, o que faz com que importe mais o advento do sentido na prática dos falantes, do que aparentes fixações de fatos da língua em seu sistema. Tanto a ausência de referente natural para o signo, quanto a centralidade de sua relação opositiva produzem uma estrutura linguística cujo critério de verdade está nas diversas atualizações que o todo da língua sofre a cada criação de sentido pelo falante. Entre a estrutura da língua inicialmente compartilhada por cada falante, e a criação de um sentido que de pronto ressignifica tal estrutura como um todo, ou, entre a sincronia como momento particular da língua, e a diacronia como variação temporal, não há privilégio de um pólo a outro, mas realização prática de um sentido geral *por meio* da particularidade. Trata-se aqui do mesmo movimento encontrado por Merleau-Ponty nas ciências que lhe despertaram interesse: em sua *prática* há uma *metafísica em ato* que torna imediatamente insuficientes teorias que se obstinam em operar estritamente por meio das categorias de sujeito e objeto, seja quais formas elas assumam. É interessante notar que tal primado da prática não significa algum tipo de posição anti-teórica: pelo contrário, segundo Merleau-Ponty é na prática da ciência que ela revela sua força *teórica*. Ora, mas tal força só se faz compreensível se a própria ideia que se tem da teoria se vê transformada.

Outra maneira de compreender o modo de funcionamento da linguagem em Merleau-Ponty é encará-la sob o ponto de vista da criação de sentido. Com efeito, é bastante conhecida a distinção feita por Merleau-Ponty entre dois usos possíveis da linguagem. Em primeiro lugar, está seu uso mais comum, seu registro prosaico, a partir do qual se estabelece a comunicação entre os falantes. Esse uso cotidiano da linguagem faz crer que sob cada nome esteja uma coisa; nesse nível da linguagem, os objetos como que seriam apontados com o dedo, designados como referentes de cada palavra: de fato, aqui a linguagem teria essencialmente por função *nomear*, *denotar* objetos exteriores aos sujeitos. Por isso a comunicação tem sucesso: entre

³ Tal argumentação pode ser encontrada em Klein, R. (1998), p. 400.

dois falantes, crê-se que, diante da menção de um determinado nome, esteja se falando da *mesma coisa* no mundo dos objetos. Ora, mas ao lado desse uso mais comum que se faz da linguagem, está outro, que Merleau-Ponty diz ser mais verdadeiro. Trata-se de um uso não apenas criativo, mas, sobretudo, um uso criador. Se, quanto à comunicação, deve haver a crença de que a linguagem é eficientemente da ordem da representação de objetos, esse outro uso, por outro lado, não precisa guiar-se por nenhum ideal de designação; pelo contrário, essa linguagem criada cria algo justamente porque não pretende apenas indicar objetos no mundo. Merleau-Ponty, com efeito, denomina esse uso criador da linguagem como uma *fala falante* – em contraposição à *fala falada*, a qual vínhamos descrevendo antes⁴. Enquanto a fala falada simplesmente maneja significações adquiridas, utilizando-se para isso de signos confiáveis, isto é, signos cuja referência já é conhecida de antemão, a fala falante, por sua vez, *rearranja* essas mesmas significações adquiridas, fazendo-as passar por uma espécie de torção interna, que faz com que essas significações percam sua pretensa fixidez. A operação posta em curso pela fala falante gera um duplo efeito: em primeiro lugar, porque se afasta do mecanismo linguístico ordinário – a designação de objetos – a fala falante faz surgir silêncios, lacunas, características que passam a compor o todo da significação, sem que seja mais possível identificar de forma estanque a que cada palavra se referiria. Isto é, distanciando-se de significações adquiridas, a fala falante dá lugar a um arranjo linguístico inteiramente novo, do qual participam intervalos, silêncios, ausências impossíveis naquele registro linguístico ostensivo em demasiado. Esse é, aliás, o lugar donde advém o *sentido*. A produção de sentido advinda da fala falante tem como segundo efeito uma reavaliação do que seja a fala falada. Pois, na medida em que a fala falada movimenta-se em meio a significações disponíveis, deve-se ter em mente que essas mesmas significações foram outrora *criadas* pelo outro uso da linguagem, a fala falante. A pretensa segurança na fixidez dos signos só é possível porque há um esquecimento do caráter anteriormente criador presente nesses mesmos signos. A fala falada, portanto, em nome da comunicação eficaz, opera no registro de uma *ilusão* funcional da representação. Diante dela, a fala falante, por outro lado, opera num registro mais *verdadeiro*, porque é o lugar a partir do qual se institui sentidos dos quais, mais tarde, a fala falada irá servir-se, embora esses sentidos não possuam mais a vida que possuíam no momento de sua criação.

Ao conceber a linguagem como desprovida de algum referente natural, e ao encará-la a partir do critério de criação de sentido, Merleau-Ponty parece estar ressignificando o próprio discurso filosófico. Pois a linguagem da filosofia entendida como mero acessório com vistas ao conhecimento, com seu anseio realista de clarificar seja as atribuições do sujeito, seja as características dos objetos no mundo, tal concepção de linguagem coaduna-se justamente com a defesa da refe-

⁴ A título de ilustração, ver Merleau-Ponty, M. (1999), p. 17: “Digamos que há duas linguagens: a linguagem de depois, que é adquirida, e que desaparece diante do sentido do qual ela tornou-se portadora, – e aquela que se faz no momento da expressão, que justamente vai fazer-me passar dos signos ao sentido, – a linguagem falada e a linguagem falante”.

rencialidade do signo ou, por outro lado, com o registro linguístico denominado por Merleau-Ponty de fala falada. Ou seja, andam juntos o realismo filosófico e a crença de que a linguagem é inessencial no processo de conhecimento: no fim das contas, tal posição filosófica mantém para si um não declarado ideal de que seria possível haver uma filosofia *sem linguagem*, filosofia em que apenas teriam lugar as *teses* ou *conceitos* indicativos dos *conteúdos* filosóficos em princípio isoláveis e independentes. Esta total objetivação do discurso filosófico, quanto a Merleau-Ponty, transforma todos seus recursos argumentativos, seus numerosos volteios e imagens, por exemplo, em floreios ou ornamentos desprovidos de valor argumentativo ou, ainda menos, de valor filosófico. Ora, mas se considerarmos que o que está no centro das disputas de Merleau-Ponty são justamente novos modos da filosofia exercer-se, isso deve incluir os próprios meios pelos quais ela se exprime, seu próprio discurso. Desse motivo provém a valorização merleau-pontyana da literatura moderna:

A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e, nesse sentido, uma história contada pode significar o mundo com tanta “profundidade” que um tratado de filosofia. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 21)

Embora não iremos desenvolver aqui este ponto, importa reparar que, porque a filosofia usualmente concebida perdeu as garantias, o romance, ou em geral a ficção, devem ser vistos, segundo Merleau-Ponty, como modos de produção *de conhecimento*, os quais podem indicar à filosofia, como dissemos, outras maneiras de se relacionar com a verdade. Seguindo um ponto de vista substancialista para a linguagem – o que significa que a linguagem da filosofia seria neutra, clara ou totalmente acessível ao leitor e ao filósofo – não há como imaginar para a filosofia um lugar que não seja o de uma teoria soberana, cujo poder de clarificação de si e do real seria ilimitado. Dito de outra maneira, a depender do modo pelo qual o discurso filosófico é compreendido, é o próprio lugar epistemológico da filosofia que fica inquestionado: se a reflexão filosófica não se vê como linguagem, se ela não questiona também seu discurso, ela manterá a crença de que ocupa um lugar soberano e impermeável à não-filosofia.

Para voltarmos ao problema inicial desta fala, gostaríamos de repor mais uma vez a seguinte questão: o que permite ao filósofo falar de diversas expressões teóricas em princípio alheias à filosofia? Ou ainda: que lugar ocupa o filósofo diante da não-filosofia? Ou: donde provém a legitimidade de sua posição? Tais perguntas parecem fazer sentido porque, em Merleau-Ponty, a todo momento há o questionamento a respeito do início, alcance e limite da reflexão filosófica. Tal questionamento provém do reconhecimento de que um determinado tipo de filosofia entrou em crise:

Minha tese: esta decadência da filosofia é inessencial; é a de uma certa maneira de filosofar (de acordo com substância, sujeito-objeto, causalidade). A

filosofia encontrará ajuda na poesia, arte, etc., numa relação muito mais estreita com elas, ela renascerá e reinterpretará assim o seu próprio passado de metafísica – que não é passado. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 39)

Próxima de discursos que aparentemente nada diriam sobre sua prática, a filosofia pode libertar-se de formas demasiadamente naturalizadas de pensamento e, simultaneamente, pode deslocar o ponto de onde provêm os critérios que validam um conhecimento como verdadeiro. Reconhecendo “o metafísico” nas ciências e o valor de conhecimento presente no domínio do ficcional, não há nem o risco de objetivismo, nem de relativismo: sendo linguagem, a reflexão filosófica está imediatamente submetida a um regime coletivo – ou estrutural – de produção e reconhecimento de sentido, de modo que é impossível ao discurso filosófico reduzir-se absolutamente a idiosincrasias, isto é, ser um discurso que diga respeito a um sujeito apenas. Na verdade, é esta justamente a crença que sustenta a filosofia como rainha soberana do conhecimento. Podemos dizer, então, que Merleau-Ponty de sua parte promove um alargamento do domínio em que a filosofia se exerce, o que não significa uma invasão de outros campos pela filosofia: muito pelo contrário, a dispersão dos critérios que orientam os juízos de conhecimento caracteriza, na verdade, certa modéstia filosófica, em que as pretensões à verdade são todas compartilhadas.

Referências

- HUSSERL, E. (2008). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard.
- KLEIN, R. (1998). *A forma e o inteligível*. São Paulo: Edusp.
- MERLEAU-PONTY, M. (2004). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (2005). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1999). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968). *Résumés des cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (2003). *Signes*. Paris: Gallimard.

Sobre a arte e a verdade

Karen França*

* (Mestranda Universidade Federal de Ouro Preto)
Alice Serra (Orientadora)

Resumo

Partindo da afirmação do filósofo Martin Heidegger (1889-1976) no ensaio *A origem da obra de arte*, escrito entre 1935-1936, de que a arte é “o lugar privilegiado de acontecimento da verdade” (HEIDEGGER, 1999, p.60), o nosso trabalho se desenvolverá a partir de um questionamento sobre a relação entre arte e verdade em Heidegger. Para este autor a arte é um acontecimento de mundo, na medida em que ela confere sentido e significado para o homem e para as coisas com as quais ele lida. Mundo, a partir do entendimento heideggeriano, não deve ser compreendido substancialmente e objectualmente, mas, como horizonte de significância desde o qual o Dasein irá se “descobrir” nas suas possibilidades de ser com as coisas, com os outros e consigo. A arte é reveladora de ser, e isso se faz possível porque a arte põe-em-obra (antes de tudo) a verdade. Verdade aqui é compreendida especialmente como uma dinâmica de desvelamento e velamento do ser nos entes, e enquanto tal a verdade é quem confere sentido aos entes. Heidegger, ao pensar a verdade como a dinâmica na qual o ser se vela e desvela afasta-se da tradição metafísica que geralmente a visualiza como concordância. Desta forma, pretende-se analisar a relação entre as concepções de verdade pensadas pelo autor e sua afirmação de que é pela obra de arte que o ser dos entes, originariamente, vêm à tona instalando mundo. Serão indicados os sentidos em que tal instalação acontece primariamente - a partir da significação (produção de sentido) dos entes frente ao ser. Significação essa instaurada de forma privilegiada pela poesia. Apresentadas estas concepções, o nosso principal objetivo é precisamente o de compreender em que medida a arte é para Heidegger um “pôr-se-em-obra-da-verdade”, de modo a evidenciar a relação que se estabelece entre arte e verdade.

Palavras-chave: Arte, Verdade, Poesia.

O título promete tratar da arte e da verdade, mas, não separadamente. O que se promete, mais precisamente, é pensar na relação, proposta pelo filósofo alemão Martin Heidegger, entre tais acontecimentos, a fim de compreender o estatuto ontológico da arte enquanto tal. Para tanto, será utilizada para o desenvolvimento de tal tarefa? Certamente, é sobre a luz do ensaio *A origem da obra de arte*¹, do ano de 1935-1936, que empreenderemos, o nosso pensar. Justamente, porque, é aqui que se vê anunciado, ser, “a arte, (...) um acontecer da verdade” (HEIDEGGER, 1999, p.57). E, justamente porque com essa formulação surgem algumas consequências tanto para a ordem da estética, quanto para a nossa concepção habitual acerca da arte e da sua origem. Assim, é evidenciando tais consequências que iniciamos o nosso texto.

Habitualmente, influenciados, seja de modo direto, seja indireto pelas teorias da arte, somos levados a compreender a arte ou 1) a partir do artista, ou, 2) a partir do belo. Desta maneira a arte é, comumente, vista como algo fabricado pelo artista, e, sendo este o alguém responsável por fabricá-la, este ganharia o direito de ser a sua origem. Com isso, a arte torna-se, pouco a pouco, a partir do corpo do artista, ARTE BELA! Espantosamente, todo esse entendimento, enraizado durante anos, ora nas mãos do artista, ora na própria beleza, se vê questionado. Heidegger ao tratar da questão da arte tem uma intenção profundamente original², tomá-la não mais a partir desta definição tradicional, mas como a própria manifestação fenomenológica do ser. E, como Heidegger fará isso?

Remanejando o sentido de arte para o acontecimento de ser, isto é, para a verdade, Heidegger marca sua posição frente à concepção tradicional de arte. Para pensar acerca da arte, Heidegger parte da obra de arte propriamente dita. Isso porque, nos esclarece Duarte³ (2008), Heidegger deseja contrapor o entendimento acerca do espaço essencial das obras de arte, que não seria em uma instituição qualquer, ou em um museu. Acerca desta tese heideggeriana, Nunes nos fala “com o advento dos museus, reuniram-se num só espaço obras desvinculadas de seus espaços próprios de surgimento, e já em meados do séc. XIX, desvinculadas de culturas e civilizações” (NUNES, 1998, p. 399). Frente a este “enquadramento”, Heidegger diz, que o lugar essencial das obras é no próprio mundo histórico aberto por elas, ou seja, “a obra [deverá] pertencer enquanto obra ao campo que é aberto por

¹ *A origem da obra de arte*, publicada em 1950, é-nos apresentado à questão da arte através de três conferências, escritas nos anos 1934-1935, estas são: *A coisa e a obra* - na qual foi discutido o caráter de coisa da obra de arte, *A obra e a verdade* - em que se evidenciou o acontecimento da verdade na obra, e, por fim, em *A verdade e a arte* - era explicitada a relação entre a arte, verdade e poesia para demonstrar a constituição da essência da arte.

² Essa enunciação é original, segundo Nunes. Num primeiro momento, a tese de que a arte é um acontecer da verdade pode sugerir um simples retorno, de Heidegger, à tradição do classicismo, “que harmonizou a arte com a verdade através da bela imitação da natureza” (NUNES, 1994, p. 390), ou ainda, uma retomada da intuição romântica, que “igualou o belo artístico à verdade” (NUNES, 1994, p.390), no entanto, embora, as duas “escolas” admitam uma correspondência entre a arte e a verdade, a arte é, para ambas, vista “como expressão da verdade (...) mas, não que seja o seu acontecer” (NUNES, 1994, p.390).

³ *Heidegger e a obra de arte como um acontecimento historial-político*, p. 26.

ela própria” (...) (HEIDEGGER, 1999, p. 32). Perante isso, a pergunta que se impõe é: o que é uma obra de arte? Sobre isso, escutemos Heidegger:

“toda gente conhece obras de arte. Encontram-se obras arquitetônicas e pictóricas nas praças públicas, nas igrejas e nas casas. (...) torna-se evidente que as obras estão presentes de modo tão natural como as demais coisas” (HEIDEGGER, 1999, p. 12-13).

Certamente, somos levados de maneira imediata a considerar as obras de arte como uma coisa qualquer, tal como caracterizamos todas as coisas com as quais lidamos cotidianamente. Segundo Heidegger, a caracterização de uma coisa como tal é regulada pela a sua serventia. Esta é o traço fundamental para que a coisa ganhe seu ser como isto ou aquilo, isto é, o *ser-para*⁴. Desta forma, a coisa pensada desde o seu *ser-para* se revela a partir da sua serventia, e se revelando assim, ela, se mostraria como um produto para isso ou aquilo. Em *A origem da obra de arte*, esse *produto para...* será nomeado de apetrecho. Por esse lado, o apetrecho, segundo o autor, é algo produzido para ser usado e utilizado, ganhando a sua determinação de ser, no uso e no manuseio que dele fazemos, isto é, desde uma relação de ocupação. A partir deste entendimento acerca do apetrecho nos é permitido, de acordo com Heidegger, estabelecer uma relação com a obra de arte, já que tanto o apetrecho, quanto a obra são fabricados pelas mãos do homem. Muito embora haja tal aproximação, Heidegger nos alerta para o fato de que “a obra não é obra por ser, em primeiro lugar, confeccionada ou feita, mas porque realiza o ser num ente. Realizar (*er-werken*) significa pôr em obra” (apud. NUNES, 1986, p. 254). Pôr em obra a própria verdade. Assim, como compreender o realizar? E como o ser se realiza em um ente? Como é possível a obra manifestar o ser?

Tais questões são necessárias de serem postas, a fim de compreendermos o estatuto ontológico da arte enquanto obra. No entanto, será que as mesmas convergem para o que realmente precisa ser interpelado? A questão que, primariamente, devemos tentar compreender diz respeito a noção de verdade, uma vez que o “pôr”, anteriormente mencionado, diz respeito a própria verdade. Pensemos então, o que se entende usualmente por verdade.

Como não poderia deixar de ser, comecemos com uma breve justificativa sobre a obra escolhida para alicerçar a nossa análise sobre a verdade. Notadamente, *Ser e Tempo* é uma obra do ano de 1927, não que inaugura uma discussão sobre o problema da verdade, já que o esforço para se pensar a questão é presente tanto em outros textos heideggerianos anteriores e posteriores⁵ a 27, quanto em obras de outros filósofos⁶ que, também, se detiveram a tal questão. No entanto, segundo

⁴ “Ser-para” (*um-zu*) é um termo utilizado em *Ser e Tempo* (1927) no §15: *O ser dos entes que vem ao encontro no mundo circundante* para referir ao caráter da manualidade, exprimindo o plano constituído do conjunto utensiliário, em que se revela em uso e no manuseio.

⁵ Sobre tal afirmativa ver STEIN, 2006.

⁶ Estes seriam Aristóteles, Leibniz, Kant e Hegel que construíram grandes tratados sobre tal questão. Sobre tal afirmativa ver STEIN, 2006, p. 26.

Stein, *Ser e Tempo* é uma obra inovadora, em que a questão da verdade é retratada de maneira autêntica. É a partir das elaborações tecidas no § 44 *Ser-aí, revelação e verdade* Heidegger tende a

“colocar a questão da verdade num outro patamar. Num patamar fundante, em que não é mais fundamento seguro e objetivo que se procura, mas um fundamento ligado às condições concretas, históricas do modo de ser-no-mundo” (STEIN, 2006, p.25).

Como podemos ver, trata-se de uma proposta que pretende fundar esta questão em um solo não objetivável, assim como foi feito pela tradição. A verdade de alguma forma está relacionada a um sujeito que descobre o verdadeiro e o falso, até nos anos 20. Sujeito⁷ que, segundo Heidegger, foi tratado ou como substância, ou como algo simplesmente dado, ou seja, fora da relação e por isso passível de ser pensado como objeto. Nesse contexto se considerava a verdade a partir da 1) a existência contingente do falante, isto é, daquele que pensa. Aqui “a verdade se vê confundida com as próprias operações mentais de cada indivíduo” (STEIN, 2006, p.26), e a isto será chamado de psicologismo. A verdade pensada por esta vertente se vê fundada na realidade da consciência e da representação. Contra este psicologismo surge 2) a teoria que liga a verdade a idealidade da consciência e da representação. Por outro lado, temos *Ser e Tempo*, tentando livrar a questão da verdade destas duas vertentes. Acreditando, para além do problema da realidade e da idealidade, na existência de uma outra forma de se colocar tal questão. E, é sobre esta proposta heideggeriana que incidirá a nossa análise sobre o problema da verdade. Mas, primeiramente, por que se trata de um problema?

É certo que se trata de uma noção que há muito não se questionava. A tradição ao tratar a verdade “como concordância, [ou melhor,] (...) como concordância entre o juízo e o seu objeto” (HEIDEGGER, 2004, p. 282) ganhou adeptos até o século XX. Toda a epistemologia do século XIX, inclusive Kant, se ateve de algum modo a esse conceito de verdade. Segundo Heidegger, “(...) em Kant [...] o esclarecimento nominal da verdade como concordância entre o conhecimento e o seu objeto [já estava] presenteada e pressuposta” (HEIDEGGER, 2004, p. 282). Esta pressuposição á qual nos fala Kant é possível, de acordo com Heidegger, porque nós já sabemos sempre algo sobre isto ou aquilo, desta forma, é o conhecimento que fornece a base para pensarmos sobre o verdadeiro e o falso, e logo aceitarmos a verdade como concordância. Entretanto, sobre a concordância Zárader nos diz que

“se a verdade do conhecimento humano pode ser concebida como conformidade com a coisa, é porque a verdade da coisa é ela mesma previamente concebida como conformidade do conhecimento (divino)” (ZARADER, 2007, p. 63).

por esse lado, o que pode ser observado é que o acordar recebeu o seu fundamento em uma ordem ou conhecimento suprassensível. Conhecimento que em cada épo-

⁷ Sobre tal ideia ver parágrafo 25 de *Ser e Tempo*.

ca é proveniente de uma fonte diferente, seja divina para a Idade Média, ou humano para a Modernidade. Desta maneira, o conceito corrente diz que, a verdade se exprime primariamente como conhecimento.

Em suma, na concepção tradicional a enunciação ao ser pronunciada será considerada como verdadeira se a mesma apresentar uma conformidade com aquilo que se vê retratado. Assim a verdade pode ser pressuposta se há uma adequação, isto é, se apresenta uma conformidade entre o que é significado pela enunciação, e a coisa. No entanto, segundo Heidegger, a conformidade só é possível se a coisa, com o qual ela concorda, já se apresentou enquanto aquilo que é. Para isso, ou seja, para que se dê essa pressuposição da verdade, é condição necessária estar na verdade, e estar na verdade significa, pois, “compreendê-la como alguma coisa” (HEIDEGGER, 2004, p. 297). Tal compreensão dá-se em função da descoberta de sentido do ente que aparece. Desde essa perspectiva, o que podemos perceber é que a demonstração do ente é condição necessária para que se dê a concordância. Vejamos o que Heidegger nos diz:

“a [enunciação] é verdadeira” significa: ela descobre o ente em si mesmo. Ela propõe, indica, “deixa-ver” o ente em seu ser e estar descoberto. (...) A verdade então não possui, portanto, a estrutura de uma concordância (...) no sentido de uma adequação” (...) (HEIDEGGER, 2004, p. 287).

Em função disso, a verdade não poderia ser assegurada, ou melhor, ser fundamentada pela concordância, uma vez que a aparição do ente é algo anterior à própria concordância. Esta aparição que se mostra como um “deixar-ver” é o que funda a possibilidade de todo e qualquer concordar. Com isso, Heidegger deseja demonstrar a insuficiência do conceito tradicional de verdade, em vista do modo como a fundamentação desse conceito foi pensada. A verdade, ao longo da tradição metafísica, foi revelada como qualidade, ou, propriedade da proposição. E, frente a isso, há uma crítica ao encobrimento do que seja a verdade. Diante desta insatisfação surge a necessidade de criar um novo horizonte. Este horizonte será pensado “como um dos existenciais do ser-aí” (STEIN, 2006, p. 21). Mas, como Heidegger fará isso?

Partindo do conhecimento prévio próprio do *ser-aí*, Heidegger, deseja evidenciar que é possível o concordar porque a concordância estaria enraizada no conhecimento prévio que se tem daquilo com o que se concorda. Este conhecimento nos permite reconhecer o verdadeiro e o falso na proposição. E nos é permitido isso, de acordo com o filósofo, porque

“o ser da verdade encontra-se num nexos originário com o *ser-aí*⁸. E somente porque o *ser-aí* é, enquanto o que constitui pela (...) compreensão, é que se pode compreender o ser e que uma compreensão ontológica é possível” (HEIDEGGER, 2004, p. 299)

⁸ O ser-aí é o homem que se diferencia pela capacidade de compreensão de ser. Segundo Heidegger o ser-aí é “o ente cujo o ser está em jogo o poder-ser –mais-próprio [abertura e descobrimento]” (HEIDEGGER, 2004, p. 297).

Assim, é por esta participação que nos é possível verificar a concordância entre o que é anunciado e o próprio ente. No entanto, segundo Heidegger,

“(...) o que se deve verificar não é uma concordância entre o conhecimento e o [ente], ou algo psíquico e físico. (...) O que se deve verificar é unicamente o ser, e o estar descoberto do próprio ente, o ente na modalidade de sua descoberta” (HEIDEGGER, 2004, p.286).

A partir destes esboços é demonstrado que a verificação se cumpre com base no mostrar dos entes. Esses se mostram e neste mostrar verificamos o verdadeiro. Verificamos? Sim, verificamos, não isoladamente, nem a partir de um nada, mas sim, verifica-se dentro de um contexto, especificamente, em um contexto fenomenal. Mas o que significa isso? Essa ideia de um contexto traz consigo a ideia de uma trama de referência na qual um significado está ligado, atrelado a outro. Isso quer dizer que uma determinação de ser (significado) não acontece isoladamente, e sim num conjunto referencial, em que o ente ganha seu ser num todo e neste todo se torna visível e verdadeiro. Assim é de modo geral, mas, este todo, ou melhor, este contexto fenomenológico não se vê assegurado pela e na proposição, segundo Heidegger, o manifestar-se do ente é possível desde a abertura. O que é abertura? E, como liga-la a verdade?

Heidegger anuncia que: “(...) a proposição, enquanto modo de apropriação da descoberta, e enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimento, ou na abertura do *ser-aí*” (HEIDEGGER, 2004, p. 295). A abertura, de acordo com as elaborações de 27, é a abertura de possibilidades do *ser-aí*. Isto é, é o modo fundamental do *ser-aí* ser, ser isto ou aquilo, no mundo. E sendo nos determinamos dentre os variados modos de ser do *ser-aí*, a saber: ser com aqueles que compartilham do mesmo modo de ser (com os outros), com as coisas, e consigo mesmo. Assim, o *ser-aí* se determina, se descobre e se descobrindo, desvela significados para as coisas com as quais ela lida. Mediante isto, o *ser-aí* se revela, fundamentalmente, como ser-descobridor, já que é a partir da abertura de sentido que descobrimos o ente e a sua verdade. Para Heidegger, o ser-descobridor do *ser-aí* constitui o fundamento da verdade, não aquela entendida como concordância, mas, a mais originária à qual foi nomeada, pelos gregos, de *alethéia*. Por que a verdade originária recebe o nome de *alethéia*? E, por que se fez necessário que Heidegger lançasse mão desse entendimento grego?

Inesperadamente, participar da verdade foi possível ao *ser-aí* porque tal questão foi, inicialmente, tratada no âmbito prático, isto é, desde o mundo trivial⁹ em que o *ser-aí* realiza a sua existência. Por esse lado, ou seja, anunciar que a verdade acontece

⁹ Segundo Nunes, nessa perspectiva prática da vida diária, em que Heidegger tematizou como agir do *ser-aí*, certamente há, “uma precedência do prático sobre o teórico, [isso porque] existimos compreendendo de antemão aquilo com que lidamos” (NUNES, 2010, p.392).

no âmbito do modo de ser do *ser-aí*, á medida que o *ser-aí* realiza a sua existência, traz como consequência o total afastamento da noção de verdade como concordância. Pois, se a verdade fosse, originalmente, concordância, logo “(...) não predicaríamos, enunciando isto ou aquilo de um estado-coisas, e portanto conhecendo-o enquanto objeto, [porque é necessário que] o ente (...) estivesse previamente *aberto*” (NUNES, 1994, p. 393-394). Mas o que se quer aqui compreender por aberto?

Na obra *Ser e Tempo*, é esboçado o entendimento do que seja o aberto, nesta o aberto é o espaço de “jogo” onde as coisas podem vir a ser isto, ou aquilo. É no aberto que estas se determinam, ganhando ser. E, o que é o espaço? Este foi pensado, por Kant, como forma pura da sensibilidade, isto é, *apriori*. Desde essa perspectiva, o espaço subsiste por si mesmo, não sendo algo que se origine na experiência, não podendo ser representável, ou seja, percebido, embora dependa a intuição de uma subjetividade, uma vez que o espaço não é tematizado como um conceito, e sim intuído. Desta forma, o espaço possibilita que o sujeito exteriorize o conhecimento. Mas como isso é possível? O espaço especifica de maneira métrica, geográfica, por meio da intuição, o aqui e o ali, o dentro e o fora, na medida em as coisas e o próprio homem estão “igualmente no espaço” (HEIDEGGER, 2004, p.149). No entanto, esse espaço compreendido, até então metricamente, não poderá ser, mais, pensado a partir da produção do próprio sujeito (*cogito*), isso porque, de acordo com os escritos de 27, o espaço será pensado como um existencial do próprio *da-sein*. Como se vê explicitado no artigo de Guzzoni, “o espaço é um momento constitutivo do mundo e este, por sua vez, é um momento do *ser-no-mundo*” (GUZZONI, 2008, p. 49). E, desde esta estrutura, a saber: *ser-no-mundo*, não podemos lidar quantitativamente, metricamente com o mundo, haja vista que para Heidegger, não existe uma separação entre coisa (mundo) e homem, tampouco entre o pensamento e a coisa. Isso significa que na compreensão do seu ser, ou melhor, do *aí* do ser, já existe a compreensão dos outros (mundo) porque previamente o *ser-aí* é *ser-com* em um mundo. Mundo sim, mas, enquanto fonte de significados que se abre e, em cuja abertura, o homem se projeta.

Desde essa perspectiva pode-se dizer que o mundo é um tecido vivo tramado desde os modos de ser do *ser-aí*. Entretanto, nesta trama não é somente o mundo que se determina, mas também, o próprio homem. Isso porque, o mundo para Heidegger é visto como o âmbito de emergência de significado, e sendo esse “espaço” quando mundo “se-dá” nós e as coisas que aí estão no mundo também nos damos. Contrapondo o que sugere a concepção cartesiana: em que mundo é visto como algo para fora, ou melhor, como uma substância (*uma res extensa*) podendo ser, então, concebido como um objeto para um sujeito, para uma *res cogitans*. E, é justamente porque a diferenciação do fora e dentro, do objeto e do sujeito não é, mais, passível de ser sustentada em Heidegger, que poderemos dizer: é dada ao *ser-aí* a possibilidade de se fazer concomitantemente com e no o mundo. E esse fazer com e no mundo tece a trama cotidiana em que o *ser-aí* se vê lançado.

A fim de descrever essa relação cotidiana, que se dá revela a serventia, isto é, do caráter instrumental das coisas, Heidegger cita em *A origem da obra de arte* o exemplo do par de botas pintado por Van Gogh. Estes sapatos, a que Heidegger diz pertencer a uma camponesa, dão corpo á uma “mera” tela. Esses já se encontram gastos, ou melhor, marcados pelo esforço cotidiano da camponesa de arar, plantar e colher os frutos que advém da terra. Sapatos, simples sapatos, que cotidianamente a camponesa lida para a proteção dos seus pés contra as “pedras do meio do caminho”, e chegar ao seu fim: o campo. Estranhíssimo, porque percebemos que há um algo a mais em jogo, este algo que se vê denunciado pela plasticidade das cores, traz ao nosso encontro o mundo da camponesa.

Certamente sim, é estranhíssimo mesmo esse perceber dos sapatos. E como nos é possível isso? É Nunes quem nos diz, “que o aperceber-se das botas, (...) é uma visão interpretativa abrindo-nos a um ente determinado, independentemente do ato de predicar do enunciado” (NUNES, 1999, p.393-394). Assim sendo, haveria uma precedência verdade originária, denominada pelos gregos de *alétheia* sob a verdade do enunciado, pensada como adequação. Já que o apresentar-se do objeto demanda presentificação do ente, ou seja, dos sapatos. E esta presentificação, de acordo com Nunes, depende “do aberto, do [interpretar] /compreender. (...) E esse compreender, conseqüentemente, é graças a abertura do ser-aí como *ser-no-mundo*” (NUNES, 2010, p. 394). E graças a tal abertura é possível ao *ser-aí* apropriar-se do sentido, a fim de ter um comportamento adequado no relacionar-se com o mundo (coisas, outros). Desta forma, pode-se dizer que o modo de ser do homem ganha corpo no comportamento, isto é, no modo em que se abre uma compreensão, tanto do seu próprio ser, quanto das coisas. Entretanto, o ser dos entes (homem, coisa) não se vê determinado por uma vontade ou desejo do próprio homem, mas sim, por meio de um acontecimento, a saber: de ser. E foi a este acontecimento que os gregos denominaram de *alétheia*. Conforme Heidegger, os gregos

“[chegaram] a compreender fenomenologicamente o ser-verdadeiro do logos, enquanto *apofântico* é *aléthéia*, no modo de “deixar e fazer ver” (descoberta) o ente em seu desvelamento, retirando-o do velamento” (HEIDEGGER, 2004, p.287).

Esse retorno aos pre-socráticos, segundo Werle, permitiu a Heidegger recuperar um espaço de manifestação do ente no seu todo, que inacreditavelmente foi encoberto, posteriormente, pela objetificação do ente¹⁰. Essa objetificação se deu pelo uso do arcabouço conceitual. Heidegger acreditava que o pensamento grego era alicerçado e guiado por um único princípio de unidade, e era imperioso romper de uma vez por todas com a separação, imposta pela metafísica, entre sujeito

¹⁰ A ideia de objetificação do ente também é trabalhada por Loparick a fim de evidenciar a metodologia heideggeriana.

e objeto. Desta maneira, Heidegger lança mão da noção de *alétheia* e constrói a noção de verdade como desvelamento e velamento, a partir da abertura do *ser-aí*. Exatamente, a esse entendimento heideggeriano sobre a palavra *alétheia* foram esboçadas inúmeras críticas, que apontam para um erro de tradução e de compreensão sobre a verdade como velamento. Entretanto, segundo Zárader, Heidegger ao compreender a *alétheia* grega como um jogo de velamento e desvelamento, “não tende de modo algum, como demasiadas vezes se acreditou, de dizer de maneira mais precisa ou literal o que os gregos pensavam na palavra *alétheia*”. (ZARADER, 2007, p.78).

Finalmente, á luz da *alétheia* heideggeriana como compreender o velamento como parte desta verdade? Pensemos primeiramente no contexto em que Heidegger afirma que a verdade originária é a *alétheia*, e sendo *alétheia* está no seu cerne o descobrir e o encobrir dos entes no mundo. Em *Ser e Tempo* o tratamento que essa ideia de verdade recebeu, revela a pretensão heideggeriana de “(...) subverter a tradição filosófica, recolocando a questão da verdade no âmbito das condições existenciais de possibilidade” (STEIN, 2006, p.20). E, para isto, a verdade é deslocada da proposição e recolocada no *ser-aí*. Esse deslocamento foi possível, como anteriormente mencionamos, pela abertura do *ser-aí*. Tal abertura permite com que o *ser-aí* descubra significado para si e para os outros. Esse descobrir é originário, à medida que revela as condições ontológicas do *ser-aí* ser. Entretanto, sendo, o *ser-aí* não é só descoberta, isto é, revelação, mas igualmente, sendo, ele é decadente, isto é, encobridor. Segundo Nunes,

“(...) sendo ambos, encobrimento e abertura, possibilidades existêntivas, o *ser-aí* fáctico, projetante e cadente é, ao mesmo tempo descobridor e encobridor. Se assim é, ele está tanto na verdade quanto na não-verdade”. NUNES, 2010, p.43).

A partir de tais apontamentos, torna-se claro que a verdade foi para os gregos o desvelamento do ser nos entes, ou seja, o modo como o ser vem á presença. E assim sendo, o “desvelamento indicaria o ser-verdadeiro do que assim é desvelado” (ZARADER, 1998, p. 78). Todavia, acrescenta Heidegger, “é porque ser significa: aparecer desabrochando, sair da ocultação, que lhe pertencem essencialmente a ocultação [não-verdadeiro] e a proveniência a partir desta” (HEIDEGGER, apud. ZARADER, p. 79). Deste modo, o que deseja Heidegger demonstrar, é que a ocultação, ou melhor, o velamento não era pensado propriamente pelos gregos quando os mesmos tornaram audíveis o seu entendimento de *alétheia*. Pertence a *alétheia*, isto é, ao desvelar (a verdade), a *lethé*, o esquecimento, o velamento deste ser. A *Lethé* está na palavra *alétheia* como alfa privativo, a fim de velar o que ficará esquecido, adormecido em função do que se vê jorrado, clarificado pelo o desvelar.

O desvelar precisa do seu contrário, necessariamente, para ser, e é esta relação necessária que Heidegger deseja tornar demonstrável, “a *alétheia* pode, pois,

ser definida como um desvelamento cuja a essência consiste em ser regida por um constante velamento” (ZARADER, 1998, p. 81). Desta maneira, não se trata, somente, de demonstrar que faz parte nesta noção de verdade uma dupla capacidade, qual seja: desvelar e velar, mas, sobretudo, de dizer de forma ousada, que a *alétheia* não é somente uma abertura de sentido, dado desde um desvelar, mas, o “desvelamento de uma ocultação” (HEIDEGGER, apud. ZARADER, 1998, p. 82).

Certamente em Heidegger a *léthe* faz parte a *alétheia*, e não como um simples pertencer, mas, como seu próprio “(...) coração” (HEIDEGGER, apud. ZARADER, 1998, p. 83). O desvelamento se desvela, e neste desvelar o velar é exposto como tal. Fica claro que a *alétheia* é pensada como seu contrário: a *léthe*, e esta se completa naquela, naturezas contrárias, no entanto, se harmonizam. Esse harmonizar, segundo Heidegger, se dá com o desvelar do ser. Esta harmonia dá-se na tensão entre o desvelar e o velar de sentido no ente, e esta tensão será vista como clareira.

Em *A origem da obra de arte* Heidegger pensará na verdade como clareira do ser, como abertura. Pensar na verdade como clareira, como abertura, é pensá-la como espaço edificante de ser. Por este lado, a arte, ou melhor, a obra de arte é pensada como um dos modos originários onde esse ser pode vir a ser. Por isso, Heidegger afirma, na sua análise fenomenológica do quadro anteriormente citado, que só lá “[o par de sapatos] são o que são” (HEIDEGGER, 1999, p. 25).

Mas o que os sapatos são? Ora para essa pergunta já obtivemos resposta, os sapatos são sapatos, e isso é possível porque eles foram desvelados tal como são. Desvelá-los enquanto sapatos é fazer emergir da clareira obra, o seu ser. Essa emergência foi pensada enquanto *alétheia*, e por isso é dado à arte o direito de revigorar o sentido do mundo, na medida em que ela é pensada como a própria possibilidade de produção, ou melhor, abertura de sentido. Mas, o que a obra de arte faz ver com tal abertura? Ora, esse acontecimento não é outro que o da verdade, pois, a verdade, segundo Heidegger, vem se manifestar enquanto essa abertura que traz à vista o ser dos entes. Com isso, ser arte não é senão “(...) pôr-em-obra a verdade” (HEIDEGGER, p. 62). Este pôr, é o trazer à tona, é um erigir que além de mostrar a verdade, também afirma o que é a arte. Mas, isso é possível? Ou seja, como a verdade se faz brotar na obra?

Ainda em *A origem da obra de arte*, encontramos que todo o campo aberto pela obra de arte, diz fundamentalmente, a sua própria essência. Desta maneira, pensar em arte é pensá-la enquanto produtora de ser. Desde esta perspectiva, a arte nada imita, o que ela faz ao desvelar o ser é estabelecer, sempre, e de novo, o novo. E isso é possível devido, ao que Heidegger chama de, auto-suficiência da arte. Essa “auto-suficiência” que lhe é própria é possível porque a arte não se limita às escolhas e habilidades do indivíduo que a fabrica, embora seja por meio da sua técnica que ela se vê confeccionada. Porém, é Nunes quem explica, “o produzir da obra pelo artista, seja concebido á maneira da *tekné* (...) está condicionado a recepção da obra, à compreensão do ser que ela entreabre” (NUNES, 1998, p. 401).

O que desejamos com isso, é evidenciar primeiramente que a “origem da obra de arte não é o artista” (HEIDEGGER, 1999.p. 46). Em segundo lugar, que a obra não um produto oriundo da habilidade técnica do artista, segundo Nunes, “não são verdadeiramente artistas, artesãos, os autores da obra que produzem. Eles nada criam. Isso porque, de acordo com Vernant, (...) a obra possui mais perfeição do que aquele que a produz; o homem é menor que a sua tarefa” (VERNANT, apud. NUNES, 1998, p. 401). Se a arte não tem sua origem como beleza, mas sim, como verdade. Tampouco, não advém de uma habilidade técnica, qual é o papel do artista em meio essa noção heideggeriana de arte?

Enfim, o artista, mais do que aquele que produz algo, é aquele que sabe se conduzir em meio ao sentido desvelado pela verdade. Então, artista é quem sabe desvelar o ser que se encontrava escondido, pois, “criando, o artista extrai água de uma fonte da qual se abebera. Certamente que ele produz, mas com a produção emerge o que só na obra se configura e passa a existir, pela primeira vez de maneira determinada e extraordinária” (HEIDEGGER, apud. NUNES, 1998, p. 401). Por sua vez, o artista é mais do que aquele que assina a obra, é aquele que tira o véu da realidade, restituindo-lhe o seu viço original, de forma a “limpar” o desgaste imposto pelo discurso cotidiano.

Por isso tudo, Heidegger nos convida á pensar sobre o perigo que espreita existência da arte. Perigo que vem sob uma forma-pseuda de um progresso emancipatório da razão humana, isto é, sob a forma de um “avanço da razão instrumental, própria da época moderna” (NUNES, 1998, p. 406), mas que, ainda reside em nosso mundo contemporâneo. Essa razão que se funda no poderio da técnica, é uma razão de vontade de poder, e essa vontade faz com que “a humanidade da época moderna se apresse em atingir o seguinte objetivo: que o homem se produza tecnicamente a si mesmo” (LOPARIC, 2004, p. 52). Essa ameaça ameaçadora nos levaria a crise, não uma crise qualquer, mas, sobretudo, a crise dos fundamentos, sejam estes filosóficos, ou, estéticos. Na medida em que essa vontade se vê cultivada, e com isso aumenta progressivamente a carência. Carência de compreensão, tanto no que diz respeito a “(...) um discernimento do fazer artístico e da identidade da arte” (NUNES, 1998, p. 405), quanto de identidade, não a minha ou a sua, mas, de uma identidade histórica de um povo.

Frente a isso, isto é, frente a esta crise, Heidegger propõe que ultrapassemos essa vontade, a fim de decidirmos um novo fundamento, que para ele, só é possível sob a forma de “um Estado, de uma cultura, uma filosofia” (LOPARIC, 2004, p. 55). A arte, aqui, se revela como essa fonte, decisiva e originária, de possibilidade de se resgatar, ou melhor, de fundar o ser histórico desse povo. Por isso tudo, que é preciso pensar e repensar repetidas vezes, incansavelmente, por que o par de sapatos são o que?

Referências

- ARGAN, Giulio Carlo. *O Impressionismo*. In.: *Arte Moderna*. Trad. de Denise Bottmann, Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DUARTE, André. *Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político*. In: *Arte-filosofia*. Nº 5, Ouro Preto, Tessitura, 2008
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. *Alétheia*. In: *Pré-socráticos*. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1973.
- _____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Nova Cultura, 1989.
- LOPARIC, Zeliko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- NUNES, Benedito. *Poética do Pensamento*. In: NOVAES, A. (org.). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- MOOSBURGER, Laura de Borba. *Mundo, terra e “não-encobrimento” em A origem da obra de arte*. In: *Artefilosofia*. Nº 5, Ouro Preto, Tessitura, 2008.
- STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Sobre a verdade: Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: Unijuí, 2006.
- ZÁRADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.
- WERLE, Marco. *Heidegger e a produção técnica e artística da natureza*. In.: *Transformação*. Marília. Vol. 34. 2001.

Aristotelismo e Psicologismo: entre Brentano e Łukasiewicz

Lauro de Matos Nunes Filho*

* Mestrando em Ontologia/
Bolsista REUNI

Universidade Federal de Santa
Catarina – UFSC

GT - Fenomenologia

Resumo

O objetivo do presente artigo é confrontar dois momentos diferentes na tradição interpretativa de Aristóteles. Por um lado, foca-se a posição brentaniana, isto é, fenomenológico-explicativa. Por outro, contrapõe-se a interpretação lógico-analítico de Łukasiewicz. Busca-se estabelecer a diferenciação destas posições frente à polêmica do psicologismo no final do século XIX.

Palavras-chave: Brentano; Łukasiewicz Aristóteles; Psicologismo.

*“A lógica começa com Aristóteles,
e nenhum começo é perfeito.”*
Łukasiewicz, p. 44.

Introdução

O objetivo deste texto não é avaliar em que medida as interpretações de Brentano e Łukasiewicz são fiéis ao pensamento de Aristóteles, mas sim, busca-se compreender como cada um se relaciona com o texto aristotélico, tendo em vista os seus respectivos contextos. O primeiro destes filósofos desenvolve sua teoria no período anterior¹ à polêmica do psicologismo (*Psychologismus*), e o segundo parte das interlocuções da crítica ao psicologismo.

¹ Anterior às críticas clássicas de Frege e Husserl, contudo, não desconsideramos certas posições como, por exemplo, a de Wundt que considera que os juízos pertencem primeiramente à lógica e secundariamente à psicologia, uma vez que os conceitos, nos quais os juízos se fundam, não seriam inteiramente baseados em formações psíquicas.

Obviamente, a primeira ressalva a ser feita refere-se à interlocução entre ambos, pois propriamente não existe uma polêmica Brentano-Łukasiewicz. *O que buscamos aqui é uma ilustração de uma perspectiva interpretativa de Aristóteles frente à polêmica do psicologismo.* Neste contexto, torna-se de crucial importância a crítica husserliana ao *principium contradictionis* psicologista², e como a partir daí, Łukasiewicz desenvolverá a sua própria crítica³.

1. Brentano: Aristotelismo e Psicologismo

Brentano é conhecido (e sem deméritos) como um grande estudioso de Aristóteles, consistindo o seu pensamento no reavivamento de diversos problemas suscitados pelo estagirita. Desta forma, a filosofia de Brentano circunscreve discussões acerca da teoria das categorias, da ética, da linguagem, da natureza da alma, e do papel das ciências em geral. Com isto fica claro o privilegiado papel que, desde muito cedo, Aristóteles desfruta dentro do sistema brentaniano, testemunha disso é a sua influente⁴ dissertação, *Da múltipla significação do ser em Aristóteles* (1862) escrita sob a supervisão de Trendelenburg.

Nesta dissertação, Brentano parte da tese aristotélica sobre a equívocidade do sentido do ser (*pollachos legomenon*)⁵, tentando solucioná-la por meio de uma leitura analógica⁶ dos seus diversos sentidos, focando, principalmente, no ser no sentido único⁷ das categorias. O sentido do ser é entendido por Brentano numa raiz de quatro⁸ significações fundamentais, duas em sentido impróprio e duas em sentido próprio⁹:

- o ser por acidente (*òn katà sumbebekós*);
- o ser como verdadeiro (*òn hos alethes*); e do ser como falso (*me òn hos pseûdos*);
- o ser como potência e ato (*òn dunámei kai energeíai*);
- o ser segundo a figura das categorias (*tò on katá schemata ton kategoriôn*)¹⁰.

O òn katà sumbebekós (ens per accidens) tomado como “relativamente” (*beziehungsweise*) é brevemente tratado por Brentano, dispondo de pouca relevância no contexto de nossa discussão. Na obra ele é apenas tratado como uma forma imprópria de acepção do ser, pois se trata apenas de um “(...) ente que recebe o nome de ente em virtude de um ser que lhe é estranho e se encontra junto a ele de maneira fortuita.” (BRENTANO, 1992, p. 35-36 [21]). Desta forma, ele passa a ser re-

² Cf. Husserl, 2005, p. 98 [89].

³ Cf. Łukasiewicz, 2000, p. 68-69.

⁴ Cf. Heidegger, Martin. *Meu caminho para a fenomenologia. In: Conferências e escritos filosóficos.* Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

⁵ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, 1003a 33; 1026a 33; 1028a 10.

⁶ Cf. Brentano, 1992, p. 96-100 [91-96]; Schaar, 1999, p. 207-210.

⁷ Cf. Brentano, 1943, p. 40.

⁸ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, VI, 2.

⁹ Cf. Brentano, 1943, p. 41.

¹⁰ Cf. Brentano, 1992, p. 23 [8]; Aristóteles, *Metafísica*. 1051a 34.

duzido a um âmbito estritamente nominal¹¹, segundo as suas possíveis acepções¹². Além disso, o *òn katà sumbebekós*, por não ser passível de nenhuma determinação essencial, jamais pode ser objeto de ciência alguma¹³.

Por sua vez, o *òn hos alethes* não possui o caráter próprio da significação fundamental do ser, pois permanece sempre circunscrito como *intellectus ad rei*, sendo, assim, definido como propriedade (*hexis*) do juízo, estando submetido ao escopo da lógica, pois como afirma Brentano, "(...) o espírito não conhece a verdade, senão no juízo." (1992, p. 43 [30]). Porém, é claro, o *òn hos alethes* deve estar baseado no conhecimento sensível, uma vez que as coisas não são réplicas de nossos pensamentos, mas, ao contrário, são estes que tem sua origem nas coisas, sendo a faculdade imaginativa possível, apenas, pela ligação no intelecto dos conceitos derivados da realidade¹⁴. Assim, o ser verdadeiro e o ser como falso, ao final, se encontram *propriamente* nos juízos pela ligação dos conceitos, e não nas coisas externas¹⁵. Com isto, Brentano nega ao *òn hos alethes* uma significação fundamental como ser próprio e fundante, pois este mantém-se numa relação de dependência ontológica com a realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Entretanto, diferentemente do *òn katà sumbebekós* que não pode ser objeto de ciência alguma, o *òn hos alethes* torna-se objeto da lógica¹⁶.

O ser como potência e ato tem seu sentido explicitado pelo conceito de movimento (*kinesis*) como "(...) atualidade constitutiva da potência (...)" (BRENTANO, 1992, p. 68 [58]), pelo movimento a (*dunámei*) passa de um possível-aí¹⁷ para a realidade efetiva na forma da *energeíai*. Consistindo a *kinesis*, como *geração atualizante*, numa *energeíai inacabada*¹⁸, o que estabelece propriamente o sentido da *dunámei*. O *òn dunámei kai energeíai* coincide com um sentido único dado pela "(...) reunião de um estado potencial e de um estado atual." (BRENTANO, 1992, p. 78 [70]).

Na quarta e última significação surge o ser segundo a figura das categorias, tomando aí, assim com em Aristóteles¹⁹, a *oúsia* como o principal objeto da metafísica.

"(...) as categorias se distinguem segundo a diversidade de sua relação com a substância primeira, a saber, segundo as diversas maneiras pelas quais existem na substância primeira, que existe em si e por si, e não é inerente a nenhuma outra, mas na qual todas as outras têm sua existência." (BRENTANO, 1992, p.114 [113-114])

¹¹ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, 1026b 13.

¹² Cf. Brentano, 1992, p. 35-36 [21].

¹³ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, 1027a 19.

¹⁴ Cf. Brentano, 1992, p. 43 [29].

¹⁵ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, 1027b 18-25.

¹⁶ Cf. Brentano, 1992, p. 51 [39], nota 44.

¹⁷ "Este possível-aí não existe nas coisas, mas nos conceitos objetivos e ligações conceituais do espírito pensante, está aí alguma coisa de puramente racional." (BRENTANO, 1992, p. 54 [41])

¹⁸ Cf. Brentano, 1992, p. 76 [68].

¹⁹ "Temos tratado acerca do Ente primeiro, ao qual se referem todas as demais categorias do Ente; ou seja, acerca da substância (segundo o conceito de substância se enunciam, em efeito, os demais entes: a quantidade, a qualidade e os demais que assim se enunciam; pois todos implicarão o conceito de substância, segundo dissemos ao princípio de nossa investigação)." (ARISTÓTELES, 1982, 1045b 28-33)

Para Brentano as categorias são estabelecidas segundo três características: a) são as diversas acepções do *ón*; b) são os gêneros supremos do ser; c) são os predicados superiores da substância primeira. Por meio de uma solução analógica Brentano estabelece a conexão fundamental sobre a *oúsia*.

A visão predominante no século XIX era de que qualquer abordagem que tomasse o objeto como imanente à consciência era, por isto mesmo, uma abordagem não-metafísica, por sua vez, Brentano segue esta orientação. “Não-metafísico é qualquer ponto de vista que se mantenha imanente aos dados da consciência.” (PORTA, 2002, p. 101). Decorrendo daí, por exemplo, a circunscrição do *ón hos alethes* (como sentido impróprio do ser) à lógica, pois o *ón hos alethes* baseia-se na cópula, a qual é mera operação do entendimento e não se funda sobre os “princípios supremos da realidade”²⁰. Assim sendo, o seu objeto não é um objeto real “fora da consciência”, mas apenas na mente. O ser verdadeiro não é próprio das coisas, mas apenas do espírito, contudo “(...) o conceito fundamental de verdade parece sempre aquele da adequação do espírito com a coisa conhecida.” (BRENTANO, 1992, 46 [33]). Esta adequação revela que desde 1862 Brentano tinha consciência do intencional como o critério básico do conhecimento, apesar de não falar desta relação por meio do conceito de intencionalidade, mas como relativo (*prós ti*)²¹, pois neste período o seu “(...) interesse se concentra mais sobre a metafísica do que sobre a psicologia.” (BOCCACCINI, 2010, p. 14)

Mais tarde, a posição de Brentano com relação à natureza ontológica do objeto de conhecimento fica mais clara, pois, seguindo a determinação relativa entre conhecimento e objeto de conhecimento, Brentano passa a tratar do objeto nos termos de uma teoria da percepção (*aisthesis*)²². Neste sentido, desempenha importante papel a teoria da percepção de Aristóteles, a qual persistirá no desenvolvimento ulterior da filosofia de Brentano.

Para Brentano todo o conhecimento tem um *fundamentum in re*, porém o conhecimento das coisas é sempre formal, elas estão presentes apenas objetivamente no espírito. A teoria da *objetividade imanente* derivada e fundamentada na noção aristotélica de univocidade do oferece um critério de validade objetivo para os juízos. Não são os objetos que determinam a validade do conhecimento, mas sim os atos psíquicos nos quais estão contidos estes objetos. Neste momento, Brentano toma uma posição que dissolve a oposição entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos, passando a considerar a relação entre eles como uma distinção artificial, isto é, apenas funcional para as ciências empíricas. A solução de Brentano refere-se ao objeto como sendo intencional, isto é, imanente. Assim, o objeto passa ser dado somente como objeto da percepção interna, sendo, portanto, conhecido apenas enquanto fenômeno psíquico. O som que ouvimos ou os objetos que observamos só

²⁰ Cf. Brentano, 1992, p. 50 [38-39]; Aristóteles. *Metafísica*, 1027b 30 - 1028a 5.

²¹ Cf. Brentano, 1992, p. 42 [28]; Aristóteles. *Categorias*, 7, 6b 28; *Metafísica*, 1021a 26.

²² “Se queremos um índice dos conceitos elementares que servem de material em nossas construções de pensamento, é preciso que tenhamos em conta seu modo de originar-se nas percepções.” (BRENTANO, 1943, p. 58)

existem para nós enquanto conteúdos de atos psíquicos, neste sentido, todo objeto de conhecimento só é dado enquanto fenômeno psíquico, em suma, para Brentano um objeto só é possível como conteúdo de um (ato) psíquico.

A partir daqui Brentano fixa a diferença entre representação e representado, esta distinção torna-se importante quando o assunto é o conceito de verdade destituído de qualquer forma de relativismo. A verdade de um juízo para Brentano surge vinculada à evidência fornecida pela percepção interna do ato, algo próximo ao que propôs Descartes na II *Meditação Metafísica*.

Assim, Brentano desenvolve uma *teoria do juízo* fundamentada na objetividade imanente e validada pela teoria da evidência. “Todo ato psíquico é acompanhado de uma dupla consciência interior, de uma representação correlativa e de um juízo correlativo, sendo a percepção interior um conhecimento imediato e evidente do ato”. (BRENTANO, 1944, p. 152).

Assim, o que passa a ser considerado verdadeiro ou falso é o ato no qual o objeto é julgado como existente ou não existente. Em outros termos, a verdade é propriedade efetiva do ato de julgar validado pela percepção interna, sendo a sua evidência subjetiva, tornando o sujeito lógico o portador-de-verdade (*truth-bearer*).

2. Łukasiewicz: Aristotelismo e Antipsicologismo

Apesar de estar ligada a tradição austríaca, a Escola de Lvov-Varsóvia (ELV) representa, por assim dizer, uma descendência não fenomenológica de Brentano²³, ficando cada vez mais distante da teoria do ato. Łukasiewicz, por sua vez, surge como um misto de filosofia analítica, antipsicologismo e teoria do objeto. Por motivos óbvios, abordaremos apenas um destes aspectos, isto é, o seu antipsicologismo, o qual, na nossa leitura, é trazido ao primeiro plano da discussão, relegando à sua peculiar leitura de Aristóteles um segundo plano, por este motivo não debatemos pontualmente os elementos de sua crítica a Aristóteles.

Na sua obra, *Sobre o princípio de contradição em Aristóteles* (1910), Łukasiewicz realiza uma análise metalógica²⁴ acerca do Princípio de Não-Contradição (PNC), dessa análise incorrerão diversas consequências, principalmente com relação ao PNC aplicado no caso de proposições sobre situações futuras. O texto de Łukasiewicz é estabelecido segundo três importantes características da ELV: 1) A lógica surge como um instrumento da filosofia; 2) O interesse por Aristóteles; 3) Problemas precisos e delimitados tratados de forma argumentativa e não ambígua.

A argumentação inicial de Łukasiewicz refere-se ao papel que o PNC desempenha na filosofia desde Parmênides, e como fora deixado de lado, sendo apenas tomado seriamente por Hegel e Aristóteles. Com relação à Hegel, Łukasiewicz pou-

²³ A relação que Brentano mantém com a tradição polonesa estabelecesse segundo a influência deste sobre o pensamento de Twardowski, e mais tarde a partir da abertura propiciada por este último em Lvov. A partir de Twardowski abre-se uma gama de interlocutores de Brentano na Polônia, dentre eles destacam-se Leśniewski, Ajdukiewicz e, em parte, Kotarbiński.

²⁴ Cf. Łukasiewicz, 2000, p. 45.

co tem a dizer, tratando a abordagem hegeliana como “puramente verbal”²⁵, porém com relação a Aristóteles e a sua lógica, Łukasiewicz realiza uma profunda análise metalógica dos seus princípios fundamentais.

Para Łukasiewicz Aristóteles estabelece uma tripla distinção do PNC, a qual não fica explícita no texto aristotélico, para Łukasiewicz o PNC se divide em: 1) Princípio Ontológico; 2) Princípio Lógico; 3) Princípio Psicológico.

Antes de analisar a posição de Łukasiewicz é necessário tomar mais a sério o que significa o PNC. A leitura clássica do PNC o toma do ponto de vista da bipolaridade do valor de verdade, isto é, dentro da relação verdadeiro/falso ou como Łukasiewicz entende, afirmação/negação. Mais tarde Łukasiewicz aprofundará esta posição em direção a uma lógica trivalente²⁶ aplicada a futuros contingentes, tanto na ética, quanto sobre os problemas decorridos das interpretações da dualidade onda-partícula na mecânica quântica de sua época.

2.1. PNC Ontológico

No livro Γ encontramos: “É impossível, com efeito, que um mesmo atributo se dê e não se dê simultaneamente no mesmo sujeito e no mesmo sentido. Este é, pois, o mais firme de todos os princípios, pois se atém à definição enunciada.” (Met. 3, 1005b 19-24). Segundo Łukasiewicz esta é uma das formulações do PNC ontológico, porém, segundo ele, Aristóteles não explicita adequadamente o sentido deste princípio, com isto Łukasiewicz reinterpreta a proposição (*apóphasís*) entendida sobre o viés do PNC ontológico, não como uma relação entre *verbo* e *sujeito*, mas como uma relação de inerência entre objeto e propriedade, nesta relação o objeto é tomado como uma coisa e a propriedade como qualquer afirmação sobre tal objeto, entendendo-se este último no sentido de um *truth-maker*²⁷. Neste sentido, o PNC ontológico, segundo Łukasiewicz, deve ser recolocado nos seguintes termos: “Nenhum objeto pode ao mesmo tempo possuir e não possuir uma mesma propriedade.” (ŁUKASIEWICZ, 2000, p. 48)

Segundo Łukasiewicz, esta seria uma formulação ontológica mais explícita, segundo ela o PNC obedece em primeiro lugar à estrutura prévia da realidade, isto

²⁵ Cf. Łukasiewicz, 2000, p. 43-45.

²⁶ “Throughout history, numerous mathematicians attempted to improve this ‘classical’ logic, but the most prominent logician for introducing non-binary logic was Łukasiewicz. He developed the {0, a1, ..., an, 1} Multi-Valued, or Plurivalent Logic, while Post originated the m-valued calculus. In simple words, Łukasiewicz introduced trivalent truth using his truth-value tables. Furthermore he used the symbols 1, $\frac{1}{2}$ and 0 to denote the three truth-values of his trivalent logic. Unlike Boolean binary digits, these symbols are numerical, but not algebraic. Therefore one cannot perform operations with them. They are only used to display truth-values: 1=true, 0=false, $1/2 = a$ third truth-value, equidistant from both (perhaps true and perhaps false).” (SMARANDACHE & CHRISTIANTO, 2005, p. 10). Cf. BEALL, JC. “Introduction: At the Intersection of Truth and Falsity”. In: *The Law of Non-Contradiction*. New Philosophical Essays. Edited by: Graham Priest, JC Beall, and Bradley Armour-Garb. Oxford University Press: New York, 2004. pp. 1-19.

²⁷ Cf. MULLIGAN, K.; SIMONS, P.; SMITH, B.. “*Truth-Makers*”. In: *Philosophy and Phenomenology Research*, 44 (1984), 287-321. Para uma leitura mais clássica do problema; Aristóteles. *Met. Liv. IX*, Cap. 10.

é, são as coisas (*tá pragma*) que determinam a verdade da proposição ou o asserir do juízo. “Assim, então, o ser é ao mesmo tempo a razão lógica da verdade dos juízos e a causa real de sua enunciação, de forma que a verdade dos juízos não é, senão, uma razão lógica e não uma causa real do ser.” (ŁUKASIEWICZ, 2000, p. 55)

2.2. PNC Lógico

A tripla cisão proposta por Łukasiewicz insere uma nova perspectiva de leitura sobre o texto aristotélico, no âmbito lógico o PNC passa a pressupor em primeira instância a formulação ontológica do PNC. “São, por conseguinte, contraditórios dois juízos dos quais um atribui ao objeto a propriedade que o outro lhe recusa” (ŁUKASIEWICZ, 2000, p. 48)

Assim o PNC lógico trata dos juízos, os quais são “(...) uma série de palavras ou de outros signos declarando que um objeto possui uma propriedade ou não a possui.” (ŁUKASIEWICZ, 2000, p. 49). Com vistas a desfazer a confusão entre juízo e opinião (*doxa*), ele passa a pressupor apenas o PNC ontológico como critério diferenciador entre dois juízos que pretendem valores-de-verdade diferentes sobre um mesmo juízo, o qual passa a desempenhar, neste caso, a função de um *truth-bearer*, assim os juízos surgem como algo diferente de um mero sentimento.

2.3. PNC Psicológico : Contra Brentano

O PNC psicológico trata a aceitação do valor-de-verdade como um sentimento, isto é, uma *convicção*, um “achar” (*glauben*), algo próximo da evidência Brentaniana. “(...) a opinião mais firme de todas é que afirmações opostas não são verdadeiras simultaneamente (...)” (ARISTÓTELES, Γ6, 1011b 13-14). Então, segundo Łukasiewicz, a definição do PNC psicológico seria: “Duas convicções, as quais correspondem juízos contraditórios, não podem existir ao mesmo tempo no mesmo espírito.” (ŁUKASIEWICZ, p. 50, 2000).

Contudo, será para evitar a aproximação referida que Łukasiewicz passa a desconsiderar o PNC psicológico, o qual segundo ele, só pode ser aceito mediante alterações *ad hoc*, as quais são dúbias demais para serem aceitas numa argumentação construtiva da lógica, a principal delas poderia ser levantada contra a noção de convicção (evidência), a qual não pode ser estabelecida objetivamente, “(...) não há relação necessária entre a evidência e a verdade” (ŁUKASIEWICZ, p. 138, 2000). Seguindo Husserl nos *Prolegômenos*, Łukasiewicz passa a afirmar que a confusão entre o PNC lógico e o psicológico não passa apenas de uma *metabasis*. Tal confusão, Husserl a explicita bem quando realiza uma adequada crítica a interpretação que Stuart Mill faz do princípio de contradição.

Mas é isto efetivamente uma lei? Podemos, efetivamente, formulá-la com generalidade ilimitada? Onde estão as induções psicológicas que autorizam a sua admissão? Não pode ter havido, e haver ainda homens que ocasionalmen-

te, e.g., confundidos por sofismas, tomaram por verdadeiro simultaneamente juízos opostos? Fizeram-se pesquisas científicas sobre se isto não acontece entre os loucos e, talvez até mesmo para o caso de contradições manifestas? E o que se passa com os estados de hipnose, de delírio febril, etc.? A lei é válida também para os animais? (HUSSERL, 2005, p. 100-101 [91-92])

Assim, segundo Łukasiewicz, o PNC psicológico não passa de um lei empírica generalizada, pois sua validade depende de uma confirmação empírica, ao contrário dos outros dois que tem o caráter de lei lógica e não psicológica²⁸. Desta forma ele afirma que: “*A via para os fundamentos da lógica não passa pela psicologia.*” (ŁUKASIEWICZ, p. 50, 2000).

Infelizmente por questões de tempo, e também, porque não participa do nosso escopo não poderemos tratar aqui do final da história, no qual Łukasiewicz argumenta que o PNC ontológico, e conseqüentemente o PNC lógico têm validade, apenas formal, e não objetiva, com isto ele quer dizer que o PNC não é uma lei da realidade.

3. Conclusão

A relação que ambos os autores mantem com o texto aristotélico e, a contraposição que propomos, oferece a possibilidade de compreender o modo como o psicologismo operou como um fundo histórico das interpretações de Aristóteles. Além desse, outros pontos podem ser ressaltados:

1. A leitura proposta insere uma linha interpretativa não linear, isto é, ela não é apenas histórica, pois não há uma polêmica entre Brentano e Łukasiewicz.
2. Existe uma clara passagem de Husserl a Łukasiewicz, especialmente no que concerne aos seus antipsicologismos.
3. O que temos em Brentano é um apelo à evidência como sentimento, o que não ocorre em Łukasiewicz.
4. Łukasiewicz vislumbra exatamente a irracionalidade da evidência como sentimento, isto é, como um critério válido subjetivamente, mas não intersubjetivamente.
5. O PNC é apenas um princípio de razão, não um princípio da realidade.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Trilíngue. 2^a ed.. Trad. Valentín Garcia Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

BRANDL, J. “Brentano’s Theory of Judgement”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 22 fev. 2000. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/brentano-judgement>>. Extraído em: 29/07/2011.

²⁸ Cf. Husserl, 2005, p. 109 [100-101].

BRENTANO, Franz. Aristote: *Les significations de l'être*. Trad. Pascal David. Paris: J. Vrin, 1992.

HUSSERL, Edmund. Investigações Lógicas: *Prolegômenos à Lógica Pura*. Trad. Diogo Ferrer. Centro de filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2005.

LUKASIEWICZ, Dariusz. "Brentano's reception in Poland: *Brentano's theory of judgment and the Lvov-Warsaw School*". 2009. Disponível em: < http://www.elv-akt.net/recherches/conference.php?id_conference=8&mode=norm#index.xml-body.1_div.1 > Extraído em: 21/10/2011.

ŁUKASIEWICZ, Jan. *Du Principe de contradiction chez Aristote*. Trad. Dorota Sikora ; Pref. Roger Pouivet. L'éclat: Paris, 2000.

SCHAAR, Marietje Van der.. "*L'analogie et la vérité selon Brentano*". In: *Philosophiques*, Vol. 26, n° 2, p. 203-217. Québec, 1999.

SMARANDACHE, F.; CHRISTIANTO, V. *Multi-Valued Logic, Neutrosophy, and Schrödinger Equation*. Hexis: Phoenix, 2005



Hermenéutica y realidad. A propósito de la des-realización de la realidad en Gianni Vattimo

Luis Uribe Miranda*

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Turín
Profesor Asociado de la Universidad Católica Silva Henríquez
Investigador Asociado de Cenaltes
Santiago de Chile
Contacto: luis.uribe@wanadoo.fr
(Sesión: Contemporánea Varia)

1. Introducción

El éxito de la hermenéutica filosófica en Italia se debe, en gran medida, a la labor realizada por Gianni Vattimo. En primer lugar, al publicar el artículo *Estetica ed ermeneutica in Hans-Georg Gadamer*, el año 1963¹. Cabe recordar que en ese mismo año Valerio Verra (1928-2001), el primer italiano en estudiar con Gadamer en Heidelberg y alumno de Luigi Pareyson en Turín, publica una primera reseña de *Wahrheit und Methode* en una revista italiana². En segundo lugar, por su traducción italiana del texto de Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode* realizada en 1972, a partir de la segunda edición alemana de 1965. Es por esta razón que el mismo Gadamer afirmará en 1995, “Vattimo era, certo, un po’ più giovane dei miei allievi italiani della prima ora: ma è a lui che è riuscita la particolare impresa di diffondere in Italia il mio universo di pensiero traducendo la mia opera principale, *Verità e metodo*” (GADAMER, 1995, p. 7). Más aún, será en este contexto que el mismo Vattimo, en la introducción a la segunda edición italiana de *Wahrheit und Methode* de 1983, planteará por primera vez su tesis sobre la hermenéutica como nueva *koiné* filosófica³ que desarrollará y ampliará en textos posteriores⁴.

¹ Cf. VATTIMO, Gianni. *Estetica ed ermeneutica in Hans-Georg Gadamer*. **Rivista di estetica**, Turín, p. 117-130, 1963. Este artículo será republicado como un capítulo en VATTIMO, Gianni. **Poesia e ontologia**. Milán: Mursia, Milán, 1967, p. 167-186. También está contenido en VATTIMO, Gianni. **Opere complete**, Roma: Meltemi, Vol. I, Tomo 2, 2008, p. 165-179.

² Cf. VERRA, Valerio. H-G. Gadamer e l’ermeneutica filosofica. **Filosofia**, Turín, 1963, p. 412-418.

³ Cf. VATTIMO, Gianni. Postilla 1983. IN: GADAMER, Hans-Georg. **Verità e metodo**. Milán: Bompiani, Edición Bilingüe Alemán-Italiano, Trad. Gianni Vattimo, 2004, p. LIX.

⁴ Cf. VATTIMO, Gianni. **Etica dell’interpretazione**. Turín: Rosenberg & Sellier, 1991, p. 38.

Por otra parte, no es menos cierto que, la hermenéutica posee una tradición antiquísima dentro del panorama de la historia cultural y filosófica occidental⁵. Sin embargo, para efectos de esta presentación, sólo diremos que la hermenéutica filosófica contemporánea se inicia con el proyecto juvenil de una *Hermeneutik der Faktizität* de Martin Heidegger, pasando por la filosofía de la interpretación de Luigi Pareyson en Italia y la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Esta es la razón por la que, Gianni Vattimo planteará la tesis según la cual la hermenéutica es la filosofía que se realiza y desarrolla en el arco comprendido entre Heidegger y Gadamer⁶. Por lo mismo, todo intento de realizar una hermenéutica en la época contemporánea debe habérselas con estos autores.

A tenor del párrafo anterior, Gianni Vattimo emprenderá la tarea de pensar una hermenéutica filosófica que dialogará fructíferamente con los pensadores antes mencionados, además de Nietzsche, y que desembocará en lo que se denominará una hermenéutica débil, esto es, una hermenéutica con vocación nihilista. Ahora bien, esta hermenéutica nihilista, desarrollada a partir de los años noventa⁷, está lógicamente unida a la tesis vattimiana del debilitamiento del ser, *L'ontologia del declino*, y de su correspondiente pensamiento, es decir el *Pensiero debole*, cuestiones desarrolladas en los años ochenta por Vattimo y que lo poseerán como un filósofo reconocido mundialmente pero que, al mismo tiempo, le valdrá la acusación de intentar liquidar la filosofía y volver la espalda a la *realidad*. Esto es, que la crítica a la metafísica, realizada por Vattimo en diálogo con Nietzsche y Heidegger, trae como consecuencia la asunción del nihilismo y, consecuentemente la pérdida de la *realidad*.

En el texto de febrero de 2012, *Della realtà. Fini della filosofia*, Gianni Vattimo, a través de varios ensayos de distinta data, intenta trazar un arco, en su reflexión filosófica, que va desde las *Lecciones de Lovaina*, Bélgica, en 1998, hasta las *Gifford Lectures*, Glasgow, en el 2010. En las primeras, de Lovaina, desarrollará la relación entre hermenéutica y nihilismo, que ya había desarrollado en Bolonia en la cátedra de Umberto Eco y que serán la base del libro de 1994 *Oltre l'interpretazione* y que, según Vattimo, esas lecciones “avevano inaugurato l'identificazione di ermeneutica e nichilismo come nocciolo del pensiero debole” (VATTIMO, 2012, p. 9). En las segundas, de Glasgow, según Vattimo, por el contrario,

l'avversario da battere mi sembrava già (e oggi più che mai) il ritorno all'ordine che nella cultura, non solo filosofica, si è fatto sentire in questi ultimi anni...della crisi finanziaria che sembra si possa vincere solo con un “nuovo realismo”: pagare i debiti, lavorare di più e con salari più bassi. (VATTIMO, 2012, p. 9-10).

⁵ Sobre esta historia Cf. FERRARIS, Maurizio. *Storia dell'ermeneutica*. 10. ed. Milán: Bompiani, 2008.

⁶ Cf. VATTIMO, Gianni. *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 2002, p. 5.

⁷ Cf. Ibidem, p. 3-19.

Es decir, es un intento de salir al paso al llamado *Neo realismo* a través de una des-realización de la realidad. Es este el contexto en que Vattimo afirmará que “il significato dell’itinerario che qui si presenta è anch’esso, come il titolo complessivo dell’opera, un paradosso, che potrei riassumere così...dalla “realtà” alla realtà” (VATTIMO, 2012, p. 10). En este tránsito, según él mismo Vattimo, habría un momento de *giro* en su planteamiento respecto de la *realidad*. Dice Vattimo, “se devo fissare un momento di svolta, di crisi, o di ripensamento per quanto mi riguarda, indicherei la seconda edizione di *La società trasparente* (2000), con il capitolo conclusivo” (VATTIMO, 2012, p. 11). Es decir, Vattimo afirma que su cambio de postura referente a la *realidad* se da el año 2000 con el capítulo titulado *I limiti della derealizzazione*⁸.

El texto que hoy presentamos a vuestra consideración tiene como objetivo, por un lado, *mostrar* que no existiría, en Gianni Vattimo, un *giro* hacia la *realidad* y, por otro, plantear que la cuestión de la *realidad* en cuanto preocupación social de Vattimo ya estaría contenida en textos de los años ochenta. A fin de mostrar la validez de nuestra hipótesis de trabajo, hemos armado un itinerario que va desde *el fin de la filosofía como secularización*, pasando por la *ontología de la actualidad*, hasta la *des-realización de la realidad* en Gianni Vattimo.

2. El fin de la filosofía como secularización

En el texto de 1986 denominado *Metafísica, violencia, secularizzazione*, contenido en el volumen *Filosofía '86*, el filósofo de Turín se da a la tarea de pensar la cuestión del fin de la filosofía entendida como secularización de la misma. La tesis que intenta sostener Vattimo, es la siguiente:

ciò di cui la filosofia contemporanea è divenuta sempre più consapevole, riguardo alla metafisica, è che la diffidenza nei suoi confronti e il programma, variamente enunciato tra Otto e Novecento, di un suo “superamento”, no ha, in ultima analisi, motivazioni “teoretiche”, ma piuttosto ragione etiche (VATTIMO, 1987, p. 71).

Esto es, que el fin de la filosofía no es otro que la desconfianza en la metafísica, en sus múltiples formas, y que esto posee razones ligadas a cuestiones más bien éticas que teóricas. En este sentido, Vattimo intenta *fundar* su hipótesis hermenéutica a través de la lectura de Nietzsche, Heidegger, Adorno y Lévinas como autores que, siendo críticos de la filosofía metafísica, la denuncian como violenta. Será la noción de violencia metafísica la guía para afirmar que las motivaciones de la secularización de la filosofía, esto es, del fin de la filosofía, son primariamente de naturaleza éticas.

Lo anterior, por lo demás, aparece muy claro en las reflexiones de Nietzsche, respecto a la metafísica, en el anuncio de la muerte de dios y, por ende, en el emerger del nihilismo, por un lado. Por otro, en la crítica al sujeto metafísico como

⁸ Cf. VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*. Milán: Garzanti, 2000, p. 101-121.

máscara de la voluntad de poder en la figura de un discurso filosófico universal que disuelve el sujeto singular y lo presenta como un sujeto universal, un *nosotros*. En el acto de la metafísica, como voluntad de poder, de adueñarse por la fuerza de la *realidad*, como decía Nietzsche, se da una manifestación de la violencia de la misma y, por este motivo, permite a Vattimo afirmar que, “non è comunque in nome di motivazioni teoretiche che oggi si parla di un oltrepassamento della metafísica, come se la sua colpa fosse quella di fornire una conoscenza distorta e falsa della realtà” (VATTIMO, 1987, p. 74). La violencia ejercida por la metafísica es, en este sentido, una cuestión ética que está desprovista de argumentos teóricos por cuanto la *realidad* se niega a ser apresada por esta, generando así la necesidad de una superación o fin de la metafísica.

En la misma línea argumentativa, Vattimo plantea que Martin Heidegger tampoco tendría motivaciones teóricas para plantear el fin de la filosofía como metafísica. En efecto, “anche Heidegger, che è il più radicale teorico della necessità di oltrepassare la metafísica, non ha in ciò motivazioni teoretiche” (VATTIMO, 1987, p. 74-75). Esto porque, si bien Heidegger plantea que no se puede pensar con las categorías de la metafísica, no es menos cierto que tematiza la cuestión de la imposibilidad de la verdad como adecuación. El intento de adecuar la premisa a la cosa es, en este sentido, un acto de violencia. En palabras de Vattimo, “essi contengono l’“essenziale” del suo pensiero, nella misura in cui tutto lo sforzo che esso fa, a partire da *Essere e tempo*, per “rammemorare” l’essere oltrepassando la metafísica, è mosso dall’esperienza della violenza” (VATTIMO, 1987, p. 75) y, por lo mismo, por motivaciones éticas decide seguir el camino de la secularización de la filosofía a partir de la noción de *Verwindung*.

En el planteamiento vattimiano no sólo Nietzsche y Heidegger, autores muy reiterados en él, estarían a la base de una *declaración* del fin de la filosofía como secularización de la misma por razones más bien éticas y no tanto teóricas. Como afirmamos en párrafos anteriores, también lo sería Adorno y Lévinas.

Adorno mostraría el carácter violento de la metafísica, en la lectura vattimiana, en su obra *Dialéctica negativa* y en particular en un capítulo dedicado a la metafísica, respecto de la indiferencia de la metafísica por el individuo. En este sentido Auschwitz, desde la experiencia histórica de la muerte, mostraría que, según Vattimo que:

la metafísica risulta screditata anche e soprattutto perché l’indifferenza alla vita del singolo, ai diritti del contingente e del caduco, è ciò che da sempre ha costituito il suo contenuto essenziale; Auschwitz, in qualche modo, non fa che evidenziare tutto ciò, dispiegandone la violenza intollerabile (VATTIMO, 1987, p. 76).

En este sentido, para Vattimo, Adorno bien puede ser definido como un pensador del fin de la metafísica.

Sin embargo, la solución adorniana de re-enviar la historia a una suerte de *promesa de felicidad* a través del concepto de dialéctica negativa, conllevaría también una violencia metafísica. En efecto dice Vattimo:

non solo è violenza metafisica coprire e cancellare i diritti del sensibile e del caduco nell'affermazione di essenze universali ed astratte; è altrettanto violento e feticistico spogliare il sensibile della sua dimensione di alterità, negando come consolazione illusoria e, alla fine, ancora come violenza mascherata, quella "promesse de bonheur" che il vivente si ostina a leggervi. Il puro smascheramento della violenza dell'universale metafisico si trasformerebbe allora in una *metafisica* nichilistica, altrettanto violenta di ciò che vuol negare (Vattimo, 1987, p. 77-78).

No basta, por lo mismo, pensar que el fin de la metafísica se da porque no se cumple la *promesse de bonheur* con lo acontecido en Auschwitz, al contrario, se da porque se continúa intentando fundar metafísicamente la dialéctica. Es en este sentido que Vattimo afirma que:

le difficoltà della nozione di dialettica negativa, così, sembrano solo esprimere una più e radicale problematicità: quella che incontra ogni tentativo di oltrepassare la metafisica senza abbandonare la concezione dell'essere come presenza dispiegata che l'ha determinata nel suo sviluppo, e che domina ancora il pensiero di Hegel e di Marx, al quale Adorno rimane legato (VATTIMO, 1987, p. 81).

Por lo mismo, bien se puede concluir que las razones de Adorno al proclamar el fin de la filosofía como metafísica, en cuanto manifiesta históricamente la violencia del universal en el individuo, y que intenta resolver por la vía de la dialéctica negativa, no son teóricas sino éticas.

Emmanuel Lévinas, al contrario de Adorno, afirma Vattimo:

svolge fino in fondo tutte le implicanze dell'esigenza etica in nome della quale, prima di tutto, la metafisica sembra richiedere un oltrepassamento; e, diversamente da Adorno, sviluppa il tema di un oltrepassamento della metafisica in nome dell'etica insieme a uno sforzo di radicale rinnovamento del linguaggio filosofico, mentre Adorno, mantenendosi in una prospettiva dialettica, era ancora totalmente legato al linguaggio concettuale della tradizione (VATTIMO, 1987, p. 82-83).

En este sentido, la filosofía de Lévinas deja patente con mayor nitidez la presencia de razones éticas, y no teóricas, que subyacen a la crítica de la metafísica y, en ella, del fin de la filosofía. No se trataría, por lo demás, de subsumir toda la filosofía en ética al modo de una exigencia universal, que implicaría, evidentemente, una re-caída en la metafísica. Ahora bien, la exigencia ética y la crítica al lenguaje

de la tradición metafísica no son ajenas, por lo demás, a la tradición religiosa judía a la que pertenece y que permean la obra del pensador lituano.

De entrada, Lévinas intenta establecer las diferencias entre su filosofar y aquella de tradición metafísica. La diferencia la realiza a través de la distinción entre metafísica y ontología que, a su vez, implica, como es sabido, una crítica a Martin Heidegger. En la lectura vattimiana, para Lévinas:

il termine metafisica viene da lui riservato, conformemente a uno dei significati storicamente consolidati (*metà ta physikà* = oltre le cose fisiche, il mondo visibile dato, ecc.), per indicare il pensiero che, aprendosi all'altro, all'alterità, si sottrae alla logica della violenza che ha caratterizzato l'ontologia (o metafisica) della tradizione. Ontologia è infatti il sapere (*logos*) dell'essere come tale, che la filosofia europea ha sempre pensato, da Socrate fino a Heidegger, come condizione preliminare per l'accesso agli enti (VATTIMO, 1987, p. 83).

Es decir, la homologación que hace la tradición europea de la metafísica a la ontología escondería, en la última, el deseo oculto, o no tan oculto, de apropiarse del ser y su consecuente noción de tal modo que reduce el Otro al Mismo. En este sentido, el Mismo se patentiza en el concepto de *Totalidad*, tal y como lo piensa la metafísica reducida a ontología y, consecuentemente, no reconoce al *Otro* que se manifestaría en el concepto de *Infinito*. Por lo mismo, la apertura al infinito, esto es la exigencia del reconocimiento del *rostro* del otro, tal y como lo piensa la metafísica levinaseana, permitiría salir de la metafísica, en su versión de ontología, a través de la exigencia ética del *Otro*. Por lo demás, es claro que la metafísica, para Lévinas, no es más que una excusa que se nutre en el deseo de trascendencia hacia una vida verdadera. En efecto, como dice Lévinas, “la vraie vie est absente. Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi” (LÉVINAS, 2003, p. 21). En consecuencia, bien se podría afirmar que el *désir métaphysique* sería, en este sentido, la declaración del fin de la filosofía como ontología.

Sin embargo, en el intento de salir de la ontología por la vía de la recuperación de la metafísica en diálogo con la escatología de los profetas bíblicos, en particular con la tradición judía, pone a Lévinas, en la lectura vattimiana, nuevamente en la senda de la metafísica tradicional. En efecto, plantea el filósofo de Turín:

se la metafisica, come abbiamo imparato da Heidegger, non è solo la violenza della riduzione di tutto sotto un universale, ma anche e inseparabilmente l'identificazione di questo universale con un ente – il fondamento, l'*arché*, il principio primo, l'autorità – allora Lévinas appare come qualcuno che, per sfuggire alla metafisica nel suo primo senso, di ontologia, ritrova semplicemente, nel suo secondo senso, la metafisica come teologia (VATTIMO, 1987, p. 86-87).

Es decir, la metafísica en su acepción tradicional medieval, era entendida como ciencia del ser en cuanto ser y, lógicamente, el ser en cuanto ser era dios.

En este sentido, una ciencia metafísica de dios es, simplemente, teología y es ésta la que Vattimo descubre en los planteamientos levinaseanos en la asunción de la tradición judía. En dicha tradición, como es sabido, adquiere relevancia la noción de *mandamiento* y esto también puede ser leído como una violencia del *Infinito*. Como dice Vattimo:

la riduzione allo stesso si chiama violenza non perché non lascia apparire l'altro in ciò che davvero è – come se l'essenziale fosse conoscere o farsi conoscere nella propria natura vera, e il Bene non fosse invece, come dice spesso Lévinas, al di sopra del vero e dell'essere; la violenza dell'ontologia consisterà allora nell'esercizio di un potere, di un comando: esattamente ciò che Lévinas attribuisce all'alterità dell'infinito-Signore (VATTIMO, 1987, p. 88-89).

A tenor de lo anterior, se puede plantear que el problema de fondo de Lévinas, al plantear la necesidad de la superación o fin de la metafísica entendida como ontología, no es otro que el de la secularización de la filosofía y, por lo mismo, tematiza por la vía de la exigencia ética como metafísica, sobre la base de la tradición judía, una salida de la secularización. La complicación de esta vía estriba en que, como ha acontecido también en sectores cristianos, sean católicos o protestantes, se pretende salir de la secularización intentando *volver a los orígenes*, al momento anterior de la *des-virtuación*, a una especie de ser originario. Por consiguiente, esta vía onto-teo-lógica debiera al menos, por un lado, tematizar la cuestión de la posibilidad de una *voz originaria*, una voz que haga patente el mandamiento y, por otro, que el recurso a la escatología bíblica debe emprender la tarea de pensarse también, como siendo parte de una filosofía de la historia que, como sabemos, también entra en crisis.

En consecuencia, podemos afirmar que la *des-realización* de la realidad ya está aquí presente, para Vattimo, como secularización de la filosofía. Es decir, el fin de la filosofía, entendida como metafísica y, en cuanto tal, fundamento de la realidad, es la secularización de la filosofía. En otras palabras, la *des-realización* de la realidad es la secularización de la filosofía, esto es, el fin de la metafísica y el emerger de un pensamiento que ya no admite pensar la realidad como fundamento estable, objetivo y único. Acontece, entonces, una filosofía secularizada cuyo pensamiento, plantea Vattimo, no puede ser más *fuerte*, sino *débil*.

3. La ontología de la actualidad

La expresión *ontología de la actualidad* pertenece, como sabemos, al filósofo francés Michel Foucault⁹. No obstante esto, Gianni Vattimo lo retoma en varios textos, no obstante lo use por primera vez en 1987, y lo re-propone como una noción que puede ayudar a pensar el fin de la metafísica. En efecto, plantea Vattimo:

⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? *Dits et écrits II, 1976-1988*. París: Gallimard, 2001, p. 1498-1507.

nell'epoca della fine della metafisica – quando essa si svela improseguibile a causa dei suoi rapporti con la violenza che si accompagna alla razionalizzazione – la filosofia sfugge al destino di farsi pura e semplice industriosità storiografica solo se diventa decisamente – per riprendere un'espressione de Foucault – ontologia dell'attualità (VATTIMO, 1988, p. 203).

Si bien el término no es explicitado por Foucault, en la lectura vattimiana, hacía referencia a la oposición entre dos modos de filosofar. Uno, que pretende considerar el carácter histórico de todo filosofar y, otro, que procedía a realizar una analítica de la verdad. Refiriéndose al segundo modo de filosofar, Vattimo afirma lo siguiente:

grosso modo, con quest'ultimo termine egli indicava il pensiero interessato a definire le condizioni e i contenuti di una verità non soggetta al mutare delle condizioni storiche, quella verità che nella tradizione filosofica, almeno fino a Kant, ha sempre voluto essere un'istanza critica che la ragione potesse far valere nei confronti anche della storia (VATTIMO, 2009, p. 37).

En otras palabras, la analítica de la verdad tendría a su base un planteamiento trascendental-cientificista y, por lo mismo a-histórico. Por el contrario, la ontología de la actualidad en Foucault tendría el sentido de ontología histórica.

Para Gianni Vattimo, a su vez, la noción *ontología de la actualidad* hace referencia a una ontología del hoy; es decir, a una ontología del presente, de aquello que acontece más allá del ámbito filosófico y que dice relación con el *mundo socio-político*. En este sentido, el término *ontología* aquí remite a Heidegger y, a su vez, el de *actualidad* al mundo socio-político. En efecto, se explica Vattimo:

per quanto mi riguarda, io intenderò l'ontologia nel senso che ricavo da Heidegger, per il quale essa indica il pensiero dell'essere nel duplice senso, soggettivo e oggettivo, del genitivo. Anche solo questa decisione sul significato del termine segna già una differenza profonda tra il mio intento e quello dei tanti ontologi che lo riducono a una teoria degli oggetti. Quanto all'attualità, il senso in cui la intendo è quello che si riferisce alla condizione comune della nostra vita attuale, e che risuona soprattutto nell'uso del termine da parte delle lingue neolatine: *attualità, actualité, actualidad* (VATTIMO, 2008, p. 173).

En este sentido, si bien Vattimo se olvida del término portugués *actualidade*, la *ontología de la actualidad* se coloca en la línea de un pensamiento post-metafísico, o postmoderno si se quiere, que por la vía de la contaminación histórico-social, se podría decir hasta sociológica, no permanece en el ámbito puramente académico y se abre a pensar el hoy como acontecer y preocupación de la vida actual.

Por otra parte, la *ontología de la actualidad* bien puede ser pensada en términos de una *Verwindung* de la metafísica y, consecuentemente, de la modernidad. El fin de la modernidad, tal como lo plantea Vattimo, hace referencia a una pérdida

del carácter metafísico del ser, un debilitamiento del ser, y por lo mismo, al carácter no fundacional del pensamiento. En efecto,

la fine della metafisica, di cui ha parlato Nietzsche con l'anuncio della morte di Dio, e che Heidegger esperisce nella manifesta problematicità dell'idea dell'essere come presenza e, di conseguenza, come fundamento, è il risultato del corso della metafisica stessa: nel mondo della tarda modernità il fundamento perde di persuasività, si dissolve il pensiero fondativo...ed in questo mondo che si fa strada, come unica possibilità (non reattiva) il pensiero *verwindend*, la logica della provenienza e della torsione (VATTIMO, 1988, p. 220).

Es decir, el pensamiento filosófico en esta condición postmoderna no puede auto-fundarse y menos ser fundado *desde fuera*, desde una exterioridad, sea divina o laica, metafísica o trascendental y, en este sentido, se ve obligado a pensarse como *Verwindung*. La obligación aquí, evidentemente, no posee el carácter de necesidad metafísica y menos de una necesidad causal, al modo de una cadena del progreso. La obligación, respecto de la *Verwindung*, consistiría para la filosofía en un intento de pensarse como *dis-torsión* de la tradición metafísica o, en la lógica de nuestro escrito, como *des-realización* de la realidad. En otras palabras, la *des-realización* de la realidad, interpretada como *dis-torsión*, sería lo que Vattimo, interpretando a Heidegger, llama *Verwindung*.

En línea de continuidad con el argumento anterior, en la perspectiva de Gianni Vattimo, la *ontología de la actualidad*, en los sentidos enunciados antes, sería aquel pensamiento “che può essere compiuto solo consumando fino in fondo l'esperienza *teorica* della (fine della) metafísica” (VATTIMO, 1988, p. 223). Es decir, pensar radicalmente el fin de la metafísica y, en este movimiento, pensar radicalmente la realidad como *des-realización* como exigencia teórica de una *ontología de la actualidad*. Ahora bien, la *des-realización* de la realidad pensada como *Verwindung* no puede ser homologada a la tesis metafísica según la cual la realidad no existe. Se trataría, más bien, de pensar la realidad des-realizada, inactual y, por lo mismo, manteniendo una relación con la realidad sin caer en el nihilismo absoluto. Es decir, se trataría de hacer la experiencia teórica de pensar la realidad sin fundamento metafísico; en una palabra, pensar hermenéuticamente la realidad.

4. La des-realización de la realidad

En un artículo del año 2009, titulado *Dal pensiero debole al pensiero dei deboli*¹⁰, que está republicado en el libro *Della realtà. Fini della filosofia*, del 2012, Gianni Vattimo, se plantea la pregunta “perché cercare di uscire dalla metafisica?” (VATTIMO, 2012, p. 214). Ciertamente, no para tener otra idea adecuada, verdadera del ser, sino, plantea Vattimo:

¹⁰ Cf. VATTIMO, Gianni. Dal pensiero debole al pensiero dei deboli. **Annuario filosofico**, Milán, N° XXIV, Ed. Mursia, p. 7-13, 2009.

perché vi riconosciamo la base della organizzazione totale del mondo entro la quale noi stessi non potremmo più chiamarci essere. E la metafisica, con il suo corrispettivo pratico-politico della organizzazione totale, è quella che tacita l'orizzonte della *alétheia*" (VATTIMO, 2012, p. 214).

Ahora bien, salir de la metafísica no es otra cosa que *mostrar* que aquello que está escondido, lo no-dicho de la *alétheia*, el silencio, es "il silenzio dei vinti di cui parla Benjamin nelle *Tesi sulla filosofia della storia*" (VATTIMO, 2012, p. 216). Salir de la metafísica es el largo y cansador ejercicio de escucha del acontecer del ser en la historia, es decir, la escucha de los vencidos, de los derrotados o, en el lenguaje vattimiano, de los débiles. Sin embargo, el escuchar a los débiles nunca está exento de dificultades y de conflictos.

Lo anterior se puede, según nuestra óptica interpretativa, conectar con muchos párrafos de la lección de despedida de la enseñanza universitaria en la Università degli Studi di Torino de Vattimo, del mes de octubre de 2008, titulada *Dal dialogo al conflitto*¹¹. En efecto, en dicha lección, republicada con algunas modificaciones en el libro *Della realtà. Fini della filosofia*, Vattimo retoma la temática del nihilismo, en el sentido que su éxito en la hermenéutica "non significa non avere più criteri di verità, ma che questi criteri sono storici e non metafisici" (VATTIMO, 2012, p. 219). Ahora bien, en esta escena nihilista, la verdad sólo puede llegar en la persuasión y en el compartir, y es por esta razón que requiere del diálogo. Gadamer propuso una teoría del diálogo, sin embargo, para Vattimo, este diálogo hermenéutico no se hace cargo del conflicto, "come se in quella teoria ci fosse troppo ottimismo, troppo irenismo" (VATTIMO, 2012, p. 219-220). La condición general del mundo, la actualidad, vuelve a Vattimo sensible al conflicto toda vez que, después de ser sometido a cada reclamo al diálogo que, generalmente en la política, termina por no escuchar al otro. Entonces, el conflicto tiene que ver con la filosofía hermenéutica en el sentido que, para Vattimo, "la fiducia platonica, che si ritrova in Gadamer, nella sua creatività, suppone sempre che ci sia, da qualche parte, il vero" (VATTIMO, 2009, 15). En este sentido, le parece a Vattimo que Gadamer no escucha el llamado, el envío, del ser. Evidentemente que, en las condiciones generales del mundo en este tiempo, el cambio político nunca se ha logrado sin conflicto. Dicho de otro modo, que los acontecimientos históricos no acaecen por diálogo y mucho menos democráticamente, y esto tiene relación con un modo de concebir la tarea, el trabajo filosófico.

La filosofía, afirma con fuerza Vattimo:

se non vuole essere metafisica sempre solo apologetica delle cose come stanno, deve guardare alla condizione universale del mondo e lasciarsene interpellare. Già pensarla così, però, la mette nella necessità di impegnarsi. Non si può cercare di uscire dalla metafisica – oggettiva, apologetica, "realistica" – senza venir coinvolti nel conflitto da cui soltanto può scaturire la verità-evento (VATTIMO, 2012, p. 226).

¹¹ Cf. VATTIMO, Gianni. *Dal dialogo al conflitto*. **Trópos**, Roma, N° 1, Ed. Aracne, p. 9-17, 2009.

La verdad, comprendida como libertad, solamente puede realizarse a partir de la salida del silencio, es decir, de la conflictualidad. El conflicto como co-pertenencia de la filosofía en la época de la modernidad completa, esto es el nihilismo, desliza a la hermenéutica filosófica del diálogo al conflicto. Más aún, en términos ontológicos, se cumple el tránsito, para Vattimo, de la ontología hermenéutica a la hermenéutica débil. Por tanto, el pensar hermenéutico que asume su vocación nihilista no puede no ser débil y del conflicto.

Por otra parte, en la edición del año 2000 de *La società trasparente*, Vattimo agrega un ensayo que no estaba en la primera edición de 1989. En ese ensayo, Vattimo afirma que:

ciò che chiamiamo derealizzazione, e di cui cerchiamo i limiti è quell'insieme di fenomeni che si chiama anche "estetizzazione". L'estetizzazione generale dell'esistenza...è solo il punto di arrivo di un processo, che coincide con la modernità stessa (VATTIMO, 2000, p. 109-110).

En este sentido, la *des-realización* no se puede entender como el dominio del final feliz explotado hasta la saciedad en el mundo globalizado de los *mas media*. Al mismo tiempo, Vattimo afirma que la *des-realización* de la realidad es consecuencia de la *modernidad*. La estetización de la realidad que comporta, al mismo tiempo, el shock y el *conflicto*, es el final del proceso de modernización y que se manifiesta en la crisis o fin de la filosofía. Es aquí, donde nos volvemos conscientes que ese conflicto no emerge porque hemos perdido la realidad y no conseguimos encontrarla, recuperarla¹², al modo del fundamentalismo, sino que, más propiamente, porque nuestra existencia actual, que ya no es la del sujeto de una modernidad, sólo podría *débilmente*, esto es, hermenéuticamente, hablar-interpretar la realidad. Por lo mismo, nuestra experiencia humana del mundo no podría ser sino estética, esto es una des-realización del mundo. He aquí la *chance* para el pensamiento filosófico. La des-realización de la *realidad*, en este sentido, para Vattimo, tiene que ver con el tránsito de la *realidad* metafísica, entendida, desde la modernidad, como objetividad hacia una realidad estetizada que, paradójicamente exige un compromiso del pensar. Es decir, la *des-realización* de la realidad como estetización de la misma no implica, de suyo, la renuncia a la tarea del pensar filosóficamente, por el contrario, como decía Vattimo en su *Lección de Despedida* de la Universidad de Turín, implica un compromiso de pensar filosóficamente con los más débiles.

5. Conclusión

Al inicio de este escrito habíamos planteado que el objetivo del mismo era, por un lado, *mostrar* que, en Gianni Vattimo, no existiría un *giro* hacia la *realidad* y, por otro, plantear que la cuestión de la *realidad* en cuanto preocupación social ya

¹² Cf. VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 111.

estaría contenida en textos de los años ochenta. La intención, por lo mismo, era hacer un ejercicio *en contra* de lo planteado por Vattimo de modo explícito en el libro *Della realtà. Fini della filosofia*, publicado en febrero del año 2012¹³. A fin de mostrar la validez de nuestra hipótesis de trabajo, realizamos un itinerario partiendo por dos textos de los años ochenta. Por un lado, el texto de 1986 denominado *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, contenido en el volumen *Filosofia '86* y, por el otro, el texto de 1987 titulado *Ontologia dell'attualità*, contenido en el volumen *Filosofia '87* y publicado en 1988. A tenor de ambos textos, se puede concluir que el mentado *giro* en el filosofar de Gianni Vattimo no sería tal.

En primer lugar, la tesis planteada por Vattimo en el primer texto de 1986, esto es, que las razones para plantear el fin de la filosofía como secularización de la metafísica obedecen más a cuestiones éticas que teóricas, muestran de modo patente la preocupación vattimiana por la realidad y su consecuente *des-realización* en el plano ético que, como sabemos, comporta también una preocupación social por la realidad. La tesis del fin de la metafísica como secularización conlleva expresamente una crítica a la realidad en cuanto objetiva. La objetividad metafísica de la realidad viene interpretada por Vattimo como una violencia ejercida en contra de los *débiles* bajo la figura de la filosofía de la historia. Para Vattimo resultan significativas las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin en la dialéctica de la historia de los *vencedores* y los *vencidos*. La realidad, construida bajo el imperio de la violencia y la destrucción, debe ser *des-realizada* a fin de dar cabida a la justicia de los *débiles* en la historia. En consecuencia, y a tenor de lo planteado en el primer apartado de este texto, resulta inviable la tesis del propio Vattimo según la cual su preocupación por la realidad dataría desde el año 2000 con la publicación de la segunda edición de *La società trasparente*.

En segundo lugar, la tesis planteada por Vattimo en el segundo texto de 1987, es decir, la tesis según la cual el fin de la metafísica implica para la filosofía, si es que no quiere ser simple historiografía, pensar seriamente, según la expresión foucaultiana, una ontología de la actualidad, muestran de modo patente la preocupación de Gianni Vattimo por la realidad y su llamado a la *des-realización*. La filosofía que no puede seguir siendo ciencia de la verdad absoluta, metafísica y objetiva, tiene que, en la lectura de Vattimo, ceder terreno frente a una ontología de la actualidad que sea capaz de dar cuenta de las vicisitudes de la vida humana común. Se trataría de tomar en serio la vida concreta, el *hoy*, en una palabra, la realidad y pensarla no ya en términos de verdad histórica permanente sino en términos de una *Verwindung*, una torsión o, más en consecuencia con la temática que intentamos mostrar, una *des-realización*. Por lo mismo, y a tenor de lo planteado en el segundo apartado de este texto, resulta inviable la tesis vattimiana del giro hacia la realidad en su filosofía datado el año 2000.

¹³ Cf. VATTIMO, Gianni. *Della realtà. Fini della filosofia*, p. 11.

En tercer lugar, y último, es posible afirmar que la preocupación vattimiana por la *realidad* y su consecuente *des-realización*, como desarrollamos en el tercer apartado de este escrito, sea desde el punto de vista ontológico, sea desde el punto de vista hermenéutico, sea desde el punto de vista ético-político, ya está presente desde los textos de fines de los años ochenta que hemos presentado. En efecto, *des-realización de la realidad* es otro modo de plantear el fin de la metafísica y que, en nuestra lectura, implica una interpretación del concepto heideggeriano de *Verwindung* y que está a la base de una ontología del declinar y su correspondiente pensamiento débil. Si bien es cierto, que la recuperación de la realidad social ya estaba presente en la propuesta de una *ontología de la actualidad*, no es menos cierto que el conflicto, del que habla Vattimo en la edición del 2000 de *La società trasparente* y en la *Lección de Despedida* de la Universidad de Turín y contenida en el volumen del 2012 *Della realtà. Fini della filosofia*, esta recuperación es ampliada. Es así como se podría hablar de un tránsito de la realidad a la *realidad* o, lo que viene a ser lo mismo, un tránsito de la metafísica a la política. La salida de la academia a la plaza.

En consecuencia, tal y como adelantamos, no existiría un *giro hacia la realidad* a partir del año 2000 en la filosofía de Gianni Vattimo. Por otra parte, la preocupación por la realidad y su des-realización ya están presentes en los trabajos del pensador de Turín de fines de los años ochenta y que los desarrollos actuales de su filosofía sobre estas cuestiones son sólo consecuencias de las tesis fundamentales de la hermenéutica con vocación nihilista y que se amplían al ámbito político dadas las actuales circunstancias de la Comunidad Europea, la crisis económico-política de la misma, y que lo tienen comprometido como Parlamentario Europeo.

Referencias

FERRARIS, Maurizio. *Storia dell'ermeneutica*. 11. ed. Milán: Bompiani, 2008.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? *Dits et écrits II, 1976-1988*, París, T. 2, Galimard, p. 1498-1507, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. Prefazione. *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milán, Raffaello Cortina, p. 7, 1995.

LÉVINAS, EMMANUEL. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París: Kluwer Academic, Biblio-essais, 2003.

VATTIMO, Gianni. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi, 2009.

_____, _____. Dalla fenomenologia a un'ontologia dell'attualità. *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo*, Milán, Bruno Mondadori, p. 173-180, 2008.

_____, _____. Dal pensiero debole al pensiero dei deboli. *Annuario filosofico*, Milán, N° XXIV, Mursia, p. 7-13, 2009.

_____, _____. Dal pensiero debole al pensiero dei deboli. *Della realtà. Fini della filosofia*, Milán, Garzanti, p. 208-216, 2012.

_____, _____. Dal dialogo al conflitto. *Della realtà. Fini della filosofia*, Milán, Garzanti, p. 217-227, 2012.

- _____, _____. Dal dialogo al conflitto. *Trópos*, Roma, N° 1, Aracne, p. 9-17, 2009.
- _____, _____. *Della realtà. Fini della filosofia*. 1. ed. Milán: Garzanti, 2012.
- _____, _____. Estetica ed ermeneutica in Hans-Georg Gadamer. *Rivista di estetica*, Turín, Págs. 117-130, 1963..
- _____, _____. Estetica ed ermeneutica in Hans-Georg Gadamer. *Opere complete*, Roma, v. 1, t. 2, p. 165-179, 2008.
- _____, _____. Estetica ed ermeneutica in Hans-Georg Gadamer. *Poesia e ontologia*, Milán, Mursia, p. 167-186, 1967.
- _____, _____. *Etica dell'interpretazione*. 2. ed. Turín: Rosenberg & Sellier, 1991.
- _____, _____. *La società trasparente*. 2. ed. Milán, Garzanti, 2000.
- _____, _____. Metafisica, violenza, secolarizzazione. *Filosofia '86*, Bari-Roma, Laterza, p. 71-94, 1987.
- _____, _____. *Oltre l'interpretazione*. 1. ed. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- _____, _____. Ontologia dell'attualità. *Filosofia '87*, Bari-Roma, Laterza, p. 201-223, 1988.
- _____, _____. Postilla 1983. IN: GADAMER, Hans-Georg. *Verità e metodo*. 4. ed. Milán: Bompiani, Edición Bilingüe Alemán-Italiano, Trad. Gianni Vattimo, p. LV-LXII, 2004.
- VERRA, Valerio. H-G. Gadamer e l'ermeneutica filosofica. *Filosofia*, Turín, p. 412-418, 1963.

Tempo e Consciência: A natureza da vida psicológica em Kant e Bergson

Marcelo Marcos Barbosa*

* Doutorando UFSCar.

Resumo

A começar pelo *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, primeiro livro de Bergson, publicado em 1889, encontramos como questão norteadora a investigação sobre a experiência da interioridade da consciência, a partir da qual se chegará à dissolução dos problemas que envolvem a ideia de liberdade. É nessa abordagem que se apresentará a ideia de duração, nome dado pelo filósofo ao tempo real, ao mostrar que a definição de tempo com a qual se ocupa a inteligência aparece como mera repetição do espaço e que, por isso mesmo, não alcançaria o estatuto de descrição precisa da sucessão. Em outros termos: o tempo que nós vivemos, o qual constitui o fundamento originário de nossa experiência, é apagado pela sua tradução em uma linguagem espacial e, por fim, desvanece como “objeto”. Neste sentido, reencontrar o tempo como duração significa expor a sua própria realidade, pois o que a descrição meramente verbal do tempo perde em precisão será recuperado pelo trabalho da intuição, a qual termina por reencontrar um tempo heterogêneo qualitativo e em ruptura constante com qualquer possibilidade de descrição pela linguagem, como se dava no caso do espaço e das grandezas extensivas. O mesmo que se dá com a concepção do tempo ocorre, a rigor, com a descrição da própria consciência. Mais que uma simples soma dos instantes que constituem sua história, a consciência passa a ser uma aglutinação que se distende e se contrai, mas não deixa jamais de ser uma unidade qualitativa que se manifesta como um processo de diversificação e diferenciação interna. Como Bergson procura mostrar, conceber o tempo como uma soma de momentos exteriores uns aos outros, acaba por transformá-lo em um puro presente, ou seja, em puro espaço, uma vez que tal operação, implicaria justamente a simultaneidade destes momentos, e não a sucessão real, o que não alcançaria a natureza própria do tempo, que é passar. Deste modo, torna-se necessário recolocar a questão sobre a passagem do tempo, justamente porque a sua noção tradicional trairia tais características primeiras. Na raiz deste problema,

o motivo alegado será a inadequação dos processos do entendimento quando voltados para a investigação filosófica. Para o autor, o modelo de conhecimento representado pela inteligência, — a qual teria se originado voltada para a prática, ou seja, para a interação do indivíduo com o meio em que vive — quando usado para a especulação, acaba por gerar problemas inexistentes, os quais permeiam a história da filosofia desde os antigos. No entanto, é na modernidade que ele encontra a culminação desse processo, presente na Crítica kantiana. Diante da impossibilidade de a razão fornecer um conhecimento metafísico, Kant termina por aceitar a relativização do conhecimento. No mesmo movimento em que interdita a possibilidade de um acesso direto às coisas em si mesmas ele alça a inteligência ao lugar de absoluto, tornando, assim, todo conhecimento possível relativo ao pensamento conceitual. O que pretendemos em nosso trabalho é abordar a concepção de tempo oriunda de cada uma dessas filosofias e suas consequências para a compreensão da consciência.

Conhecimento e Representação

A pergunta pelo sentido do conhecer ou, mais precisamente, a pergunta “o que é conhecimento?”, não expõe nenhuma novidade em relação ao trabalho filosófico. Desde os antigos, buscar pelo sentido do real, desvelar a sua estrutura, significa chegar ao fundamento verdadeiro de nossa experiência. No entanto, a teoria do conhecimento a partir da modernidade se define por um novo traço metodológico, antes de se perguntar pelas coisas que se oferecem ao conhecimento, põe-se a pergunta pelo sujeito que conhece. Na busca de fundar a possibilidade de conhecimento, nas *Meditações Metafísicas*, Descartes toma como argumento que, se o homem, que é finito, pode ter a idéia de infinito, esta idéia só pode vir de um ser mais perfeito do que ele. Por este motivo, se o conhecimento é possível, ele só pode ser garantido por Deus, o qual sendo infinito, caracteriza a verdadeira substância, ou seja, aquilo que pode existir por si mesmo. Nesse sentido, no processo do conhecimento, como encontramos no § 17 da Terceira Meditação, devemos distinguir a realidade objetiva das coisas, ou seja, a maneira como ela é concebida pelo sujeito que conhece, da realidade formal da substância (aquilo que é em si mesmo). A partir de Descartes, teremos dividida a realidade, entre aquela que pensa e aquela que é pensada. O conhecimento passa então a ser definido como o acordo, garantido por Deus, entre estas duas realidades distintas, *res cogitans* e *res extensa*. Nós conhecemos as coisas distintas de nós quando a realidade objetiva de uma idéia em nossa mente apreende a realidade formal da coisa. Tal novidade não invalida, portanto, a possibilidade do conhecimento metafísico, mas, ao contrário, pretende reinstaurá-lo. Se o cogito é a primeira certeza, ele ainda representa o acesso a uma coisa em si mesma, a alma. Assim como a realidade exterior permanece como objeto conhecido em si.

Contudo, aos olhos de Kant, justamente por manter o conhecimento metafísico, a novidade epistemológica de Descartes não era o suficiente. Não bastava de-

limitar a instância do sujeito no processo do conhecimento, ou seja, a sua natureza distinta em relação à substância do mundo externo. Era preciso subordinar toda possibilidade de conhecimento a este mesmo sujeito. A filosofia transcendental não se cansa de expor a necessidade de uma crítica que encontre os limites e os fundamentos da razão, garantindo assim a validade do conhecimento, tanto da experiência cotidiana, como da própria ciência. Com isto, a estrutura do conhecimento deixa de ser garantida pelo criador daquilo que se quer conhecer, pois não se trata mais de conhecer o mundo em si, mas apenas relativamente a estrutura que conhece.¹ No sistema da razão pura, Deus não pode constituir a garantia do conhecimento, justamente porque dele não podemos ter experiência, assim como a alma, enquanto realidade absoluta, também não constitui um objeto de conhecimento.²

Em uma época que ciências como a matemática e a física se encontram em pleno desenvolvimento, julga-se necessário a justificação dos resultados positivos a que elas vinham chegando. Para Kant, isso significa não recorrer à premissa de um acesso da razão às coisas em si mesmas, pois como ele mesmo irá mostrar nas *Antinomias da Razão*, uma vez assumido este princípio, o pensamento sempre terminará em contradição. Portanto, na busca de uma solução, segue-se a inversão que ele define como uma revolução copernicana na teoria do conhecimento: a submissão total do objeto ao sujeito que conhece ou, melhor dizendo, da estrutura transcendental que o constitui como sujeito do conhecimento³. Com isso cabe à filosofia a tarefa de descrever a constituição da estrutura transcendental desse sujeito, como a condição de possibilidade da experiência dos objetos do conhecimento.

Ao longo da *Crítica da Razão Pura* encontraremos muito bem definidos, ponto a ponto, os fundamentos da experiência, nos quais o modelo de conhecimento adotado possui aspectos previamente determinados, aqueles mesmos fornecidos

¹ A partir de então, podemos localizar com precisão o abismo que se abre entre a filosofia antiga e a Crítica kantiana, tendo como passagem a filosofia cartesiana. Enquanto em Aristóteles o conhecimento se relaciona diretamente com a realidade formal (a coisa em si), Descartes desenvolve nas *Regras para direção do espírito* a idéia de "objetividade", a qual, uma vez que as *Meditações* recuperem a noção de realidade formal, passará a caracterizar o que é a realidade objetiva. Em Kant, no entanto, resta apenas a realidade objetiva, ou seja, o conhecimento torna-se relativo apenas a estrutura do sujeito que conhece.

² Como Kant resume na seguinte passagem: "A unidade da consciência que subjaz às categorias é tomada aqui por uma intuição do sujeito enquanto objeto, aplicando-se-lhe a categoria de substância. A unidade da consciência, todavia, é somente a unidade no pensamento, pela qual não é dado nenhum objeto e à qual, portanto, não pode ser aplicada a categoria de substância, que pressupõe sempre uma intuição dada; tal sujeito, por conseguinte, não pode absolutamente ser conhecido. O sujeito das categorias, pelo fato de pensá-las, não pode, portanto, obter um conceito de si mesmo como um objeto das categorias. Com efeito, para pensar estas o sujeito precisa pôr a fundamento a própria autoconsciência, que ao invés devia ser explicada. (KANT, 1999, p. 267)"

³ "Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelo objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmo, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados." (KANT, 1999, p. 39)

pela ciência. Nesse contexto, a pergunta imediata feita por Bergson é sobre a natureza dessa experiência, já que para ele a *Crítica*, ao limitar o âmbito dessa experiência, termina por limitar excessivamente o conhecimento da própria consciência, em nome de justificar o conhecimento científico.

Vejam, então, no que nos interessa, o que estabelece a filosofia transcendental. Na introdução da *Crítica* temos a seguinte definição: “*Segundo o tempo, todo o nosso conhecimento começa com a experiência*”⁴. No entanto, mesmo assumindo que todo conhecimento é despertado pela experiência, que através das sensações constituem em nós as representações que iremos relacionar pelo pensamento, isso não implica que todo conhecimento se funda na experiência. É preciso que se pergunte primeiro quais são as condições de possibilidade da própria experiência, “*pois de onde quereria a própria experiência tirar sua certeza se todas as regras, segundo as quais progride, fossem sempre empíricas e portanto contingentes?*”⁵.

Para Kant, conhecer significa relacionar conceitos. O que está em questão, no entanto, é o fundamento desta relação. Tomemos como exemplo a proposição “o Sol nascerá amanhã”. Como diria Hume, o que fundamenta esta relação no pensamento é a experiência e, portanto, nada garante que ela seja uma “verdade” no sentido rigoroso do termo, que se define por um juízo necessário e universal. Por isso, em nome de um conhecimento verdadeiro, a direção para a qual aponta a filosofia transcendental é a possibilidade de se relacionar conceitos independentemente da experiência: “*Se devo sair do conceito A para conhecer um outro conceito B como ligado a ele, que coisa é essa sobre a qual me apóio e pela qual a síntese se torna possível, visto que aqui não possuo a vantagem de recorrer ao campo da experiência?*”⁶. A partir do que, deve existir na própria faculdade de conhecer uma forma de conhecer que é despertada pela experiência, como se, da mesma maneira que só podemos ouvir pelo sentido da audição, ou ver pelo sentido da visão, qualquer representação que possa ser gerada em nós só acontecesse por meio de uma estrutura inerente a ela mesma. O que justifica, portanto, a grande questão que está na raiz da investigação: Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

O meio pelo qual os objetos nos são dados diretamente ao conhecimento, como define o autor, é a intuição. Toda *intuição*, por sua vez, só pode ser fornecida pela sensibilidade, a maneira pela qual os objetos afetam a nossa mente; já pelo entendimento, eles são pensados e dele se originam conceitos. No percurso a ser feito, os conhecimentos que independem da experiência serão chamados *a priori*, diferente dos empíricos, denominados *a posteriori*. Dos conhecimentos *a priori* o autor fará uma divisão entre as intuições puras e os conceitos puros e aqueles mesclados com a experiência, a saber, que puros são aqueles que independem totalmente de qualquer experiência⁷. Para tanto, Kant começa por investigar a sensibilidade, isto é, o modo

⁴ Ibid., p.53.

⁵ Ibid., p.55.

⁶ Ibid., p.59.

⁷ O texto nos fornece o exemplo da seguinte proposição: *cada mudança tem sua causa*, para que eu saiba que cada mudança tem sua causa é preciso antes ter a experiência, e por isso ela não é um conceito puro, apesar de continuar sendo um conhecimento *a priori*.

como somos afetados pelos objetos. Chegamos então à divisão feita entre as formas puras e a matéria da intuição sensível, base do fenômeno, na explicação do porquê de uma *Estética Transcendental*. Aqui, o autor dirá que se trata de uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*, como ele expõe na seguinte passagem:

Aquilo que no fenômeno corresponde à sensação denomino sua *matéria*, aquilo porém que faz que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações denomino *forma* do fenômeno. Já que aquilo que unicamente no qual as sensações podem se ordenar e ser postas em certa forma não pode, por sua vez, ser sensação, então a matéria de todo fenômeno nos é dada somente *a posteriori*, tendo porém a sua forma que estar toda a disposição *a priori* na mente e poder ser por isso considerada separadamente de toda a sensação.⁸

Para Kant, *fenômeno* é a denominação das representações geradas pela nossa sensibilidade, e *coisa em si* algo que foge ao sentido de conhecer, uma idéia limite do entendimento, mas sobre a qual nenhuma investigação é possível, visto tratar-se de uma contradição querer conhecer aquilo que não pode ser dado na experiência. Temos então a denominação de *Estética Transcendental* para as formas *a priori* da sensibilidade, porque elas nos possibilitam os fenômenos, ao constituir a própria estrutura da sensibilidade. Neste sentido, as formas puras denominadas *espaço* e *tempo* transcendem todo fenômeno possível e se referem somente à nossa capacidade de sentir, a partir do que, torna-se impossível, apesar de concebível, um acesso direto às coisas em si mesmas.

A intuição pura não pertence dessa maneira a nenhum fenômeno, no entanto, é condição de possibilidade de toda experiência. Por isso ela será chamada de transcendental, pois, apesar de não se dar como experiência, é a estrutura que garante a sua possibilidade. Assim, é a determinação estrita das relações que compõem o fenômeno, sua parte *a priori*, o que, por um lado, garante a possibilidade de conhecimento e, por outro, estabelece a sua limitação, porque perdemos o trato com o absoluto. Na medida em que não nos referimos ao que é dado na experiência (ou seja, aquilo que está necessariamente sob a intuição do tempo e do espaço) produzimos um discurso (puramente conceitual) que gira no vazio, como Kant irá mostrar nas antinomias em que a razão se enreda. É contraditório falar em experiência do absoluto (coisa em si) porque toda nossa experiência é relativa, e é dogmático (vazio, sem sentido) discorrer sobre o absoluto sem a pedra de toque da experiência que fundamente esse mesmo discurso, uma vez que este só fundamenta sua própria lógica, ela mesma, antinômica.

A primeira forma pura da sensibilidade a ser tratada é o *espaço*. Todas as coisas (exteriores) que intuímos só o fazemos mediante uma concepção espacial; o que diz respeito à própria possibilidade de estabelecermos a diferença entre nós e os objetos externos, e entre os próprios objetos. Quando vejo uma árvore, por

⁸ KANT, 1999, p. 72.

exemplo, distingo entre ela e eu, sei que a árvore não sou eu, que ela está fora de mim e por isso mesmo não constitui o que sou, sei que dois objetos não são o mesmo porque não ocupam o mesmo lugar no espaço. Esta relação de estar fora, de não ser o mesmo, é sempre uma relação espacial. Toda vez que penso qualquer objeto, não o penso senão como coisa extensa, uma característica intrínseca à própria definição de corpo, que significa ocupar espaço. Para Kant, a representação do espaço não nos é dada pela experiência, mas despertada por ela; o próprio fenômeno dos objetos externos — seja na experiência ou na representação mental — só se faz possível mediante a representação de espaço, como acontece, por exemplo, na geometria. No entanto, é possível pensar o espaço sem objeto, o que levará a seguinte conclusão: apesar de sua relação necessária para a possibilidade dos fenômenos, o espaço de modo algum representa uma propriedade das coisas em si. É o que nos mostra essa passagem das conclusões *Do Espaço*:

Somente deste ponto de vista humano podemos, portanto, falar do espaço, de entes extensos etc. Se nos afastamos da condição subjetiva unicamente sob a qual podemos obter intuição externa, ou seja, do modo como podemos ser afetados por objetos, então a representação do espaço não significa absolutamente nada. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, isto é, são objetos da sensibilidade.⁹

Na mesma direção, Kant irá definir o Tempo como o sentido interno da consciência, a forma *a priori* da sensibilidade pela qual ordenamos todas as nossas representações, sejam elas internas ou externas, sucessivamente ou simultaneamente umas às outras. Nas palavras do próprio autor “o tempo é uma representação necessária subjacente a todas as intuições”¹⁰, uma forma pura da intuição sensível. Nem a simultaneidade de elementos, definidos num e mesmo tempo, nem tampouco a sucessão, em tempos diferentes, são possíveis se a sua representação não estiver dada *a priori* na sensibilidade. Tempo e espaço estão assim unidos permanentemente enquanto intuição pura, mas enquanto o espaço determina apenas as representações externas, toda representação, seja ela interna ou externa é determinada no tempo.

Na construção da Estética Transcendental dois momentos caracterizam o fundamento das formas puras da intuição, A Exposição Metafísica e a Exposição Transcendental. Como Kant explica: “Por exposição (*expositio*) entendo a representação clara (ainda que não detalhada) daquilo que pertence a um conceito”¹¹, porém metafísico, por se tratar de um conceito como dado *a priori*. Essa é a sessão que começa por explicar o significado do espaço e do tempo. No entanto, é apenas na Exposição transcendental que é possível provar como tal conceito seja puro. Isso significa que, além de expor a natureza da forma, a qual pode ser considerada separadamente do fenômeno, é preciso explicar como ela está presente *a priori*, antes

⁹ Ibid., p. 75-76.

¹⁰ Ibid., p. 77.

¹¹ Ibid., p. 73.

de qualquer experiência, ao mostrá-la como “*um princípio a partir do qual se possa compreender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori.*”¹²

No caso do espaço essa regra é alcançada sem problemas pela Geometria. Se nós podemos supor as relações espaciais, conhecendo os princípios que as constituem independente da experiência, isso significa que a representação do espaço deve estar contida necessariamente *a priori* no sujeito. Com isso, Kant pode afirmar “*a realidade empírica do espaço (com vistas a toda possível experiência externa) e não obstante a sua idealidade transcendental, isto é, que ele nada é tão logo deixemos de lado a condição da possibilidade de toda a experiência possível e o admitamos como algo subjacente às coisas em si mesmas.*”¹³

Contudo, em relação ao tempo o autor não terá a mesma facilidade em fundamentar tal princípio. Primeiro porque há uma diferença econômica entre a exposição do espaço e a do tempo, pois a segunda exposição recupera o que seria propriamente transcendental a partir do terceiro artigo da exposição metafísica.¹⁴ Segundo, porque acrescenta a isso os conceitos de *mudança* juntamente com o conceito de *movimento*, como mudança de lugar. Pois, se a representação do tempo não estivesse dada *a priori*, não se explicaria a possibilidade de predicados contraditórios de um mesmo objeto, como estar e não estar presente no mesmo lugar. Tal composição de fatores resultará em uma grande controvérsia quanto à *Critica da Razão Pura*.

Como o próprio autor irá comentar no § 7, intitulado “Esclarecimento”, dois de seus leitores, os quais supostamente nada puderam objetar quanto ao espaço, se mostraram relutantes em atribuir *idealidade transcendental* ao tempo. Pois, “*mudanças são reais (isto é provado por variarem as nossas próprias representações, mesmo que se quisesse negar todos os fenômenos externos junto com suas mudanças). Ora, mudanças só são possíveis no tempo, conseqüentemente o tempo é algo real.*”¹⁵ Kant aceita o argumento e responde da seguinte maneira: “*Claro que o tempo é algo real, a saber, a forma real da intuição interna. Possui, portanto, realidade subjetiva com vistas à experiência interna, isto é, tenho efetivamente a representação do tempo e das minhas determinações nele. Logo, precisa ser encarado não como objeto, mas como o modo de me representar a mim mesmo como objeto... a realidade empírica do tempo permanece, portanto, a condição de todas as nossas experiências.*”

¹⁶ Assim, diferente do espaço, que pode ter sua estrutura determinada *a priori*, ou

¹² Ibid., p. 74.

¹³ Ibid., p. 76.

¹⁴ “Sobre essa necessidade *a priori* também se funda a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo, ou de axiomas do tempo em geral. Ele possui uma única dimensão: diversos tempos não são simultâneos, mas sucessivos (assim como diversos espaços não são sucessivos, mas simultâneos). Esses princípios não podem ser tirados da experiência, pois esta não forneceria nem universalidade rigorosa nem certeza apodíctica. Poderíamos apenas dizer: assim o ensina a percepção comum; não porém: as coisas têm que se passar assim. Esses princípios valem como regras sob as quais em geral são possíveis experiências, e nos instruem antes de tais experiências e não pelas mesmas.” (KANT, 1999, p. 77-8.)

¹⁵ Ibid., p. 80.

¹⁶ Ibid., p. 81.

seja, antes mesmo de ter a experiência dos objetos externos, no caso do tempo, é sempre já na experiência da mudança que podemos conceber a sua idéia. Como mostra Paul Ricoeur:

A fragilidade da argumentação transcendental no caso do tempo, devido à falta de um correspondente simétrico que tivesse o mesmo peso que a geometria do lado do espaço (a cinética?), explica que a batalha em favor da idealidade da forma do tempo seja perseguida em todos os registros da filosofia crítica: como o sentido interno não pode mais garantir a realidade do sujeito da liberdade, esta última é entregue às antinomias sobre a causalidade na Dialética transcendental. Mas, já antes da consideração das antinomias de tipo cosmológico, é no plano dos “paralogismos da psicologia racional” que a operação de demolição do dogmatismo do sentido interno é conduzida. Somente para o tempo — e não para o espaço, onde tudo se dá no plano da Estética Transcendental — é que se recorre a uma disciplina dedicada a evidenciar *ilusões* de uma razão que sempre tem a tentação de se subtrair a seus próprios limites.¹⁷

Na tentativa de conquistar a *idealidade transcendental* do tempo, — isto quer dizer, afirmá-lo apenas como sentido interno e não como realidade absoluta, reveladora de um eu-substância — assim como a realizada no espaço, Kant lança mão do seguinte argumento:

E justamente porque essa intuição interna não fornece figura alguma, procuramos também substituir essa carência por analogias e representamos a sucessão temporal por uma linha avançada ao infinito, na qual o múltiplo perfaz uma série de uma única dimensão, e das propriedades dessa linha inferimos todas as propriedades do tempo, excetuando apenas a de que as partes da linha são simultâneas e as partes do tempo sempre sucessivas. Isso aclara também que a representação do próprio tempo é intuição, pois todas as suas relações podem ser expressas numa intuição externa.¹⁸

Tal passagem, no entanto, é interpretada por Bergson como a descrição de um procedimento pelo qual justapomos representações uma ao lado das outras, diante do que só apreendemos uma simultaneidade, mas jamais a sucessão. Para o filósofo, uma vez que se parta de momentos distintos, a idéia de tempo poderá chegar, no máximo, a um contínuo semelhante à linha que sintetiza pontos no espaço, ou seja, a uma concepção da continuidade do tempo nos moldes da continuidade do espaço. Por este motivo, no *Ensaio*, o tempo será descrito pela interpenetração dos instantes (recortados pela consciência reflexa), o que garante uma idéia de conservação integral, pela qual se alcançaria o real sentido de *passar*.

Curiosamente, se a crítica de Kant ao cogito cartesiano partia da inserção do tempo na consciência, como forma *a priori* do sentido interno – o que impede que o espírito seja algo acessado em si mesmo como algo absoluto – será novamente

¹⁷ RICOEUR, 2006, p. 54-5.

¹⁸ KANT, 1999, p. 79.

pela questão em torno do tempo que, agora, Bergson irá dirigir sua crítica a Kant, afirmando a consciência como uma realidade passível de ser conhecida em si mesma, justamente por afirmá-la, enquanto temporalidade, como uma dimensão da experiência que escapa a seguinte definição kantiana:

O sentido interno, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu próprio estado interno, na verdade não proporciona nenhuma intuição da própria alma como um objeto, consiste apenas numa forma determinada unicamente sob a qual é possível a intuição do seu estado interno, de modo a tudo o que pertence às determinações internas ser representado em relações de tempo.¹⁹

Para Bergson, como veremos adiante, tudo o que em Kant pertence à determinação *a priori* da experiência, seja interna ou externa, se reduz à determinação espacial, o que significa que o tempo, apresentado na *Crítica* como intuição pura, não alcança a sua verdadeira natureza que é *passar*, visto que a justaposição de representações só é capaz de alcançar a pura simultaneidade. Assim, o erro no qual incorre propriamente a *Crítica* é a redução do tempo aos moldes do espaço necessários à ciência. O que afirma o método subjacente à obra é que se a própria experiência não é capaz de fornecer a segurança de um conhecimento permanentemente válido, devemos nos voltar para a faculdade de conhecer em si mesma, livre de toda a experiência e perguntarmos se ela é capaz de fornecer a regra sob a qual procede, pois se isso for possível, fornecemos para a própria experiência um critério de validade e segurança. Na definição dada pelo próprio Kant: “*Nosso conceito de tempo explica, portanto, a possibilidade de tanto conhecimento sintético a priori quando é exposto pela doutrina geral do movimento, a qual não é pouco fecunda.*”²⁰

Mas exatamente aí se encontra o ponto fundamental que Bergson questiona: sobre a natureza de qual experiência estamos tratando? Se partimos da nossa faculdade de conhecer colocada nos moldes da ciência, a qual é definida pelos objetos externos, podemos afirmar que ela esgota a experiência interna? Para isso Kant possui uma resposta, e ela é negativa, visto que na experiência também estão implicadas a faculdade de desejar e os sentimentos de prazer e dor, presentes nas próximas duas *Críticas*. No entanto, a pergunta pela experiência permanece, pois para Bergson importa saber se as representações (sejam elas internas ou externas), ao serem concebidas como elementos exteriores uns aos outros (assim com os objetos no espaço), não nos fariam perder o movimento original da consciência, uma vez que determinar uma representação significa atribuir-lhe um significado estático, necessário à identidade no conceito. Podemos reduzir um sentimento ou uma sensação a uma representação? Certamente, mas será que ainda estaremos diante da mesma realidade?

¹⁹ Ibid., p. 73.

²⁰ Ibid., p. 78.

Tal será o eixo principal do *Ensaio*, ao procurar mostrar com precisão que, não apenas é possível uma experiência que não implique os quadros do entendimento, como também, é essa mesma experiência que constitui o solo original da consciência (sobre o qual se tornará possível, inclusive, pensar conceitualmente). Justamente porque ela é temporal, no sentido mesmo em que se subtrai à forma do tempo estabelecida na Estética Transcendental. Em outros termos, o domínio da experiência será expandido para além do modelo de pensamento como representação ²¹. A duração, concepção da temporalidade proposta por Bergson, enquanto descrição precisa da sucessão, não deve, portanto, ser tomada como outra condição de possibilidade da representação que teria passado despercebida por Kant, mas sim como matéria e forma indistinguíveis da consciência. Solo irredutível a qualquer forma *a priori* da sensibilidade, ela constitui a própria Presença, a realidade *em si* do espírito.

Na divisão que Kant opera entre matéria e forma, a Analítica Transcendental vem acrescentar algumas considerações a respeito da intuição pura e da sensação. Nos Axiomas da intuição, espaço e tempo serão determinados *a priori* como quantidades extensivas, assim como nas Antecipações da percepção será definido que, *a priori*, tudo que podemos conhecer a respeito da sensação é uma quantidade intensiva. Isso significa que, apesar de não se dar à medida, toda sensação possui um grau, uma representação em que a unidade não é formada por partes, mas sempre dada em sua totalidade, o que não impede que *a priori* possamos derivar todos os graus possíveis até o seu desaparecimento na consciência. Deste momento da *Crítica* podemos localizar dois procedimentos aos quais Bergson irá se contrapor. Primeiro, que aquilo que se define por intensidade dos estados psicológicos não poderá ser descrito como quantidade, donde a inaceitabilidade da noção kantiana de quantidade intensiva por Bergson. Segundo, que ao reconstruir o modo pelo qual o número é constituído pelo pensamento, evidenciando o seu princípio no espaço e não no tempo, abre-se a possibilidade de se apreender a sucessão independente de uma representação *a priori* que seja condição de sua possibilidade.

A investigação dos estados psicológicos

O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* não é apenas o primeiro grande livro de Bergson, ele constitui o desenvolvimento de princípios que estarão presentes em toda a sua filosofia. Há, no entanto, ao menos duas maneiras de encaminhar o seu estudo. Ou o situamos em relação à *Matéria e memória*, à luz do qual, vários dos problemas que ele deixa em aberto serão resolvidos ²², ou o tomamos independente dos futuros desenvolvimentos que se seguem, e procuramos

²¹ É necessário esclarecer, no entanto, que neste momento, a crítica ao modelo de pensamento como representação se aplica apenas à apreensão da consciência em si mesma; diferente de *Matéria e memória*, quando a noção de representação será criticada como modelo para definir a apreensão da realidade *em si* do mundo externo.

²² Por exemplo, como compreender a liberdade (explicitada no *Ensaio*) que constitui a consciência humana, diante do determinismo universal alegado pela ciência.

identificar no momento da sua escrita, a quem se endereçam suas teses e conseqüentemente suas críticas. Neste caso o próprio texto evidencia os seus interlocutores. Por um lado, a psicofísica, na direção da qual Bergson pretende mostrar a incompatibilidade do método científico aplicado sobre o estudo da consciência, por outro, a filosofia crítica de Kant, ao revelar a inadequação do seu conceito de tempo para descrever a sucessão enquanto sentido interno e, conseqüentemente, a própria consciência.

A escolha da liberdade como primeiro problema abordado não é aleatória, ela evidencia para o autor o campo por excelência da investigação metafísica, a realidade psicológica. É na observação direta dos fenômenos psicológicos que Bergson desenvolve todo o *Ensaio*, na busca de evidenciar uma estrutura original da consciência que é apagada pelos processos do entendimento. Com efeito, qual é a primeira questão levantada pelo autor? A tentativa da psicofísica, e mesmo da linguagem cotidiana, em mensurar os estados psicológicos. Já no prefácio, Bergson coloca a pergunta subjacente ao percurso a ser feito: “Quando uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade, instalou a contradição no próprio seio da questão levantada, será de se espantar que a contradição se encontre nas soluções dadas?”²³ Assim, o primeiro capítulo, “Da intensidade dos estados psicológicos”, irá investigar a empresa da psicofísica, ao descrever a consciência a partir de seus múltiplos estados, perguntando em que pode consistir a sua mensuração. Quando alegamos que um sentimento pode crescer e diminuir, do que estamos realmente falando? Será na investigação da linguagem aplicada diretamente sobre os diversos estados psicológicos que o autor poderá indicar as contradições entre os quadros do discurso e a averiguação dos fatos.

Admite-se, portanto, que os estados da consciência podem crescer e diminuir, o senso comum comprova naturalmente essa disposição, “diz-se que temos mais ou menos calor, que estamos mais ou menos tristes”²⁴. Para isso, no entanto, é preciso imaginar que uma sensação mais intensa conterà a de menor intensidade. Como Bergson alerta, isso equivale a uma relação de continente a conteúdo, o que só poderá ser concebido pela imagem de espaços desiguais que se sobrepõem. Mas como é possível falar de grandeza em relação ao que não se pode medir, já que a idéia de intensidade se refere justamente ao que não ocupa espaço? Para justificar esse procedimento, costuma-se lançar mão da noção de quantidade intensiva proposta por Kant e, com isso, distinguir dois tipos de quantidade, uma extensiva, a qual se daria a mensuração, a outra intensiva, que apesar de não se poder medir, seria lícito dizer que aumenta e diminui. Contudo, para que isso pudesse fazer algum sentido, seria preciso mostrar o que há de comum entre elas, pois quando, no primeiro caso, uma quantidade maior é aquela que contém a outra, isso se deve justamente ao fato de ela ser divisível e extensa. Esta é a questão que se coloca em relação à idéia de grandeza intensiva alegada pela psicofísica, já que se trata de uma contradição falar em

²³ Bergson, 1988, p. 9.

²⁴ BERGSON, H. *Ensaio*, p. 11

quantidade inextensiva. Com isso, trata-se de verificar a natureza dessa relação que afirma a possibilidade de se traduzir o inextenso em extenso.

A primeira solução seria alegar o número de causas objetivas como possibilidade de se medir uma sensação. Como exemplo, sabemos que uma luz mais intensa é aquela obtida mediante um maior número de fontes luminosas, supostas à mesma distância e idênticas entre si. Mas o fato é que na maioria dos casos nos pronunciamos sobre a intensidade do efeito mesmo sem conhecermos a natureza da causa e, assim, a sua grandeza. Pelo contrário, muitas vezes é justamente a intensidade do efeito que nos leva a cogitar sobre a natureza de sua causa objetiva. Seria inútil alegar que comparamos o estado atual do eu com qualquer estado anterior, em que a causa foi totalmente percebida enquanto se sentia o efeito, mesmo isso ocorrendo freqüentemente. Pois, se assim for, não se poderia explicar como nos pronunciamos da mesma maneira sobre a intensidade dos fatos psicológicos profundos, em que o efeito provém de nós e não de uma causa exterior. Afinal, nunca julgamos com tanta certeza, como quando somos abalados pelo aspecto subjetivo do fenômeno, é evidente que sentiremos mais dor ao arrancar um dente do que um fio de cabelo. Ou quando a causa exterior a que atribuímos o efeito dificilmente pode ser medida, assim como o artista sabe que um quadro de mestre lhe proporciona um prazer muito mais intenso do que um cartaz comercial.

Para Bergson, mesmo que se considerem as teorias mecânicas e, sobretudo cinéticas, que procuram explicar as propriedades sensíveis dos corpos a partir das mudanças ocorridas em suas partes elementares, isto nada resolve. *“É possível que a intensidade de uma sensação demonstre um trabalho mais ou menos considerável levado a cabo no nosso organismo, mas é a sensação que nos é fornecida pela consciência, e não este trabalho mecânico. É até a intensidade da sensação que atribuímos a maior ou menor quantidade de trabalho produzido: a intensidade permanece, pelo menos aparentemente, como uma propriedade da sensação.”*²⁵ O que põe sempre a mesma pergunta: Por que consideramos uma intensidade como uma quantidade?

Para seguir com a investigação, o autor questiona se o problema não estaria em tratar da mesma maneira intensidades que diferem por natureza. Enquanto um esforço físico produz sensações que irão se ligar diretamente a causas externas facilmente determináveis, fatos que ocorrem à superfície da consciência, por outro lado, sentimentos profundos como alegria ou tristeza, com ou sem razão, parecem bastar-se a si mesmos. Portanto, a intensidade pura deve definir-se melhor nestes casos em que não parecem intervir causas extensivas. Efetivamente, o que veremos é que um determinado sentimento reveste uma série de elementos internos.

Com efeito, os múltiplos estados psicológicos que compõem a consciência são divisíveis por direito, mas permanecem uma totalidade de fato, já que se encontram em constante relação com todo o conjunto. Assim, o que nos permite falar em maior ou menor intensidade da sensação, permanece vinculado à penetração de uma emoção fundamental nos demais estados psicológicos. *“Por exemplo, um*

²⁵ BERGSON, 1988, p. 14.

desejo obscuro torna-se pouco a pouco uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade deste desejo consistia, primeiro, no fato de vos parecer isolado e como que estranho a todo o resto da vossa vida interna. Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os por assim dizer, com a sua própria cor; eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado."²⁶ Ora, a própria observação impede que se descreva a idéia de um desejo isolado como algo que passaria por grandezas sucessivas, enquanto o restante do conjunto permaneceria o mesmo. Aquilo que se interpreta em nome da consciência reflexa, que necessita de elementos isolados para se exprimir em palavras, não trata precisamente de mudança de quantidade, mas sim de qualidade.

O que se chama de grandeza intensiva seria, portanto, a transformação que um sentimento em particular causaria nos demais estados de consciência, *"quando se diz que um objeto ocupa um grande espaço na alma, ou até que a ocupa totalmente, apenas se deve entender com isso que a sua imagem modificou o matiz de mil percepções ou recordações, e que neste sentido os penetra, apesar de não se deixar ver."*

²⁷ Estas são as conclusões imediatas a que se chega investigando os sentimentos internos, como a alegria, por exemplo. Como o texto define: primeiro ela nos surge como uma orientação dos nossos estados de consciência em direção ao futuro. Caso permaneça, todos os nossos atos se tornam mais fáceis de serem executados, até que, por fim, todas as nossas recordações e percepções assumem uma qualidade indefinível, comparável a um êxtase pelo simples fato de existirmos. Ora, tal descrição da alegria só vem evidenciar que há várias formas desse sentimento, e que sua suposta grandeza se refere de fato ao número de estados de consciência que ela penetra, numa mudança qualitativa que pode se restringir a uma situação específica, ou sucessivamente avançar sobre a massa de estados psicológicos, podendo levar a um verdadeiro êxtase.

Tal constatação, que será encontrada em vários exemplos do primeiro capítulo, apesar de se dirigir neste momento ao fato de quantificarmos aquilo que é pura mudança qualitativa, nos fornece conjuntamente uma descrição a respeito da linguagem. O que ela nos possibilita entrever é que não importa a diferença que caracteriza cada sentimento em sua singularidade, para que possamos nos expressar e trazer para o plano comum, ou seja, impessoal, aquilo que sentimos, é necessário defini-lo por uma palavra, pela qual a possamos comunicar aos outros indivíduos. Para tanto, em busca de um símbolo exterior comum a todos, é preciso reduzir todas as diferenças que caracterizam o fato, os eventos que lhe deram origem, em suma, toda a sua heterogeneidade, em um significado único, idêntico para todo caso, portanto, homogêneo. No caso específico da alegria, tal palavra deve caracterizar a agradável sensação que sentimos quando nossa consciência se volta para a novidade que reserva o futuro, independente da qualidade única que ela reveste ao penetrar os fatos de uma consciência particular. Em outras palavras, substitui-

²⁶ Ibid., p. 15.

²⁷ Ibid., p. 16.

-se aquilo que é contingente, porém concreto e preciso, por uma forma exata e abstrata, que retira todo movimento único da sua gênese para torná-la adequada a várias situações.

Continuando a investigação, há agora que se passar em revista as sensações que, ao contrário dos sentimentos, que parecem bastar-se a si mesmos, diferem por natureza por envolver uma causa exterior bem determinada, por exemplo, o esforço muscular. Cabe examinar porque é comum quantificar tais estados. Nos diversos exemplos usados por Bergson (aqueles fornecidos pela ciência da época), mais uma vez se verificará que também a sensação propriamente física não cresce nem diminui, mas que são sensações diferentes que se sucedem, ao passo que outras sensações vêm aí se juntar de acordo com o interesse que o corpo põe no seu próprio movimento. Por exemplo, quando fechamos o punho aplicando cada vez mais força, nos parece que a sensação de esforço passa por grandezas sucessivas. Na realidade, nossa mão sente sempre a mesma coisa, ao passo que é a sensação que está aí localizada que se estende primeiro ao braço, depois ao ombro, e assim sucessivamente, até que o corpo todo esteja invadido. O que leva a *“definir a intensidade de um esforço superficial como o de um sentimento profundo da alma. Em ambos os casos, há progresso qualitativo e complexidade crescente, confusamente percebida.”*²⁸

Na mesma direção, ao se examinar os estados intermediários entre os esforços superficiais e os sentimentos profundos (como o esforço de atenção, o desejo agudo ou o ódio violento), o que se verificará é que uma das maneiras pela qual se caracteriza a grandeza de tais estados é justamente pela sua expressão em movimentos externos. “Um terror intenso”, por exemplo, “exprime-se por gritos, esforços por esconder-se ou fugir, palpitações ou tremuras”. Como afirma o texto, são tais movimentos que constituem o próprio terror, e fazem com que ele possa passar por diferentes graus de intensidade. Suprima-os um a um, restará apenas a representação interna de um perigo que se deve evitar. Como precisa o autor: *“Cada um destes estados reduzir-se-ia, julgamos nós, a um sistema de contrações musculares coordenadas por uma idéia: na atenção, é a idéia mais ou menos refletida de conhecer; na emoção, a idéia irrefletida de agir.”*²⁹ Assim, independentemente de se tratar de um sentimento profundo ou sensação periférica do corpo, tais estados se reduzem à um conjunto de sensações simples, seja na expressão dos estados emocionais através de movimentos, seja a transição das sensações periféricas para os elementos internos, conforme diminua a violência do estado emocional.

Como vimos, o que se investigou até este momento foram estados complexos formados por sensações simples. A questão que agora aparece no texto será investigar tais elementos, os quais, além de não ocupar espaço, se mostram indivisíveis. Aprofundam-se aqui as distinções feitas entre os estados psicológicos, pois *“para responder a esta pergunta, é preciso, primeiro, distinguir entre as sensações ditas afetivas*

²⁸ Ibid., p. 26.

²⁹ Ibid., p. 28.

e as sensações representativas”³⁰. Para além da divisão feita entre as intensidades que bastam a si mesmas e aquelas que parecem implicar alguma causa extensa, dividem-se aquelas que provêm do próprio organismo e aquelas que têm sua origem no exterior, antecipando aqui os desenvolvimentos do início de *Matéria e memória*.

Se a consciência distingue precisamente sensações como prazer e dor, e elas parecem crescer e diminuir, certamente essa afecção não pode se referir diretamente ao abalo sofrido pelo próprio organismo, como se costuma explicá-las, pois é a sensação que é dada à consciência, enquanto os movimentos internos ao nosso corpo permanecem inconscientes. Portanto, não há porque pensar que a natureza, tão utilitária, nos informaria com sinais tão precisos, apenas para tomarmos conhecimento do passado, se não fosse também para indicar o que irá acontecer. Entre os movimentos automáticos e os movimentos livres que executamos, entrará sempre uma sensação afetiva a partir da qual agimos. *“A intensidade das sensações afetivas seria, pois, apenas a consciência que adquirimos dos movimentos involuntários que começam, que de alguma maneira se esboçam nestes estados e teriam seguido o seu curso normal, se a natureza nos tivesse transformado em autômatos, e não em seres conscientes.”*³¹

Uma dor, por exemplo, enquanto sensação simples, não muda de fato de quantidade. Quando dizemos que ela aumenta, a sensação isolada permanece a mesma, enquanto outras partes do corpo se mostram interessadas na ação, e é o acréscimo de diferentes sensações, proporcionais ao interesse do organismo, que vêm modificar a própria percepção total. Ora, a consciência percebe a todas ao mesmo tempo e, portanto, é a qualidade da percepção que é afetada, uma vez que não é mais possível a determinação de uma única sensação, homogeneidade necessária para dizermos que alguma coisa aumenta.

Já nas sensações representativas, em certa medida sempre entrará em questão alguma afecção, o prazer ou desgosto que nos sugerem, a partir do que acreditamos mensurá-las. Mas mesmo quando permanecem representativas, como nos diz Bergson, elas não podem ultrapassar um “certo grau de força ou de fraqueza” sem provocar em nós movimentos que nos servem para medi-las. Com efeito, um som longínquo, uma luz ou cheiro fraco exigem que prestemos atenção para distingui-los com clareza. E é por essa atividade desempenhada que acreditamos medir estas sensações, a partir da dificuldade ou facilidade com que as percebemos. Nos experimentos da física, os quais envolvem eventos externos como as vibrações do som e as fontes de luz, é natural que se aplique a mensuração, uma vez que são extensos. O que a psicofísica pretende, no entanto, é medir a própria sensação, a qual por natureza não ocupa espaço. A partir do que, Bergson pode expor o erro que constitui aplicar este modelo de conhecimento, proveniente de ciências como física e matemática, na definição dos fatos da consciência.

³⁰ Ibid., p. 30.

³¹ Ibid., p. 32.

Voltamos aqui à definição de quantidade intensiva que Kant atribui à sensação nas Antecipações da percepção: *“aquela quantidade que só é apreendida como unidade e na qual a pluralidade só pode ser representada mediante aproximação à negação = 0.”* A partir do desenvolvimento do primeiro capítulo do *Ensaio* torna-se evidente porque Bergson não pode aceitar tal concepção. Primeiro, como o texto demonstra, é impossível estabelecer uma relação objetiva entre o extenso e o inextenso³². Segundo, porque se a sensação é tomada como um elemento isolado, por isso mesmo se verá nela uma qualidade sempre idêntica a si mesma, a qual, aumentando ou diminuindo, não mudaria de natureza. Tal procedimento acaba por desnaturar a penetração mútua das sensações, a qual confere a dimensão real de uma intensidade. Nesse processo em que a linguagem estabelece os estados psicológicos como unidades homogêneas, a investigação encontra uma continuidade heterogênea de elementos irredutível a qualquer forma *a priori*. A apreensão deste movimento que parece ser o solo original da consciência irá retroagir diretamente sobre a idéia de tempo, alterando a própria noção de multiplicidade pela qual devemos compreender a sucessão. Como nos apresenta o final do capítulo: *“A idéia de intensidade situa-se, pois, no ponto de junção de duas correntes, trazendo-nos uma a partir de fora a idéia de grandeza extensiva e indo a outra buscar as profundidades da consciência, para trazer à superfície, a imagem de uma multiplicidade interna. Fica por saber em que consiste esta última imagem, se se confunde com a do número, ou se dela difere radicalmente.”*³³

As duas dimensões da experiência

A partir de então, está traçada a investigação do segundo capítulo do *Ensaio*: investigar a própria noção de número e contrapor à sua estrutura uma outra idéia de multiplicidade, exatamente aquela que se descobriu no primeiro capítulo. Como então se define o número? Sua noção implica uma soma de unidades idênticas entre si. Uma vez que contemos, é preciso deixar de lado as diferenças de cada objeto, em nome de reter a sua função comum. É, contudo, necessário que se diferenciem um do outro, já que os consideramos separadamente. Neste momento, Bergson opera uma diferenciação fundamental, ao mostrar que o número só pode ser construído no espaço e não no tempo, enquanto pura sucessão. Como o texto exemplifica, para contarmos um rebanho de cinquenta carneiros, podemos proceder representando a idéia de um carneiro de cada vez até chegar ao número final, o que parece indicar que a contagem se efetua no tempo. Há, no entanto, um problema neste processo, pois nunca chegaríamos ao número cinquenta se tivémos sempre a imagem de apenas um carneiro. *“Para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas*

³² Tomados aqui isoladamente como noções acabadas, uma vez que o próprio autor irá mostrar como compreender a passagem do extenso para o inextenso no desenvolvimento da sua metafísica da matéria, quarto capítulo de *Matéria e Memória*.

³³ *Ibid.*, p. 54.

*unidades de que evoco a idéia: Ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na pura duração.”*³⁴

Mesmo no caso dos números abstratos, ao voltarmos para o processo no qual eles são construídos, veremos que é a idéia de espaço que se encontra em seu fundamento. Pois, conceber um número, tal como ele se constrói, é voltar sempre a uma imagem extensa, diferente do sinal pelo qual o exprimimos. Com certeza, também contamos os momentos do tempo que passa, mas a questão é saber se não é com partes do espaço que estamos definindo a duração. “*É possível perceber, no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse a dar numa soma.*” Isto porque em uma soma é necessário que os termos permaneçam enquanto se passa de um ao outro, o que só pode ocorrer no espaço. E é o próprio espaço a representação que, segundo Bergson, também define o tempo homogêneo, concebido como uma sucessão de momentos com exterioridade recíproca, ao contrário do tempo concreto, no qual o momento precedente não permaneceria para que o seguinte viesse a ele se somar.

Quando se investiga o processo de formação do número, verifica-se que o ato simples na percepção de cada unidade é irreduzível e que, por isso, o senso comum é propenso a construir o número com indivisíveis, assim como o ato do espírito que percebe cada unidade. Mas quando a aritmética nos ensina a dividi-lo indefinidamente, é justamente porque a matéria com a qual o construímos é o próprio espaço. Por isso mesmo um número construído por uma determinada regra é decomponível por uma regra qualquer. Não poderíamos extrair de uma idéia aquilo que não colocamos previamente nela. Se o ato do espírito no processo da contagem constrói o número com indivisíveis, a observação precisa dos fatos vem aí nos mostrar que é o espaço que fornece a sua matéria, pois se a unidade pode ser dividida indefinidamente é justamente porque ela é extensa. Como conclui Worms: “*É preciso, pois, desunir as noções de número e de multiplicidade, e mesmo, servir-se do critério de número para opor duas espécies de multiplicidade e, através delas, duas espécies não somente de fundamento cognitivo ou subjetivo, mas talvez mesmo de tipos de ser ou de realidade.*”³⁵

O que propriamente pertence ao espírito é o processo indivisível pelo qual fixa a sua atenção sucessivamente nas diversas partes de um determinado espaço; mas as partes assim isoladas conservam-se para se juntarem a outras, e uma vez adicionadas entre si prestam-se a uma decomposição qualquer: são, pois, partes de espaço, e o espaço é a matéria com a qual o espírito constrói o número, o meio em que o espírito o situa.³⁶

A dimensão subjetiva, como aquela que é inteiramente conhecida no número em vias de formação, em oposição ao número acabado, a dimensão objetiva,

³⁴ Ibid., p.58.

³⁵ WORMS, 2010, p. 51.

³⁶ BERGSON, 1988, p. 54.

domínio comum pelo qual se expressa a linguagem, é precisamente o que Bergson quer afirmar como esfera positiva do conhecimento metafísico. Dimensão esta, que seria anterior ao momento caracterizado pelo sujeito transcendental kantiano, o qual se limita a descrever a estrutura da consciência enquanto condicionante da experiência objetiva. Como exemplo desta outra multiplicidade, Bergson nos apresenta “os fatos da consciência”, a partir dos quais ele pretende mostrar que a vida psicológica é exemplarmente e positivamente estruturada e descritível como multiplicidade não numérica.

Como exemplifica o texto, quando ouvimos as badaladas de um sino que toca ao longe, de fato elas chegam sucessivamente aos nossos sentidos, mas certamente existem duas formas distintas de percebê-las. Uma maneira seria alinhar uma após a outra para contá-las, deixando de lado a qualidade específica de cada uma no conjunto para reter a sua função comum. Outra possibilidade seria simplesmente nos limitar a recebê-las e, neste caso, o processo que se constitui é totalmente diferente, pois ao invés de elementos exteriores uns aos outros, cada badalada irá penetrar as antecedentes, fazendo com que o todo do conjunto seja percebido como uma continuidade qualitativa. O mesmo ocorre quando dizemos que medimos um movimento. Se um móvel parte do ponto A para o ponto B, a percepção imediata deste movimento se apresenta como pura qualidade. Aquilo que, de fato, se pode medir é a linha que projetamos como deslocamento do móvel. Nada impede que o móvel tivesse parado no meio do percurso, mas por isso mesmo seria uma outra realidade que teria sido percebida, pois a sensação simples sempre se apresentará primeiro como pura qualidade. Esta é a diferença fundamental colocada entre tempo e espaço, enquanto uma linha pode ser dividida permanecendo o mesmo objeto, o tempo também se divide, mas não sem uma mudança de natureza, pois o objeto em questão já não será mais o mesmo. Nas palavras de Deleuze: *“Seria um grande erro acreditar que a duração fosse simplesmente o indivisível, embora Bergson, por comodidade, exprima-se freqüentemente assim. Na verdade, a duração divide-se e não pára de dividir-se: eis por que ela é uma multiplicidade. Mas ela não se divide sem mudar de natureza; muda de natureza, dividindo-se: eis porque ela é uma multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar de “indivisíveis”. Há outro sem que haja vários; número somente em potência.”*³⁷

A duração, portanto, não é uma representação que subjaz como condição de possibilidade da experiência. Pelo contrário, ela é interna à própria experiência, enquanto síntese interna pela qual a sucessão só é alcançada pela penetração dos instantes, sem que se possa separar a forma da matéria, pois na pura duração estas duas instâncias constituem uma e mesma coisa. O que faz do tempo uma dimensão imanente da própria experiência. “Esse ato, que é designado pela noção de *duração*, que é implicado pela duração, quer dizer, pelos dados sensíveis enquanto eles se sucedem temporalmente, nada mais é do que *o ato de reter essa sucessão, ato imanente a essa sucessão mesma e que não poderá dela ser separado*. É preciso um tal ato, do

³⁷ DELEUZE, 1999, p. 31.

contrário os dados sensíveis desaparecem sem parar, de modo que nem mesmo há dado sensível sem memória e sem duração; mas esse ato deve ser imanente, do contrário, como mostra Bergson, ele se destacará da sucessão e a desnaturará na medida mesma em que a disporá no espaço de um olhar ou de uma representação.”³⁸

É nessa direção que a percepção da extensão, sempre qualitativa, não deve ser confundida com a idealização do espaço, como um meio vazio homogêneo, fundo necessário, no qual projetamos e diferenciamos objetos, ou melhor dizendo, o princípio de diferenciação pelo qual os objetos se tornam possíveis, enquanto elementos homogêneos. A pura duração é o processo pelo qual os instantes se fundem uns nos outros, não deixando que entre eles se possa encontrar limites, contrariando diretamente a afirmação de Kant presente nos Axiomas da Intuição, segundo a qual: “no tempo penso apenas a progressão sucessiva de um instante a outro, mediante cujas partes de tempo e seu acréscimo é finalmente produzida uma determinada quantidade de tempo.”³⁹ Em resumo, o tempo real elimina a própria idéia de instante e a justaposição a ele inerente, como a possibilidade de colocar as imagens uma ao lado da outra, formando uma linha reta onde se tocam, mas não se misturam; imagens paralisadas que não existem no tempo real. Assim, a consciência tem a mesma estrutura que o tempo e não pode ser descrita como um espaço interno, tanto quanto o tempo não pode ser descrito como uma linha contínua.

*Nossa experiência, enquanto temporal, implica um ato subjetivo que não é um olhar e que é absolutamente sem distância. É esta a consciência na duração, e também o que torna toda duração solidária de uma consciência, este o ato que impede de fazer dela uma coisa. Contração, não contemplação, e, mesmo, contrário à contemplação, a qual só pode vir depois, respondendo a uma necessidade completamente diversa.*⁴⁰

A duração é, então, aquilo que não se representa ou, pelo menos, não se pode fazê-lo sem mudar a sua própria natureza, já que representação é uma determinação, e do tempo que passa nada se determina se não ao custo de transformar a sucessão em simultaneidade — o ato de isolar os elementos da experiência para compará-los entre si. Há, portanto, multiplicidade, sem que haja exterioridade entre os elementos, cada um deles trazendo em si a qualidade singular conferida pela sua fusão com o conjunto. Na duração psicológica esta conservação será definida como virtual. Virtual será, então, a conservação de todos os elementos confusamente percebidos que integram o estado atual da consciência. Decompor tal estado nos elementos que o compõem, ou seja, determiná-los, já significa desnaturar o tempo em espaço, operação feita pelo entendimento.

³⁸ WORMS, Trad. de *A consciência ou a vida? Bergson entre fenomenologia e metafísica*, 2004.

³⁹ KANT, 1999, p. 157.

⁴⁰ WORMS, Trad. de *A consciência ou a vida? Bergson entre fenomenologia e metafísica*, 2004.

Com efeito, o virtual não se confunde com o possível, mesmo porque, cada uma destas noções passará a descrever os elementos de diferentes dimensões da experiência. Tomemos como exemplo a seguinte análise de Bergson: *“um sentimento complexo conterà elevado número de elementos mais simples; mas, enquanto tais elementos não se separarem com perfeita nitidez, não se poderá dizer que estavam totalmente realizados e, quando a consciência tiver deles a distinta percepção, o estado psíquico que deriva da sua síntese terá, por isso mesmo, mudado”*⁴¹. O devir daquilo que é virtual, ou seja, a sua atualização implica uma transformação que é pura diferença. Por outro lado, *“nada muda no aspecto total de um corpo, seja qual for a maneira como o pensamento o decompõe, porque estas diversas decomposições, assim como outras incontáveis, já são visíveis na imagem, ainda que não realizadas”*⁴². O devir daquilo que é possível implica, portanto, a identidade. Em outras palavras, o objeto não muda de natureza, tudo que pode ocorrer se limita a uma mudança de grau. O virtual caracteriza a sucessão e conservação da multiplicidade de elementos da duração, pois estes são sempre reais, sem divisão entre essência e existência. Diferente do possível, ele não constitui um fato que pode ser ou não ser. O virtual sempre é, constituindo a presença interna que condiciona o sentido de cada estado da consciência.

Por tudo isto, podemos descrever o misto que constitui a experiência humana, estabelecendo precisamente a natureza de duas multiplicidades distintas. Lembremo-nos do exemplo do “sentimento da graça”⁴³ que nos é apresentado no primeiro capítulo do *Ensaio*. O que vemos ali é a apreensão da pura duração desarmada dos processos do entendimento necessários à vida prática, a consciência podendo experimentar a si mesma, como o fluxo constante que é. A crítica tanto à filosofia tradicional, quanto a um hábito corrente não poderia ter maior evidência. A descrição da consciência e do tempo pela justaposição de imagens internas a uma mente não faz mais que esconder a verdadeira natureza da duração. O que provoca a perda da apreensão da realidade é uma má aproximação do fenômeno da continuidade que se deve ao caráter prático da inteligência que pretende lidar com a consciência como objeto de um cálculo.

O conhecimento metafísico

Desde o início, a investigação kantiana e a bergsoniana deixam evidentes as diferenças de método, e isso, sem dúvida alguma, em nome das diferentes definições que cada uma emprega. Com efeito, o que é uma sensação para Kant? Uma

⁴¹ BERGSON, 1988, p. 62.

⁴² Ibid.

⁴³ Assim definido por Bergson: “Primeiramente, é apenas a percepção de um certo desembaraço, de uma certa facilidade nos movimentos exteriores. E como movimentos fáceis são os que se preparam uns aos outros, acabamos por encontrar um desembaraço superior nos movimentos que se faziam prever, nas atitudes presentes onde estão indicadas e como que pré-formadas as atitudes futuras. Se os movimentos bruscos não têm graça, é porque cada um deles se basta a si próprio e não anuncia os que se lhe seguem. Se a graça prefere as curvas às linhas quebradas é porque a linha curva muda de direção em cada momento, estando cada nova direção indicada na precedente...” (BERGSON, 1988, p. 17-8)

intuição empírica, matéria do fenômeno, “que nos é dada somente a posteriori, tendo porém a sua forma que estar toda à disposição a priori na mente e poder ser por isso considerada separada de toda a sensação”⁴⁴. É assim que toda a intuição pura será determinada como uma quantidade extensiva, enquanto toda sensação será descrita como uma quantidade intensiva. Contudo, descrever a consciência a partir de suas condições de possibilidade significa, para Bergson, desnaturar a sua apresentação como dado imediato. Isolar uma sensação, apreender a experiência como elementos exteriores uns aos outros, já é uma tradução simbólica, uma projeção no espaço, da temporalidade que caracteriza a consciência.

É assim que na filosofia transcendental a quantidade, não a qualidade, define o que pode ser o conhecimento *a priori*. Diante do que, mesmo negando que a sensação possa ser objeto de mensuração, a filosofia kantiana acaba por fornecer o princípio da própria psicofísica, “pois, a partir do momento em que se concede à sensação, sem ser pela metáfora, a faculdade de aumentar, convidam-nos a investigar quanto aumenta. E do fato de a consciência não medir a quantidade intensiva, não se segue que a ciência não possa, indiretamente, lá chegar, se é uma grandeza. Ou há, pois, uma fórmula psicofísica possível, ou a intensidade de um estado psíquico simples é pura qualidade.”⁴⁵ Não por acaso, Bergson definirá o conhecimento metafísico como aquele que deve operar integrações e diferenciações qualitativas⁴⁶. Contra essa tese, no entanto, a objeção que primeiro se coloca é que tal procedimento só poderá ser realizado pela própria razão. Por isso mesmo será preciso aguardar a expansão da idéia de duração para a própria vida, quando Bergson poderá mostrar como a inteligência, apesar de não solucionar os problemas metafísicos, configura o único meio pelo qual podemos instaurá-los.

A crítica de Kant é o momento de culminação da crítica em vários níveis que precede o estabelecimento da ontologia da duração. Assim como a psicofisiologia é, de algum modo, a “verdade” e a culminação do senso comum, o criticismo é a “verdade” e a culminação da psicofisiologia. Note-se que estas passagens são lógicas e não cronológicas. A recusa da solução kantiana é, portanto, ao mesmo tempo, recusa da tradição do entendimento e negação de toda filosofia, de toda ciência anterior, e superação dos equívocos da consciência desarmada da cotidianidade.”⁴⁷

Ora, qual o conceito de tempo da crítica kantiana? Uma representação necessária, presente *a priori*, a partir da qual se torna possível a sucessão das demais representações, estas *a posteriori*, porque derivadas da subsunção de uma matéria dada. Como permanecer neste modelo de sucessão, uma vez que os elementos da experiência imediata não aparecem como exteriores uns aos outros, mas sim em uma dimensão na qual a mudança é interna aos próprios elementos? Conclui-se,

⁴⁴ KANT, 1999, p. 72.

⁴⁵ BERGSON, 1988, p. 155.

⁴⁶ BERGSON, *Introdução à Metafísica*, 1974.

⁴⁷ PRADO JR., 1989, p. 89

portanto, que é no espaço, e não no tempo, que nos colocamos ao determinar isoladamente cada elemento, e é nesta dimensão que a representação torna-se possível, condicionada previamente por um ato do espírito que isola e percepção simultaneamente as suas partes. A duração, no entanto, é o próprio incondicionado, na medida em que não pode ser definida como uma forma *a priori* da percepção, mas como a sua própria matéria e realidade absoluta. O tempo é imanente ao espírito, já o espaço, enquanto concepção de um meio vazio homogêneo, permanece transcendental, questão que só poderá ser esclarecida nas próximas investigações efetuadas por Bergson.⁴⁸

Se agora tentarmos, neste processo tão complexo, considerar com exatidão o real e o imaginário, eis o que encontramos. Há um espaço real sem duração, mas onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência. Há uma duração real, cujos momentos heterogêneos se interpenetram, podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo e separar outros momentos por efeito dessa aproximação. Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço.⁴⁹

O tema que parece central na filosofia de Bergson, como defende Deleuze⁵⁰, se desenvolve em torno da idéia de que é preciso construir, ou mesmo devolver à filosofia seu espaço próprio na relação com o mundo. Desta maneira, podemos compreender como a intuição tomada como método pode conceber o tempo como experiência independente do espaço, pois “*a intuição que vê a duração não pode*

⁴⁸ Mais precisamente, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, quando a consciência for deduzida a partir do campo de imagens, e onde se mostrará que a extensão a ele inerente dará margem à concepção de espaço que recobre a duração. Explicação que irá se completar em *Evolução Criadora*, uma vez que a inteligência (a qual se define pela concepção de espaço) seja absorvida no curso da própria evolução da vida, definida também como duração.

⁴⁹ BERGSON, 1988, p. 78.

⁵⁰ “A primeira característica da intuição é que, nela e por ela, alguma coisa se apresenta, se dá em pessoa, em vez de ser inferida de outra coisa e concluída. O que está em questão, aqui, é já a orientação geral da filosofia; com efeito, não basta dizer que a filosofia está na origem das ciências e que ela foi sua mãe; agora que elas estão adultas e bem constituídas, é preciso perguntar por que há ainda a filosofia, em que a ciência não basta. Ora, a filosofia respondeu de apenas duas maneiras a uma tal questão, e isto porque, sem dúvida, há somente duas respostas: uma vez dito que a ciência nos dá um conhecimento das coisas, que ela está, portanto, em certa relação com elas, a filosofia pode renunciar a rivalizar com a ciência, pode deixar-lhe as coisas, e só apresentar-se de uma maneira crítica como uma reflexão sobre esse conhecimento que se tem delas. Ou então, ao contrário, a filosofia pretende instaurar, ou antes restaurar, *uma outra* relação com as coisas, portanto *um outro* conhecimento, conhecimento e relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa em si mesma. É nessa segunda via que Bergson se empenha, repudiando as filosofias críticas, quando ele nos mostra na ciência, e também na atividade técnica, na inteligência, na linguagem cotidiana, na vida social e na necessidade prática, enfim e sobretudo, no espaço, outras tantas formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade.” (DELEUZE, 2004, p. 126)

mais ser um olhar exterior a seu objeto, não sendo mais este “um objeto”, mas um ato! Este só pode ser um ver “imanente” (como o próprio Bergson diz) ou interior a um fazer, ou ainda, mais precisamente, um ver que seja ele mesmo um fazer”⁵¹. Ao mostrar que a consciência é sempre um todo qualitativo, o espaço torna-se o domínio próprio da inteligência, no qual a divisão que se insere entre as coisas percebidas configura a própria origem dos objetos. Com efeito, é diante da abordagem da própria consciência que Bergson pôde descobrir as idéias que se encontram na base da confusão entre tempo e espaço, estabelecendo a divisão entre as idéias de percepção da extensão e a concepção de espaço como meio homogêneo, vazio e sem qualidades. Pois, enquanto este é um ato da inteligência, a percepção que pode implicar a extensão será sempre qualitativa⁵². Como irá ressaltar Deleuze:

Só pode haver uma gênese simultânea da matéria e da inteligência. Um passo para uma, um passo para a outra: a inteligência se contrai na matéria ao mesmo tempo em que a matéria se distende na duração; ambas encontram no extenso a forma que lhes é comum, seu equilíbrio; é possível à inteligência, por sua vez, levar essa forma a um grau de distensão que a matéria e o extenso nunca teriam atingido por si mesmos – a distensão de um espaço puro.⁵³

O problema revelado seria o de que, se espaço e tempo aparecem ambos como meios homogêneos vazios, nos quais se configurariam as impressões sensíveis, não poderia haver distinção alguma entre eles, fazendo do tempo uma mera tradução do espaço, onde se configura apenas a simultaneidade e não a sucessão. É no percurso iniciado no *Ensaio*, que o exame da presença interna da consciência irá fornecer os elementos necessários à crítica do entendimento e, conseqüentemente, à retomada da metafísica sobre outro aspecto. A partir do que, Bergson pode reafirmar, junto com Kant, a impossibilidade de se buscar pelos objetos metafísicos no interior da razão, ao mesmo tempo em que pretende denunciar o caráter excessivo da *Crítica*. Pois, para justificar a certeza do conhecimento científico, ela acabou por abrir mão de toda experiência que não obedecesse aos moldes do entendimento, não permitindo que o espírito fosse acessado em si mesmo, sem contradizer todo o sistema da razão. Trata-se, agora, de fazer uma dedução da consciência e, talvez, uma gênese da própria razão, na perspectiva do novo horizonte que se abre: A realidade da duração como dado imediato⁵⁴.

⁵¹ WORMS, F. *A consciência ou a vida? Bergson entre fenomenologia e metafísica*.

⁵² Torna-se necessário, no entanto, ressaltar que tal argumento se limita ainda ao campo fenomênico, não tratando propriamente da metafísica da matéria, tese que será desenvolvida plenamente no livro *Matéria e Memória*.

⁵³ DELEUZE, 1999, p. 71.

⁵⁴ Diante do que, apenas em *A Evolução Criadora* a inteligência poderá ser descrita como o conhecimento inato de uma forma, para o que será necessário primeiro o desenvolvimento da metafísica da matéria presente em *Matéria e Memória*.

Referências

- ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução do grego, textos adicionais e notas de Edson BINI. Bauru: Edipro, 2005.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, PUF, Quadrige. A. Bouaniche (ed.): Paris, 2007.
- _____. *Ensaio sobre Os Dados Imediatos da Consciência*. Lisboa. Edições 70, 1988.
- _____. *Matière et mémoire*, 1896. Paris: PUF, Quadrige. C. Riquier (ed.), 2008
- _____. *Matéria e memória*. Tr. Paulo Neves. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *L'Évolution créatrice*, 1907. Paris : PUF, Quadrige. A. François (ed.), 2007
- _____. *A Evolução Criadora*. Tr. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, Quadrige. Édition critique, 2009.
- _____. *A Energia espiritual*. Tr. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- _____. *Cartas, Conferências e outros escritos*. Tr. Franklin Leopoldo e Silva in *Os Pensadores*, São Paulo : Abril, 1974.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tr. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- _____. *Diferença e repetição*. Tr. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2ª ed., 2006.
- _____. A concepção da diferença em Bergson. In: DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DESCARTES, René. Discurso do Método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: *Os Pensadores*, vol.: *Descartes*. São Paulo : Abril Cultural, 1973.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Os Pensadores. Nova Cultural, 1996.
- PRADO JR., Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Edições Loyola, São Paulo, 2006.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo : Loyola, 1994.
- WORMS, Frédéric. *Introduction à Bergson: l'ame et le corps*. Paris: Hatier, coll. Textes Philosophiques, 1992.
- _____. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: PUF. 1997b.
- _____. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses. 2000.
- _____. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF. 2004.
- _____. *La philosophie en France au XX siècle*. Paris: Gallimard. 2009.
- _____. *A concepção bergsoniana do tempo*. Trad. Débora Morato Pinto. Revista Dois Pontos, 2005.
- _____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

A impropriedade originária

Sobre a situação da poesia na ontologia fundamental

Marco Antonio Valentim*

* (Doutor em Filosofia,
Professor do Departamento de Filosofia/UFPR)

Resumo

Embora seja tema privilegiado por Heidegger depois de *Ser e tempo*, a questão da relação entre filosofia e poesia está, à primeira vista, ausente dessa obra. São poucas e somente episódicas as referências ao “discurso ‘poético’”, no tratado de 1927. Pretendemos investigar a razão desse suposto silêncio, procurando elucidar sob que condições a poesia se tornaria (in-)acessível ao discurso da ontologia fundamental.

Palavras-chave: filosofia; poesia; ontologia; existência; propriedade.

e como se outro ser, não mais aquele
habitante de mim há tantos anos,

passasse a comandar minha vontade
que, já de si volúvel, se cerrava
semelhante a essas flores reticentes

em si mesmas abertas e fechadas;
como se um dom tardio já não fora
apetecível, antes despiciendo,

baixei os olhos, incurioso, lasso,
desdenhando colher a coisa oferta
que se abria gratuita a meu engenho.

Drummond, “A máquina do mundo”

Introdução

Não há dúvida de que, no pensamento de Heidegger, a filosofia faz um movimento na direção da poesia – movimento que Benedito Nunes bem consagrou sob o título *Passagem para o poético*. Em Heidegger, não somente a possibilidade da filosofia se deixa experimentar em relação direta com a poesia, mas também o discurso filosófico chega mesmo a assumir o propósito e a forma de uma interpretação da palavra poética. São conhecidas obras bastante expressivas desse fato, como a coletânea de ensaios *A caminho da linguagem*, a exegese volumosa e profunda dos *Hinos* de Hölderlin, os ensaios e conferências sobre Hölderlin, Rilke e Trakl, interpretações da épica e da tragédia gregas, entre outras, reivindicando toda lugar central no pensamento de Heidegger, junto com os tratados e preleções estritamente filosóficos. Associada a essa reivindicação e notável principalmente na obra posterior a *Ser e tempo* (1927), a aproximação à poesia adviria de uma radicalização transformadora do itinerário filosófico aberto com o projeto da ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*). É como se o aprofundamento na “questão do ser” conduzisse por si só à experiência da origem poética da palavra e, com isso, ao reconhecimento de que, enquanto operação voltada ao ser como linguagem, a filosofia consiste em uma posição diante dessa origem, devendo por isso mesmo tornar-se intérprete da poesia.¹

Embora inegavelmente tenha fundamento no percurso de Heidegger, essa descrição que acabamos de retomar tende a encobrir o que a filosofia, na forma da “compreensão de ser” (*Seinsverständnis*), poderia impor de obstáculo não somente a uma assimilação filosófica da poesia mas, até mesmo, à sua constituição enquanto palavra. Aqui também, é o caso de questionar se a filosofia consegue formar para si um conceito de poesia e reconhecer-lhe um sentido próprio, sem nisso mesmo reduzi-la ao seu interesse e limite. Perguntamos assim se e sob que condições a filosofia, em sua orientação ontológico-fundamental, pode compreender a poesia; o que, segundo *Ser e tempo*, implicaria situá-la na gênese existencial do sentido do ser em geral.

Contudo, não há remissão explícita, no tratado de 1927, da filosofia à poesia em que esteja em questão precisamente a possibilidade mesma da ontologia fundamental. Se, por um lado, é evidente a necessidade, para Heidegger, de delimitar a natureza da filosofia enquanto ontologia fenomenológica em contraste com o discurso teórico-objetivante da ciência, não se pode dizer, por outro, que aquilo que Heidegger denomina “discurso ‘poético’” (HEIDEGGER, 1993, § 34, p. 162) disponha da mesma relevância que a objetivação teórica, enquanto comportamento a que a analítica existencial volta sua consideração. Em vista de uma retomada da possibilidade originária da questão filosófica, Heidegger pode expor a natureza e a tarefa da filosofia sem fazer referência (nem, muito menos, reverência) à poesia;

¹ Cf. ALLEMAND, 1959, p. 129-156; NUNES, 1986, p. 264-278; WERLE, 2005, p. 25-55.

contudo, supostamente não poderia fazê-lo sem demarcar a linha de fronteira que separaria aquela da teoria científica (cf. idem, § 3, 8-11, 13, 43-44, 69b). Como diz Dubois, “nada dava a entender [em *Ser e tempo*] que uma obra de arte pudesse [como sucede em obras posteriores de Heidegger] servir de fio-condutor para a questão do sentido do ser” (DUBOIS, 2005, p. 165).

“Poesia”

Para tentar entender a referida omissão, convém averiguar os momentos em que a poesia (*Dichtung*) é mencionada em *Ser e tempo*. Isso acontece, direta ou indiretamente, em quatro passagens da obra. Na primeira delas, ela comparece em um elenco de disciplinas (“psicologia filosófica, antropologia, ética, ‘política’, poesia, biografia e historiografia”) que exemplificariam a “rica interpretatividade” (*reiche Ausgelegtheit*) do ser-aí (*Dasein*), isto é, os vários “comportamentos, faculdades, forças, possibilidades e destinos” em que essencialmente se modifica o ser do homem, a existência (HEIDEGGER, 1993, § 5, p. 16). Tomando essas disciplinas como evidência de que, no ser-aí humano, a compreensão de ser é sempre operante, Heidegger lhes contrapõe, porém, uma questão decisiva: sendo “talvez originariamente existenciárias” (*ursprünglich existenziell*), são elas também “originariamente existenciais” (*ursprünglich existenzial*) (idem)? “Embora não se excluam”, explica ele, “as duas coisas não precisam necessariamente vir juntas”; e continua: “A interpretação existenciária pode exigir a analítica existencial se, diferentemente [*anders*], o conhecimento filosófico é concebido [*begriffen*] em sua possibilidade e necessidade” (idem).

Nessa primeira ocorrência, há pelo menos duas coisas a serem levadas em conta. Em primeiro lugar, é manifesto que Heidegger não reconhece à poesia originariedade existencial, embora a princípio não lhe recuse uma possível originariedade existenciária (que, porém, outras passagens de *Ser e tempo* referem como problemática). Quer dizer, a poesia, enquanto comportamento originariamente existenciário, pode constituir-se como um dos modos pelos quais se decide onticamente o sentido do existir (HEIDEGGER, 1993, § 4, p. 12-13); contudo, tendo sua efetividade limitada ao plano ôntico, ela não poderia permitir por si só “uma abertura da existencialidade da existência” (idem, p. 13). O discurso poético não poderia fazê-lo sem, ao mesmo tempo, dar lugar ao “conhecimento filosófico” (idem, § 5, p. 16) enquanto consideração expressa, apropriação explícita, da existência por si mesma. Indo-se mais longe, a originariedade existenciária da poesia consistiria no poder de gerar uma ocasião fática para o advento da filosofia, provendo assim à compreensão ontológica o seu fundamento ôntico, a exemplo de outros comportamentos existenciários.

Em segundo lugar, a forma pela qual Heidegger determina fundamentalmente o ser do ser-aí, como compreensão de ser, acarreta para a filosofia, enquanto “radicalização de um tendência de ser que pertence essencialmente ao ser-aí mesmo”

(HEIDEGGER, 1993, § 4, p. 15), um estatuto de eminência sobre outras possibilidades de existência, visto que somente ela possibilitaria o ingresso na dimensão do ser do “ente que nós mesmos somos”. Logo, expondo-se a diferença entre ser e ente apenas no âmbito da compreensão existencial, a poesia, na condição de interpretação existenciária, “pré-ontológica”, acha-se subordinada à possibilidade da filosofia entendida como ontologia da existência. Ramo da raiz ôntica do existir, a poesia deve assim conduzir ao florescimento da ontologia, isto é, à compreensão própria e explícita da existência em seu ser, enquanto paradigma do discurso e *télos* da existência (cf. idem, p. 13-14). Mas isso significa também que, separado do compromisso com a filosofia, o discurso poético careceria, na avaliação de *Ser e tempo*, da “justificação existencial” que apenas uma “orientação explícita ao problema do ser” poderia lhe proporcionar (idem, § 5, p. 16).

A referência (dessa vez mais indireta) à poesia também ocorre em duas outras passagens de *Ser e tempo*, pertencentes respectivamente aos §§ 52 e 53. Nesse contexto, está em questão nada menos que o projeto da propriedade, aquilo que a ontologia existencial assume como fenômeno originário do ser-aí.

Na primeira dessas passagens, Heidegger procura determinar a certeza implicada na relação do ser-aí com sua morte, entendida como possibilidade mais extrema e, ao mesmo tempo, originária do existir, por contraposição à certeza experimentada na relação com o ente descoberto dentro do mundo. Ele alude à “poetização arbitrária” (*willkürlichen Erdichtung*) como modo deficiente do “manter-se na verdade”, que não satisfaria a condição mínima para que fosse possível estar certo a respeito do ente que vem ao encontro dentro do mundo, a saber, ter a certeza fundada em um comportamento adequado à descoberta do mesmo (cf. HEIDEGGER, 1993, § 52, p. 256).

Na outra passagem, Heidegger problematiza o passo que está para dar, a caracterização da “possibilidade ontológica do ser para a morte próprio”. De acordo com ele, esse passo torna-se problemático: primeiro, porque “o ser-aí no fim nunca se comporta propriamente para com o seu fim” e, segundo, porque “o ser próprio deve, de acordo com seu próprio sentido, permanecer oculto aos outros” (HEIDEGGER, 1993, § 53, p. 260). Diante desses obstáculos, ambos existenciários, à propriedade da existência, seria razoável supor que o projeto existencial do ser-próprio se tornasse um “empreendimento fantástico” (*ein phantastisches Unterfangen*). Por isso, Heidegger pergunta: “O que é necessário para que um tal projeto ultrapasse uma construção arbitrária, apenas poética [*eine nur dichtende, willkürliche Konstruktion*]?” (idem).

Há um traço comum a essas passagens de texto: indiretamente ao menos, ambas caracterizam o poético como arbitrário, e elas o fazem contrapondo a arbitrariedade da composição (*Dichtung*) à propriedade do projeto (*Entwurf*). Na sequência da segunda das passagens referidas, Heidegger sugere que a ontologia fundamental escapa à arbitrariedade precisamente na medida em que pode de-

monstrar a sua “legitimidade fenomenal” (*phänomenalen Rechtmäßigkeit*), garantindo “um caminho seguro” para a investigação sobre o sentido do ser em geral (HEIDEGGER, 1993, § 53, p. 260).

Se nos lembrarmos do que Heidegger reivindica na primeira ocorrência comentada, isto é, a justificação existencial da poesia enquanto interpretação ôntico-existenciária do ser-aí, temos um esboço da maneira como se constitui, nos termos de *Ser e tempo*, a crítica ontológico-existencial da poesia. Sob a perspectiva da questão do ser, ela se mostra limitada em um duplo sentido: pois lhe falta, de um lado, a orientação explícita na direção do ser do ente, em especial, do próprio ser-aí enquanto compreensão de ser, e, de outro, a base fenomenal, ôntica, sobre a qual somente poderia desmentir a impressão de arbitrariedade. A poesia não disporia por si de originariedade, seja existencial ou, até mesmo, existenciária. Principalmente, essa provável recusa do caráter de origem ao discurso poético parece explicar-se menos pela carência de base nos fenômenos que pela ausência de um compromisso da poesia com o sentido *próprio* do existir – compromisso que a ontologia existencial assume resolutamente como condição ôntica (“raiz”) de sua possibilidade. Para Heidegger, como se sabe, não há nada mais avesso à propriedade enquanto ser-resoluto (*Entschlossenheit*) do que o arbítrio (*Willkür*) entendido como a indiferença do ser-aí fático perante o seu próprio ser, resultante da tendência decadente a compreender-se, em fuga a si mesmo, a partir do ente que ele não é, ou seja, *impropriamente*.

Entretanto, se é certo que, em *Ser e tempo*, Heidegger omite à poesia, de forma supostamente coerente, o “primado ôntico-ontológico” que reconhece à filosofia, não é verdade que assim lhe conteste toda e qualquer função existencialmente determinável (embora nem por isso determinante enquanto condição da possibilidade ontológica do existir). De fato, no § 34 da obra, dedicado justamente ao tema da linguagem (*Sprache*), Heidegger atribui ao “discurso ‘poético’” (*»dichtende«* Rede), como sua “meta peculiar [*eigenes*]”, “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição” (HEIDEGGER, 1993, § 34, p. 162). De acordo com isso, a poesia operaria a “pronúnciação” (*das Sichaussprechen*) do modo como a cada vez o ser-aí experimenta estar lançado em um mundo. Ela seria dotada de um poder retórico (cf. idem, § 30, p. 140, nota), permitindo, no plano da coexistência (*Mitdasein*), o compartilhamento do mundo experimentado em uma disposição (*Stimmung*).

É nesse momento – o único, aliás, dentre as ocorrências de poesia em *Ser e tempo* – que Heidegger menciona aspectos da discursividade que seriam especialmente característicos e mesmo definidores do seu modo poético: “O índice linguageiro [*sprachliche*] do anúncio do ser-em disposicional [*des befindlichen In-seins*] pertencente ao discurso repousa na inflexão, na modulação, no ritmo do discurso, na ‘maneira de dizer’” (HEIDEGGER, 1993, § 34, p. 162). Conformemente ao conceito ontológico-existencial do discurso – “articulação significativa da compreensibilidade disposicional do ser-no-mundo” (idem) –, tais caracteres, presumivelmente específicos da poesia, são supostos, antes de mais nada, como portadores do senti-

do em vista do qual (*woraufhin*) cada ser-aí, lançado em um mundo, significa para si mesmo e aos outros o seu próprio existir. Assim, pode-se dizer que, nesta única e isolada avaliação positiva em *Ser e tempo*, a poesia é estimada exclusivamente pela função que desempenha como modo do discurso, no processo ontológico-existencial da formação de mundo (*Weltbildung*).

É preciso observar também o fato de que, justamente nessa passagem, Heidegger grafa o termo *dichtende* entre aspas. Como se sabe, o uso de aspas e itálicos para marcar a modalidade do sentido, próprio ou impróprio, de um conceito ontológico é sistemático e abundante ao longo de *Ser e tempo* (cf., por exemplo, a grafia do termo *mundo*). Tendo em mente que, nessa obra, as aspas indicam, via de regra, o significado existencialmente impróprio de uma palavra, enquanto o destaque em itálico denota por meio da ênfase gráfica o seu sentido próprio, pode-se concluir que, ao apreciar positivamente a função da poesia, Heidegger estaria, na verdade, apropriando-se de um termo geralmente empregado, a exemplo de suas demais ocorrências em *Ser e tempo*, para designar um comportamento impróprio e derivado da existência em seu empenho de auto-interpretação. Mas, então, isso quer dizer que há um sentido próprio da poesia, assinalado indiretamente pelas aspas: a “poesia”, isto é, uma poesia imprópriamente poética, a serviço da propriedade do existir?

A vida mesma não significa algo outro

*Assoziiert Euch mit einem Poeten,
Laßt den Herrn in Gedanken schweifen,
Und alle edlen Qualitäten
Auf Euren Ehrenscheitel häufen*
Goethe, *Faust*, I²

A última e principal passagem comentada, constante do § 34 de *Ser e tempo*, encontra desenvolvimento mais extenso e profundo em outro texto de Heidegger, o do § 15 da preleção do semestre de verão de 1927, intitulada *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, onde o conceito existencial de poesia é estabelecido com relativa suficiência, maior do que sucede nas passagens de *Ser e tempo* que comentamos. O contexto é o de exposição do aspecto mais fundamental da mundanidade: o ser “em vista de si mesmo” (*umwillen seiner selbst*), “em vista de seu próprio [do ser-aí] poder-ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2005, § 15-c-β, p. 242).³ Trata-se, em

² Tradução de Jenny Klabin Segall: “Pois associai-vos com um poeta, / Deixai que em cismas se embeveça, / E vos empilhe a lista arquicompleta / Das virtudes sobre a cabeça” (GOETHE, 2004, v. 1789-1792, p. 176-177).

³ Trata-se, em outros termos, da “significância” (*Bedeutsamkeit*), tema do § 18 de *Ser e tempo*. É ela “o que constitui a estrutura do mundo em que o ser-aí sempre já é”, enquanto caráter de ser pelo qual o ser-aí, reunindo “em vista de si mesmo” os nexos referenciais que constituem o mundo, “significa” a si próprio, se dá a compreender originariamente o seu ser e poder-ser com respeito ao seu ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1993, p. 87).

outros termos, da “ipseidade” (*Selbstheit*) do ser-aí, caráter de ser pelo qual este se determina, antes que em função de seu vínculo fático com que lhe vem ao encontro como outro, em vista, sobretudo, da possibilidade de “escolher-se a si mesmo de modo próprio [*eigens*]” (idem, p. 243). Ainda quando se compreende a partir do “ente intramundano” que ele mesmo não é, ou seja, no modo oposto da “ipseidade imprópria”, o ser-aí já compreende esse ente, no fundo, em vista de si mesmo: “Compreendendo-se a partir das coisas, o ser-aí se compreende a si mesmo como ser-no-mundo a partir de seu mundo” (idem, p. 244). Segundo o exemplo oferecido por Heidegger, o sapateiro, o homem ocupado em fazer sapatos, embora “se encontre si mesmo nas coisas”, os sapatos, estes somente são compreensíveis (*verständlich*) como instrumentos pertencente ao mundo do sapateiro. A serventia do sapato, que lhe garante consistência ontológica enquanto ente manual (*zuhanden*), está de antemão determinada pelo modo como o sapateiro se encontra perante si mesmo, lançado à possibilidade fática de um certo fazer, o fazer sapatos (idem, p. 243-244). Em suma: do ponto de vista estritamente ontológico-existencial, as coisas são aquilo “a partir de que nós nos encontramos” (*aus denen wir uns begegnen*). Por essa razão, salienta Heidegger, “o ponto decisivo”

é se o ser-aí existente [...] é suficientemente originário para *ver* de forma própria o mundo sempre já descoberto com a sua existência, dar-lhe a palavra [*zum Wort zu verhelfen*] e, por meio disso, torná-lo expressamente visível a outros (idem, p. 244).

A partir do contexto, é manifesto que esse “dar a palavra ao mundo” consiste em dar a palavra, antes que ao outro do ser-aí, ao próprio ser-no-mundo.

É justamente nesse sentido que, na sequência imediata do texto, Heidegger introduz o conceito ontológico-existencial de poesia: “A poesia não é nada de outro que o elementar vir-à-palavra [*Zum-Wort-kommen*], isto é, o descobrir-se [*Entdecktwerden*] da existência como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2005, § 15-c-β, p. 244). Percebamos como nessa formulação, em que ecoam nitidamente as linhas comentadas do § 34 de *Ser e tempo*, Heidegger reconhece à palavra enquanto tal (*Wort*) o estatuto de algo elementar, como instância de descoberta, e à palavra poética nada menos que o poder de realizar o “decisivo”, a saber, ver e comunicar o próprio mundo. Portanto, caem as aspas que, naquele parágrafo de *Ser e tempo*, marcavam a grafia do termo, indicando-lhe conotação derivada.

No entanto, note-se que, nesse mesmo trecho dos *Problemas fundamentais*, o caráter elementar da palavra é devido estritamente à sua ligação com a possibilidade de descoberta do mundo (e, em última instância, com a possibilidade da compreensão de ser). Isso mostra que por si só a elementaridade da palavra não co-significa, para Heidegger, originalidade. Se, por um lado, ela é assumida na condição de ocasião e suporte do mundo enquanto estrutura ontológica de sentido, por outro, a origem desse mundo se situaria em outro lugar, a saber: não no

factum existenciário da palavra, em sua sonoridade *extra*-mundana, e sim no poder existencial da compreensão, na significatividade mundana da palavra.

É inegável que, à diferença dos trechos anteriormente comentados, o texto do § 15 dos *Problemas fundamentais* acentua em certa medida o caráter existencial da função da poesia, elevando-a do nível simplesmente decadente, ao qual se via relegada nas outras passagens comentadas de *Ser e tempo*, à auto-interpretação da existência:

o poeta não somente é capaz de ver esse mundo originário, ainda que considerado [*unbedachte*] e menos ainda descoberto [*erfundene*] de maneira teórica, mas compreende também o filosófico do conceito de vida que Dilthey pressentira e que nós apreendemos com o conceito da existência como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2005, § 15-c-β, p. 247).

Contudo, dessa forma, o poeta⁴ não se apresentaria na condição de intérprete eminente do filósofo, atuando, por assim dizer, como se fosse seu “sócio” na formação mefistofélica do mundo? O que aquele é capaz de ver através de imagens, este é capaz de apreender conceitualmente: a “visão” poética e o conceito filosófico não seriam senão formas de compreensão e interpretação da estrutura de ser da vida humana (a “existência como ser-no-mundo”); mais ainda, nessa condição, a poesia estaria ontologicamente subordinada à possibilidade existencial da filosofia. É o que indica Haar, em comentário a essa “discreta entrada em cena” da poesia no quadro da ontologia fundamental, ressaltando o acento claramente platônico, e kantiano, da abordagem heideggeriana:

Como se, obedecendo à injunção de uma longa tradição, ainda não desconstruída sobre o tema, e retomando malgrado ele mesmo o argumento de Platão contra a poesia, Heidegger objetasse ao poeta que ele não pode “dar conta” daquilo que nos mostra, incapaz que é de nos dizer o que o ser-no-mundo tem de autêntico ou de inautêntico, da mesma forma como, na *República*, se reprova o poeta por não *saber* o que é verdadeiro ou falso, bem ou mal. Heidegger reconhece ao poeta, como Platão no *Íon*, uma iluminação, uma inspiração, decerto não divina, mas que vai ao fundo das coisas, o equivalente da visada fenomenológica mais radical, mas essa intuição verdadeira [...] permanece natural e inocente, “irrefletida” (*unbedachte*), sem pedra de toque: intuição cega, intuição sem conceito (HAAR, 1985, p. 206).

Na mesma passagem dos *Problemas fundamentais*, o filósofo em questão é Dilthey, de quem Heidegger se declara herdeiro por ter concebido a poesia, sob a forma de um “pressentimento”, a partir de uma interpretação filosófica do fenômeno da vida humana:

⁴ No contexto, o poeta é Rainer Maria Rilke, de quem Heidegger cita uma passagem dos *Cadernos de Malte Laurids Brigge* (1910) como “exemplo de prova” do conceito existencial de mundo (*als Beleg dafür*; HEIDEGGER, 2005, § 15-c-β, p. 244). Para uma leitura crítica da interpretação heideggeriana dos *Cadernos*, cf. VALENTIM, 2012.

A poesia [*Poesie*] tem sua essência no fato de *expressar de tal modo o vivenciado* e de apresentar de tal modo a objetivação da vida que o acontecimento destacado pelo poeta se apresenta eficaz *em seu significado para o todo da vida* (DILTHEY, 1981, p. 204; grifos nossos).

Assim, cada verso de um poema é convertido em vida pela conexão interna na vivência da qual parte o poema. Possibilidades que residem na alma são evocadas pelas *palavras externas que são trazidas à apreensão pelos desempenhos elementares da compreensão*. A alma percorre as vias habituais, das quais, a partir de situações vitais aparentadas, gozava e padecia, as quais exigia e sobre as quais atuava. *Caminhos inumeráveis estão abertos no passado e nos sonhos do futuro; das palavras lidas partem inumeráveis cursos de pensamento*. Já na medida em que o poema indica uma situação exterior, ele atua de maneira a favorecer que as palavras do poeta causem o afeto que lhe é pertinente. Também aqui se faz valer a relação já mencionada, segundo a qual expressões do viver contêm mais do que aquilo que reside na consciência do poeta ou artista e, por isso, evocam também mais. Se agora se deduz da posição da tarefa de compreensão a presença da conexão anímica propriamente vivenciada, então se a designa também *o transporte do próprio si mesmo* [des eigenen Selbst] *para dentro do exemplo dado de exteriorizações da vida* (idem, p. 263-264; grifos nossos).

Olho para o mundo humano. Nele se encontram os poetas. *O mundo humano é o seu objeto próprio*. Nele se realizam os acontecimentos que o poeta apresenta. Com o mundo se abrem para ele os cursos através dos quais *empresta significância* [Bedeutsamkeit] *ao acontecimento*. Assim, acho que o grande enigma do poeta, que instala uma nova realidade acima da vida, que nos abala assim como a própria vida, que amplia e eleva a alma, só pode ser resolvido se as relações desse mundo humano e de suas propriedades fundamentais com a poesia forem esclarecidas. É só assim que pode surgir *uma teoria que faz da história da poesia uma ciência histórica* (idem, p. 281; grifos nossos).

Tentemos resumir, a partir desses trechos, o conceito diltheyano de poesia em suas principais características, nas quais se pode facilmente reconhecer os vários traços, acima destacados, da concepção de Heidegger: (i) o filósofo delega à poesia uma função significativa: exprimir o vivenciado, emprestando desse modo sentido humano ao mundo; (ii) no poema, a relação entre as palavras e a vivência é externa, estando as primeiras destinadas sobretudo a serem compreendidas, isto é, a darem lugar a “inumeráveis cursos de pensamento”; (iii) nesse pensar propiciado pela poesia o que se opera é a apropriação da vida exteriorizada: como formula Dilthey em outra passagem, a constituição de uma “unidade espiritual *autocentrada* [in sich selbst zentriert]” (idem, p. 188); (iv) a poesia atua como dispositivo de humanização do acontecimento, admitindo, portanto, ser tomada como objeto do conhecimento histórico; (v) por isso também, a teoria filosófica, enquanto interpretação do significado histórico dos acontecimentos e exteriorizações da vida, seria capaz de resolver o “grande enigma do poeta”, mostrando que o abalo que ele provoca visa, antes de mais anda, à constituição de significado para o todo da vida

humana, bem como apreendendo esse mesmo significado, articulado originalmente de modo poético, sob a forma do conceito filosófico.

Ao longo da caracterização da poesia feita por Dilthey, um elemento predomina claramente sobre todos os demais, a saber, a ideia da vida como um poder autossignificante:

Cada plano de vida é a expressão de uma concepção do significado da vida. [...] Cada exteriorização da vida tem um significado, na medida em que, como um sinal, exprime algo, como uma expressão, aponta para algo que pertence à vida. A vida mesma não significa algo outro [*Das Leben selber bedeutet nicht etwas anderes*]. Não há nela nenhuma separação sobre a qual poderia repousar o fato de ela significar algo além dela mesma [*außer ihm selbst*] (DILTHEY, 1981, p. 288-289).

Ora, não é precisamente essa ideia – como reformula Heidegger, a da existência como ser-no-mundo, dirigida eminentemente ao ser-próprio, à possibilidade de o ser-aí ser todo (cf. HEIDEGGER, 1993, §§ 46-53) – que podemos identificar como base principal a partir da qual ele elabora de maneira explícita o conceito ontológico-existencial de poesia enquanto exposição comunicativa do mundo, este último entendido precisamente como horizonte humano de sentido? Uma passagem de *Ser e tempo* confirma e precisa o sentido dessa aproximação de Heidegger a Dilthey: “O filosoficamente relevante de sua [de Dilthey] ‘psicologia das ciências humanas’ deve ser buscado no fato de que ela tem em mira o ‘todo da vida’ e as [suas] ‘figuras’” (idem, § 9, p. 47). Heidegger não deixa de apontar para “os limites de sua problemática e da conceitualidade [*Begrifflichkeit*] na qual ela devia ser levada à palavra [*zum Wort*]” (idem). Mas é justamente essa conceitualização filosófica da vida e de suas figuras, constatada por Heidegger como deficiente em Dilthey, que ele mesmo pretende oferecer, de maneira adequada, sob a forma da compreensão própria e explícita do ser do homem.

Portanto, no que concerne à situação da poesia na ontologia fundamental, podemos concluir que, colocado a serviço da vida humana autocentrada e autossignificante, o discurso poético – ou seja, a poesia concebida existencialmente como discurso – deve no fundo poder pré-compreender uma filosofia: ele é “o elementar vir-à-palavra, isto é, o descobrir-se da existência como ser-no-mundo”.

Pois EU é um outro

*Des humains suffrages,
Des communs élans
Là tu te dégages
Et voles selon.
Rimbaud, “L’Éternité”⁵*

⁵ Tradução de Augusto de Campos: “Das lides humanas, / Das palmas e vaías, / Já te desenganas / E no ar te espraías” (RIMBAUD, 2002, p. 50-51).

Todavia, se é mesmo assim, não haveria, aparentemente, uma descontinuidade entre a situação da poesia em *Ser e tempo* e o que se afirma exemplarmente na conclusão do ensaio sobre “A origem da obra de arte”, a saber, que há um “projeto poético da verdade” (*dichtende Entwurf der Wahrheit*; cf. HEIDEGGER, 2003, p. 63)? Segundo vimos, Heidegger pudera expor, no tratado de 1927, o caráter fundamental da questão ontológica não somente poupando-se a referência a esse “projeto” poético – tomado, no ensaio de alguns anos mais tarde, como tão ou mais originário do que o filosófico – mas também sem reconhecer à poesia nenhum papel determinante junto à constituição do sentido do ser em geral.

Talvez haja um motivo preponderante para isso: a ontologia de *Ser e tempo* precisaria manter coerentemente fora de jogo, como que entre aspas, a possibilidade contra-existencial, problematicamente ontológica, da poesia como discurso capaz de fazer vir à palavra uma potência *originariamente imprópria*. Segundo a linguagem de *Ser e tempo*, tal expressão constituiria, como sugere Haar, um genuíno oxímoro:

Parece que há como que uma concorrência entre o autêntico [*eigentlich*] e o originário. Eles chegam por vezes a se recobrir e coincidir, ao menos parcialmente. Assim quando Heidegger escreve: “*O fenômeno primário da temporalidade originária e autêntica é o futuro*” [S.Z., p. 329], ou ainda: “*o existir originário e próprio...*” [S.Z., p. 336]. Mas as duas dimensões devem ser distintas, pois, se o originário dependesse absolutamente do autêntico, ele não seria mais originário. É preciso dizer que o autêntico é um certo ponto de vista sobre o originário? É preciso admitir que o autêntico é *derivado* do originário, do mesmo modo como o inautêntico é derivado do autêntico? Certamente há derivação, mas o autêntico é um reforço do originário, ao passo que o inautêntico é uma degradação (HAAR, 1990, p. 60).

Logo, se o originário e o próprio tendem, ainda que problematicamente, à coincidência, entre o originário e o impróprio (ou “inautêntico”), por sua vez, nenhuma confusão seria possível. Afinal, como lemos em formulação emblemática constante da conferência de 1924 sobre “O conceito de tempo”, “*a propriedade do ser-aí é o que constitui a mais extrema possibilidade de ser do ser-aí*”, possibilidade pela qual ele é “determinado de modo primário” e através da qual todos os seus demais caracteres ontológicos “são o que são”:

O ser-aí dos outros não pode, em sentido próprio, substituir o ser-aí, caso o ser cada vez, enquanto o ser meu, deva ser assegurado. O ser-aí dos outros nunca possui de modo originário, segundo o único modo adequado de possuir do ser-aí: o outro, eu nunca *sou* [*den Anderen bin ich nie*] (HEIDEGGER, 1997, p. 23; trad. modif.).

Em vista disso, a fim de vislumbrar o descompasso entre a poesia e o seu conceito filosófico, nada mais oportuno que contrapor ao postulado ontológico-

-fundamental do nexo de origem entre ser e propriedade⁶ a exegese da palavra poética (“um pouco de prosa sobre o futuro da poesia”), diametralmente oposta, feita por Rimbaud:

O romantismo jamais foi bem julgado. Quem o teria julgado? os críticos!! Os românticos? que provam tão bem que a canção poucas vezes tem a ver com a obra, isto é, com o pensamento cantado e compreendido pelo cantor? Pois EU é um outro [*Car JE est un autre*]. Se o cobre desperta clarim, não é por sua culpa. Isso me é evidente: assisto à eclosão de meu pensamento: contemplo-o; escuto-o; faço um golpe de arco: a sinfonia faz seu movimento no abismo ou de um salto surge na cena (RIMBAUD, 2006, p. 157; trad. modif.).⁷

Segundo a interpretação de Agamben, aí tem lugar a “ideia de uma experiência totalmente dessubjetivada do ato de palavra”, na qual “o sujeito falante cede lugar a outro”, dando “testemunho incessante de sua própria alienação” (AGAMBEN, 2008, p. 117-119). Tratar-se-ia, em Rimbaud, de uma poética guiada pelo “princípio da perda e do desapossamento de si”, em que a palavra “tende constantemente para um *outro*”, para o “essencialmente não-human[o] e anti-human[o]” (idem, 2007, p. 85): “- Mas trata-se de tornar a alma monstruosa” (RIMBAUD, 2006, p. 159); “Trata-se de chegar ao desconhecido pelo desregramento de *todos os sentidos*” (idem, p. 155).

Assim determinada pela experiência da impossibilidade de ser si mesmo (“*Car JE est un autre*”), a palavra poética atuaria em sentido frontalmente contrário à auto-apropriação do ser-aí humano (“*Den Anderen bin ich nie*”), opondo-se à possibilidade mesma da filosofia enquanto ontologia fundamental, como um verdadeiro impossível ontológico: a “alienação do lugar originário da palavra” (AGAMBEN, 2006, p. 107). Sobretudo, o possível poético dependeria de que fosse suspenso precisamente aquilo que a ontologia toma por meta, a saber, a constituição de um discurso propriamente humano. Por isso mesmo, enquanto impropriedade originária, a poeticidade da palavra teria de ser neutralizada em favor da significância do mundo.

⁶ “O ser desse ente [‘que eu mesmo sou’] é sempre meu”; “O ser é aquilo que está em jogo nesse ente mesmo” (HEIDEGGER, 1993, § 9, p. 41-42).

⁷ O texto é o da célebre carta a Paul Demeny datada de 15 de maio de 1871. Dois dias antes, Rimbaud escrevia, em termos muito parecidos, a Georges Izambard: “Não é absolutamente minha culpa. Está errado dizer: Eu penso. Deveríamos dizer: Pensam-me. Perdão pelo jogo de palavras. EU é um outro. Azar da madeira que se descobre violino, e danem-se os inconscientes que discutem sobre o que ignoram completamente!” (RIMBAUD, 2006, p. 155). Convém notar que Rimbaud utiliza duas metáforas distintas mas intimamente relacionadas (“Se o cobre desperta clarim, não é por sua culpa”, “Azar da maneira que se descobre violino”) para quase-explicar (“o senhor não compreenderá de modo algum, e eu quase não poderia explicar-lhe”) a alteridade originária do “eu” poético. Segundo Agamben, a primeira dessas metáforas constitui réplica direta a uma passagem da Primeira Epístola aos Coríntios (“Se a trombeta não der um som claro”, 14:8) em que Paulo os exorta a “compreender o que dizem”, a utilizar palavras inteligíveis, reprovando com isso a prática da glossolalia, o “falar em língua”, sem sentido nem discurso (cf. AGAMBEN, 2008, p. 119).

“Predação ontológica”

Des Peaux-Rouges criards les avaient pris pour cibles

Rimbaud, “Le Bateau Ivre”⁸

Essa neutralização é particularmente notável em uma outra referência (desa vez explícita) do pensamento de Heidegger à poesia de Rimbaud. Ela ocorre no “Protocolo de um seminário sobre a conferência *Tempo e ser*” (1962), a propósito do esclarecimento filosófico da expressão “*Es gibt*” (“dá-se”, “há”). No contexto, Heidegger pretende demonstrar, contra a consideração teórica do ser dos entes como subsistência ou disponibilidade (*Vorhandenheit*) de coisas simplesmente dadas, que no “Há” “reside já a referência ao homem [*Bezug zum Menschen*]” (HEIDEGGER, 2007, p. 47), ou seja, precisamente aquilo que, em *Ser e tempo*, se entende por significância, a vinculação de uma configuração ôntica à possibilidade ontológica do ser-no-mundo. Isso mostra-se, segundo Heidegger, tanto no emprego habitual da expressão quanto em seu uso poético, com a diferença de que, no primeiro, “a referência é geralmente o ser-disponível [*das Verfügbarsein*], a referência a uma possível apropriação/aquisição [*Aneignung*] por parte do homem” (idem), enquanto que, no segundo, a expressão “não nomeia o ser-disponível daquilo que há, mas isso justamente como um indisponível, o que se aproxima como um estranho [*das Unheimliche*], o demoníaco [*das Dämonische*]” (idem, p. 49).

Juntamente com Trakl, Rimbaud é então chamado a dar testemunho do uso poético do “Há”. Para tanto, Heidegger cita um dos poemas em prosa das *Iluminações* (1873), o terceiro do ciclo intitulado “Infância”:

Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir.
Il y a une horloge qui ne sonne pas.
Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches.
Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte.
Il y a une petite voiture abandonnée dans le taillis, ou qui descend
[le sentier en courant, enrubannée.
Il y a une troupe de petits comédiens en costumes, aperçus sur la route à
travers
[la lisière du bois.
Il y a enfin, quand l’on a faim et soif, quelqu’un qui vous chasse.
(RIMBAUD *apud* HEIDEGGER, 2007, p. 48.)⁹

⁸Tradução de Ivo Barroso: “Tomaram-nos por alvo os Índios irascíveis” (RIMBAUD, 1995, v. 3, p. 202-203).

⁹Tomando-se relativa distância da interpretação de Heidegger, esta seria uma tradução possível: “No bosque tem um passarinho, seu canto te pára e te faz corar. / Tem um relógio que não soa. / Tem uma cova com um ninho de bichos brancos. / Tem uma catedral que desce e um lago que sobe. / Tem um carrinho abandonado na moita, ou que desce a rua correndo, enfeitado. / Tem uma trupe de ator-zinhos fantasiados, vistos no caminho pela borda do bosque. / Tem enfim, quando dá fome e sede, alguém que te caça.” A tradução do francês “*Il y a*” por “Tem” visa a resolver a possível ambiguidade entre ser (*être, sein*) e ter (*avoir, haben*) presente no “Há” em sentido contrário à solução heideggeriana, na qual se toma o “*Il y a*” por equivalente a “*Es ist*”, “É”. Aliás, é o próprio Heidegger quem propõe como possível uma comparação à forma coloquial “*es hat*”, “tem” (cf. HEIDEGGER, 2007, p. 49).

A anáfora do “*Il y a*” sugere a Heidegger algo como a reiteração de um mesmo dom (*Gabe*) em cada configuração ôntica aludida no poema. Do que se trata?

O francês “*Il y a*” [...] corresponde ao alemão “*Es gibt*” [“Há”], mas tem uma amplitude maior. A tradução adequada do “*Il y a*” em Rimbaud seria no alemão o “*Es ist*” [“É”] [...] (HEIDEGGER, 2007, p. 49).

Com o “É” é nomeada a referência ao homem, e isso, em verdade, de modo incomparavelmente mais contundente do que no “Há” habitual [*gewöhnliches*] (idem).

Segundo o viés ontológico da interpretação, trata-se de um dar-se (“*Es gibt*”) de ser (“É”) que atua como abertura de mundo e fundamento para a manifestação dos entes (“Há”): não há ente sem ser, e não há ser sem o homem, ser do qual, porém, ele não pode criar e pelo qual é destinado como lugar de sua verdade em meio aos entes (cf. HEIDEGGER, 2004, p. 334-337). Com efeito, Heidegger conclui sua breve interpretação de Rimbaud afirmando que “o que esse ‘É’ designa só se pode pensar a partir da Apropriação [*Ereignis*]” (idem); quer dizer, a partir do “coperencimento de ser e homem” (idem, 2007, p. 51). Portanto, a “amplitude maior” do “Há” poético em relação ao habitual consiste em permitir que, de preferência aos entes disponíveis à “aquisição”, o ser mesmo seja dito, no sentido da Apropriação, através da referência de tudo o que “há” ao homem. Mais uma vez, é o mundo humano que vem à palavra na poesia: *Il y a = Es weltet*.

Diante disso, cabe perguntar o que constituiria o caráter pretensamente “estranho” e “demoníaco” da experiência poética do “Há”. Ao indicar, no mesmo contexto, que a Apropriação é “sem destino” (*geschicklos*) e, por isso, que ela é “em si mesma *Expropriação* [*Enteignis*]”, ensejando talvez o reconhecimento de uma alienação originária, Heidegger esclarece, porém, que se trata, ao falar de expropriação, da “finitude da Apropriação”, finitude do ser mesmo, pela qual se origina a “temporalidade ekstática” (cf. HEIDEGGER, 2007, p. 50, nota 3), ou seja, aquilo que, no quadro da ontologia fundamental, é pensado, do lado do ser-aí humano, precisamente como o seu ser-próprio. O texto referencial para o seminário, a conferência “Tempo e ser”, é suficientemente claro a respeito:

Na medida em que só há ser e tempo na apropriação [*im Ereignen*], pertence a este a peculiaridade [*das Eigentümliche*] de que ela conduz o homem ao seu próprio [*in sein Eigenes*] como o que percebe ser, enquanto insiste no tempo próprio [*eigentlichen*]. Assim apropriado [*geeignet*], o homem pertence à Apropriação [*Ereignis*] (idem, p. 28).

Enquanto elementos expropriativos, o estranho e o demoníaco admitem, no pensamento de Heidegger, uma interpretação estritamente concordante com a ideia da finitude do ser pensado “a partir da Apropriação, desde o conceito da pro-

priedade [*Eigentums*]” (HEIDEGGER, 2007, p. 64). Como se sabe, em *Ser e tempo*, a estranheza (*Unheimlichkeit*) significa o “não-estar-em-casa” (*Nicht-zuhause-sein*), isto é, a angústia (*Angst*) enquanto disposição fundamental, que proporciona, em sentido contrário à decadência fática, uma “abertura privilegiada” do ser-aí a “propriedade e impropriedade [*Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*] como possibilidades de seu ser” (idem, 1993, § 40, p. 190-191).¹⁰ Já o demoníaco, tomado em significação ontológico-fundamental, não consistiria senão na possibilidade mais própria do ser-aí humano. É o que se depreende da glosa de Heidegger à exposição de Cassirer sobre o mundo mítico,¹¹ mundo no qual “o ‘desenvolvimento’ do ser-aí singular é dividido em vários sujeitos, entre os quais determinadas transições têm lugar” (idem, 1991, p. 262). Nisso, Heidegger tem em vista uma modalidade de ser-aí, o “ser-aí mítico” (*das mythische Dasein*), caracterizado justamente pela alienação do seu poder-ser mais próprio: “um tal ser-no-mundo é oprimido por aquilo a que se entrega” (idem, p. 267), de modo que, “em seu ser-oprimido [*Bedrängtheit*] por poderes mágicos, [lhe] faz face também a ‘própria’ alma como um poder ‘estrangeiro’ [*„fremde“*]” (idem, p. 262). Trata-se, pois, justamente daquele que poderia dizer de si que “EU é um outro”...¹² Note-se, contudo, que o estrangeiro (*fremd*) que “oprime” o ser-aí mítico não é o estranho (*unheimlich*) que se experimenta na angústia, ou seja, o “próprio si-mesmo” (*das eigene Selbst*) (idem):

Apenas em níveis mais elevados, o demônio [*Dämon*] mágico se torna *daimonion* e *genius*, de modo que, no fim, o ser-aí seja determinado não por um poder estranho, mas a partir daquilo de que é capaz, livremente desde si e para si mesmo, como sujeito ético (idem, p. 262-263).

¹⁰ “Essas possibilidades fundamentais do ser-aí, que é sempre meu [*das je meines ist*], mostram-se na angústia como que em si mesmas, indissimuladas pelo ente intramundano, ao qual o ser-aí se agarra o mais imediatamente e na maioria das vezes” (HEIDEGGER, 1993, § 40, p. 191).

¹¹ Referimo-nos aqui à resenha crítica de Heidegger sobre a Segunda Parte (“O pensamento mítico”) de *A filosofia das formas simbólicas* de Ernst Cassirer, publicada em 1928.

¹² A aproximação entre Rimbaud e os índios é comentada por Eduardo Viveiros de Castro em uma discussão acerca da noção de alteridade: “Há uma frase do Sartre, ‘o inferno são os outros’, e o Lévi-Strauss vai pegar o Sartre no pé com essa frase, porque ela resume a atitude ocidental em relação à alteridade, em que o demônio é o outro, portanto, o mundo bom é o mundo sem outro, em que estou sozinho. E o Lévi-Strauss vai dizer: não, a Antropologia mostra, os índios já dizem que, na verdade, o inferno somos nós, o inferno é o eu sozinho. Fora do outro não há salvação. [...] O outro como destino não quer dizer que esteja lá nos esperando. É um destino que você tem que alcançar. Você que vai virar outro. [...] Quando digo que o outro é um destino, não é que você se identifique com o outro; é porque você se altera. É completamente diferente. Às vezes, a palavra *alteridade* vem como naquela língua do Orwell, a novilíngua: você fala alteridade para dizer identidade, fala diferença para dizer mesmidade, fala outro para dizer eu. É preciso evitar esta novilíngua. A frase do Rimbaud é muito interessante: ‘o eu é **um** outro’ e não **o** outro, e quando ele escreve o JE, as duas letras são maiúsculas. Então não sou eu que sou o outro, mas, enquanto pronome, aquele que diz eu é outro. O ato de dizer eu designa um outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 31-32). Para a exposição da “economia simbólica da alteridade” pressuposta nessa referência a Rimbaud, cf. o ensaio de Viveiros de Castro sobre a “imanência do inimigo” entre os Araweté (Médio Xingu): “Em lugar de aparecer como termo de uma estrutura que se desdobra ou explica em polos opostos, ego e inimigo, essa entidade ‘monopolar’ que é o matador constitui-se por involução ou implicação, determinando-se como foco virtual de uma condensação predicativa onde a dupla negação – eu sou inimigo de meu inimigo – não restitui uma identidade que já estaria lá como princípio e finalidade, mas, ao contrário, reafirma a diferença e a faz imanente – eu tenho um inimigo, e por isso o sou. Ou o Eu o é” (idem, 2011, p. 293).

É que, somente mediante “uma certa desvinculação [*Entbindung*] do poder exclusivo das forças mágicas”, “descobre-se o livre poder do ser-aí [*die freie Macht des Daseins*]” (idem, p. 263). Atando-se as pontas (*Ser e tempo* a “Tempo e ser”), vê-se que o “não-estar-em-casa” coincide com o “estar-abrigado no próprio” (*ins Eigene Geborgensein*) (idem, 2007, p. 64): *êthos anthrôpou daímon*. Não poderia haver nada impróprio, nem vínculo originário a outrem, na experiência demoníaca do “Há” inabitual que, segundo Heidegger, a poesia comunica.

Ora, nada disso se encontra na “Infância” das *Iluminações*. Recusando tanto a primeira pessoa do singular quanto o verbo ser, esse discurso infantil é manifestamente animista: ao referir-se a si mesmo como outro, o infante “confunde” homens e animais, produtos humanos e entes inanimados, imagens e coisas. Dir-se-ia que ele apenas projeta impropriamente sobre entes não-humanos características e afetos propriamente humanos? Mas o anafórico “*Il y a*” pode ser interpretado, em sentido oposto, justamente como a palavra que bloqueia a projeção metafórica do próprio e, com ela, a significância do mundo: não é *como se* o pássaro cantasse, mas “seu canto te pára e te faz corar”; não é *como se* o cuco se calasse, mas “*tem* um relógio que não soa”; não é *como se* as árvores, refletidas na água, formassem uma catedral, mas “*tem* uma catedral que desce e um lago que sobe”; não é, nem mesmo, *como se* outras crianças brincassem, mas “*tem* uma trupe de atorzinhos fantasiados”... Assim, a infância situar-se-ia em um plano, radicalmente diverso do ser-no-mundo, em que a separação metafísica entre humanidade e não-humanidade, bem como a distinção existencial entre propriedade e impropriedade enquanto modos humanos de ser, absolutamente não encontram lugar; o que, contudo, não significa que esse plano seja ontologicamente derivado ou deficiente em relação ao ser-no-mundo. Se, por um lado, o animismo “pode ser definido como uma *ontologia* que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 364; grifo nosso),¹³ e se, por outro, a ontologia fundamental concebe o mundo propriamente humano como separado “por um abismo” (*durch einen Abgrund*) da não-humanidade (cf. HEIDEGGER, 2004, p. 326), o plano anímico seria, respectivamente, originário em si mesmo e irreduzível à história, em que pese a pretensão anti-animista a tomá-lo como “fragmentário” e “primitivo” (idem, 2005, § 15-c-β, p. 244).¹⁴

¹³ “[...] no modo anímico a distinção natureza/cultura é interna ao mundo social, pois humanos e animais acham-se imersos no mesmo meio sociocósmico (e neste sentido a natureza é parte de uma socialidade englobante) [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 364).

¹⁴ O “mundo” infantil já era interpretado, a partir do ser-no-mundo, restritivamente como região intramundana, na passagem dos *Problemas fundamentais* em que se formula o conceito ontológico-existencial de poesia: “Também aquilo que vem ao encontro apenas de forma fragmentária [*nur fragmentarisch*], também aquilo que é compreendido em um ser-aí talvez apenas de modo primitivo [*nur primitiv*], o mundo da criança, é, enquanto intramundano, igualmente carregado de mundo” (HEIDEGGER, 2005, § 15-c-β, p. 244). Considerado em conexão com o “intra-” (*inner-*) de intramundano (*innerweltlich*), o “apenas” (*nur*) quase-anafórico de Heidegger assinala a sobreposição do ser-no-mundo (o originário enquanto próprio e falante) à extramundandade (a infância enquanto fragmentária e primitiva).

Na contramão da interpretação heideggeriana, poder-se-ia, sem dúvida, visar a infância, em Rimbaud, sob a perspectiva do conceito filosófico elaborado por Agamben:

A infância age, com efeito, primeiramente sobre a linguagem, constituindo-a e condicionando-a de modo essencial. Pois o próprio fato de que exista uma tal infância, de que exista, portanto, a experiência enquanto limite transcendental da linguagem, exclui que a linguagem possa ela mesma apresentar-se como totalidade e verdade. [...] a partir do momento em que existe uma experiência, em que existe uma infância do homem, cuja expropriação é o sujeito da linguagem, a linguagem coloca-se então como o lugar em que a experiência deve tornar-se verdade. A instância da infância, como arquilímite, na linguagem, manifesta-se, portanto, constituindo-a como lugar da verdade (AGAMBEN, 2005, p. 62-63).

Contudo, embora permita pensar o sujeito da linguagem (o “eu”) como sendo resultado de uma “expropriação” (cf. idem, p. 59), o conceito agambeniano de infância contraria a possibilidade de concebê-la como um discurso verdadeiramente *outro*, servindo, ao invés, para assinalar o limite e a origem de uma única e mesma linguagem (idem, p. 58), entendida como destino de *toda* experiência possível (idem, p. 63). Na linguagem de Rimbaud, a infância parece ser poeticamente decisiva por um motivo bastante diverso: “Não é porque é infantil, é porque é alienígena, radicalmente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 34).¹⁵ Diferente do significado etimológico do termo (*in-fans* = sem-fala, sem-discurso, sem-razão), trata-se aí da infância como um outro discurso, uma palavra em outro sentido, um sentido “em vista de” outrem, virtualmente não-humano. E essa sua alteração/alteridade é manifesta sobretudo no último verso do poema – “Tem enfim, quando dá fome e sede, alguém que te caça” –, a traduzir, sob a forma de uma “experiência de exclusão, fundamentalmente” (BARDEL, 2001-2012), a situação do infante animista face à Apropriação, ou seja, a sua exterioridade à constringente “referência ao homem”. Como sugere a semântica do verbo *chasser*, ele é “expulso” do bosque, para ser “capturado” por esse mesmo mundo. Com isso, a infância anímica (“Tem”) é feita presa da significância existencial (“É”), e a Apropriação/Expropriação (“Há”) se revela “predação ontológica”:¹⁶ no poema de Rimbaud, a formação humana do mundo dá-se como caça demoníaca ao extramundano.

¹⁵ “[As] produções indígenas suscitam sempre, num leitor ocidental culto, a idéia de coisas de criança. E tem aquele negócio que o Lévi-Strauss fala, tudo aquilo que é estranho, que é radicalmente de outra cultura, inevitavelmente nos faz pensar nas nossas crianças ou nos loucos, porque são justamente seres de nossa cultura que estão em contato com virtualidades que nossa cultura não realizou. Então não é de admirar que uma produção indígena qualquer pareça infantil aos nossos olhos e, aliás, quer dizer, nós pareçamos infantis aos olhos deles, pelas mesmas razões que eles parecem infantis para nós, porque nós exprimimos qualidades que, na cultura deles, não são implementáveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 34).

¹⁶ Empregamos aqui, extrapolando seu campo original de aplicação, o conceito antropológico criado por Viveiros de Castro (cf. 2011, p. 14-15).

Conclusão

Procurávamos um motivo principal para o silêncio de Heidegger sobre a poesia em *Ser e tempo*, supondo que essa omissão estaria em conflito com a centralidade da consideração acerca do poético em sua obra posterior. Porém, eis que, por meio da investigação de alguns textos exemplares, longe de atestar uma autêntica descontinuidade entre diferentes situações da poesia no pensamento heideggeriano, deparamos, ao contrário, com uma vertiginosa “ontologização” do poético.

Essa vertigem ontológica é claramente constatável por ocasião do conceito de poesia exposto em obras que, após o tratado de 1927, Heidegger dedica especificamente à sua consideração. Lemos, por exemplo, na preleção do semestre de inverno de 1934-35 sobre os *Hinos de Hölderlin “Germânia” e “O Reno”*: “A poesia instaura o Ser” [*Die Dichtung stiftet das Seyn*] (HEIDEGGER, 1999, § 7-h, p. 74). Como ela o faz? Como “linguagem originária de um povo [*Ursprache eines Volkes*]” (idem):

A poesia mesma é somente o acontecer privilegiado no acontecimento da linguagem, em cujo poder [*Macht*] está o homem como histórico. O poético é a estrutura fundamental do ser-aí histórico, e isso significa: a linguagem enquanto tal constitui a essência originária do ser histórico do homem. Não podemos primeiro determinar a essência do ser do homem e só então, ademais e posteriormente, atribuir-lhe a linguagem, mas a essência originária de seu Ser [*Seyn*] é a linguagem mesma (idem, § 7-e, p. 67-68).

E o faz, notadamente, por meio da exclusão da possibilidade ontológica de uma linguagem (e um povo) não-humana(o):

A origem originária [*ursprüngliche Ursprung*] da linguagem como fundamento essencial do ser-aí humano permanece, porém, um mistério. E isto, sobretudo se considerarmos que, mesmo aí onde há “vida” (planta, animal), a linguagem não acontece sem mais, embora pareça que depende apenas da remoção de alguma inibição ainda presente para que o animal fale. E contudo! O salto do animal que vive ao homem que fala é tão grande senão maior do que o da pedra sem vida ao vivente. Por que o animal não fala? Porque não precisa falar. Por que ele não precisa falar? Porque não deve falar. Ele não deve, pois não é obrigado. Não é obrigado porque está fechado para o Ser [*Seyn*] enquanto tal (idem, § 7-i, p. 75).

Dessa maneira, Heidegger parece encontrar na poesia a chance de consumir a missão genuinamente *política* que a ontologia fundamental estaria destinada a cumprir: a instauração do ser como linguagem de um povo própria e exclusivamente humano.¹⁷ Mas, então, por poesia não se compreende, no fundo, outra coisa que a hipóstase etnocêntrica do discurso ontológico. Considerado retrospectivamente,

¹⁷ “O verdadeiro projeto poético é a abertura daquilo em que o ser-aí enquanto histórico já está lançado. Isso é a terra e, para um povo histórico, a sua terra, o fundamento que se fecha, sobre o qual ele repousa junto com tudo o que, embora oculto para si mesmo, já é. Isso é, porém, o seu mundo, que vigora a partir da referência do ser-aí ao desocultamento do ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 63).

o silêncio de *Ser e tempo* seria, portanto, devido menos a uma valoração inversa da palavra poética – a ser concebida depois como linguagem da humanidade histórica – que à hesitação provisória diante da possibilidade de uma neutralização cabal da impropriedade da palavra¹⁸ enquanto abertura para outras (não-)humanidades.

Não espanta que o poeta desdenhasse a “máquina do mundo”.

Referências

- AGAMBEN, G. (1999). *Ideia da prosa*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia.
- _____. (2005). *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2006). *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2007). *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2008). *O que resta de Auschwitz*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo.
- ALLEMAND, B. (1959). *Hölderlin et Heidegger: recherche de la relation entre poésie et pensée*. Traduit par François Fédier. Paris: Presses Universitaires de France.
- ANDRADE, C. D. de. (2008). *Claro enigma*. Prefácio de Italo Moriconi. 18a. ed. Rio de Janeiro: Record.
- BARDEL, A. (2001-2012). Notices, panoramas critiques et commentaires sur Enfance III (*Illuminations*, 1873-1875). Disponível em: http://abardel.free.fr/petite_anthologie/enfance_3.htm. Consultado em: 23/11/2012.
- DILTHEY, W. (1981). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [A construção do mundo histórico nas ciências do espírito]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DUBOIS, C. (2005). *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GOETHE, J. W. von. (2004). *Fausto: uma tragédia*. Primeira Parte. Tradução do original alemão de Jenny Klabin Segall. Apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34.
- HAAR, M. (1985). *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: L'Herne.
- _____. (1990). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon.
- HEIDEGGER, M. (1991). Besprechung von Ernst Cassirers „*Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken*“ [Resenha de “A filosofia das formas simbólicas. Parte 2: O pensamento mítico”]. In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte*
- ¹⁸ Em *Ideia da prosa*, Agamben afirma que a “ideia da Musa” – “ideia da alienação do lugar originário da palavra”, ou ainda, talvez se possa pensar, ideia de um sentido originariamente impróprio – assinala o limite mesmo do pensamento de Heidegger (cf. AGAMBEN, 1999, p. 49-50). Mais além, em *O que resta de Auschwitz*, a ontologia de *Ser e tempo* é criticada por operar a exclusão da impropriedade como origem: segundo Agamben, o fato de que a apropriação do próprio *pode* “não ser possível”, ou seja, de que o impróprio *pode* “apossar-se integralmente do próprio”, é “capaz de pôr em questão a possibilidade da decisão autêntica e, assim, de ameaçar a própria base da ética heideggeriana” (idem, 2008, p. 82).

Schriften 1910-1976, Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik [Kant e o problema da metafísica]. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 255-270.

_____. (1993). *Sein und Zeit* [Ser e tempo]. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.

_____. (1997). O conceito de tempo. Tradução de Marco Aurélio Werle. *Cadernos de tradução do Departamento de Filosofia da USP*, São Paulo, no. 2, p. 6-39.

_____. (1999). *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 39: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* [Hinos de Hölderlin “Germânia” e “O Reno”]. Herausgegeben von Susanne Ziegler. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____. (2003). Der Ursprung des Kunstwerkes [A origem da obra de arte]. In: HEIDEGGER, M. *Holzwege*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 1-74.

_____. (2004). Brief über den Humanismus [Carta sobre o humanismo]. In: HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar, p. 313-364.

_____. (2005). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Os problemas fundamentais da fenomenologia]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar.

_____. (2007). Zeit und Sein [Tempo e ser]. In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 14: Zur Sache des Denkens* [Sobre a questão do pensamento]. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 31-66.

NUNES, B. (1986). *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Editora Ática.

RIMBAUD, A. (1995). *Poesia completa*. Tradução, prefácio e notas de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks.

_____. (2002). *Rimbaud Livre*. Introdução e traduções de Augusto de Campos. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2006). Carta a Georges Izambard, Carta a Paul Demeny. Tradução e notas de Marcelo Jacques de Moraes. *Alea – Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, vol. 3, no.1, jan.-jun., p. 154-163.

VALENTIM, M. A. (2012). A palavra do corpo e o corpo da palavra. In: ANDRADE, M. M. de, SEDREZ, L. F. e MARTINS, W. de S. (orgs.) *Corpo: Sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, p. 25-44.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2007). O outro destino. Entrevista concedida a Maria Inês de Almeida. *Aletria*, vol. 16, jul.-dez., p. 20-36.

_____. (2011). *A inconstância da alma selvagem*. 2a. ed. São Paulo: Cosac Naify.

WERLE, M. A. (2005). *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP.

Esquize e pulsão: o olhar segundo Merleau-Ponty*

Marcos José Müller-Granzotto**

Résumé

Dans le séminaire XI (Les quatre concepts de la psychanalyse), Jacques Lacan interrompt la première séance consacrée à discuter la notion freudienne de pulsion, pour traiter non pas du concept fondamental de la psychanalyse mais de la manière dont Maurice Merleau-Ponty, dans son livre posthume « *Le visible et l'invisible* », aborde le sujet et montre une différence entre l'oeil et le regard. Lacan voit dans la thèse de Merleau-Ponty concernant le regard, une certaine analogie avec ce que Freud a appelé pulsion de mort. Mais Lacan se demande si pour la notion de « voyance », Merleau-Ponty ne retombe pas dans l'imaginaire platonique d'un ultra-regard, d'où en découlerait chaque corps. Notre tâche dorénavant est de montrer que Merleau-Ponty est resté fidèle à l'idée selon laquelle le regard étranger est inexplicable. Sa philosophie de la chair n'a pas non plus réduit les dimensions diverses de l'expérience à un pouvoir central de constitution. Pour mieux appréhender la notion de chair nous nous appuyerons sur la théorie merleau-pontyenne de *Gestalt*; ce qui nous permettra de montrer que, pour celui-ci, la pulsion est toujours cette altérité irréductible qui empêche que l'indivision du tout puisse parfois être vécue comme synthèse.

I

Em excelente estudo intitulado *Uma libra de carne*, Charles Shepherdson (2006, p. 97) discute a relevância de certas reflexões de Maurice Merleau-Ponty (sobre a estrutura do olhar) para a consideração lacaniana da pulsão de morte no contexto do Seminário XI – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (Lacan, 1964). Shepherdson interessa-se particularmente pelo momento em

* O presente texto foi originalmente publicado em francês, em versão impressa, na Revista *Chiasmi Internacional*, volume 14, ano de 2013 com o título “*Esquisse et pulsion. Le regard selon Merleau-Ponty*” (Müller-Granzotto, 2013).

** Filósofo, Psicólogo Clínico, Analista Gestáltico, Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFSC (Florianópolis, SC, Brasil), Subcoordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, Membro do GT Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF

que Jacques Lacan interrompe a primeira sessão do referido seminário para então se ocupar de um tema que, na obra póstuma *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty descreveu nos termos de uma diferença entre o olho e o olhar: mais além da visibilidade do mundo, no seio daquilo que emerge como horizonte de invisibilidade, um olhar vem me surpreender, denunciando minha passividade a uma vidência estranha. Lacan – agora interessado em delimitar a gênese do sujeito do inconsciente, que neste momento de sua obra corresponde ao sujeito do desejo – reconheceu, na noção merleau-pontyana de olhar estrangeiro, isso a que Freud denominou de pulsão de morte; como se, para Merleau-Ponty, a copresença daquele olhar estrangeiro viesse denunciar – qual pulsão de morte - minha própria divisão (castração) e, por conseguinte, o que exigiria de mim eu me fazer objeto ao Outro. E na esteira da prudência analítica de Lacan (1964, p. 77-78) - ora convencido da absoluta novidade introduzida pela noção merleau-pontyana de olhar, ao menos em relação à tradição filosófica, ora desconfiado de que tal noção denunciaria a presença de um vidente universal platônico, do qual nosso olho seria uma versão – Shepherdson revelou-se também muito cuidadoso, o que não o impediu de concluir pela distância entre Merleau-Ponty e as expectativas da psicanálise lacaniana. Afinal, conforme sugere Lacan (1964, p. 71), a descrição merleau-pontyana do encontro com o olhar dá a entender certa experiência de “satisfação”, tal qual aquela que sucede na realização de um desejo – satisfação esta que não se confunde com o gozo (*jouissance*) característico do encontro com a pulsão de morte. Para Lacan, é como se – ao reconhecer que nossa reação ao olhar estrangeiro pudesse nos trazer satisfação – Merleau-Ponty tivesse se afastado do programa ético da psicanálise, o qual está pautado pela escuta à angústia decorrente do encontro com a pulsão de morte.

E o que gostaríamos de questionar nesta conclusão lacaniana – seguida por Shepherdson – não é tanto a sugestão de que, em Merleau-Ponty, o enfrentamento ao olhar estranho pudesse ensejar algum tipo de satisfação. No que diz respeito a esta primeira sugestão, seria preciso dizer que a resposta simbólico-imaginária à pulsão de morte é algo formulado pela própria psicanálise: tanto para Lacan quanto para Freud a produção de fantasias (sublimatórias, por exemplo) é uma alternativa ao sujeito diante da pulsão de morte. E ainda que seja plausível que Merleau-Ponty também as admitisse, não nos parece que a experiência de contato com o olhar estranho, tal como descrita pela obra merleau-pontyana, nos encaminhe exclusivamente às experiências de satisfação. Em muitos lugares, Merleau-Ponty relaciona o olhar estranho à experiência de encontro com o insondável, com o que não faz sentido, qual outrem – de sorte que aí não pode haver satisfação. O que reforça, por conseguinte, a interpretação segundo a qual: não obstante ele não aderir, ao menos explicitamente, ao programa ético da psicanálise, Merleau-Ponty fez da pulsão de morte um tema de seu filosofar. Neste, a pulsão de morte aparece formulada noutros termos, com outros nomes e, certamente, vinculada a outro programa, que nos compete agora esclarecer.

O que nos parece mais problemático, todavia, é a sugestão – em momento algum demonstrada por Lacan ou por Shepherdson – de que, em Merleau-Ponty, o olhar estranho poderia valer como “substância” ou “elemento” primordial, que precederia o sujeito, qual seu lugar de “nascimento, sua origem, *chora* e assim por diante” (Shepherdson, 2006, p. 120). Se é verdade que a noção de diferenciação (ou reversibilidade) - matriz constituinte das diversas sínteses de transição temporais – foi muitas vezes tomada pelos comentadores como motor de um positivismo cosmológico, como se a Merleau-Ponty interessasse levar a racionalidade aos estertores da experiência, também é verdade que foi o próprio Merleau-Ponty quem nos preveniu contra este equívoco, lembrando que, no coração daquilo que se diferencia, qual horizonte invisível, sempre podemos encontrar uma potência *nadificante*, diante da qual sempre somos passivos, e que nada tem a ver com a liberdade ou com a percepção da totalidade de nossas possibilidades. Por isto, contra as leituras românticas, que fazem de Merleau-Ponty o representante de uma compreensão imaginária da experiência¹, queremos ressaltar o que, segundo Shepherdson (2006, p. 116), Lacan (1964, p. 69) bem reconheceu como virtude maior de *O visível e o invisível*: “(e)sse ver ao qual estou submetido de um modo original” e que é “sem dúvida o que deve nos levar à ambição desta obra (...)”.

II

Shepherdson faz uma elegante exposição sobre os “motivos” que levaram Lacan a oferecer o Seminário XI – os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Excluído da lista dos analistas didatas da Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), sociedade de cuja fundação ele próprio participou dez anos antes, Lacan suspendeu o curso que havia começado naquele semestre – outono de 1963 – e que versaria sobre *Os nomes do pai*. Em compensação, fora convidado a ensinar pela primeira vez a uma audiência universitária, na *École normale*, por iniciativa de Fernand Braudel, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser e outros. O título então escolhido para seu seminário – “(o)s fundamentos da psicanálise”, posteriormente publicados como “(o)s quatro conceitos fundamentais da psicanálise” – denotava um novo começo para Lacan; o começo de uma leitura propriamente lacaniana de Freud. Tratava-se de fazer frente aos equívocos² interpretativos cometidos pelos analistas da Associação Internacional de Psicanálise (IPA), à qual a SFP agora se unia. Mas tratava-se, sobretudo, de operar algumas manobras no modo como ele próprio, Lacan, havia compre-

¹ Este é o caso, por exemplo, do texto de Antônio Quinet (1995) e Jacques-Alain Miller (1994-5). Relativamente às interpretações deste último à respeito de Merleau-Ponty, publicamos um trabalho intitulado “Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho” (Müller-Granzotto, M.J. 2008b).

² Ao estabelecerem a equivalência entre as noções de “repetição” e “transferência”, os freudianos da IPA (*International Psychoanalysis Association*) não atentaram para a diferença que Freud fazia entre a pulsão e o fantasma; de sorte que, para Lacan, o que se repete em análise não é a cena fantasmática. Esta é o objeto da transferência. O que se repete em análise é antes a pulsão, que nessa altura de sua obra Lacan denomina de “*objet petit a*” – entendendo-se por isso entendido o retorno do “real da pulsão” ao campo simbólico, ou, ainda, o retorno do real como causa do desejo.

endido o sujeito da psicanálise. E se até ali privilegiara um tratamento imaginário e simbólico a respeito da gênese deste sujeito, havia chegado a hora de incorporar uma dimensão real, reclamada por aquilo que encontrava nos textos freudianos, mas também nas repetições sintomáticas que, diferentemente das fantasias perversas dos neuróticos obsessivos, não cediam à interpretação. Conforme nos indica Jacques-Alain Miller (1994-5), já a partir dos Seminários VII e VIII, que versaram sobre a Ética da psicanálise e sobre *A transferência*, respectivamente, Lacan (1959-60 e 1960-1) punha em questão o acento demasiado que reconhecera para o simbólico na constituição da lacuna que definiria o desejo como falta. Até ali, o desejo – entendido como vínculo responsivo ou transferencial ao Grande Outro encarnado em uma demanda empírica – não era mais que a falta de significantes que pudessem explicar ao Grande Outro, com quem estivéssemos vinculados, o funcionamento de todo da cadeia simbólica. Mas porquanto nosso vínculo transferencial ao Grande Outro parece envolver mais coisas do que nosso fracasso simbólico, Lacan começa ensaiar outra forma de compreender a falta. Ou, então, a falta poderia ter outra gênese que não a impossibilidade de produzirmos um significante à altura da lei de funcionamento da cadeia simbólica em que fomos enredados pelas demandas de nossos semelhantes (imaginários) – e que mais não são senão representantes do Grande Outro. A falta também poderia ser provocada pela presença à linguagem disto que a própria linguagem não pode simbolizar, precisamente, a pulsão. Conforme passagem também mencionada por Shepherdson (2006, p.102), no Seminário XI, Lacan (1964, p. 137) reconhece encontrar-se

(...) numa posição problemática – o que promoveu meu ensinamento sobre o inconsciente? O inconsciente é a soma dos efeitos da palavra sobre o sujeito (...). O inconsciente é estruturado como uma linguagem. (...) E portanto este ensinamento teve, no que ele visava, um fim que eu qualifiquei de transferencial.

Mas o acento à transferência, entretanto, não poderia encobrir a repetição pulsional; encobrimento este que o próprio Lacan censurava aos psicanalistas da IPA. Razão pela qual seria preciso ampliar a noção de transferência, admitindo para ela uma tarefa mais radical: “a transferência é a colocação em ato da realidade do inconsciente” (Lacan, 1964, p. 137). Mas qual é a realidade do inconsciente? “A realidade do inconsciente é (...) a realidade sexual” (Lacan, 1964, p. 138). E conforme a conclusão irônica de Shepherdson, “(s) seja o que quer que ele queira significar por ‘realidade sexual’, e por mais complexa que seja a relação entre ‘realidade’ e ‘real’, está claro que o inconsciente não é mais entendido em termos puramente simbólicos” (Shepherdson, 2006, p. 102-3). Mais além desta lacuna expressa pelos próprios significantes (quando eles tentam expressar, ao nível dos significantes, a lei de funcionamento da cadeia simbólica), o inconsciente – que se trata de passar ao ato – também inclui outro tipo de falta, como se faltasse aos significantes um modo ou maneira de simbolizar o real por fora da muralha simbólico-imaginária.

O inconsciente – enquanto falta – agora também inclui a impossibilidade de se simbolizar o real, o *das Ding* freudiano, o estranho enquanto *Unheimlich*.

No seminário VII (*A ética da psicanálise*), bem como no escrito *Kant com Sade* (1963), Lacan já havia tentado incluir uma dimensão real em sua forma de falar sobre o sujeito do inconsciente. Entretanto, nesta ocasião, a dimensão real comparecia apenas para apontar uma possível saída ética para a inconsistência simbólica vivida pelos sujeitos significantes. Por meio de fantasias simbólico-imaginárias, os sujeitos operavam como se não lhes faltasse nada, como se pudessem oferecer às demandas produzidas pelo Grande Outro algo verdadeiramente completo. O que, evidentemente, sempre malograva. E a saída ética seria justamente romper com as fantasias na direção do ato, como se a passagem ao ato suspendesse a angústia da busca por consistência, a angústia implicada na demanda por consistência simbólico-imaginária. Se o sujeito não sabe como operar com as imagens que a ele foram atribuídas, se nenhuma regra aprendida consegue articular entre si a estas imagens, tampouco sanear a dúvida sobre a consistência das articulações que veio a promover, tal se deve à postura resignada do sujeito diante destas imagens e supostas leis simbólicas. Tal resignação, ou alienação imaginária e simbólica, enclausura o sujeito do inconsciente em buscas fantasiosas por intimidade e consistência, como se fosse um animal domesticado, um mamífero aprisionado, porcos no curral. E eis então o elogio de Lacan ao perverso. Qual Marquês de Sade, o perverso trespassa sua própria fantasia, como se pudesse viver a intimidade no exterior, na própria tessitura do que não faz nenhum sentido, tampouco se deixa dominar; ainda que este gesto não lhe conduza senão à brutalidade do estranho, ao próprio mal-estar que define a pulsão de morte. Ainda assim, segundo Lacan, por meio de um ato heroico – em oposição à covardia dos porcos neuróticos presos as suas fantasias –, o perverso não faz de conta que possa dominar a angústia. Ele a enfrenta mais além da muralha simbólico-imaginária, instalando-se na crueza do real. Ele já não se acredita mais consistente ou essencial. Ele agora é tão exterior como as coisas junto às quais encarna e devora ao Outro causa de sua angústia. No Seminário VII (*A Ética da Psicanálise*), numa passagem em que se ocupa de dissertar sobre algo estranho que fura a consistência imaginária do amor cortês, Lacan emprega o neologismo “*extimidade*” para designar essa experiência que o sujeito tem de sua própria inessencialidade (Lacan, 1959-60, p. 188). Lacan afirma que a *extimidade* “pode ser aquilo que descrevemos como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, (...) que é a Coisa [*Das Ding* freudiano], (...) que resta ainda como questão, ou até mesmo como mistério (...)” (1964, p. 173). Trata-se, para o sujeito, de algo simultaneamente íntimo e exterior, que não obstante haver ficado de fora da identidade simbólico-imaginária, continua presente, pelo lado de fora, como um mal-estar, como se eu mesmo fora outro. O que pode ser ilustrado nas palavras de Rimbaud, para quem ‘o eu é um outro’, de sorte que, quanto mais o sujeito tenta resgatar a “si-mesmo”, buscando a verdade de sua conduta, mais se depara com o fato de que o “si-mesmo” é algo outro. Atravessando a barreira simbólico-

-imaginária (articulada na forma de fantasias sobre a intimidade e essencialidade de cada qual), o perverso passa ao ato uma intimidade ao nível das coisas exteriores, uma intimidade exterior, tal qual mal-estar ou, simplesmente, pulsão de morte.

Este elogio à perversão, à brutalidade da ação de transgressão das barreiras simbólico-imaginárias em direção ao real, por certo, encontrou muitas resistências e foi vítima de muita censura da parte das próprias associações de psicanálise. A proposta de Lacan ia de encontro àquilo que era, para a IPA, o sentido ético fundamental da psicanálise, precisamente, carrear o mundo pulsional na direção de sublimações plenamente integradas ao interesse do estado de direito das sociedades modernas. Ou seja, enquanto para Freud a psicanálise deveria possibilitar às pessoas atordoadas por suas fantasias sexuais perversas um destino sublimado junto a atividades produtivas, como o trabalho e a criação artística, Lacan propunha uma inversão ética, de sorte que ao analisando a melhor alternativa para sua angústia poderia ser justamente a encarnação de seu mal-estar. Nesse sentido, contra a mediocridade das fantasias e da utilização repressora da cultura, Lacan advogava em favor da transgressão das fantasias (e não das instâncias sociais, bem entendido); o que significava que os analisandos deveriam poder encarar de frente o mal-estar, deveriam poder despir o cotidiano do glamour e da picardia fantasiosa, como se, assim desvelado, o mal-estar não fosse tão ameaçador. O que, enfim, não deixou à SFP – mais do que nunca pressionada pela IPA – saída que não fosse expulsar a Lacan. De alguma maneira, é como se Lacan tivesse se tornado uma ameaça à própria psicanálise, pois, com suas formulações, Lacan deixava brecha para que se entendesse o processo analítico como uma “fábrica” de perversos. E certamente, este não era o caso, tampouco a intenção de Lacan. Pois, o elogio à coragem perversa não tinha relação alguma à exortação do idiossincrático, antes à possibilidade de se conviver com o mal-estar em vez de tentar suprimi-lo.

E foi então que Lacan precisou mudar. Não tanto pela expulsão da SFP, quanto pela necessidade de tornar mais plausíveis suas propostas éticas. E não por acaso, sua leitura de *O visível e o invisível* de Merleau-Ponty se fez ouvir logo depois das primeiras sessões do novo seminário (*Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*), afinal, Lacan havia encontrado no texto póstumo de Merleau-Ponty uma nova maneira de descrever o encontro com o real pulsional, sem que tal encontro implicasse fazer o elogio ao perverso. Pois, diferentemente do modo como Lacan havia descrito este encontro até ali, para Merleau-Ponty, o estranho não é algo a ser buscado, como se devêssemos rasgar as cortinas da realidade simbólico-imaginária para flagrá-lo. Ao contrário, tal como Merleau-Ponty o descreve, o real pulsional – que o olhar estranho do “vidente que não sou eu” vem denunciar - apresenta-se por si mesmo, como uma visita inesperada que não precisou ser chamada. O mal-estar desta situação, ainda que num instante posterior possamos encobri-lo com uma fantasia de alegria ou aborrecimento, impõe-se a partir de si, esvaziando todas nossas defesas historicamente construídas, como denuncia nossa expressão facial primeiramente incrédula ou surpreendida.

E há aqui dois aspectos muito importantes que gostaria de ressaltar. O primeiro deles, Shepherdson conseguiu muito bem perceber. Qual seja: tal como Merleau-Ponty o descreveu, o real aparece a partir de si mesmo. Nas palavras de Lacan, “o que se trata de circunscrever” na obra de Merleau-Ponty, “é a preexistência do olhar – eu vejo somente de um ponto, mas em minha existência eu sou visto por todos os lados” (Lacan, 1963, p. 69). E isto significa dizer que, sem que tivéssemos de fazer um esforço demasiado, “nós somos os seres olhados no espetáculo do mundo” (Lacan, 1963, p. 71). E eis em que sentido, como bem sinaliza Scheperdson, onde poderíamos esperar que Lacan “tomasse o trabalho de Merleau-Ponty nos termos da categoria do imaginário e no seu papel na formação do corpo – explorando o conceito da *Gestalt* e a questão do campo visual como uma formação imaginária que vai além das teorias clássicas da percepção”; ou, então, onde poderíamos esperar que Lacan acentuasse o caráter simbólico presente nas elaborações de Merleau-Ponty, celebrando “a aproximação de Merleau-Ponty e Saussure”, ou finalmente criticando Merleau-Ponty por “abordar a questão da linguagem sem dar atenção suficiente ao inconsciente” entendido como falta ou incapacidade dos significantes para significarem sua própria lei ao nível dos significantes; ou, ainda, onde poderíamos esperar que Lacan comentasse a “marcante análise da relação entre o visual e o verbal” ou o “impressionante trabalho sobre a pintura, no qual Merleau-Ponty mostra como a cor, textura e o arranjo material da pintura já têm um ritmo, uma harmonia, uma linguagem e um sistema que contêm sua própria lógica” (Shepherdson, 2006, p. 106-107); Lacan nos surpreende com uma inusitada aproximação entre as análises merleau-pontyanas sobre o olhar (em sua diferença em relação ao olho) e as diferentes formas de pulsão tal como Freud as havia descrito nos *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905d), precisamente, pulsões oral, anal e fálica, agregando a esta lista outras duas formas, a saber, a pulsão da voz e a pulsão escópica, esta última, a sua vez, justamente ilustrada a partir das descrições merleau-pontyanas.

Acreditamos que há, entretanto, algo mais que escapa à análise de Shepherdson (2006, p. 112). Conforme nosso entendimento, o elogio de Lacan a Merleau-Ponty não se restringe a essa consideração sobre a preexistência de um olhar estrangeiro. O “passo adiante” de Merleau-Ponty foi – para Lacan - bem mais do que a descoberta de nossa passividade ao olhar estrangeiro. Aquilo que mais impressionou Lacan em sua leitura de Merleau-Ponty foi o fato de que a presença de tal olhar não necessariamente implica a destruição da cultura. O real – ou o olhar estrangeiro descrito por Merleau-Ponty – aparece na própria tessitura simbólico-imaginária sem aniquilá-lo. É o que demonstra Merleau-Ponty em sua descrição daquela experiência vivida por André Marchand; e segundo a qual, conforme as palavras do próprio pintor, no interior de uma floresta, “senti diversas vezes que não era eu quem a olhava, senti, certos dias, que eram as árvores que me olhavam, que me falavam” (Marchand apud Merleau-Ponty, 1964b, 2004, p. 22. Ao buscar na visibilidade das árvores o invisível que depois o espectador poderá habitar, o pin-

tor é surpreendido por um vidente, o qual, do fundo desta invisibilidade buscada, emerge para fazer do artista seu objeto. O inesperado vidente não é aqui inimigo da visibilidade do mundo, mas encontra nela a ocasião de se mostrar, como aquilo que inverte o sentido da procura intencional.

E eis o que permitirá a Lacan, agora apoiado em Merleau-Ponty, encontrar uma maneira de falar do real da pulsão sem precisar declarar guerra ao simbólico-imaginário. No dizer de Jacques-Alain Miller (1996), doravante, é como se a pulsão de morte não representasse mais para Lacan ameaça à cultura. Insinuando-se por entre as fissuras simbólico-imaginárias, sem destruí-las, o mal-estar mostra seu rosto suavemente. E tal como Merleau-Ponty pôde falar da presença incontornável da finitude nas pequenas hachuras sem tinta nas últimas versões da *Montanha de Santa Vitória*, sem explicá-las – como faziam os psicólogos da pintura – à partir da catarata Cézanne; Lacan também pôde falar de um real escópico que emerge do fundo de visibilidade desencadeado pelos quadros. Ao descrever a obra de Holbein (1533), intitulada *Os embaixadores*, Lacan salienta que a perfeita integração entre o Estado, a Igreja, as artes e as ciências conquistada pelo pintor não destoia do mal-estar provocado por uma mancha sobreposta – e que vista desde certo ângulo perfila uma caveira. Revela-se aqui o sentido profundo da admiração de Lacan pela descrição merleau-pontyana sobre a diferença entre o “olho” (a que o pintor foi reduzido quando observava às árvores que serviam de base visível para sua criação invisível, que é a árvore pintada) e o “olhar” (o qual, paradoxalmente, não brotou no corpo do próprio pintor, mas emergiu do fundo do horizonte invisível que o pintor se pôs a buscar junto à árvore visível). A esquizo entre o olho e o olhar, tal como descrita por Merleau-Ponty, indica para Lacan que: sem aniquilar o simbólico-imaginário (que, na linguagem de Merleau-Ponty, poderíamos representar por meio do binômio visível-invisível), o real pode fazer sua entrada, qual diferença. Merleau-Ponty denominava a esta diferença de outrem ou, simplesmente, nada.

III

Mas se é assim, como bem demonstrou Shepherdson (2006, p. 116), por que Lacan se distancia de Merleau-Ponty? Porque Lacan (1964, p. 69) afirma que “o campo que nos dá Maurice Merleau-Ponty (...) se apresenta por suas incidências mais factícias, senão as mais caducas” (?). É neste ponto que nossas análises tomam maior distância em relação àquelas propostas por Shepherdson. Não discordamos que Lacan procurou imprimir certa diferença em relação a Merleau-Ponty. Mas não acreditamos que os motivos apresentados por Lacan sejam justos, como prudentemente conclui Shepherdson.

De fato, conforme passagem bem marcada por Shepherdson (2006, p. 117), Lacan argumenta como se, em Merleau-Ponty, o que estivesse em questão, mais do que a presença do olhar estrangeiro, é o vínculo ontológico que possa haver entre o visível e o invisível. E mesmo sem dizê-lo explicitamente, Lacan insinua que in-

clusive a experiência de encontro com o olhar estrangeiro possa ser deduzida da dialética visível-invisível. Eis por que, para Lacan (1964, p. 70-71):

(...) não é entre o invisível e o visível que nós temos que passar. A esquize que nos interessa não é a distância que se mantém entre o que existe de formas impostas pelo mundo e aquilo contra o que a intencionalidade da experiência fenomenológica nos dirige (...). O olhar só se apresenta a nós sob a forma (...) da nossa experiência, a saber, a falta constitutiva da agonia da castração. O olho e o olhar, tal é para nós a esquize na qual se manifesta a pulsão no nível do campo escópico.

Ao mesmo tempo em que elogia Merleau-Ponty por sua ousadia ao acolher, no seio de um discurso filosófico, a presença de algo que não faz sentido (e que a psicanálise chama de pulsão de morte), Lacan acredita que Merleau-Ponty não foi capaz de sustentar sua intuição. Se por um lado, como diz Lacan (1964, p. 75/79). “(...) a função escópica **se situa** (...), na obra que acaba de ser (...) *O visível e o invisível*”; por outro, Merleau-Ponty recuou, atribuindo à noção de olhar estrangeiro uma função ontológica, como a de servir de modelo para a produção de todo tipo de objeto. A justificativa apresentada por Lacan (1964, p. 77) é que:

(...) se vocês se reportarem ao texto [de Merleau-Ponty], vocês verão que é neste ponto que ele escolhe recuar para nos propor retornar ao caminho da intuição concernente ao visível e ao invisível, de voltar ao que está antes de toda reflexão, tética ou não tética, a fim de marcar o surgimento da visão mesma. Trata-se, para ele, de restaurar (...) a via pela qual, não do corpo, mas de alguma coisa que denomina de carne do mundo, pôde surgir o ponto original da visão.

Ou ainda, conforme Lacan (1963, p. 71), é como se, para Merleau-Ponty, “o espetáculo do mundo” nos aparecesse como “onividente”. De sorte que corremos o risco de reencontrar, em Merleau-Ponty uma alusão a um “vidente universal”.

Mas, será mesmo assim em Merleau-Ponty? Uma vez defrontado com a temática do olhar estrangeiro, Merleau-Ponty recua de sorte a tentar inferir tal olhar de alguma positividade, a que chama de carne? Podemos considerar a carne uma positividade? Para nós, é evidente que não. Ao descrever a noção de carne como ser de indivisão, Merleau-Ponty não fala de substância, essência ou condição transcendental: o ser de indivisão não é um princípio ou um subsistente e não subsume, como categorias ou predicados seus, as noções de visível e de invisível. O ser de indivisão designa, sim, a generalização daquela constatação advinda, primeiramente, da experiência perceptiva, mas não exclusivamente dela, e segundo a qual: não posso perceber senão aquilo “onde”, em certa medida, eu mesmo já esteja situado: o que faz de mim um sensível como o mundo e como os outros, mas também um estranho, porquanto, onde estou situado, não posso sentir-me sentindo, assim como não posso sentir o que os semelhantes sentem de mim. Nas palavras de Merleau-Ponty (1964a, p. 177):

(m)aravilha muito pouco notada é que todo movimento dos meus olhos – ainda mais, toda deslocação de meu corpo – tem seu lugar no mesmo universo visível, que por meio deles pormenorizo e exploro, como, inversamente, toda visão tem lugar em alguma parte do espaço tátil. Há topografia dupla e cruzada do visível no tangível e do tangível no visível, os dois mapas são completos e, no entanto, não se confundem. As duas partes são partes totais, e no entanto, não passíveis de superposição”

Ou seja, se é verdade que, para Merleau-Ponty, nossa participação em um todo indiviso sempre nos possibilita a reversibilidade e, por extensão, a participação em horizonte de possíveis e virtuais deslocamentos, os quais constituem a dimensão invisível de nossa existência carnal, por outro lado, em momento algum, isto significa que possamos atingir a identidade, a superposição, a coincidência com aquilo que para nós é transcendência. Merleau-Ponty recusa veementemente a sintonia imaginária – que Lacan e, na esteira dele, Shepherdson julgam haver em *O visível e o invisível*. Pois, se é verdade que “meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo”, se é verdade, da mesma forma, que há um “corpo vidente” que “subtende esse corpo visível e todos os visíveis”, havendo “recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro”, a ponto de podermos dizer que os dois são como “dois círculos, ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interrogue, levemente descentrados um em relação ao outro” (1964 a, 182), também é verdade, por outro lado, que essa recíproca inserção e entrelaçamento configuram uma sorte de “reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato.” (1964 a, p. 194). Ao mesmo tempo em que participo do mundo visível, sou dotado de um anonimato que me impede de ser coincidência comigo mesmo e com o mundo. Não obstante minha generalidade sensível, em mim subsiste uma impossibilidade de fato, uma alteridade radical, que é a forma como Merleau-Ponty fala do estranho: anonimato de mim e do próximo como videntes, anonimato do mundo como origem. Razão pela qual, não há na filosofia da carne de Merleau-Ponty a figura de um estrato desde onde tudo mais possa ser derivado. No lugar do que poderia ser uma síntese fundadora ou constituidora, Merleau-Ponty menciona isto desde o que nada pode ser inferido que não o estranhamento, precisamente, o anonimato de cada qual.

É preciso compreender bem esse possível correlativo merleau-pontyano da noção freudiana de pulsão de morte como estranhamento (*Unheimlichkeit*), que é o anonimato. É preciso compreender que, enquanto propriedade primordial da experiência carnal, o anonimato não é uma visão que se exerce em terceira pessoa, como se pudéssemos ver a partir de um onividente, conforme afirma Lacan. É verdade que Merleau-Ponty afirma que (1964a, p. 188-9):

(n)ão se coloca aqui o problema do *alter ego* porquanto não sou *eu* que vejo, nem é *ele* que vê, ambos somos habitados por uma visibilidade anônima, visãõ geral, em virtude dessa propriedade primordial que pertence à carne de,

estando aqui e agora, irradiar por toda parte e para sempre, de, sendo indivíduo, também ser dimensão e universal.

Entretanto, seja ela vivida como indivíduo, ou como presunção de participação em uma comunidade universal, essa visão nunca nos tira do anonimato. Ela nunca nos dá, seja em primeira, segunda ou terceira pessoa, a coincidência com alguma coisa que valesse como identidade. Se nós podemos dizer que, nalgum sentido, compartilhamos com o mundo visível, a virtude de irradiar-nos e, por conseguinte, participar de uma dimensionalidade universal a que chamamos de carne, por outro lado, esta dimensionalidade é anônima, o que nos impede, enquanto partícipes da carne, de fazer de nós mesmos ou dela própria algo assim como um ego, seu alter ou a inteligência divina. A carne de que se trata (e sua visibilidade anônima) não corresponde a uma qualidade positiva que eu poderia ver aplicada em todas as partes qual geometral, uma vez que se trata de algo anônimo. O geometral, versão renascentista do *Chora* platônico, mesmo que fosse inacessível do ponto de vista do logos, não o é do ponto de vista da intuição intelectual, razão pela qual o consideramos um todo determinado³. À diferença do geometral, nossa participação na visibilidade anônima nunca nos dá identidade, consciência, poder constituidor. Nesse sentido, diz Merleau-Ponty (1964a, p. 188):

(u)ma vez que vemos outros videntes, não temos apenas diante de nós o olhar sem pupila, espelho sem estanho das coisas, este pálido reflexo, fantasma de nós mesmos, que elas evocam ao designar um lugar entre elas de onde as vemos: doravante somos plenamente visíveis para nós mesmos graças aos outros olhos. Essa lacuna onde se encontram nossos olhos, nosso dorso, é de fato preenchida, mas preenchida por um visível de que não somos titulares; por certo, para acreditarmos numa visão que não é a nossa, para a levarmos em conta, é sempre, inevitável e unicamente, ao tesouro da nossa visão que recorreremos e, portanto, tudo quanto a experiência nos pode ensinar já está, nela previamente esboçado. Mas é próprio do visível, dizíamos, ser a superfície de uma profundidade inesgotável: é o que torna possível sua abertura a outras visões além da minha.

A visibilidade anônima, portanto, não é algo que, em algum momento, foi visto e deixou de ser. Não se trata, portanto, de uma propriedade objetiva, de uma visibilidade provisória ofuscada por outra imagem visível. “Princípio: não considerar o invisível como *outro visível* “possível”, ou um “possível” visível para outro” (1964 a, p. 282). Conforme Merleau-Ponty (1964 a, p. 300):

³ A sua vez, se a carne é um todo, isto não tem relação alguma com determinação, mas com o fato de que mesmo as coisas determinadas o são a partir de um fundo de indeterminação e vice-versa: *Gestalt*. De sorte que o todo a que se refere Merleau-Ponty é a indivisão dos termos num processo de diferenciação sem síntese, que caracterizam as *Gestalten*. Neste ponto, vale destacar que, contra um modo de descrever, o qual, em última instância, nos encaminharia para um poder constituidor, qual ego transcendental ou consciência, Merleau-Ponty nos remete ao anonimato, do qual somos partícipes, e a sua função diferencial em relação à visibilidade, na qual também estamos inseridos.

Quando digo que todo visível é invisível, que a percepção é impercepção, que a consciência tem um “*punctum caecum*”, que ver é sempre ver mais do que se vê – é preciso não compreender isso no sentido de contradição: - É preciso não imaginar que ajunto ao visível perfeitamente definido como em-Si um não-visível (que seria apenas ausência objetiva) isto é, presença objetiva *alhures*, num *alhures* em si) – É preciso compreender que é a visibilidade mesma quem comporta uma não-visibilidade.

As coisas visíveis, assim como minha própria existência visível estão impregnadas de uma não-visibilidade que, a sua vez:

não ocorre porque eu seja espírito, uma ‘consciência’, uma espiritualidade *positivas*, existência como consciência (isto é, como puro *aparecer-se*), mas porque sou aquele que 1) tem um mundo visível, i. e., um corpo dimensional e participável, 2) i. e., um corpo visível para si próprio, 3) e portanto, finalmente, uma presença a si que é ausência de si. (1964 a, p. 303)

Vivo, na minha intimidade, “uma transcendência sem máscara ôntica” (1964 a, p. 282-3), um distanciamento sem medida objetiva, que faz de mim um estranho para mim, uma ausência que conta. Tal ausência jamais se sobrepõe à visibilidade de meu corpo, e vice-versa; o que me torna comparável ao mundo e aos outros homens, em quem sempre reencontro essa comunidade ambígua, sempre prometida, mas jamais realizada objetivamente, entre o visível e o invisível. As coisas e muito especialmente os outros homens exprimem essa mesma ambiguidade, de modo que eu me sinta, como eles, um ser ao mesmo tempo visível e invisível, o que, por fim, impede qualquer forma de síntese ou identidade. “Não há coincidência entre o vidente e o visível. Mas um empresta do outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma com o outro”. (1964 a, p. 314)

O que significa apenas dizer “ em quiasma com o outro. (9que IÜbertragung, do, cruza-se com ele, estra possibilidade reapareceria necessariamente nessa ligação que toda percepção é forrada por uma contrapercepção (...), é ato de duas faces, não mais se sabe quem fala e quem escuta.” (1964 a, p. 318). Eis por que razão, para Merleau-Ponty, o ser se comunica, paradoxalmente, com o nada. “O sensível, o visível deve ser para mim a ocasião de dizer o que é o nada – O nada não é nada mais (nem nada menos) que o invisível.” (1964 a, p. 311), essa forma de apresentação da alteridade que não faz concessões aos modelos objetivos, que está mais além deles, porquanto não toma o outro a partir de uma fórmula natural ou antropológica.

No coração do ser carnal, encontramos uma ambiguidade que consiste no fato de a percepção ser, ao mesmo tempo, familiaridade e estranhamento, identificação e diferença. Tal permite compreender qual é, enfim, a indivisão de que fala Merleau-Ponty, precisamente: a indivisão entre o idêntico e o diferente, entre o sensível e não sensível, entre o presente e o ausente, enfim, entre o “visível” e o “invisível”. Há entre eles múltiplas “possibilidades” de quiasma, uma sorte de implicação formal (*Gestalthaft*), mas, jamais, coincidência.

Em que sentido esses múltiplos quiasmas não fazem mais do que um só: não no sentido da síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de *Uebertragung* [transposição], da imbricação, da irradiação do ser (...): mesmo não no sentido da idealidade nem da identidade real. O mesmo no sentido estrutural: mesma membrura, mesma *Gestalthaft*, o mesmo no sentido de abertura de outra dimensão do “mesmo” ser (...): daí no total um mundo que não é nem *um* nem 2 no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade – (1964 a, p. 314-15).

Portanto, em momento algum, com a noção de carne como ser de indivisão, Merleau-Ponty propõe um ponto original da visão, como se toda vidência estivesse aí assegurada enquanto identidade. Trata-se apenas de mostrar como, na extremidade de meu corpo, se pode haver alguém assim como outro vidente, é porque a visibilidade do próximo também é a minha, a de meu corpo; assim como sua invisibilidade, ela acomete também a mim, que não posso ver-me vendo. Nesse sentido, se Lacan tem razão em dizer que há, em Merleau-Ponty, uma generalidade de mim e do outro como videntes, de nós dois e do mundo, isso não autoriza conceber um momento privilegiado de familiaridade plena, em que tudo estivesse reduzido à transparência de um ser sem fissuras. É preciso acrescentar, às análises de Lacan e de Shepherdson, que aquilo que está generalizado comporta uma ambivalência, um anonimato que reencontro em cada setor de minha existência mundana e intersubjetiva. No coração da comunidade formada por mim, pelo mundo e pelo próximo, há que se admitir uma alteridade radical, a vigência de outrem não objetivo: que é a invisibilidade de nós mesmos como videntes, a invisibilidade de um olhar outro que me atinge sem que eu tenha condições de dizer de onde tenha partido, a ponto de certos pintores, conforme a citação de Merleau-Ponty retomada por Lacan, confessarem se sentirem olhados pela natureza.

Logo, não considero justo se dizer que, ao encontrar-se com a angústia do olhar outro, ao encontrar-se com a pulsão de morte, Merleau-Ponty recuou para um sítio seguro, como se este olhar estrangeiro também lhe pertencesse, qual ambiente familiar – mesmo por que, o encontro familiar sempre é angustiante. Seria preciso acrescentar que a familiaridade à qual Merleau-Ponty se refere (por meio da expressão ser de indivisão), tal familiaridade não elimina a angústia, tampouco atribui a ela uma função imaginária que pudesse torná-la aceitável, tolerável. Isso, sem dúvida, não elimina o poder imaginário da percepção. Sempre podemos fazer de nosso corpo, dos semelhantes e do mundo a ocasião para escaparmos de nós mesmos; a ponto de podermos considerá-lo, como o disse Bimbinet (2002, p. 229), um “*álibi permanente*”, ou seja: “possibilidade permanente de nos escaparmos de nós mesmos, de nos fixar em um papel e de crer verdadeiramente que nós somos lá onde nós não somos”. Mas isto é sempre imaginário, pois, ao final e ao cabo, sempre “repetimos” – o termo repetição é aqui uma referência explícita a Freud – o anonimato de nossas intenções, como se nunca soubéssemos ao certo o que buscamos, ou por quem o fazemos e se somos nós que o fazemos.

IV

O fato de aceitar a idéia de uma angústia recalitrante, que não podemos sobrepujar, por certo, desqualifica a conclusão lacaniana, seguida por Shepherdson, segundo a qual, em Merleau-Ponty, o encontro com a pulsão de morte é uma experiência de satisfação. E não se trata agora tanto de insistir com provas textuais sobre o equívoco interpretativo de Lacan. Interessa-nos antes mostrar que Merleau-Ponty talvez tivesse outros motivos para não aderir ao programa ético lacaniano nos anos 1960. Se Lacan tem razão – e nisto Merleau-Ponty o segue – que não pode haver satisfação diante da angústia, a menos que a recubramos imaginariamente, o que sempre é um engodo; tal não significa que, diante dela, uma posição menos enganosa fosse a sublimação, entendendo-se por sublimação não o desvio para outra direção (como queria Freud), mas a elevação da coisa angustiante à condição de causa de nosso desejo, como faz Lacan. Não obstante o avanço em relação à proposta freudiana, a alternativa sublimatória proposta por Lacan ainda mantém o sujeito do inconsciente num lugar “centrado”, como alguém que sempre pode discernir entre o estranho que vem de outra parte como um olhar estranho, qual pulsão de morte, e minha própria capacidade para fazer-me dele ou para ele um objeto. Contra esta idéia, podemos reclamar uma radicalização da angústia, tal como a radicalização proposta por Merleau-Ponty, ao dizer que, diante da angústia provocada pelo olhar estrangeiro, o que se nos ocorre não é apenas a fuga imaginária ou a astúcia de nos fazermos objeto ao outro. Também nos ocorre o descentramento, esta experiência de reversibilidade ou contaminação, que nos faz ser outro, o que de forma alguma tem a ver com o imaginário, mas com um contato que se faz por fora, na transcendência da experiência da representação, à qual, nalgum sentido, Lacan ainda permanece tributário.

A referência de Lacan à sublimação em um contexto em que fala sobre a presença do real na arte tem uma função crítica muito importante. Atingir os psicanalistas da IPA e o modo como se servem do conceito freudiano de sublimação. Na contramão da leitura dos herdeiros oficiais de Freud, Lacan não vê sentido em fazer da arte um modo de tamponar a angústia. Mesmo por que, tal como demonstrou Merleau-Ponty, a angústia volta por si. Não só isso. Também como vimos antes, ela volta de forma coerente, como as pequenas deformações coerentes com as quais Merleau-Ponty caracterizava a presença da natureza primordial no simbolismo plástico de Cézanne. Sem rivalizar com a cultura, o real instala-se nas brechas, como uma inconsistência tolerável. E eis então que Lacan propõe outro entendimento sobre a sublimação, de sorte que ela seja entendida não mais como desvio, mas como doação; doação do real enquanto causa do desejo no outro. Diante do real, o outro põe-se a trabalhar, fazendo-se para aquele um objeto. E eis aqui a maneira como Lacan crê possível a cada um de nós suportar a angústia que vem do olhar produzido pelo outro. Podemos não somente dar-nos a ele como objeto, como também podemos dar-lhe nossa própria angústia, fazendo com que ele se faça objeto. Trata-se de fazer ver como o sujeito, não obstante persistir atrelado

aos laços significantes estabelecidos no seio do grande Outro, ainda assim pode operar com esse Outro desde outro lugar, desde um lugar separado precisamente: o lugar da falta real. Para tal, o sujeito faz da sua falta real um objeto (o “objeto a”), que assim é oferecido ao Outro como aquilo que o Outro não pode ter, desencadeando, nesse Outro, uma falta correlata. Dessa forma o sujeito não só faz de sua própria falta um objeto, quanto a reencontra no Outro, como aquilo que o Outro não pode ter. Eis aqui em que sentido, para Lacan, o “objeto a” pode ser considerado a causa do desejo no Outro. Evidentemente, esse operar com a falta, que define o novo sentido ético do tratamento em psicanálise, não significa que Lacan aposte em algum tipo de familiaridade negativa, às avessas, entre o sujeito e seu ser, ou entre o sujeito e o ser do outro semelhante. Não se trata de ressuscitar, às avessas, o mito de Aristófanes, como se o sujeito sempre pudesse encontrar sua metade na metade do outro semelhante. Essa fantasia é apenas um efeito da cadeia simbólica em que o sujeito está alienado. Trata-se da ilusão de que possa haver um significante outro que recupere, represente, signifique aquilo que falta. Do ponto de vista do sujeito (que surge como efeito de uma dupla falta, simbólica e também real), o desejo – desencadeado pelo objeto que falta, que é o “objeto a” - é sempre um desejo de falta. E isto significa que já não pode haver relação, amor, pois há sempre ao menos uma falta em jogo. Entretanto, ainda assim, a manifestação da falta, seja ela a falta que o outro impõe a mim ou a que eu lhe devolvo, sempre pressupõe que as faltas sejam compreendidas como individuais, como unas, unitárias, o que, inclusive, será decisivo para os desdobramentos éticos da psicanálise no segundo ensino de Lacan, quando o que estiver em jogo não será mais o sujeito do desejo e sim o sujeito do gozo. E em ambos os ensinamentos, há uma irremediável insistência na tese de que a falta nós sempre a vivemos sozinhos. Mas o que asseguraria esta certeza ou solidez da percepção da falta como uma vivência individual, solitária?

É neste ponto, exatamente, que podemos fazer uma inversão do argumento de Lacan contra Merleau-Ponty e dizer que, talvez, não seja Merleau-Ponty que esteja preso no imaginário de um consórcio possível entre irmãos. Mesmo por que, para Merleau-Ponty, como vimos até aqui, este consórcio não nos oferece nenhuma certeza. Talvez seja Lacan quem continua afixado ao imaginário da solidão, como se houvesse uma unidade mínima, tal cogito tácito da própria angústia, ou da angústia do semelhante, que é justamente o que em *O visível e o invisível* Merleau-Ponty tenta ultrapassar.

Conforme Merleau-Ponty (1964b), a percepção do próximo é muito mais do que o ato de desvelar, num corpo que está diante de mim, a presença de um homem, a presença de um valor positivo em meu universo antropológico. O próximo assim visado é apenas um “objeto”, um “lugar” que “[...] meu olhar esmaga e esvazia de todo ‘interior’” (Merleau-Ponty, 1969, p. 186). Sem dúvida, o corpo dele está diante de mim, “[...] mas, quanto a ele, leva uma singular existência: *entre* mim que penso e esse corpo, ou melhor, junto a mim, a meu lado, ele é como uma réplica de mim mesmo, um duplo errante, ele antes frequenta meus arredores do que neles aparece

[...]” (Merleau-Ponty, 1969, p. 186). Se eu tento fixá-lo, ele desaparece, escoa para um lugar ignorado, sem cessar de existir para mim. Por isso, meu próximo não é simplesmente alguém; para além de sua eventual pessoalidade, ele é uma presença impessoal, que participa de meu mundo, sem que eu possa dizer que ele seja meu. Há nele uma alteridade radical, que faz dele, mais do que minha réplica, “outrem”.

Por meio da noção de outrem, Merleau-Ponty tenta esclarecer em que sentido o próximo pode coexistir comigo sem se reduzir a uma formulação minha. Enquanto outrem, o próximo é diferente de mim, é invisível para mim, e sempre o será. Mas essa alteridade radical só é alteridade porquanto ela se manifesta em um visível como eu, em um corpo habitante de um mesmo mundo sensível. Eis em que sentido, dirá Merleau-Ponty, não devemos entender “outrem” como uma consciência, mas como o “habitante de um corpo, e através dele, do mundo” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 263). Ora, se pergunta Merleau-Ponty (1964a, p. 263): “onde está o outro neste corpo que vejo?” Ao que, na continuidade, responde:

Ele é (como o sentido da frase) imanente ao corpo (não se pode destacá-lo para pô-lo à parte) e, contudo, é mais do que a soma dos signos ou significações por ela veiculados. É aquilo de que as significações são sempre imagem parcial e não exhaustiva, — e que contudo atesta estar presente por inteiro em cada uma delas. Encarnação inacabada sempre em curso.

Enquanto horizonte invisível desse corpo que percebo, outrem não é uma ocorrência objetiva, mas uma *Gestalt*. O que significa dizer que ele é um “princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências”, o “fundo falso do vivido”, por cujo meio me transporto para outras possibilidades, sem jamais atingi-lo (Merleau-Ponty, 1964a, p. 258-9). Nesse particular, Merleau-Ponty ilustra a experiência de “outrem” com a experiência da comunicação languageira. Mesmo na “Fenomenologia da percepção” (1945), a linguagem nunca foi para Merleau-Ponty uma vivência de coincidência. Ao contrário, ela é a própria ambivalência do processo de diferenciação estabelecido por cada gesto. Se os gestos funcionam como meio de comunicação, tal não se deve a que estabilizem a presença do interlocutor: se deve antes a que possam marcar uma diferença, um “outro” que não pode ser alcançado, mas que estabelece a ocasião do próximo gesto, da próxima tentativa, da próxima interrogação. Há, nesse sentido, uma espontaneidade no campo languageiro, a qual consiste: na abertura que cada tentativa de fechamento exprime, na ausência que cada gesto atualiza, na possibilidade que cada ato inaugura.

No texto “A percepção do outro e o diálogo”, incluído na publicação póstuma “A prosa do mundo” (1969), Merleau-Ponty se esforça para mostrar que essa espontaneidade que não vem de mim já está preparada para mim desde que eu comecei a existir, no campo amplo de minha percepção. Trata-se de uma reversibilidade que é muito mais (ou muito menos) que o consórcio entre irmãos. Trata-se da paradoxal vivência de um negativo, de uma ausência, de um duplo errante. Não

posso localizar esse negativo em lugar algum, nem dentro, nem fora, nem à frente ou atrás. Ainda assim, posso experimentá-lo como uma sorte de descentramento, decaída do meu ser em um domínio de generalidade onde não há mais centro. Se Merleau-Ponty ainda fala aqui de uma familiaridade, trata-se de uma familiaridade estranha, em que estou destituído de minha posição central. E já não se trata aqui apenas do lugar da visão. Não há, de fato, harmonia ou desarmonia de princípio. Se Merleau-Ponty fala de uma significação transferível, de uma situação comum, não se trata de uma consideração objetiva acerca de si, do próximo ou do mundo. Ao contrário, o que se transfere é justamente a vivência de estranhamento, o paradoxo de um mundo que não é só meu, mas que nem por isso me torna outro.

Conclusão

Se para Merleau-Ponty o encontro com o olhar, com a vidência que vem de outro, nos faz experimentar esse descentramento que atende pelo nome de transcendência em relação a nós mesmos e ao semelhante, se tal transcendência é uma experiência de estranhamento radical, então não podemos aceitar que se reconheça, em tal noção, nada que possa ser associado ao imaginário da identidade, conforme insinuam Lacan e Shepherdson. E talvez possamos agora dizer que não seja tanto a noção merleau-pontyana de “transcendência associada à vidência que nos vêm por outrem” aquela que nos remeta a um imaginário platônico de participação em um *Chora*, antes a noção lacaniana de “gozo associado ao olhar” que permanece circunscrita a ideia de um sujeito solipsista. E talvez esteja aí um dos possíveis limites que forçarão Lacan, alguns anos mais tarde, a rever sua noção de gozo, migrando da ideia de “causa ao outro” para a noção de equivocidade. Até meados dos anos 1960, o gozo era isto que, a partir do Outro, nos cobra uma “particularização” que velasse, no Outro, o que lhe falta. Nas palavras de Lacan (1964, p. 168): “(é) o sujeito que determina a si mesmo como objeto em seu encontro com a divisão da subjetividade” que se revela pelo outro. Assim “(...) o sujeito se faz o objeto de uma outra vontade” (Lacan, 1964, p. 168), um objeto de falta, uma localização da falta, uma particularização que permite que a falta no Outro seja velada no momento mesmo de sua manifestação (conforme nos demonstra Shepherdson, 2006, p. 122). Nos textos da década de 1970, o “objeto a” muda de estatuto. Ele agora passa a ser relacionado à equivocidade. Haveria aí um tributo a Merleau-Ponty?

Referências

BIMBINET, Étienne. Les pensées barbares du premier age: Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant. *Chiasmi International*. Paris, n. 4, p. 65-86, 2002, p. 68.

FREUD, Sigmund. 1976. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Estabelecida por James Strachey e Anna Freud. Trad. José Otávio de Aguiar Abreu. SP: Imago.

_____. 1905d. Três ensaios sobre a sexualidade. In: _____. 1976. Op. Cit. Vol.VII

- LACAN, Jacques. 1959-60. *Le séminaire - 7. L'éthique de La psychanalyse*. Édité au Seuil. Tradução ao português: Ética da psicanálise. Versão de M. D. Magno – 2.ed. – RJ: Zahar. 1986.
- _____. 1960-61. *Le séminaire – 8. Le transfert*. Édité au Seuil. Tradução ao português: O Seminário – Livro 8 - A transferência, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Edit. 1992.
- _____. 1964. *Le séminaire – 11. Les quatre concepts fondamentaux de La psychanalyse*. Édité au Seuil. Tradução ao português: *O seminário*. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. M. D. Magno. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. 1963. Kant avec Sade. Version publiée dans le numéro 191 de la revue *Critique* (pp. 291-313) et daté de septembre 1962. : Kant com Sade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1998.
- _____. 1966. *Escritos*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1998
- _____. 1975. "R.S.I." *Ornicar?* Revue du Champ Freudien, 3, 17-66. Paris. 1981
- LEFORT Claude (Prefácio). In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1960. *Signes*.- Paris: Gallimard.
- _____. 1962. Candidature au Collège de France - Un inédit de Merleau-Ponty. *Revue de métaphysique et de morale*, (67): pp. 401-409.
- _____. 1964a . *Le visible et l'invisible*. - Paris: Gallimard.
- _____. 1964b . *L'oeil et l'esprit*. - Paris: Gallimard.
- _____. 1966. *Sens et non-sens*. - Paris: Nagel.
- _____. 1968 . *Résumés de cours* - Collège de France 1952-1960 - Paris: Gallimard.
- _____. 1969 . *La Prose du monde*. - Paris: Gallimard.
- MILLER, Jacques-Alain (1994-5). *Silet – Os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Trad. Celso Rennó Lima: texto estabelecido por Angelina Harari e Jésus Santiago – RJ: Jorge Zahar, 2005.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M.J. 2008b. Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho. *Adverbum (Campinas. Online)*, v.3, p. 03-17, 2008. <http://www.psicanalisefilosofia.com.br/adverbum/sumarioadverbum04.html>
- _____. 2013. "Esquisse et pulsion : le regard selon Merleau-Ponty ». *Chiasmi internacional*. Vol. 14, p. 195-216, 2013.
- QUINET, Antônio. 1995. "The gaze as an object". In: FELSTEIN, Richard; et al (eds). *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Albany,: Suny Press.
- SHEPHERDSON, Charles. 2006. Uma libra de carne. *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. Nº36. 2006. p. 95-126.

A questão do ser segundo Husserl

Martina Korelc*

* Pós-doutor, UFG.

Resumo

A questão do ser é uma das questões importantes e interessantes que se põem no interior da fenomenologia husserliana. O que é desde início posto entre parênteses por Husserl no processo da elucidação dos fundamentos do conhecimento, pelo método da redução fenomenológica, é uma noção ingênua do ser exterior, real, o ser dos objetos, visto a sua relação com a subjetividade e com isto o seu sentido carecer de compreensão e evidência; a seguir, no aprofundamento da análise, é posto entre parêntesis pela redução transcendental o ser psíquico, isto é mundano, do Eu. Assim é obtido o ser transcendental da subjetividade, que por Husserl é considerado absoluto em relação ao ser mundano, visto ser ele a condição da constituição do sentido do ser objetivo. Ao aprofundar a compreensão da subjetividade, o autor afirma o ser da intersubjetividade transcendental como o ser “primeiro em si” que serve de fundamento ao ser objetivo no mundo. Husserl não pensou, como fez Heidegger, um ser em geral. Ele distingue entre ser do mundo tal como é dado na consciência e o ser da subjetividade transcendental e da intersubjetividade transcendental. O ser dos fenômenos é fundamentado sobre o ser da consciência; o sentido do ser real ou possível dos objetos, do seu ser material ou ideal deve ser esclarecido como um modo de doação destes entes pelos atos da consciência. A fenomenologia é, neste sentido, para Husserl “uma autêntica ontologia universal”, que abarca em si ontologias regionais de diversas regiões de objetos. Mas, devemos ter em mente que o ser é aqui considerado enquanto tem um sentido para subjetividade. O ser (do mundo, pelo menos) parece identificar-se, em Husserl, com o sentido do ser. Mas Husserl pretendeu esclarecer também a subjetividade transcendental, que vive nos atos da consciência e esta vida é o seu ser. O seu sentido claramente não pode ser identificado com o ser dos fenômenos. No processo de recuo metodológico a partir das unidades de sentido constituídas na consciência em diversos níveis, para quem delas, em direção aquilo que elas ainda pressupõem como

camada mais originária, o autor nos seus muitos manuscritos de pesquisa concebeu uma dimensão passiva deste ser, que chamou de pré-ser (*Vorsein*). Além disso, também o próprio fluir vivo de consciência, a partir do qual e pelo qual tudo se constitui, é chamado de pré-ser, que se torna acessível pelas reduções, mas é dificilmente esclarecido, e sobre o qual Husserl afirma que ele carrega todo o ser, também o ser dos atos de consciência, o ser do Eu e o ser do fluxo da consciência enquanto existente. Husserl reconhece, por outro lado, que a subjetividade transcendental é uma facticidade originária, cujo esclarecimento toca os limites da fenomenologia e é tarefa de uma metafísica no sentido novo. A presente comunicação tem por objetivo propor um esboço da elucidação, a partir dos escritos de Husserl e de seus comentadores, da questão do ser nas suas diferentes dimensões.

Palavras-chave: Husserl, ser, sentido do ser, pré-ser, ontologia, metafísica

1 A questão tradicional sobre o ser, que se costuma considerar renovada no séc. XX através da filosofia de Heidegger, não foi desconsiderada por Husserl. Creio que seja equivocada a compreensão de que Husserl teria apenas considerado a consciência cognitiva subjetiva, na sua relação com o mundo, sem se perguntar sobre o que funda, possibilita e esclarece esta relação, ou seja, sem se perguntar pelo ser. Husserl não elaborou uma noção de ser em geral, enquanto anterior e diferente de todos os entes e também do ente *Dasein*. Distinguiu radicalmente entre o ser do mundo e o ser da subjetividade e o que lhe interessava, sempre, foi o ser verdadeiro, autêntico, seja do mundo ou dos objetos do mundo, seja da subjetividade. Ora, o que caracteriza a sua compreensão do ser é a afirmação de que o ser do mundo não pode ter um “em si” que fosse independente dos modos em que ele aparece para a subjetividade; isto é: o ser é investigado sob o prisma do seu sentido, e a subjetividade está necessariamente implicada no sentido. A fenomenologia é uma tentativa de pensar e trazer à luz o que está implicado no sentido, de recuperar a originalidade da relação entre o pensamento e ser.

2. Normalmente, quando pensamos o ser, referimo-nos ao ser do mundo, isto é, dos objetos que vêm ao nosso encontro no mundo, primeiramente e sobretudo como percebidos, mas também como imaginados, presumidos, julgados, e também sempre como valorizados de uma ou outra maneira, como aquilo com o que se pode agir de determinada maneira, ou que me causa prazer ou desgosto... Desde início da elaboração do seu método, Husserl percebe que a atitude ou orientação mais comum em relação ao mundo, a que ele chama de atitude natural, implica uma ‘tese’ sobre o ser, que não está necessariamente articulada num juízo, predicativamente, mas contida em toda a nossa experiência de modo não temático e impensado. A ‘tese’ é: o mundo está sempre aí, como efetividade, ele pode ser diferente do que eu presumo, mas está sempre disponível (HUSSERL, 2006, par. 30, p. 77-78). Na sua ânsia pelo rigor e certeza, na sua ânsia de elucidar e fundamentar todo o saber, Husserl propôs a suspensão desta tese, junto com outro saber não evidente, para poder elucidar aquilo que a justifica e em que ela se enraíza. É o procedimento da

redução fenomenológica, que o seu autor tentou radicalizar sempre mais, e que torna possível a descoberta da dimensão mais originária, a vida da consciência, doadora de sentido. Pela redução eidética, obtém-se as essências dos objetos, o que é uma exigência do procedimento fenomenológico; porém, além de identificar os objetos no seu “o quê”, é possível analisar também o modo correspondente em que o seu ser aparece, em correlação com os atos da consciência. Na nossa fala comum, diz Husserl (B III 9, 41a), não distinguimos entre o objeto e o ser do objeto; temos simplesmente consciência do objeto enquanto existente. Pertence à essência dos objetos mundanos, dos corpos, aparecerem sempre numa multiplicidade de perfis unilaterais, isto é, nunca totalmente, inteiramente. O ser real é o ser que dura e permanece, que portanto não é dado num único ato de percepção – e por princípio não desaparece quando desviamos o olhar e não o temos mais em vista, mas pode sempre ser novamente encontrado, determinado melhor; cada ato singular de percepção, pelo qual algum aspecto do objeto é dado, cada evidência singular, remete para a multiplicidade de outros atos passados ou possíveis. O objeto ganha o sentido de ser real pela síntese confirmadora de muitos atos, é portanto uma unidade de sentido de uma multiplicidade de dados. Quando entra a dúvida sobre a existência, quando um ato novo não confirma a experiência passada ou esperada, o objeto consciente se torna meramente presumido, um algo, um quê que tem determinado modo de ser, ou seja, uma modalidade de sua validade para a subjetividade; pode tratar-se do ser possível, ser presumido, provável, questionável...

Entre os modos de ser, contudo, o modo de ser do objeto enquanto existente é o mais originário, e Husserl o chama de ser puro e simples; ele opera como protoforma, forma originária, de todos os modos de ser, porque todas as outras modalidades remetem a ela, todas a pressupõem como modificações do ser puro e simples; e este é o ser não modificado (HUSSERL, 2006, par. 103-104, p. 235-236). Husserl o chama também do ente no sentido absoluto (A VI 34, 11b). O seu sentido ontológico é ente enquanto vale para mim. A ele corresponde, do lado dos atos de consciência, o ato de posição de ser enquanto certo, a certeza do ser.

Sobre o ser do mundo Husserl refletiu repetidamente. Ao elaborar o método, é claro para ele que toda a posição de ser não fundamentada deve ser neutralizada, posta em suspensão; mas isto não significa negar a existência do mundo ou o seu ser; é apenas o caminho que torna possível elucidar a origem do seu sentido. O ser do mundo, diz ele, deve ser posto em questão, ou seja, fundado. Mas isto também não significa pretender demonstrar dedutivamente ou indutivamente a existência como certa, porque o fundar dedutivo e indutivo já pressupõem o que aqui está em questão, nomeadamente o ser universal que fornece o fundo ao qual se referem a dedução e indução. Este ser é sempre algo presumido, e presumido em infinito. Ele pode ser experimentado e confirmado em parte, nos objetos e experiências singulares, mas nunca dado numa experiência única, concluída; toda a experiência de coisa pressupõe o mundo como todo, como totalidade dos entes e assim aponta para outras experiências. Por outro lado, ele é sempre válido para nós como certo,

como o mundo em si, e não faz sentido perguntar-se por um outro mundo que não fosse para nós, que fosse um mundo em si. Se um objeto singular pode oscilar entre ser e aparência, isto acontece apenas porque o mundano é sempre já experimentado e tem o valor de ser dado na experiência; somente a partir disto se pode perguntar sobre o ser e aparência da coisa. “A aparência pressupõe o ser” (A VI 34, 15a).

Sobre esta certeza do ser, na obra *Experiência e juízo* Husserl escreve como sendo o solo pré-dado passivamente, no modo de crença simples; todos os objetos já estão aí, simplesmente dados, e assim podem suscitar o interesse de conhecimento.

Todo o conhecimento humano tem sempre um mundo como solo universal; isto significa em primeiro lugar um solo de crença passiva universal no ser, que está pressuposta em toda operação singular de conhecimento. Tudo aquilo que, enquanto objeto que é (existente), é uma meta de conhecimento, é um ente sobre o solo do mundo que vale de modo obvio como existente (HUS-SERL, 1939, par. 7, p. 24-25).

O que deve ser perguntado é como o mundo existente, o ser real existente, pode ter um sentido justificado, claro, visto que o real é impensável num olhar que não fosse presuntivo. Esta é uma primeira constatação fundamental.

Do lado subjetivo, dos modos de consciência pelos quais o ser real é apercebido, ao ser real ou certo, simplesmente existente, corresponde a crença e certeza da crença. Assim como Husserl distinguiu entre ser puro e simples enquanto o ser originário, não modificado, também do lado da crença distinguiu entre crença pura e simples, como crença ou *doxa* originária, e outras modalidades de crença que remetem intencionalmente a ela.

Ora, a pergunta pela fundamentação e assim justificação da crença leva a outras considerações sobre o significado do ser real. Ser verdadeiro, ser efetivo ou ser racionalmente atestável estão em correlação, afirma Husserl (2006, par. 135-6, p. 303). A possibilidade de atestação racional não pode ser entendida como possibilidade empírica, como já vimos acima, mas como uma possibilidade ideal ou de essência, realizada pela razão. Ao ser verdadeiramente existente corresponde uma posição racional com fundamento no dado originário, como dado na plena determinação; corresponde-lhe, portanto, a possibilidade de ser apreendido originariamente e em perfeita adequação. Vimos que para o ser real isto não é possível, porque pertence à essência do objeto mundano ser dado inadequadamente. Mas, Husserl ressalva, isto não é possível apenas numa consciência fechada. O dado perfeito é possível como ideia no sentido kantiano, isto é, implicando um contínuo infinito de doações determinado a priori. “Onde uma intuição doadora é uma intuição transcendente” – diz Husserl nas *Ideias*, referindo-se portanto ao ser real, mundano.

o objetivo não pode se dar adequadamente; o que pode ser dado é somente a ideia de um tal algo objetivo ou de seu sentido e de sua ‘essência cognitiva’ e, com isso, uma regra a priori para as infinitudes legítimas das infinitudes das experiências inadequadas (2006, par. 144, p. 318).

Nas *Meditações* Husserl se exprime deste modo:

“O ‘objeto real’ pertencente ao mundo – e, por mais forte razão, o próprio mundo, – é uma ideia infinita que se refere a uma infinidade de experiências concordantes e [...] esta ideia é correlativa à ideia de uma evidência empírica perfeita, de uma síntese completa de experiências possíveis” (s.d., par. 28, p. 83).

É a razão que dá sentido ao ser, o ser é entendido como essência reinando no ser. Tensões no interior daquilo que a fenomenologia pretende explicar – o ser efetivo – são dominadas ou explicadas pela razão. “O ser não é antes do “homem” e da razão, mas apenas nela e através dela, e por outro lado ele é em níveis preliminares enquanto o racional que se torna racional – nisso porém a razão está pressuposta enquanto sendo...” (E III 4, 22a).

A afirmação que o ser real seja uma ideia necessita certamente de outros esclarecimentos, ela choca o bom senso realista. De qualquer modo, é necessário explicitar ainda o que está pressuposto nesta compreensão do mundo e do ser, recuando aquém do mundo em direção à dimensão do ser mais originário do que o ser do mundo.

3. Como sabemos, com a redução fenomenológica ganhamos o acesso à vida da consciência transcendental, ao fluxo contínuo de atos pelos quais os objetos são dados, pensados. Esta vida da consciência, ou seja, o ser da consciência, é sempre implicitamente presente no sentido dos objetos, do mundo, enquanto o sentido é constituído pelos atos. Ao explicitá-lo, a fenomenologia torna possível a compreensão de que o ser do mundo não é absoluto, na medida em que cada dado, não obstante a ideia completamente determinada a priori, contém o horizonte de indeterminação e assim a possibilidade de não ser; o ser dos objetos do mundo e do próprio mundo não é necessário, enquanto por outro lado a consciência tem um ser próprio, acessível pela reflexão, a respeito do qual não cabem conflito e dúvida; é a esfera da posição absoluta, a dimensão transcendental. Nas *Ideias* Husserl afirma: “À tese do mundo, que é uma tese ‘contingente’, contrapõe-se, portanto, a tese de meu eu puro e da vida do eu, que é uma tese ‘necessária’, pura e simplesmente indubitável” (2006, par. 46, p. 109). Trata-se aqui de uma lei de essência: assim como por essência o objeto real é dado inadequadamente e o seu sentido de ser realmente existente é constituído pela infinitude de atos, aos quais, portanto, sempre remete como o seu correlato, como uma unidade de sentido – de modo que nenhum dado por si, mesmo se evidente, garante a necessidade do objeto – assim está na essência do eu puro em geral, portanto da consciência e dos seus vividos em geral, que uma vivência dada com evidência não pode não ser. Trata-se de uma necessidade especial, completa Husserl, a do fato; a necessidade de ser de uma vivência da consciência não seria uma necessidade eidética pura, porque está ligada ao fato, precisamente ao fato da sua própria existência. Na essência de um eu puro em geral e

de uma vivência em geral se fundamenta a possibilidade ideal de uma reflexão que tem o caráter de essência de uma tese de existência evidente e insuprimível (2006, par.46, p. 109-110). Dito de outro modo: não é por essência necessário que haja em absoluto esta ou outra vivência ou até que haja consciência; mas uma vez havendo de fato uma vivência, está nela incluída a essência da vivência em geral e do eu em geral, que tem a possibilidade de, refletindo, dar-se conta da sua existência evidente e insuprimível – trata-se da descoberta do cogito de Descartes. Nas *Ideias* Husserl não desenvolve a reflexão sobre a consciência como um fato; debruça-se, antes, sobre o seu caráter absoluto em relação ao mundo. O mundo é o mundo válido para mim, os objetos são conscientes por mim enquanto certos, duvidosos, possíveis... Isto significa que há uma relação de dependência entre o ser do mundo e o ser da consciência: o ser do mundo não é autônomo, mas depende da consciência para ser. “Todas as unidades reais são unidades de sentido”, diz Husserl (2006, par. 55, p. 128), e por isso pressupõem a consciência transcendental doadora do sentido que por sua vez não é dada do mesmo modo como os objetos, não é por doação de sentido. A consciência não precisa de objetos e do mundo para ser, ela permanece inalterada no seu caráter de fluxo de vivências mesmo que suspendamos a existência do mundo transcendente. Nas palavras de Husserl (2006, par. 49, p. 115):

O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, *nulla 're' indiget ad existendum*. Por outro lado, o mundo da 'res' transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual.

Há aqui de novo referência à consciência atual, ao fato de haver uma consciência, minha; voltarei a isto mais tarde. A pesquisa de Husserl se desenvolve na análise e explicitação do ser da consciência. Nas *Meditações* Husserl exprime claramente a unidade do ser e da consciência: todo o sentido do ser deve ser procurado na explicitação da subjetividade transcendental; a fenomenologia, que investiga a correlação entre ser e consciência, pode tornar claro o verdadeiro sentido universal do ente em geral (Cfr. s.d., par. 41) e fazer assim uma autêntica ontologia, fundamentando o trabalho das ciências de fatos. Na continuação da investigação do sentido do ser deve se perguntar o que está ainda implicado no ser da consciência ou no ser da subjetividade transcendental. Há vários desdobramentos possíveis para resposta a esta pergunta, a meu ver.

4. Em cada Eu singular, na sua essência, estão implicados todos os outros egos possíveis com os seus universos, e isto de tal modo, que para cada um todos os outros estão implicados enquanto outros; isto significa que em cada ego transcendental está implicada a totalidade de egos; o ser transcendental é portanto necessariamente o ser da intersubjetividade transcendental. Por isso Husserl diz na conclusão das *Meditações*: “O ser, primeiro em si, que serve de fundamento a tudo

aquilo que há de objetivo no mundo, é a intersubjetividade transcendental” (s.d., par. 64, p. 197).

5. A partir daqui, podemos perguntar o que torna possível o sentido, ou o constituir o sentido por parte da consciência. Encontramos assim, por um lado, as reflexões de Husserl sobre a teleologia implicada em todo o operar da consciência, em todos os níveis. Na correlação entre consciência e ser está implicada a intencionalidade, o ser intencionalmente referido sempre ao objeto, e isto é uma modalidade da orientação para uma meta, um fim ou *telos*. Em última instância a razão está orientada para o ser verdadeiro, e este, como vimos no caso do sentido do ser verdadeiramente existente, está posto no infinito, é uma ideia de infinitude que, embora implicando em si infinitude, pode ser explicitada. Na análise do operar da consciência pode se constatar também em outras dimensões a tendência da consciência à unidade, que se realiza pelas sínteses em diversos níveis da consciência; Husserl fala da tendência à concordância (*Einstimmigkeit*), que impulsiona ultimamente à unificação de todas as dimensões da vida da consciência, quer dizer, não apenas teórica, mas também prática ou volitiva, e valorativa: em todas estas dimensões o Eu tende teleologicamente à verdade e autenticidade justificadas, ao ser autêntico e verdadeiro, que em última instância é o próprio ser autêntico do Eu na máxima perfeição possível, em unidade com o mundo autêntico, numa comunidade humana universal autêntica. Esta meta é o *telos* da vida da consciência, posto no infinito, que porém impulsiona e motiva todo o operar da consciência e torna possível a constituição do sentido, para além da finitude e limitação de uma consciência singular; o *telos* unifica a vida da subjetividade e da humanidade e orienta a sua história, segundo Husserl. Husserl o define de seguinte modo: “Ideia da perfeição infinita, ideia do ser perfeito singular subjetivo no interior de uma comunidade intersubjetiva infinitamente perfeita” (1973, p. 379). A teleologia está intimamente relacionada com o sentido do ser. Husserl diz que ela é a forma ontológica universal do ser (1973, p. 378), ou forma de todas as formas. O ser da subjetividade transcendental, como também o ser da intersubjetividade transcendental, é um tornar-se, um devir, um processo de desenvolvimento, ordenado e orientado teleologicamente. O sentido deste desenvolvimento, a sua meta, é aquilo a que tende todo o processo e que o realiza. A fenomenologia que explicita o sentido do ser transcendental explicita assim

a teleologia universal, que a razão fenomenológica desvenda e determina segundo o seu sentido autêntico, em relação à ideia infinita da perfeição absoluta, não enquanto algo que é finitamente alcançável. Tudo o que é alcançável é finito, todo ser enquanto temporário está na finitude e contudo apenas no caminho para o infinito, isto é, sob a ideia da perfeição absoluta. Esta é sempre uma ideia condutora do desenvolvimento...(E III 4 20b).

O sentido é sempre uma forma de unidade; há unidade de diversos níveis, desde o operar passivo de consciência, síntese temporal, até identificação de obje-

tos, de relações, construção de teorias; no campo valorativo, há unificação de bens nos bens de valor sempre mais alto, e na vida prática há metas práticas imediatas e mais e menos duradouras, até a meta que perpassa toda a vida... O *telos* final, o ser autêntico e verdadeiro, unifica todas as outras formas de fins e metas, por isso é a forma das formas. As ‘formas’ ou unidades de níveis mais baixos são realizadas passivamente, mas o desenvolvimento progride, pela auto-reflexão, com o despertar da consciência para as metas mais altas e a assunção delas livre e voluntária, na forma da meta própria e pessoal, até que também as metas comunitárias se tornem pessoalmente assumidas, até que desperte para o seu sentido derradeiro a comunidade inteira. Deste modo a teleologia se realiza como a “vontade universal transcendental”, ou a “vontade metafísica de ser”, ou “ser no sentido de vontade”. Como forma das formas, ela é primeira em si, mas em relação a nós última, no sentido que ela pode ser explicitada e mostrada apenas quando todas as outras formas o são:

todas as formas na sua plena universalidade devem ser mostradas, a totalidade deve ser tornada acessível enquanto totalidade no seu sistema inteiro de formas especiais (entre estas o mundo e a forma do mundo), para que a teleologia possa ser mostrada como aquela que constitui, ultimamente torna possível e com isso realiza, concretamente e individualmente, todo o ser na totalidade (1973, p. 380).

Por outro lado, para além da explicitação da teleologia é possível fenomenologicamente recuar também para aquém do operar já intencional, ativo, da consciência transcendental, que é o operar constituinte, e fazer ver *a posteriori*, a partir das unidades já constituídas, o que ainda as torna possível, o que está pressuposto nelas. Husserl fala da “vida pré-ativa” do Eu (B III 9, 79a-b), do âmbito pré-ôntico que precede ou condiciona todas as unidades constituídas no Eu, unidades ônticas, e também o Eu na sua operação constituinte. Esta dimensão é chamada por Husserl de pré-ser (*Vorsein*), e este tem também diversas dimensões nos escritos de Husserl. Por um lado, trata-se de considerar a vida da consciência transcendental radicalmente enquanto fluxo temporalizante, anterior a tudo o que é temporalizado e assim unificado; Husserl o chama de presente vivo. Este tem também uma estrutura unificadora, que é associação da temporalização e que faz do fluxo uma unidade, unidade do Eu primordial; mas, trata-se de um eu vivo, em fluir constante; dele Husserl diz que é o pré-ser que traz em si todo o ser constituído (1973, p. 582) – o pré-ser traz em si todo o ser enquanto forma, diz Husserl num manuscrito dos anos trinta (A VI 34 36b). Do pré-ser, por outro lado, faz parte a *Hyle*, o material sensitivo que afeta passivamente o Eu e ainda não significa um ente, e por outro lado o ser afetado pela *Hyle*, por parte do eu, o sentir atração ou repulsa; nos manuscritos Husserl fala também das cinestésias como um fazer pré-ativo ... (Cfr., por exemplo, B III 9, A VI 34).

6. Como último tópico desta sumária apresentação do problema do ser, gostaria de mencionar a problemática da facticidade que sobretudo nos últimos anos do trabalho de Husserl ganha mais importância e um sentido novo. O ser constituído, do qual falamos até agora, o dos objetos mundanos e da subjetividade transcendental, é para Husserl o domínio da ontologia, o objeto das diversas ontologias regionais materiais ou ontologia formal na sua generalidade maior. O ser do Ego primordial, constituinte, é por vezes caracterizado como ôntico. A fenomenologia é uma autêntica ontologia apriorística, a primeira filosofia, diz Husserl, enquanto investiga as essências a priori de todas as regiões de ser, portanto as puras possibilidades de ser e as leis eidéticas que regem todas as possibilidades. Além da ontologia das essências, Husserl concebe também ciências dos fatos, empíricas; entre elas ou acima de todas elas está a metafísica como conhecimento absoluto do ser fático. Esta não foi desenvolvida por Husserl. Mas ele sublinha a importância do fato de ser da subjetividade transcendental: eu, a subjetividade transcendental que constitui o mundo, que trago implicadas no meu *eidos* todas as essências e a intersubjetividade transcendental, sou um fato, um fato originário, e trago em mim um núcleo do originariamente accidental. A relação entre essência e fato aqui se inverte, diz Husserl: o ser do *eidos*, das possibilidades eidéticas, é livre de ser ou do não-ser da realização destas possibilidades, no seu ser a essência é livre de qualquer realidade; mas o *eidos* do eu transcendental é impossível sem o eu fático, e também a existência de outros eus é fática e não pode ser ultrapassada. Este é um fato absoluto, um absoluto que não pode mais ser considerado necessário (1973, p. 669). É na facticidade que se encontra toda a teleologia e a possibilidade do sentido e isto obriga a perguntar pela origem desta teleologia – já que a subjetividade na sua facticidade não pode ser origem de si mesma e da sua ordenação imanente – esta pergunta, segundo Husserl, aponta para Deus (1973, p. 386). Aqui se trata de uma metafísica com sentido novo; a meu ver, isto aponta para uma nova relação entre o pensamento, sentido e ser; já que o sentido do ser das possibilidades de essência funda-se no ser fático que deve, por sua vez, também ser esclarecido no seu sentido.

Referências

HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Herausg. L. Landgrebe. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*. Trad. M. G. Lopes e Sousa. Porto: Rés, s.d.

_____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Herausg. I. Kern. Husserliana XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

_____. Manuscritos não publicados: A VI 34, B III 9, E III 4.



O caráter da pintura em *A Dúvida de Cézanne*

Mônica Laura Unicki Ribeiro*

*(Mestranda, UFPR)

Resumo

Este artigo trata da pintura segundo o olhar de Maurice Merleau-Ponty em seu texto *A Dúvida de Cézanne*, no qual a pintura é vista para além da familiaridade e da representação banal do mundo. Merleau-Ponty analisa o artista, o corpo, o mundo e a obra de arte sob aspectos criadores e expressivos, que participam da significação do mundo.

Palavras-chave: pintura, fenomenologia, percepção, cultura.

Introdução

No primeiro período de sua obra, Maurice Merleau-Ponty levanta uma nova maneira de abordar a fenomenologia. Em seus estudos, Merleau-Ponty enaltece a percepção, já que tudo aquilo que conhecemos nos é dado através de nossos sentidos. A partir deste pensamento baseado na percepção, sugerido em sua primeira obra, *A Estrutura do Comportamento*, a qual aborda a questão principalmente sob os vieses fisiológico e psicológico, surge a *Fenomenologia da Percepção*, lançada em 1945 e que se mostra apenas um projeto, se a compararmos a todo o conjunto da obra merleau-pontiana, mas que individualmente é inovadora em relação à tradição fenomenológica.

A *Fenomenologia da Percepção* trata a experiência perceptiva como o modo pelo qual nós conhecemos o mundo e a partir desta experiência damos sentido a ele, nos comunicamos com ele e vivemos nele. Há, portanto, uma íntima relação do sujeito com a natureza e com o mundo que ele percebe. Desta relação entre o

sujeito e o mundo natural, surgem as significações, ou seja, o sujeito estabelece uma relação criadora com o mundo, e desta relação surgem os objetos culturais e, conseqüentemente, a própria cultura.

É sobre este fundo que se coloca a questão da pintura, na medida em que esta forma de arte é um dos elementos que formam a cultura. As artes em geral são vistas por Merleau-Ponty como modos de expressão nesta relação do mundo natural com o mundo cultural, ou seja, são formas de expressão que contêm em si tanto a novidade e a singularidade do artista, quanto o caráter sedimentado que a sociedade lhe confere. Entretanto, Merleau-Ponty trata as artes, neste texto especificamente a pintura, de tal maneira que não é simplesmente um produto ou uma representação banal do mundo ou das sensações, mas a pintura é vista como uma fonte de acesso ao próprio mundo e é este caráter que iremos elucidar neste texto.

O corpo, o mundo e o outro

Em *Fenomenologia da Percepção* se estabelecem novas considerações acerca do sujeito e do mundo. O sujeito perceptivo apreende o mundo com seu corpo, o qual é dotado de uma intencionalidade própria, que o lança em direção às coisas a partir de seus sentidos. O corpo torna-se o próprio sujeito da percepção. O sujeito perceptivo possui uma relação com o mundo não apenas em seu caráter natural, mas vivido, repleto de significações a serem descobertas, que fazem com que o mundo esteja sempre em nosso horizonte. O mundo assume outro caráter, o cultural. É no mundo cultural que as formas de expressão estão presentes, permeando nossas relações intersubjetivas. No que confere ao outro, a relação entre os sujeitos é possível por que há comunicação entre eles, seja ela corporal ou intelectual. O mundo é para mim e para o outro, nós nos reconhecemos como viventes nele.

A pintura sob a reflexão de Merleau-Ponty – A Dúvida de Cézanne

Paul Cézanne é a grande referência da qual Merleau-Ponty faz uso no campo da pintura. A respeito de sua biografia, Cézanne nasceu na França, em 1839 e sua vida é marcada por desavenças e frustrações, pois sua pintura somente é aceita quando a vida do pintor já está chegando ao fim, por volta de 1899. Até meados de 1877, Cézanne ainda não havia se encontrado como pintor e sua pintura ainda não tinha um cunho pessoal. Contudo, é a partir do abandono do impressionismo que ele passa a buscar uma nova experiência plástica, a qual é marcada pela simplicidade das formas e tinha por objetivo alcançar a essência do que pintava. Nesta fase de sua vida até a sua morte, Cézanne se tornou muito mais solitário, vivendo exclusivamente para sua pintura, buscando aquilo que ele próprio dizia que jamais iria encontrar: uma expressão fiel e verdadeira do mundo. Cézanne não imaginava que isto que ele julgava nunca encontrar, de certa forma já havia encontrado, pois descobriu que para pintar o que se queria, ou melhor, para expressar na tela o que sentia e o que percebia do mundo, bastava apenas querer pintá-lo seguindo o curso

das cores e desta forma o mundo surgiria na tela, como no exemplo sobre *A pele de onagro* de Balzac, que durante muito tempo tomou Cézanne em sua reflexão sobre a expressão (*A Dúvida de Cézanne*, p.131).

Merleau-Ponty traça um paralelo entre a vida e a obra de Cézanne que não caracteriza nem uma relação de dependência nem de independência entre elas, mas como uma sendo determinante da outra, ou seja, elas devem ser compreendidas enquanto motivação uma da outra, não como numa relação de causa e efeito. Foi a vida que Cézanne teve que exigia este conjunto de obras, assim como sua obra só poderia ter acontecido em relação a esta vida em particular. Dizer que sua obra foi determinada por sua vida, segundo o pensamento merleau-pontiano, é recair num psicologismo, é acreditar num fracasso de Cézanne ou pensar sua obra como promovida por seu caráter doentio, destituindo-lhe toda a busca por uma pintura significativa.

O que é então a pintura de Cézanne, se não é fruto de sua vida miserável? Talvez a união entre a natureza e a arte, entre a essência e a aparência? Tenhamos calma. A pintura de Cézanne possui uma perspectiva vivida mais que uma perspectiva baseada na forma, na geometria. Não que ele tenha negado piamente estas concepções, mas não as tratava como regras absolutas. Desta maneira, nosso pintor retorna aos fenômenos, com deformações que oscilam entre a forma e o vivido, atingindo o caráter de realidade. Assim também acontece com as cores e os contornos, as quais modulam o quadro de tal forma que não é preciso que Cézanne seja determinista, pois a pintura surge em sua unidade à medida que cada pincelada faz emergir todo o seu conteúdo. Não é preciso separar estilo, desenho, contorno, profundidade, cor e forma, pois tudo acontece no quadro de forma indissociável e o objeto do quadro surge no meio dessa expressão de cores. Em *A dúvida de Cézanne*, Merleau-Ponty cita o pintor: “o desenho e a cor não são mais distintos; à medida que pintamos, desenhamos; quanto mais a cor se harmoniza, mais preciso é o desenho... Quando a cor está em sua riqueza, a forma está em sua plenitude” (*A dúvida de Cézanne*, p. 130).

Este novo modo de fazer pintura, este rompimento de Cézanne com alguns aspectos da tradição – principalmente com o impressionismo – e com alguns hábitos, fizeram emergir certo estranhamento que remete ao retorno à natureza em união ao homem, não mais como uma natureza estagnada, acabada, construída pelo sujeito e fixada na cultura. Cézanne vai além dessas formas dadas por leis e convenções pictóricas, ele visa a paisagem em sua perfeição absoluta, em seu acontecimento no mundo, em sua totalidade. O que motiva a arte de Cézanne é justamente este sentimento de estranheza perante a novidade do mundo e essa existência das coisas que está sempre recomeçando e se refazendo. Este é o caráter inumano que caracteriza a pintura de Paul Cézanne e que o torna um pintor por excelência, ou seja, que faz com que sua obra não seja uma mera transcrição ou tradução do mundo, mas que contenha nela todo o espetáculo do mundo.

Não há um modelo, o que há é um movimento de criação e justamente por isso é que não há garantia alguma, Cézanne trabalhava em suas telas sem saber se

estava no caminho certo, nem ao menos se havia um caminho certo, ou verdades a seguir. A única ideia que seguia era a de unir a natureza e o homem novamente, era tornar o mundo acessível ao homem através de uma tela, através de sua arte. E assim, a obra mostrava seu poder de comunicação, ou seja, unia vários espíritos numa mesma sensação, levava o espetáculo para qualquer um que estivesse aberto a vê-lo, e desta maneira criava a cultura. A obra de arte torna-se autônoma, toma para si a capacidade de criar cultura e de levar aos outros sujeitos o mundo em sua plenitude. Por isso, Merleau-Ponty diz não haver 'arte recreativa' (*A Dúvida de Cézanne*, p. 134), pois o artista assume um risco, já que sua obra pode não ser capaz de se comunicar, de tocar outras consciências para além da sua própria.

O interesse de Merleau-Ponty pelas artes é esta retomada que o artista faz da natureza, tornando o espetáculo do mundo acessível ao homem. A liberdade criadora do artista mostra na obra, no caso de Cézanne na tela, o mundo como ele lhe aparece aos sentidos, sem qualquer modo de pré-determinação, ou seja, o artista não cria baseado em nada além de sua percepção primeira sobre a coisa. Esta liberdade do artista acontecesse no curso de sua vida, pois é vivendo que estamos no mundo e não assumindo como verdade única aquilo que nos é dado desde sempre.

O mundo visto pelo olhar do artista mostra aos demais um modo novo de ver algo que muitas vezes nos é tão familiar e que não lhes damos mais uma atenção especial, assim o mundo se mostra ainda como espetáculo que está se constituindo diante de nós à medida que vivemos. Há sem dúvida um engajamento no trabalho do artista que garante a expressão do novo e esta é a diferença entre um artista como Paul Cézanne e nós, sujeitos que tomam o mundo em sua familiaridade. Cézanne foi além. Pintou buscando o que ninguém mais parecia ver: este espetáculo silencioso que acontece a todo o momento.

Conclusão

Já em *A Estrutura do Comportamento* Merleau-Ponty mostrava seu interesse pela pintura ao tratar de estruturas cromáticas e espaciais, noções de figura e fundo e fazendo referência a artistas como El Greco, Goya e Cézanne. A arte neste texto já era apontada como um modo de percepção do universo.

Em *Fenomenologia da Percepção*, a pintura está presente (por vezes de maneira discreta) tanto quando Merleau-Ponty trata do sujeito quanto quando trata do mundo. De maneira direta e indireta, as artes estão sempre mediando a relação do sujeito com o mundo no qual vive.

A pintura é, portanto, mais do que um mero conjunto de cores e formas. Ela representa de maneira significativa o mundo vivido e assim possui um caráter aberto, ou seja, um caráter que vai além do sedimentado, de uma obra de museu. A sedimentação de uma obra é o assentimento dos demais sujeitos em relação à obra para além do artista, é o reconhecimento que a obra por si só atinge quando o artista percebe que ela já não precisa de sua interferência e a entrega à apreciação dos

demais, rompendo com o silêncio do mundo. Um quadro não é apenas um pedaço de tecido preso em uma moldura de madeira, preenchida com tinta. Um quadro é uma forma de exprimir o mundo.

Referências

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. Trad. José de Anchieta Corrêa. MG: Interlivros, 1975.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 3º Ed., 2006.

_____. *O Olho e o Espírito: seguido de A linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio e A Dúvida de Cézanne*, São Paulo: Cosac & Naify, 2004.



A criança e a ontologia pré-reflexiva: diálogo com Freud e Merleau-Ponty

Paulo de Tarso Gomes*

* Doutor - Instituto Federal
de São Paulo

Resumo

Neste trabalho discutimos as relações entre posição de Merleau-Ponty sobre a psicologia da criança e o desenvolvimento de sua ontologia pré-reflexiva. O problema principia por uma decisão sobre a posição epistemológica do sujeito que investiga a criança – o mundo adulto – e como essa posição situa a criança. Nesse processo de situação a criança pode ser objetificada, tanto como um pré-adulto como presa na infância como um valor em si mesmo. Merleau-Ponty toma outra direção, recorrendo a uma revisão da categoria de polimorfismo infantil, em diálogo com a proposta psicanalítica de Freud. Realizamos um breve estudo da evolução do entendimento de polimorfismo infantil em Freud, que se inicia de forma mais centrada na sexualidade, com o polimorfismo perverso, para abrir-se numa generalização em direção à cultura. Em seguida, buscamos compreender a recepção dessa categoria por Merleau-Ponty que se dá na compreensão mais generalizada, da situação e da contradição da criança ante a cultura, numa relação que provoca a criança à busca do que ele denomina prematuração, a transformação da condição polimórfica da criança, que interage numa multiplicidade de relações, a uma crescente autonomia física e intelectual na criação do seu campo de presença. Essa perspectiva de Merleau-Ponty contribui, inicialmente, por permitir a superação de uma concepção de bondade inerente à infância ou da infância como valor em si mesma, uma vez que a condição do polimorfismo infantil, se, por um lado, representa um mundo de possibilidades, é, por outro lado, um abismo de indeterminações, ou seja, o abandono da criança a si mesma ou, ainda, o esforço para manter seu estado de pureza. O dilema surge pois essas abordagens resultam, indistintamente, na incapacidade de autonomia e de criação do campo de presença pela criança. Essa perspectiva ainda contribui para compreender o fundamento fenomenológico da educação: a intenção e a consciência não emergem sobre o nada, mas emergem sobre situações, sobre condições pré-reflexivas que, no caso da criança, são dadas em sua con-

dição polimórfica, que pode e deve ser orientada em relações e conflitos com o mundo da cultura e o mundo adulto da cultura. Não se trata, portanto, nem de preservar, nem de eliminar a infância, mas de educá-la, isto é, estabelecer com ela um diálogo que lhe abra um campo de presença capaz de escolhas e determinações que lhe permitirão construir um percurso de vida, ou seja, um campo de presença livre.

Palavras-chave: fenomenologia; psicanálise; infância; sexualidade; consciência.

Introdução

O estudo da consciência pela fenomenologia frequentemente estabelece um diálogo com a psicanálise, mesmo em questões que, inicialmente, poderiam parecer apenas de fundo epistemológico, como das condições que precedem a elaboração e construção de ontologias, especificamente, da ontologia pré-reflexiva.

A interseção entre o tema da ontologia pré-reflexiva e o tema da infância se constitui num dos vértices entre a psicanálise e a fenomenologia, pois ambas buscam fundamentar suas propostas teóricas distanciando-se dos determinismos e reducionismos mecanicistas a que estão sujeitos os estudos sobre a consciência.

Entendemos que são diversas as leituras possíveis de Freud e de Merleau-Ponty, de modo que ao tratar da ontologia pré-reflexiva sob uma perspectiva não-determinista e, no âmbito dessa discussão retomar a questão freudiana da criança como polimorficamente perversa, estamos escolhendo uma leitura de diálogo com Freud e Merleau-Ponty, admitindo outras hermenêuticas e leituras possíveis de ambos.

Primeiramente, no itinerário filosófico de Merleau-Ponty, encontramos sua estadia na Sorbonne e sua contribuição à Psicologia Infantil, os chamados cursos da Sorbonne. Nesses cursos encontramos uma fenomenologia aplicada aos debates da educação, em particular, da educação infantil, marcada pela afirmação inicial de que é preciso “ser educador por gosto pela vida, não por ressentimento contra ela” (Merleau-Ponty, 1990:217).

Merleau-Ponty chega a essa afirmação ao discutir o método para a psicologia infantil: de início, o objeto da discussão parece ser a natureza infantil ou o caráter da criança, porém, logo percebemos que a psicologia infantil discute a relação da criança com o adulto.

Nessa relação, a sociedade tanto pode assumir a postura de que a criança é um simples pré-adulto como a postura de que a criança é um valor-em-si-mesmo. O que ambas posturas têm em comum, é que não há igualdade em relação à criança, ou ela será submetida ao processo educacional, ou será superestimada dentro dele, criando mais relações de dependência.

Além desse desequilíbrio no estudo da criança, um segundo grupo de problemas emerge da discussão sobre a mentalidade infantil: o adulto tende a repre-

sentá-la como uma, diversa da do adulto e primitiva, até mesmo patológica, já que seria fechada em si mesma. Essa representação errônea propõe-se como tarefa o conhecimento da mentalidade infantil a priori.

Em sua crítica a essa concepção, Merleau-Ponty faz sua referência a Freud e propõe alternativamente o polimorfismo infantil, de modo que no âmbito de suas relações a criança não é nem o mesmo nem o outro absoluto em relação ao adulto e, ao mesmo tempo, aberta e indeterminada em seus desejos e sua libido.

Essa indeterminação associada à atividade sexual infantil torna-se, assim, um primeiro vestígio de ontologia pré-reflexiva – reside no corpo um movimento e uma liberdade que constituem um primeiro campo de relações – e seguindo esse vestígio, compreenderemos melhor o que queremos exprimir por liberdade humana.

Contudo, como em Freud o polimorfismo infantil principia com a proposta da criança como polimorficamente perversa, iniciaremos pela discussão dessa proposição freudiana, para, em seguida, percorrer a compreensão elaborada por Merleau-Ponty.

Freud e a criança polimorficamente perversa

A infância e a psicanálise infantil representam temas controversos na história da psicanálise, cujos primeiros atores foram, evidentemente Freud – pela defesa de que à criança de até quatro anos deveria ser reservado o momento de ser criança, cabendo a análise apenas a seus pais – e, na contraparte, Melanie Klein – na defesa de que na criança já se encontrava o primeiro recalque, o de ser um bebê, sendo portanto possível e necessária a análise da criança (Roudinesco & Plon, 1998).

Por outro aspecto, o tema da perversão é anterior à psicanálise, e também encontrará uma evolução do tema da classificação das perversões, como seguia à época a psiquiatria, passando ao estudo da estrutura da perversão, agora sintetizada numa expressão singular. Nessa trajetória das perversões à perversão, se situa a criança polimorficamente perversa, que de certo modo, parece ter apontado a Freud a saída da armadilha do gozo clínico de colecionar em inúmeras curiosas ou aversivas perversões, para focalizar o estudo de uma estrutura denominada perversão.

Freud, já no ensaio sobre A sexualidade infantil, de 1905, contido em Três ensaios para a teoria da sexualidade, (2006a), coloca a proposta e a discussão do polimorfismo infantil, que se estabelece a partir da disposição polimórfico-perversa da criança, ou seja, da hipótese de que uma vez exposta à sedução adulta, a criança estaria aberta a todas as formas de transgressões, dado que as defesas psíquicas de culpa, repulsa ou moralidade ainda seriam frágeis no desenvolvimento infantil:

É instrutivo que a criança, sob a influência da sedução, possa tornar-se perversa polimorfa e ser induzida a todas as transgressões possíveis. Isso mostra que traz em sua disposição a aptidão para elas, por isso sua execução encontra pouca resistência, já que, conforme a idade da criança, os diques anímicos contra os excessos sexuais – a vergonha, o asco e a moral – ainda não foram erigidos ou estão em processo de construção. (Freud, 2006a:180).

Importa destacar que se trata de uma disposição e não de um “estado”. Uma proposição categórica como “a criança é perversa” significaria uma simplificação errônea sobre a disposição polimórfica que, como indica a abertura do parágrafo, se concretiza sob a influência da sedução adulta. Na ordem em que os três ensaios são apresentados, A sexualidade infantil sucede a Aberrações sexuais, que em sua conclusão postulou a presença de um elemento inato no humano que constituiria a base das perversões. Esse elemento seria a própria sexualidade, culminando na defesa da hipótese em favor da sexualidade infantil.

Em A sexualidade infantil Freud se aparta da tese da criança naturalmente perversa, ao apontar para a sedução por parte do adulto como elemento danoso, e no Resumo, apresentado ao final dos três ensaios, esclarece que esse dano ocorre pela interrupção, inclusive de forma permanente, o período de latência, comprometendo a educação infantil:

A experiência permitiu-nos ainda comprovar que as influências externas da sedução podem provocar rompimentos prematuros da latência e até a supressão dela, e que, nesse aspecto, a pulsão sexual da criança comprova ser, de fato, perverso-polimorfa; comprovando ainda que tal atividade prematura prejudica a educabilidade da criança (Freud, 2006a, p. 121)

Posteriormente, na conferência sobre Aspectos arcaicos e infantilismo dos sonhos contida nas Conferências introdutórias sobre psicanálise de 1916-1917 (2006b), Freud generaliza – e, de certo modo, ameniza – essa proposta da criança polimórficamente perversa, situada agora no argumento da tese de negação de que a sexualidade principie apenas na puberdade, afirmando que a criança apresenta vida sexual, porém numa intensidade menor do que na puberdade e vida adulta. Essa expressão sexual não conhece os limites sociais que definem a perversão na vida adulta. Freud defende que, na infância, tais limites não existem e que é a educação que os constrói ao longo do tempo, assim, embora a criança seja polimórficamente perversa, por poder transgredir quaisquer desses limites, ela apresenta apenas traços de atividade sexual, tanto por uma condição natural de menor energia, como pela condição social de ser submetida à educação, que vai suprimir gradativamente os elementos perversos da sexualidade infantil.

[...] desde o início as crianças têm uma intensa vida sexual, que difere em muitos pontos daquilo que mais tarde é considerado normal. Aquilo que na vida adulta é descrito como ‘perverso’ difere do normal por estes aspectos: primeiro porque despreza a barreira da espécie (o abismo entre o homem e o animal); segundo, por transpor a barreira contra a repugnância; terceiro, a barreira contra o incesto (proibição contra a busca da satisfação sexual em relações consanguíneas próximas; quarto, a barreira contra pessoas do mesmo sexo; e quinto, por transferir a outros órgãos e áreas do corpo o papel desempenhado pelos genitais. Nenhuma dessas barreiras existia desde o começo; foram estabelecidas apenas gradualmente, no decorrer do desenvolvimento e

da educação.[...] Assim, pode-se descrever as crianças como ‘perversos-poli-morfos’ e, se estes impulsos apenas mostram traços de atividade, isso ocorre, por um lado, porque todas as manifestações sexuais de uma criança são prontamente, energicamente suprimidas pela educação. (Freud, 2006b, p. 210).

Freud acrescenta ainda que essa supressão também pode ser prática como teórica: consiste tanto em suprimir as manifestações, como simplesmente negá-las ou recusar-se a admiti-las quando elas ocorrem. Freud ainda nota que, se quando abandonadas a si próprias ou sob sedução as crianças realizem “proezas consideráveis na atividade sexual perversa”, essas atividades não são objeto de consideração moral. Sua importância está em indicar a base inata da sexualidade e sua ligação com o conteúdo onírico:

[Essas atividades sexuais perversas] Têm sua importância não apenas como indicações da constituição inata de uma criança e como causas e encorajamentos para desenvolvimentos ulteriores; também nos proporcionam informações acerca da vida sexual das crianças e, assim, acerca da vida sexual humana em geral. Se, portanto, mais uma vez encontramos todos estes impulsos plenos de desejos perversos por trás de nossos sonhos deformados, isto somente significa que, também neste campo, os sonhos deram um passo atrás, ao estado de infância. (Freud, 2006b, p. 211)

Importa destacar que nessa mesma conferência, Freud afirma “na vida mental, o que é inconsciente é também o que é infantil” (Freud, 2006b, p. 212), ou seja, não cabe um juízo moral sobre o polimorfismo infantil, pois suas produções não estão no contexto da perversão adulta. Em contraparte, a perversão adulta está enraizada em experiências infantis e na ineficácia da repressão promovida pela educação da pessoa.

Torna-se possível, para Freud, estabelecer um caminho de distinção entre saúde, perversão e neurose. Ele esclarece essa distinção em *Minhas teses sobre o papel da sexualidade sobre a etiologia das neuroses*, de 1905-1906. Nesse texto, ao comentar os *Três ensaios sobre a sexualidade*, pondera que, do ponto de vista social, a pessoa saudável é aquela na qual o processo educacional conseguiu a repressão das disposições infantis na direção da genitalidade e, finalmente, a focalização da genitalidade na função reprodutiva. Quando em algum aspecto o processo repressivo se torna excessivo – seja por obstruir mesmo o foco da genitalidade ou desviar esse foco para algum aspecto a ser reprimido – temos a neurose. Por outro lado, quando pulsões parciais, desligadas do foco genital e reprodutivo, não conseguem ser eficientemente reprimidas pela educação, temos as perversões. Nesse sentido, Freud não se distancia muito de Aristóteles: se do ponto de vista social a educação reprime na direção de uma sexualidade saudável – a virtude – temos em relação a ela um vício de falta – que é a perversão – e um vício de excesso – que é a neurose. Seu distanciamento consiste na postura clínica, em que a sua areté é uma

condição clínica e não uma condição moral. Por esse motivo, Freud pode denominar a neurose como o negativo da perversão:

Ali expus o fato de que a disposição sexual constitucional da criança é incomparavelmente mais variada do que se poderia esperar, que merece ser chamada de 'perversa polimorfa', e que o chamado comportamento normal dessa função sexual brota dessa disposição mediante o recalçamento de certos componentes. Através da referência aos caracteres infantis da sexualidade pude estabelecer um vínculo simples entre a saúde, a perversão e a neurose. A normalidade mostrou ser fruto do recalçamento de certas pulsões parciais e certos componentes das disposições infantis, bem como da subordinação das demais à primazia das zonas genitais a serviço das funções reprodutoras; as perversões correspondem a perturbações dessa síntese através do desenvolvimento preponderante e compulsivo de algumas pulsões parciais e a neurose remonta a um recalçamento excessivo das aspirações libidinais. Visto que quase todas as pulsões perversas da disposição infantil são comprováveis como forças formadoras de sintomas da neurose, embora se encontrem nela em estado de recalçamento, pude descrever a neurose como o 'negativo' da perversão. (Freud, 2006b, p. 263)

Embora Freud, no âmbito dos Três ensaios, ainda alterne entre perversões e perversão, dá indicativos da visão de perversão como estrutura: a ausência ou rompimento de vínculo entre genitalidade e sexualidade é o que lhe interessa ao usar o termo perverso tanto para a criança como para o adulto. Na criança, porém, essa ausência de vínculo pertence ao seu próprio desenvolvimento, já que se trata de um vínculo a ser construído socialmente, pela educação. Por esse motivo, embora num primeiro momento aponte para a sedução adulta como um gatilho para a manifestação da perversão da criança, não descarta a possibilidade da manifestação espontânea. A existência da perversão adulta, concretização do fracasso dos processos sociais de repressão, evidencia a existência dessa disposição infantil, embora, para a psicanálise, ela não seja objeto de juízos morais, mas uma constatação científica, como Freud registra em *Um Estudo Autobiográfico*:

Ao desvincular a sexualidade dos genitais apresenta-se a vantagem de nos permitir levar as atividades sexuais das crianças e dos pervertidos para o mesmo âmbito que os dos adultos normais. As atividades sexuais das crianças até agora foram inteiramente desprezadas e, embora as dos pervertidos tenham sido reconhecidas, tal reconhecimento se manifestou como indignação moral e sem compreensão. Olhado do ponto de vista psicanalítico, mesmo as perversões mais excêntricas e repulsivas são explicáveis como manifestações de instintos componentes da sexualidade, que se libertaram da primazia dos órgãos genitais e estão agora em busca do prazer por conta própria, como eram no os primeiros dias do desenvolvimento da libido. A mais importante dessas perversões, a homossexualidade, dificilmente merece o nome. Ela pode ser rastreada até a bissexualidade constitucional de todos os seres humanos e para os efeitos posteriores à primazia fálica. A psicanálise nos permite apontar para algum traço ou outro de uma escolha de objeto homossexual em todos. Se descrevi as crianças como "perversas polimorfas", eu estava apenas

usando uma terminologia que era geralmente corrente; nenhum julgamento moral estava implícito na frase. A psicanálise não tem qualquer preocupação com tais juízos de valor. (Freud, 2011, p. 4213)

Embora pareça tratar-se apenas de uma discussão sobre o termo perversão, o cuidado de Freud em separar o termo de um juízo moral, tanto sobre a criança como sobre o adulto perverso, no âmbito da psicanálise, tem um sentido histórico.

Roudinesco (2008) em *A parte obscura de nós mesmos – uma história dos perversos*, reconstrói o debate sobre a perversão ao longo do século XIX, do qual Freud é herdeiro. Relembra de Foucault o trio infernal composto pelo homem homossexual, a mulher histérica e a criança masturbadora como o risco de perversão da família e da ordem procriadora (p.97). A masturbação infantil, desde o século XVIII, já colocava em questão as hipóteses de inocência infantil ou de preservação da criança em relação à loucura. O caminho paradigmático da medicina era uma visão positivista e higienista: catalogar ciosamente as perversões, classificá-las adequadamente e normalizá-las.

Para Roudinesco (2008, p. 101), Freud rompe com essa perspectiva voyeurista – e, portanto, ela mesma pervertida – de nomear, classificar e sanitizar as perversões, para elaborar uma perspectiva de compreensão humana da estrutura perversa. Compreender a pulsão de morte e o gozo do mal que pertencem a essa estrutura. Compreensão humana, porque vê na base dessa estrutura uma disposição inata, presente em todo humano, que não é disposição determinista à perversão, mas disposição ao gozo, que também pode ser gozo de mal e de morte.

O marco estabelecido pelo modelo freudiano é sintetizado por Roudinesco:

Em resumo, diremos que, até Freud, as perversões sexuais eram vistas, no discurso da medicina positivista, como desvios sem retorno em relação a uma norma. Elas partiam desta, diziam, como erros, acidentes ou regressões, rumo a uma cloaca biológica. Quanto ao sujeito, não era, segundo esse mesmo discurso, senão um objeto perdido na tormenta de uma classificação que o reduzia à insignificância ao confiscá-lo de sua parte sombria. Com Freud, ao contrário, a disposição perversa foi concebida como uma passagem obrigatória para a normalidade: uma normalidade de contornos difusos, cada sujeito podendo então definir-se como um ex-perverso que se tornou normal, após ter integrado, com interditos importantes, os princípios da Lei. Nessa perspectiva, a patologia esclarece a norma e não o contrário. (Roudinesco, 2008, p. 102-103)

Portanto, a normalidade ou o estado saudável adulto em Freud não é resultado da preservação de uma condição natural, mas da construção social e educativa de um conjunto de interdições que conduziram as disposições inatas do sujeito a um conjunto de manifestações e expressões da sexualidade aceitáveis cultural e socialmente, principalmente o direcionamento genital e reprodutivo da sexualidade.

Somente em sentido retrospectivo, isto é, no sentido de que não há vínculo preciso entre sexualidade e genitalidade é que o polimorfismo infantil pode ser chamado de perverso, pois o verso - da construção presente em per-verso - só é acessível ao adulto educado.

Deste modo, é possível compreender que em sua relação com o mundo, o organismo infantil não seja pré-determinado, mas polimórfico e é a essa generalização do polimorfismo infantil, enraizado na liberdade vinculada à civilização que lhe concedeu a interpretação freudiana, à qual Merleau-Ponty vai se dedicar.

O polimorfismo infantil e o campo de presença da criança

Merleau-Ponty toma essa posição mais generalizada de polimorfismo infantil freudiano, que ele credits a Levi-Strauss como substitutivo de uma pretensa mentalidade infantil (Merleau-Ponty, 1990, p. 220; Scarso, 2008, p. 173s) e a concebe como uma situação da criança no mundo sobre o qual ela ainda não é capaz de refletir, mas a qual já a torna capaz de interagir com o mundo, de modo que, em seu polimorfismo, a criança vive fenômenos de prematuraçã, definidos como:

Possibilidades para a criança de viver conflitos e episódios que antecipam seus poderes físicos ou intelectuais. Sua vida, de repente, define-se relativamente a pessoas e instituições (exemplo: a mamadeira, o aleitamento já são contatos com uma pessoa e uma cultura.[...]) Esse polimorfismo é acompanhado da prematuraçã: a criança leva, já de início uma vida cultural; ela entra muito cedo em relação com seus semelhantes. Ela manifesta interesse pelos fenômenos mais complexos que a envolvem; por exemplo, pelos rostos para os quais ela adquire uma verdadeira ciência de decifração, numa época em que se poderia pensar que ela só tem uma vida sensorial (Merleau-Ponty, 1990:220s).

O que vemos aqui é que a criança, na posse de seu corpo, constitui também seu campo de presença, sua situação no espaço e no tempo, por meio de relações as mais diversas. Contudo, essa constituição não se apresenta uniformizada pela cultura, ao contrário, ela se apresenta na condição polimórfica e esse polimorfismo caracteriza o pensamento infantil, contrapondo-o à cultura. Vemos, portanto, que Merleau-Ponty generaliza ainda mais a proposta de polimorfismo, fazendo com que seu princípio no âmbito da sexualidade seja estendido a todo o campo da cultura e do conhecimento.

A elaboração desse escopo mais amplo do polimorfismo infantil se dá pelo exame, por parte de Merleau-Ponty das contribuições da psicanálise à psicologia infantil, que nas lições da Sorbonne aparecem sob o título Observações sobre o uso dos dados psicanalíticos (1990, p. 86-149) e se divide em três partes: as relações da criança com o outro, segundo Freud; a contribuição dos sucessores de Freud e a importância das relações parentais.

É na primeira parte dessas Observações que Merleau-Ponty começa a dar destaque à prematuração, a partir da consideração de que a sexualidade infantil se antecipa à discriminação dos sexos, ou seja, à indeterminação da libido, associando essa prematuração à condição polimórfica perversa. Contudo, Merleau-Ponty destaca que não se trata de uma concepção realista de libido, uma vez que no mundo da criança essas relações estão no domínio da fantasia, sem que ela possa “figurar nelas ou delas participar” (1990, p. 92). Trata-se de uma sexualidade ambígua, pois o corpo comporta os caracteres sexuais, mas não vive ainda a genitalidade como foco.

Referindo-se aos Três ensaios de Freud, Ponty contrapõe à noção estática de sexualidade a proposta freudiana de sexualização, em que movida pela curiosidade e pela sexualidade, a criança passa do pré-genital ao genital. Contudo, a curiosidade não pertence apenas ao campo da sexual, e é nesse espaço de ambiguidade que a criança se situa no corpo e no mundo.

No tratamento da libido, Ponty opõe Freud tanto ao pansexualismo como ao idealismo. Nem a libido é uma energia que paira sobre o corpo, como é possível interpretar em Jung; tampouco o humano se reduz à libido. O corpo tem um sexo, mas nem o corpo nem o sexo sintetizam o humano. O humano é a “encarnação” pessoa-corpo: os aspectos biológicos e os aspectos psicológicos se encontram no humano.

Merleau-Ponty lê a hermenêutica psicanalítica como uma busca do sair do si mesmo e conseguir, enfim, relacionar-se com o outro e, por extensão, com o mundo. Assinala que, na criança essa busca já se exprime como ansiedade, vivida primeiramente como perda da relação fundamental – a “mãe” – e posteriormente pela noção difusa de exposição ao perigo. De todo modo as questões “que é o outro?”, “o outro me ameaça?”, “posso viver sem o outro?”, começam a pervadir o “eu”, para além de suas tensões narcísicas de projeção ou de introjeção. O mundo vivido é um mundo para-além-do-si-mesmo e é na busca de uma relação possível – e construtiva – com esse para-além-de-si que se torna possível a educação e a socialização.

Está posta, assim, uma base de condições para as relações, ou dito de outra forma, para as pré-condições de conhecimento da criança, dado que conhecer é relacionar-se.

Educar é possível e necessário, porque nada acontece se abandonarmos a criança a si mesma, como se o polimorfismo de seu pensamento pudesse ser um estado de pureza humana, apenas por ser anterior à experiência da cultura. Ao contrário, à luz da proposta freudiana, esse abandono implicaria na manutenção da condição polimórficamente perversa, mantendo a criança exposta à sedução e a uma aprendizagem da transgressão.

Ao abrir a discussão das pré-condições de conhecimento da criança, no campo da psicologia infantil, Merleau-Ponty encontrou meios de mover a crítica a Piaget, a contemplar as considerações de Wallon, mas, sobretudo, antecipou a questão das condições pré-reflexivas, isto é, as condições de desenvolvimento da

consciência na história do corpo, no caso do indivíduo e, de certo modo, na história da cultura, no caso da sociedade.

O movimento da consciência, dirigido pela intenção, possui como pré-condição uma situação. Ora, a situação não está permanentemente oculta até que a intenção a ela se dirija, mas está sempre presente, instigando a consciência e instigando o corpo a agir. Há, deste modo, para qualquer sujeito, uma situação pré-reflexiva que precisa ser discutida.- tal como na situação da criança, que permanece em sua condição polimorficamente perversa até que seja educada

A ontologia pré-reflexiva e a liberdade humana

Hoje é quase lugar-comum afirmar-se que a educação deve se orientar pelo cotidiano do educando. Porém, como situar o cotidiano na educação? Seria ele um valor em si mesmo? A fonte de legitimidade de todos os saberes que devem ser ensinados? A chave de interpretação primeira de todo o conhecimento científico? A varinha de condão que resolveria os problemas de aprendizagem, já que tornaria os saberes distantes em próximos ao educando?

O desenvolvimento da fenomenologia nos obriga a nos aproximarmos do cotidiano não como um mundo de fatos e valores dados, mas como um mundo vivido. Porém, muitas vezes, ainda não houve o processo de reflexão e crítica sobre esse mundo, ou seja, podemos viver o mundo como sempre dado, isto é, falsamente naturalizado, falsamente estabelecido como um outro completamente diverso e do qual podemos permanecer distantes, desengajados, sofrendo ou evitando suas consequências. De modo algum somos sujeitos desse mundo. O mais surpreendente, é que nesse mundo sem reflexão podemos viver sem falar, podemos viver sem intenção, podemos viver sem sentido, qual máquinas, desempenhando regularmente nossos papéis e mantendo tudo em funcionamento. Essa mecanização da vida torna as palavras úteis apenas para mover o funcionamento das ações, porém, não somos sujeitos ante as palavras, somos objetos delas. A palavra dita pelo outro permanece com o sentido que foi dado pelo outro, ou seja, a palavra não é comunicação – elemento de comum-união – entre pessoas e mundos, mas é uma palavra-ordem ou palavra-comando. Num diálogo, as palavras são usadas para construir sentidos comuns, porém, no comando, quem fala não espera uma resposta, mas uma ação que espelhe a obediência ao sentido da fala enunciada. Temos aí a diferença entre os discursos da liberdade e da servidão.

Para Merleau-Ponty, a liberdade humana não consiste apenas na capacidade de criar as palavras, de fazermos o novo, mas na capacidade de recriarmos o mundo, recriarmos o novo, para além das estruturas que já temos. Não está só na capacidade de erigir a cultura, mas de recriá-la.

Ao nascer, o humano não cria as palavras, ele as encontra presentes na cultura, vive o mundo imerso nos sentidos que ainda não possui, experimenta os objetos conforme o seu aprendizado sobre eles, conforme o que lhe é ensinado. Relaciona-

-se com os outros segundo regras e normas de convivência já estabelecidas. Torna-se assim, uma pessoa educada.

Contudo, sob a perspectiva de liberdade de Merleau-Ponty, o educado ainda não é livre. O mundo em que ele vive obtém seus significados e sentidos a partir de uma ontologia sobre a qual o educado ainda não refletiu, para a qual ele ainda não dirigiu suas indagações. Tal como Freud entendia que não se deveria considerar com gravidade atos sexuais realizados por crianças - uma vez que deveriam ser interpretados dentro da experiência infantil, aberta e polimórfica e elas não poderiam avaliar plenamente o significado de tais atos segundo as regras do mundo adulto - uma pessoa educada que apenas viesse a viver heteronomicamente o mundo, com os sentidos herdados da cultura também não poderia ser chamada de autêntica, uma vez que sua vida não teria nada de refletido ou recriado. Talvez seja conveniente, lembrar que a rebeldia extrema, como simples negação de todos os sentidos provenientes da cultura, ou simplesmente a pessoa absolutamente mal-educada também não primaria por maior liberdade: os sentidos ainda viriam, necessariamente, da cultura, só que seriam, sistematicamente, negados. A heteronomia, contudo, permaneceria intocada.

Devemos nesse passo, tal como Merleau-Ponty (1996) no início de *O Filósofo e sua Sombra*, lembrar Husserl: “A tradição é o esquecimento das origens”. A condição do cotidiano, fundada na tradição, não é, ainda, uma condição natural, mas uma condição de esquecimento, de não problematização das origens, é uma desmemória, e assim, a ausência de identidade e de autonomia.

Porém, cabe agora perguntar, o que encontraremos nas origens do cotidiano, na arqueologia que desvende as raízes da tradição no que diz respeito à constituição da cultura e do conhecimento? Como processo humano concreto, a cultura resulta da intersubjetividade vivida pelos humanos, a intersubjetividade carnal ou intercorporalidade, como a denomina Merleau-Ponty (1996) em *O Filósofo e sua Sombra*.

Contudo, nesse mesmo ensaio, mostra que não seria correto propor que a intercorporalidade seja anterior à objetividade lógica. Ambas se apresentam numa relação de fundação, ou seja, cooperam para que os sujeitos humanos possam estabelecer suas relações intersubjetivas, com as necessárias distinções para instituir um mundo das coisas simples, das mais imediatas relações, que constituem o cotidiano, a sobrevivência, a convivência.

Sob o ponto de vista estritamente filosófico, prossegue para Merleau-Ponty a perspectiva de uma investigação que amplie o caminho aberto pela psicanálise: o que seria uma ontologia primordial, uma ontologia pré-reflexiva, uma ontologia selvagem, anterior às culturas e que, portanto, confere ao humano essa liberdade de recriar seus mundos culturais?

Essa liberdade de criação poderia ser colocada na essência, isto é, em formas ideais, flexíveis o suficiente para se encarnarem em cada apresentação cultural, contudo, por seu percurso filosófico, Merleau-Ponty se recusa tanto a retornar ao idea-

lismo, como se recusa também a fixar o humano no fato, propondo a investigação da situação que precede a divisão entre fato e essência, que ele chamada de selvagem:

Não mais do que os fatos, as necessidades de essência não constituirão a “resposta” invocada pela filosofia. A “resposta” está mais alta do que os “fatos” e mais baixa do que as “essências”, no Ser “selvagem” onde estavam indivisos e onde, atrás ou abaixo das clivagens de nossa cultura adquirida, continuam assim [indivisos] (Merleau-Ponty, 2007, p. 119, grifo nosso).

A discussão da infância pela psicanálise de Freud nos permitiu encontrar, já no corpo, as disposições não-deterministas, nem eternamente indeterminadas, que abrem o humano para uma trajetória de relações com o mundo, o ser-de-relações. É importante que essa disposição seja encontrada *no corpo*, mas não determinada por essa disposição. Seria uma hipótese atraente *condicionar* o humano ao selvagem, mas não é essa a direção da fenomenologia. Sua direção consiste em apontar para a ontologia que precede e que se apresenta como pressuposto a toda determinação cultural, a toda cultura que se inscreve na história.

Assim, podemos dessacralizar o “cotidiano” e o “senso comum” como dados originários, ou “estados primitivos” de saber da criança ou do educando. Tornam-se também mundos tão complexos como os da ciência e da filosofia, construções humanas, históricas e culturais.

Em consequência, mesmo do ponto de vista da educação, se o cotidiano representa uma situação de conhecimento anterior ao saber escolar ou saber científico, ele não se assemelha a essa condição da ontologia selvagem, pois já é uma elaboração cultural.

Nossa experiência do verdadeiro, quando não se reporta imediatamente a da coisa que vemos, não se distingue, inicialmente, das tensões que nascem entre os outros e nós, e das resoluções dessas tensões. [...]. Por certo, muito precocemente, motivos, categorias abstratíssimas funcionam nesse pensamento selvagem, como o mostram as antecipações extraordinárias da vida adulta na infância; podemos dizer que o homem total já está ali. A criança compreende muito além do que sabe dizer, responde muito além do que poderia definir, e, aliás, com o adulto, as coisas não se passam de modo diferente. Um autêntico diálogo me conduz a pensamento de que eu não me acreditava, de que eu não era capaz, e às vezes sinto-me seguindo num caminho que eu próprio desenhava e que meu discurso, relançado por outrem, está abrindo para mim (Merleau-Ponty, 2007, p. 24, grifo nosso).

É preciso distinguir – tanto na criança quanto no adulto – as origens dessa antecipação. Uma exaltação do cotidiano ou do “saber da pessoa comum”, por simples oposição ao conhecimento científico, não é uma atitude muito diferente da que exalta o conhecimento científico ante os saberes cotidianos. Ambas as atitudes se referem a proposições que valoram saberes, porém, não discutem as condições de liberdade que nos permitem superar e transformar saberes e conhecimentos.

A autenticidade de uma filosofia feita no corpo e a partir do corpo, obriga a propor que o que chamamos de experiência se refere a tensões ante coisas, a tensões intersubjetivas, vistas como relações intercorporais, A aprendizagem só se viabiliza se essas relações se estabelecem e se, os recursos do pensamento selvagem, da ontologia que precede a reflexão, são provocados pela situação da pessoa no mundo.

Não se pode naturalizar o mundo, nem naturalizar o cotidiano, pois não é nesse mundo naturalizado que o humano vive. Embora Merleau-Ponty não tenha tido tempo de ampliar sua indagação sobre a ontologia selvagem, todos testemunhamos os resultados do seu desenvolvimento: a criação e recriação da cultura, a possibilidade das ontologias reflexivas, a possibilidade de viver e de atribuir sentido à vida.

O engajamento renovador no mundo e na vida parece ser a proposta do humanismo no pensamento de Merleau-Ponty e, portanto, deve aqui ser apontado também como o objetivo da educação, como apontado ao final de *O Filósofo e sua Sombra*: “Essa renovação do mundo é também renovação do espírito, redescoberta do espírito bruto que não é domado por nenhuma das culturas, ao qual se pede criar de novo a cultura” (Merleau-Ponty, 1996:200).

Não se trata da exaltação da brutalidade, tal como no estudo da libido e da sexualidade infantil, o polimorfismo da criança não se torna a salvaguarda do perverso. Se por um lado não estão em jogo os juízos morais sobre a criança e suas manifestações sexuais; por outro lado também não se dá a licença para que a criança seja pervertida e repervertida pelas intervenções dos adultos. Ao contrário, tal como Freud advertiu para o caráter nocivo da sedução adulta sobre a criança, também no universo da cultura a liberdade não se constitui numa autorização para a eterna suspensão das escolhas, para a indefinição dos valores, para a não-cultura. O espírito bruto não é um estado de bondade, mas um estado de possibilidade e, tal como a libido e a sexualidade, associadas à curiosidade, projetam a criança para-o-mundo, também projeta o humano para-a-cultura e para a história.

Desse modo, uma vez que estamos tomados, historicamente, pelo desenvolvimento das culturas, não nos é mais permitido observar, em estado puro, a ontologia selvagem, contudo, podemos entrevê-la, a cada vez que essa renovação do mundo, da cultura e do humano acontece, como plena manifestação de nossa liberdade.

Dai a importância da investigação filosófica da ontologia pré-reflexiva, dessa ontologia selvagem, pois ela consiste na tarefa de discutir, fenomenologicamente, essa mesma liberdade humana vivida na situação do corpo.

Referências

- CAPALBO, C. (2008). *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Aparecida: Ideias e Letras.
- FREUD, S. (2011) An Autobiographic Study In: Smith. I. (ed). *The complete works of Sigmund Freud*. Londres: Ivan Smith. p. 4185-4245.

- _____. (2006a) *Um caso de histeria e Três ensaios sobre a sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (2006b) *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (partes I e II). Rio de Janeiro: Imago.
- MERLEAU-PONTY, M. (2006a) *A Estrutura do Comportamento*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2006b) *A Fenomenologia da Percepção*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1996) *Signos*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2007) *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1990) *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumos de cursos psicossociologia e filosofia*. Campinas: Papyrus.
- _____. (1984). *Textos escolhidos: Maurice Merleau-Ponty* São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).
- REZENDE, A. M. (1990) *Concepção fenomenológica da educação*. São Paulo: Cortez.
- ROUDINESCO, E. (2008). *A parte obscura de nós mesmos – uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ROUDINESCO, E. & PLON, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SCARSO, D. (2008). *Merleau-Ponty e Levi-Strauss: reconstrução de um diálogo entre filosofia e ciências humanas*. 348 f. Tese (Doutoramento em Filosofia da Ciência). Universidade de Lisboa, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2008.

A relevância da alteridade na ética de Ricoeur

Paulo Gilberto Gubert*

* Doutorando em Filosofia.
Universidade Federal de
Santa Maria.

Resumo

O trabalho apresenta conceitos centrais da pequena ética de Ricoeur, enfatizando a questão da alteridade, a partir do texto *O si-mesmo como um outro*. Por meio da solicitude e do respeito é que se evidencia a importância do 'outro' no conceito aristotélico de amizade e na segunda formulação do imperativo categórico kantiano. Ademais, existem situações conflitivas no cotidiano do convívio com o outro que exigem a aplicação da sabedoria prática. Nestes casos, a moral da obrigação entra em aporias que somente poderão ser resolvidas a partir do retorno à intuição da ética. Destarte, a sabedoria prática surge como ponto de equilíbrio entre a teleologia e a deontologia.

Palavras-chave: Alteridade. Solicitude. Respeito. Ética. Moral. Sabedoria prática.

1. Introdução

O objetivo do trabalho é investigar acerca do problema do outro na ética ricoeuriana. O ponto de partida é o da perspectiva ética aristotélica, ou seja, da vida boa com e para os outros nas instituições justas. Nesse sentido, o conceito de amizade entre indivíduos que se desejam o bem mutuamente – proposto por Aristóteles – é enfatizado por Ricoeur como uma forma de reconhecimento – mesmo que insuficiente – da alteridade do outro.

Em segundo lugar, cabe à norma moral, a partir da universalidade proposta por Kant na segunda formulação do imperativo categórico, assegurar que o outro seja tratado como pessoa (fim) e não como coisa (meio); ou seja, não se deve utilizar o outro como meio para atingir os fins que interessam meramente ao si.

A sabedoria prática representa, neste contexto, uma tentativa de equilíbrio que busca salvaguardar ambas as propostas – a teleológica e a deontológica. Para tanto, o autor salienta que os conflitos gerados pela universalidade da norma moral deverão ser prudentemente analisados a partir da singularidade de cada caso e de cada sujeito envolvido.

2. A perspectiva ética

O texto *O si-mesmo como um outro* marca a elaboração da pequena ética (*petit éthique*) de Ricoeur. Alicerçado em Aristóteles e em Kant, ele transita entre a teleologia e a deontologia¹, constituindo ao final a sabedoria prática. A questão da alteridade figura como problema central neste contexto em que se reflete acerca do lugar ocupado pelo si e pelo outro².

No estudo sétimo do texto supracitado, intitulado *O si e a perspectiva ética*, Ricoeur desdobra a ética aristotélica em três partes distintas: a vida boa, com e para os outros, nas instituições justas³. Neste contexto, a ética se caracteriza pela finalidade e o pelo objetivo a ser atingido, isto é, que se possa viver bem. Alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o fim último das ações. A vida boa representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora, quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, ou seja, capaz⁴ de estimar a si mesma.

Nesse sentido, verifica-se que o si é digno de estima devido às suas próprias capacidades, ou seja, o si pode, tem condições de avaliar suas próprias ações e perceber como bons seus fins. Ao fazer isso o si tem condições de avaliar e de estimar a si mesmo como bom. Contudo, conforme avalia Ricoeur, é preciso investigar se o poder-fazer, que corresponde no plano ético ao poder-julgar, não vai requerer

¹ A distinção entre ética e moral, convencionada por Ricoeur, trata a ética enquanto perspectiva de uma vida concluída e a moral enquanto articulação dessa perspectiva em normas. Segundo o autor, aqui se distinguem claramente os legados aristotélico e kantiano: “uma herança aristotélica, em que a ética é caracterizada pela perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista *deontológico*” (RICOEUR, 1991, p. 201, grifos do autor).

² Segundo Corá, “a intenção primeira da ética ricoeuriana é colocar em evidência a afirmação da liberdade na primeira pessoa, por outro lado, centra-se na exigência de reconhecimento da segunda pessoa” (2010, p. 189).

³ Somente serão investigados os dois primeiros desdobramentos, dado que o enfoque deste trabalho está voltado para a questão da relação entre o eu e o outro enquanto problema filosófico. Ricoeur considera fundamental a ideia da alteridade em que se verifica precisamente uma articulação entre o eu e o outro, “ao contrário de tantas filosofias em que ao que me parece lhes faltava qualquer distinção na sua utilização da alteridade, tornando-as, inesperadamente, iguais a si mesmo” (1995, p. 135). Ademais, o autor salienta que se trata de uma questão fundamental, pois esta relação está na “origem de uma multiplicidade de um conjunto” (RICOEUR, 2009, p. 230), ou seja, das comunidades humanas. No entanto, é preciso mencionar que, segundo Ricoeur, “entre todas as virtudes, a da justiça é a que, por excelência e por constituição, é voltada para outrem. Pode-se até dizer que a justiça constitui o componente de alteridade de todas as virtudes que ela arranca do curto-circuito entre si mesmo e si mesmo.” (2007, p. 101).

⁴ Corá salienta que a questão acerca do ser humano capaz figura como elemento central no pensamento ricoeuriano. Neste caso, “o resultado dessa capacidade é que esse ser poderá avaliar a si próprio e, conseqüentemente, estimar-se como sendo bom” (2010, p. 191).

a mediação do outro no que diz respeito ao percurso que vai da capacidade de à efetuação (1991, p. 213).

O papel mediador do outro foi desenvolvido por Aristóteles nos capítulos VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, que Ricoeur denomina como sendo um tratado da amizade⁵. Neste tratado, é a amizade que faz a transição entre “a vida boa, que vimos refletir-se na estima de si, virtude solitária na aparência e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político” (RICOEUR, 1991, p. 213). Nesse sentido, segundo Aristóteles, a amizade “é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida” (1984, p. 179). Sendo assim, todo homem virtuoso sente necessidade de ter amigos.

Ademais, seguindo Aristóteles, é preciso admitir que não é possível ser amigo de outro, se não se é, primeiramente, amigo de si mesmo⁶. Contudo, de acordo com Ricoeur, “a famosa aporia que consiste em saber se é preciso amar a si mesmo para amar um diverso de si não deve por conseguinte nos cegar. É ela, de fato, que conduz diretamente ao centro da problemática do si e do diverso de si” (1991, p. 214).

Ricoeur menciona as três espécies de amizade aristotélica, segundo o bom, o útil e o agradável. De acordo com o autor francês, a perspectiva ética aristotélica nutre-se da forma de amizade segundo o bom. Neste sentido, verifica-se em Aristóteles que “a amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos” (1984, p. 181).

A estima de si tem um sentido objetivo, que não é o de se fechar em si mesma, mas de se orientar de acordo com o bom. Já se verificava em Aristóteles que “os que amam um amigo amam o que é bom para eles mesmos; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o seu amigo” (1984, p. 184). Por conseguinte, de acordo com Ricoeur, não há dúvida de que a estima de si tem seu lugar na gênese da amizade⁷ (1991, p. 214).

⁵ Para Vergnières, “a autossuficiência é a de um ser sociável; tratando-se de um homem que não é nem ‘um selvagem nem um deus’, o ‘si-mesmo’ não poderia ser concebido como ser sozinho. O bem viver é pois um ‘viver-com’: o homem, como aliás outras espécies de animais, é um ser de relação, de associação, de amizade (*philia*). Agir, é agir com os outros” (2002, p. 109).

⁶ Em Aristóteles, percebe-se que a existência do homem de bem já é para si mesmo algo desejável e, portanto, é condição para sua felicidade. Todavia, tal condição não se caracteriza como algo de estranho com relação à presença de um amigo, pois ele supõe que todo homem bom necessariamente tende a buscar amizades (ARISTÓTELES, 1984, p. 179). Nesse sentido, segundo Vergnières, o amigo é “um companheiro de vida, um íntimo: é aquele com o qual gosto de estudar, porque a atividade é estimulada quando é partilhada, o prazer é redobrado, a consciência de si é ampliada [...]. O ‘si-mesmo’ humano só tem consistência enquanto se nutre do conhecimento do mundo e se liga ao outro” (2002, p. 109).

⁷ Em seu texto *O Justo 2*, Ricoeur salienta novamente que a estima de si (ou autoestima) não pode ser interpretada como uma relação de si para si-mesmo. “Esse sentimento inclui também um pedido dirigido aos outros. Inclui a expectativa da aprovação vinda desses outros. Nesse sentido, a autoestima é ao mesmo tempo um fenômeno reflexivo e um fenômeno relacional, e a noção de dignidade reúne as duas faces desse reconhecimento” (2008, p. 219).

A amizade implica na mutualidade da relação entre aqueles que são amigos. Ademais, a relação entre amigos é pautada pelo bem que ambos desejam um ao outro. Nesse sentido, o maior bem que um amigo desejará ao outro, será justamente que ele permaneça sendo como ele é, ou seja, que continue sendo um homem bom (ARISTÓTELES, 1984, p. 181). Dessa forma, a amizade se torna o primeiro pressuposto para a constituição de um princípio de alteridade⁸. Ricoeur esclarece que, “segundo a ideia de mutualidade, cada um ama o outro *como o que ele é* [...]. Esse ‘como’ (como que o outro é) previne toda deriva egológica ulterior: ele é constitutivo de mutualidade. Essa, em troca, não se permite pensar sem a relação ao bom, no si, no amigo, na amizade” (1991, p. 215, grifo do autor).

Apesar de não se tratar de uma tese egológica, o tratado da amizade também não possibilita vislumbrar um conceito aristotélico franco de alteridade. Como avalia Ricoeur, “a estima de si é o momento reflexivo originário da perspectiva da vida boa. A amizade acrescenta à estima de si, sem nada suprimir. O que ela acrescenta é a ideia da mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si próprio” (1991, p. 220).

Constatada a fragilidade do conceito de amizade aristotélico no que concerne ao problema da alteridade, Ricoeur busca elaborar outro conceito, o conceito de solicitude, que se concatena com a estima de si⁹. Demonstrar esta conexão se faz necessário, visto que, a estima de si é reflexiva e parece fechar-se em si mesma. De acordo com esta perspectiva, a solicitude não se junta de fora à estima de si, mas se desdobra em uma dimensão de segundo grau, denominada dimensão dialogal¹⁰. Ricoeur esclarece que desdobramento significa “uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que crie as condições de uma continuidade de segundo grau, tal como a estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra” (1991, p. 212).

3. A solicitude

Segundo Ricoeur, o conceito de solicitude indica uma relação de reciprocidade, pois está “baseado fundamentalmente na troca entre dar e receber” (1991,

⁸ Segundo Rossatto, “a amizade não remonta a uma atitude de enclausuramento do eu em si mesmo, insinuando uma atitude egoísta ou solipsista: ao contrário, ela se situa precisamente na abertura do si para o outro. Por si só, a amizade indica o efetivo querer viver bem com os outros” (2010, p. 52).

⁹ “Para Ricoeur, a amizade aristotélica denota uma relação insuficiente entre dar e receber, posto que se sustenta unicamente na suposição de que há uma distribuição simétrica de bens entre iguais. A solicitude, por sua vez, introduz um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais (ROSSATTO, 2008, p. 30).

¹⁰ De acordo com Garrido, a estima de si e a solicitude são inseparáveis, ou seja, uma não pode ser pensada sem a outra. “A estima se apresenta na forma dialogal; dizer ‘si’ não é dizer eu; este ‘si’ leva à alteridade, significa que o outro está presente. A solicitude é o desdobramento da autoestima na sua forma dialogal, porque não é algo externo ou agregado à própria estima. Temos necessidade do outro e de sua mediação [...]. A solicitude para e com os outros é a continuidade da própria estima de si em outro grau, na qual se manifestam, de forma clara, os sentimentos que são dirigidos aos outros” (2002, p. 132).

p. 221). Este conceito pode ser mais bem visualizado através da hipótese do sofrimento, que pode ser verificada tanto a partir do polo do si quanto partindo do polo do outro. Conforme avalia Ricoeur, o sofrimento não está reservado apenas a dores físicas e mentais, mas se define principalmente “pela diminuição até a destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidos como um golpe à integridade” (1991, p. 223).

De acordo com essa hipótese, partir do polo do si significa afirmar que o mesmo toma a iniciativa de poder-fazer e o faz por meio do desejo de partilhar e até de participar da dor dos outros. Neste caso, o outro se reduz à condição de alguém que somente recebe, a partir da iniciativa de um si que é beneficente e até mesmo benevolente. Por outro lado, a mesma dinâmica pode também ser percebida no movimento inverso do outro para o si. Em ambos os casos, permanece um elemento de passividade, pois não se verifica nenhuma troca mútua (RICOEUR, 1991, p. 223).

Para tentar resolver a dissimetria da hipótese do sofrimento, Ricoeur propõe a solicitude. A solicitude é a chave para estabelecer a igualdade das relações entre o dar e o receber, entre o si e o outro. Através da simpatia¹¹, percebe-se um si que, inicialmente, possui uma potência de agir superior à do outro, permitindo-se afetar com seu sofrimento. Dessa forma, como avalia Ricoeur, “procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado de sua potência de agir e de existir, mas de sua própria fraqueza” (1991, p. 223). Neste caso, o autor esclarece que “sobrevém uma espécie de igualação, da qual o outro sofredor é a origem, graças ao que a simpatia é preservada de se confundir com a simples piedade, onde o si goza secretamente saber-se poupado” (RICOEUR, 1991, p. 224). Portanto, na simpatia,

o si, cuja potência de agir é no começo maior que a de seu outro, encontra-se afetado por tudo o que o outro sofredor lhe oferece em troca. Porque procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado de sua potência de agir e de existir, mas da sua própria fraqueza. Talvez esteja aí a prova suprema da solicitude, que a desigualdade de potência venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, na hora da agonia, refugia-se no murmúrio dividido das vozes ou no aperto débil de mãos que se cumprimentam (RICOEUR, 1991, p. 224).

A solicitude pode ser compreendida por meio de três categorias distintas: a reversibilidade, a insubstituibilidade e a similitude. Primeiramente, a reversibilidade, que acontece no momento da interlocução. É o momento em que ocorre a troca entre os pronomes pessoais. Isto significa, segundo Ricoeur, que “quando eu digo ‘tu’ a um outro, ele compreende ‘eu’ por si mesmo. Quando ele se dirige a mim, na segunda pessoa, eu me sinto concernido na primeira pessoa” (1991, p. 226). Dessa forma, verifica-se uma capacidade de se designar a si mesmo tanto àquele

¹¹ Para Ricoeur, a simpatia – à medida que não se confunde com o sentir-como, próprio do contágio afetivo ou fusão afetiva –, permite um sentir-com que distingue – e não mistura – os seres. (2009, p. 315).

que emite, quanto àquele que é receptor do discurso. Neste âmbito, ainda são reversíveis apenas os papéis.

Em segundo lugar, é pelo princípio de insubstituibilidade que se admite o valor de cada pessoa em particular. Este princípio é pressuposto no discurso, já que o si, de fato, não abandona seu lugar, porque permanece sendo um si mesmo. Mesmo quando o si se põe no lugar do outro, por imaginação e por simpatia, não deixa de ser si mesmo para ocupar o lugar do outro. Dessa forma, a solicitude acrescenta o dado de que cada pessoa é única e insubstituível não para si mesma, mas para os outros. Segundo Ricoeur, “é na experiência do caráter irreparável da perda do outro amado que aprendemos, por transferência do outrem para nós mesmos, o caráter insubstituível de nossa própria vida” (1991, p. 226).

Segundo Ricoeur, a similitude é o terceiro elemento da compreensão e trata de restabelecer “todas as formas inicialmente desiguais do vínculo entre si mesmo e o outro” (1991, p. 226). A gênese da similitude está situada no momento da troca entre a estima de si e a solicitude para com o outro¹². Neste ponto, se manifesta a originalidade da solicitude, visto ser ela responsável por introduzir

um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais [...]. Com a solicitude, o dar terá de perder a força centrada na expectativa de receber, e o receber não poderá mais carregar a obrigatoriedade e o peso de ter de restituir algo [...]. É aí que se revela todo o potencial contido na solicitude: ela possibilita estimar o si-mesmo como um outro e o outro como a si-mesmo (ROSSATTO, 2008, p. 30).

Como parte da elucidação da relação existente entre os conceitos de estima de si e de solicitude, Ricoeur os submete à prova do formalismo da norma moral kantiana. Para tanto, na sequência, investigar-se-á a possibilidade de aproximação entre os conceitos supracitados com a autonomia e com o respeito, a partir das formulações primeira e segunda do imperativo categórico.

4. A autonomia

No sétimo estudo de *O si-mesmo como um outro*, a perspectiva ética, de procedência aristotélica, assume a primazia em relação à norma moral kantiana. Segundo Ricoeur, a ética aristotélica é caracterizada justamente pela sua finalidade (teleologia), e seu objetivo é que se possa viver bem. Alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o fim último das ações. Contudo, a partir do oitavo estudo, intitulado *O si e a norma moral*, a ética é submetida ao crivo da norma. Ricoeur, neste momento, esclarece que seu objetivo é desenvolver “uma ética enriquecida pela passagem através da norma e investida no julgamento moral em situação” (1991, p. 237).

¹² De acordo com Rossatto, “no quadro geral da ética ricoeuriana, a solicitude, em relação à estima de si, traz consigo implicada a orientação de que uma ação só poderá ser considerada boa se for praticada em favor de outrem” (2010, p. 54).

Ademais, o exame do caráter de universalidade do imperativo categórico – em sua primeira formulação: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 59) – não pode ser entendido como uma forma de solipsismo moral. Ricoeur afirma que é justamente este princípio que garante a possibilidade de “experimentação pela norma do desejo de viver bem” (1991, p. 238). Nesse sentido, não há ruptura entre o formalismo e a tradição teleológica, visto que existem traços que demonstram a ligação que persiste entre a norma moral e a perspectiva ética.

Portanto, não só a ética, mas também a moral possui um vínculo com a vida boa. Este liame, para Ricoeur, pode ser encontrado no conceito kantiano de boa-vontade, proveniente da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, definido nos seguintes termos: “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 2007, p. 21). Dessa forma, o bom sem restrição de Kant é compreendido como moralmente bom, conservando a impressão teleológica¹³. Entretanto, a diferença consiste no fato de que o conceito de bom, para Kant, depende da vontade. Por meio da autodeterminação racional, a vontade corresponde ao poder de iniciar novos eventos. Ademais, a vontade na moral kantiana está vinculada com a lei, sendo o querer, portanto, fruto de um imperativo.

A ideia de universalidade do imperativo se caracteriza por uma moral da obrigação e está vinculada à ideia de constrangimento¹⁴, que, por sua vez, está atrelada à ideia de dever. A função do dever é constranger a vontade, livrando-a de limitações empíricas. De acordo com Ricoeur, para Kant, falar em boa-vontade e em ação feita por dever significa dizer a mesma coisa. Ademais, Ricoeur assinala que é necessário “levar esta condição finita da vontade à razão prática concebida como autolegislação, como autonomia¹⁵. Somente neste estágio o si terá encontrado a primeira base de seu estatuto moral” (1991, p. 241).

A autonomia tem sua gênese na liberdade. A liberdade é que designa a vontade, tornando a autonomia o equivalente à obediência a si-mesmo. Ricoeur

¹³ Segundo Ricoeur, são múltiplas as ocorrências “dos termos ‘estima’, ‘estimar’, ‘estimável’ na primeira seção da *Fundamentação*, sempre em relação com a boa-vontade. É não somente a ancoragem na tradição teleológica que esses termos exprimem, mas a ancoragem na experiência moral comum; como em Aristóteles, a filosofia moral em Kant não parte do nada; sua tarefa não é inventar a moral, mas extrair o *sentido* do fato da moralidade” (1991, p. 240, grifo do autor). Com relação ao ‘bom’, Ricoeur afirma que, para Kant “*el proyecto último de la vida moral [...], es liberar lo que podríamos llamar el fondo de bondad*” (2001, p. 228, grifo nosso).

¹⁴ É o aspecto constrangedor que determina a forma do imperativo kantiano, responsável pela regra de universalização. Este aspecto não trata de uma relação de comando e de obediência, operada entre duas pessoas, mas une as duas funções em uma só pessoa, podendo esta comandar e obedecer ou desobedecer a si mesma.

¹⁵ De acordo com Kant, “aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. [...] O *objecto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados” (2007, p. 32, grifos do autor).

afirma que, “quando a autonomia substitui a obediência a outro pela obediência a si-mesmo, a obediência perdeu todo o caráter de dependência e de submissão. A verdadeira obediência, poderíamos dizer, é a autonomia” (1991, p. 246).

Por conseguinte, a filosofia moral kantiana parece conduzir a uma tese ego-lógica, já que, inicialmente, o sujeito parece não depender em nenhum momento do outro. Tudo parece se resolver na autonomia do si que se autolegisla. Contudo, Ricoeur alerta que não se trata de uma teoria baseada apenas no si, mas de uma busca pela “universalidade de querer, apanhada nesse momento abstrato onde ela não é ainda distribuída entre a pluralidade das pessoas” (1991, p. 247).

5. O vínculo entre a solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico

Ricoeur afirma a possibilidade de, a partir da Regra de Ouro¹⁶, estabelecer a articulação entre a solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico, proposta por Kant nos seguintes termos: “age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (2007, p. 69).

A Regra de Ouro pode ser compreendida sob dois enfoques. O primeiro vem do Talmud: “Não fazes a teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito. Está aí a lei completa; o resto é comentário” (Talmud de Babilônia *apud* RICOEUR, 1991, p. 256). O segundo enfoque, de fórmula positiva, encontra-se no Evangelho de Mateus (Mt 22,39): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”.

A fórmula do Talmud é responsável por garantir uma norma de reciprocidade, que funciona como uma forma de dizer não ao mal. A forma de comando que ela reveste é justamente para caracterizar a interdição necessária. Tu não matarás, tu não mentirás, tu não torturarás são nada mais do que regras que existem para coibir e evitar o mal. Neste caso, segundo Ricoeur, “a todas as figuras do mal responde o *não* da moral” (1991, p. 259, grifo do autor).

Por outro lado, o segundo enfoque da Regra de Ouro não se constitui meramente por uma interdição. Do contrário, admite que se faça algo em prol do outro¹⁷. Neste ponto, vislumbra-se a articulação entre a solicitude e a norma. Ademais, a solicitude é o ancoradouro da norma moral, dado que nela as trocas mútuas entre as

¹⁶ Segundo Ricoeur, Kant quase não cita a Regra de Ouro, por considerá-la imperfeitamente formal. Primeiro, ela é parcialmente formal porque não diz sobre o que o outro gostaria ou não que lhe fosse feito. Em segundo lugar, é imperfeitamente formal, porque se refere a amar e detestar, entrando, portanto, no campo das inclinações. É pela prova de universalização da segunda formulação do imperativo que se poderá purificar as máximas do amor e do ódio em favor do princípio de autonomia. Portanto, como avalia Ricoeur, “amor e ódio são os princípios subjetivos de máximas que, como empíricas, são inadequadas à exigência de universalidade” (1991, p. 261). Por outro lado, Ricoeur afirma que a Regra de Ouro “*es el punto de partida en la reflexión moral. Es un punto de partida en la medida en que la idea del otro debe ser formada con toda la fuerza de una alteridad que me ordena ser responsable, como lo proclama Lévinas*” (2001, p. 235, grifo nosso).

¹⁷ De acordo com Abel, “a vantagem das fórmulas positivas da reciprocidade é que estas orientam a moral para o respeito benevolente pelas pessoas e não para o respeito abstrato pela lei” (1996, p. 74).

partes são ambas afirmativas. Ricoeur esclarece que a solicitude representa, na verdade, “a alma oculta da interdição. É ela que, em último caso, arma nossa indignação, isto é, nossa recusa da *indignidade* infligida a outros” (1991, p. 259, grifo do autor).

Conforme mencionado acima, a Regra de Ouro é responsável por estabelecer uma relação de reciprocidade¹⁸ entre o si e o outro. Por sua vez, a segunda formulação do imperativo representa o complemento entre dois conceitos: o de humanidade e o de pessoa como fim em si. Ricoeur salienta que,

a ideia de humanidade, como termo singular, é introduzida no prolongamento da universalidade abstrata que rege o princípio da autonomia, sem acepção de pessoas; em compensação, a ideia das pessoas como fins nelas próprias pede que seja levada em conta a pluralidade das pessoas (1991, p. 260).

Por conseguinte, a ideia de pluralidade não considera a humanidade enquanto soma matemática de indivíduos, mas a partir do ponto de vista do respeito¹⁹ que se deve a cada pessoa em particular. Como avalia Ricoeur, não é possível estabelecer vínculos entre o si e o outro, se não for “determinado o que, na minha pessoa e naquela do outro, é digno de respeito²⁰” (1991, p. 261).

O conceito de humanidade elimina todo o princípio de alteridade radical que a solicitude contém. Este conceito, somado ao princípio de autonomia e de respeito, conduz ao princípio de pluralidade. Dessa forma, para Ricoeur, “o si implicado reflexivamente pelo imperativo formal não era de natureza monológica, mas simplesmente indiferente à distinção das pessoas e, nesse sentido, capaz de uma inscrição no campo da pluralidade das pessoas” (1991, p. 262). Ademais, se o si do imperativo categórico se bastasse a si mesmo, sem dúvida estaria anulando todo o esforço kantiano da segunda formulação do imperativo que propõe o respeito à diversidade de pessoas, ou seja, a cada pessoa em particular.

A noção de pessoa como fim em si contribui para o equilíbrio da ideia de humanidade. Este equilíbrio se deve ao fato de que a segunda formulação do imperativo introduz uma distinção fundamental. Ele não trata apenas do si ou apenas

¹⁸ Segundo Corá, “ao situar a regra de ouro tanto no início do itinerário ético quanto na sua conclusão, Ricoeur anuncia e ilumina uma característica fundamental desta: a reciprocidade” (2010, p. 187).

¹⁹ O respeito assume um caráter universal à medida que não estabelece que se deva respeitar o maior número de pessoas possível, mas respeitar cada pessoa em sua particularidade. Para Rossatto, “a introdução da noção de respeito traz consigo a distinção kantiana entre pessoa e coisa, assinalada na segunda formulação do imperativo categórico. Passa-se, então, a entender que o reconhecimento do outro não se deve dar com base nos moldes da relação pessoa-coisa, mas segundo a relação entre pessoas. Em consequência disso, o outro terá de ser tomado como fim em si mesmo, e nunca como meio utilizado em próprio benefício para atingir um fim” (2008, p. 32).

²⁰ Segundo Corá, “o encontro com o kantismo, o qual exige formalismo e universalidade, expressa em especial a exigência da pessoa como fim em si mesma. Neste momento, é preciso revelar o rigor do estudo ricoeuriano do respeito, sobretudo sua tentativa de esclarecer como o respeito na autonomia moral entra no mundo da alteridade – o respeito pelo outro” (2010, p. 187). Nesse sentido, é digno de nota que na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, antes de apresentar a segunda formulação do imperativo, Kant é enfático: “todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei” (2007, p. 32).

do outro, mas distingue entre a tua pessoa e a pessoa de qualquer outro. Ora, se a primeira formulação do imperativo categórico dá uma acentuada ênfase ao si, o que conduziria necessariamente a uma egologia, a segunda formulação do imperativo, além de tratar da pessoa do outro, ainda recebe um reforço: o de que se deve tratar a humanidade como um fim e nunca como um meio.

Segundo Ricoeur, Kant passou pelo crivo da crítica de forma a purificar e a clarificar aquilo tudo que a sabedoria popular já intuía a respeito da Regra de Ouro (1991, p. 263). Esta afirmação é justificada pelo autor com a pergunta: “o que é, com efeito, tratar a humanidade na minha pessoa e naquela de outrem como um meio, senão exercer *sobre* a vontade de outrem esse poder que, cheio de moderação na influência, desencadeia-se em todas as formas de violência e culmina na tortura?” (RICOEUR, 1991, p. 263, grifo do autor).

Dessa forma, a ideia de humanidade encontra na pluralidade da segunda formulação do imperativo categórico o pleno sentido de sua originalidade. Assim, se torna legítimo ver no imperativo a formalização e o complemento da Regra de Ouro, já que esta porta em si o princípio da reciprocidade. Este princípio assume um caráter universal ao ser confrontado e complementado pelo imperativo.

Demonstrou-se acima o papel fundamental da solicitude e do respeito para a problemática da alteridade. Será preciso acrescentar, seguindo o pensamento de Ricoeur, que existem situações conflitivas no cotidiano do convívio com o outro que exigem a aplicação da sabedoria prática. Para tanto, será preciso introduzir a noção de convicção. Esta não representa uma terceira instância, para além da ética e da moral. Sua função consiste em demonstrar que existem situações nas quais a moral da obrigação²¹ entra em aporias que somente poderão ser resolvidas a partir do retorno à intuição primeira da ética (RICOEUR, 1991, p. 281).

6. A convicção

A passagem pela perspectiva ética e pela norma moral não resolveu uma questão fundamental para Ricoeur: os conflitos suscitados pelos casos difíceis (*hard cases*), que exigem uma decisão de acordo com a situação. O conflito é o móbil da sabedoria prática, dado que, para o autor, ele ocupa um papel fundamental em uma discussão que se propõe ética (RICOEUR, 1991, p. 281).

²¹ O respeito não pode ser algo que se refere somente a uma lei moral autônoma. Segundo Rossatto, o outro, “como pessoa agredida e sofrida é bem mais que a lei violada. Aqui se mostra, sobretudo, que a vida ética tem de ultrapassar o plano moral e jurídico: só assim o respeito mútuo poderá albergar a alteridade num mesmo círculo ético que resguarda a um só tempo o si-mesmo como um outro e o outro como um si-mesmo” (2008, p. 33).

É na tragédia grega, especificamente na *Antígona*²², que Ricoeur busca o ensinamento da sabedoria trágica que pode ser comparado ao das experiências-limite vividas no cotidiano, apesar de ambas conduzirem inevitavelmente a aporias²³. A necessidade de possuir a sabedoria para tomar as decisões corretas e justas e, conseqüentemente, deliberar bem, parece ser o elemento que perpassa toda a *Antígona*. Contudo, a instrução pelo trágico não representa um aprendizado moral. Sua função, como avalia, será abrir o caminho para “o momento da convicção” (1991, p. 290). Ademais, para o filósofo francês,

a tragédia, após ter desorientado o olhar, condena o homem da práxis a orientar de novo a ação com seus próprios riscos e custos, no sentido de uma sabedoria prática em situação que responda melhor à sabedoria trágica. Essa resposta, diferenciada pela contemplação festiva do espetáculo, faz da convicção o além da catarse [...]. Essa transição da catarse à convicção consiste, no essencial, numa meditação sobre o lugar inevitável do conflito na vida moral (RICOEUR, 1991, p. 290).

A ideia de vida moral reporta à segunda formulação do imperativo categórico kantiano. Ricoeur identifica duas vertentes que se dividem na interpretação do imperativo: a universalista e a pluralista. “A vertente universalista do imperativo simbolizada pela ideia de humanidade, e a vertente que podemos dizer pluralista, simbolizada pela ideia de pessoas como fins nelas próprias” (1991, p. 307). Além disso, o autor salienta que, em Kant, não se tratam de vertentes em oposição, pois a “humanidade designa a dignidade enquanto que as pessoas são respeitáveis, a despeito – se ousamos dizê-lo – de sua pluralidade” (RICOEUR, 1991, p. 307). Dessa forma, Kant não dá lugar ao conflito, visto que somente a universalidade da regra deverá reger as máximas que, por sua vez, coordenam as ações.

²² Esta peça teatral de Sófocles conta a história de Antígona, que desejava enterrar dignamente e de acordo com as leis dos deuses, o seu irmão Polinice. Contudo, Polinice atentou contra as leis da cidade de Tebas e o governador da cidade, Creonte, havia instituído uma lei impedindo que os mortos que atentassem contra a lei da cidade fossem enterrados. Isto representava um grande problema, pois, se o corpo não fosse enterrado, a alma do morto não faria a passagem imediata para o mundo dos mortos. Diante disso, Antígona desafia as leis da cidade e enterra o irmão. Creonte condena Antígona à morte, indiferente aos apelos de seu filho Hemon, noivo de Antígona, que implora ao pai pela vida dela. Um mago chamado Tirésias também tenta alertar Creonte antes que fosse tarde demais, mas não foi ouvido. Não respeitar as leis dos deuses e sentenciar Antígona à morte representou uma grande desgraça a Creonte, que culminou com o suicídio de seu filho Hemon e de sua esposa Eurídice (SÓFOCLES, 2011). Para Ricoeur, a peça *Antígona* demonstra a imprudência de Creonte, que não deu ouvidos a ninguém, nem ao desesperado Hemon e nem mesmo à sabedoria de Tirésias. Creonte julgou o caso individualmente, deliberou mal e foi injusto em sua decisão, que culminou em tragédia (1991, p. 290).

²³ Para Rossatto, “a sabedoria trágica deixa duas lições principais. A primeira não é ética. Consiste precisamente em ensinar que a tragédia não foi escrita para dar uma lição de moral. Ao contrário, ela conduz a um impasse ainda maior que tem como ápice um desenlace ameaçador: ou você decide bem ou sofrerá as mais terríveis conseqüências [...]. A ameaça, sim, exige uma resposta ética. Sendo assim, a solução ao impasse não poderá vir da sabedoria trágica: ela apenas nos deixa ante uma ‘aporia ético-prática’. É daí que provém a segunda lição: um convite a reorientar a ação” (2010, p. 56).

Todavia, é justamente neste ponto que se apresenta a possibilidade do conflito. Existem certas circunstâncias em que a alteridade concernente à ideia de pluralidade, entra em descompasso com o universalismo das regras inerentes à ideia de humanidade²⁴. Como avalia Ricoeur, “o respeito tende então a se cindir em respeito da lei e respeito das pessoas. A sabedoria prática pode, nessas condições, consistir em dar a prioridade ao respeito das pessoas, em nome da solicitude que se dirige às pessoas na sua singularidade insubstituível” (1991, p. 307). Dessa forma, o autor salienta que o conflito surge na aplicação das máximas às situações concretas, pois é neste momento que “a alteridade das pessoas pede para ser reconhecida” (RICOEUR, 1991, p. 308).

A segunda formulação do imperativo categórico, ao considerar as pessoas como fins em si mesmas a partir da ideia de humanidade, traz à tona um problema. Ricoeur esclarece que se trata de uma limitação, pois, prolonga-se “a universalidade na pluralidade em detrimento da alteridade” (1991, p. 310). Neste sentido, de acordo com o autor, Kant condena a falsa promessa porque ela está em desacordo com a lei universal do imperativo²⁵. A questão que se coloca é se o outro está sendo realmente tomado em consideração, dado que é toda a humanidade e não o outro que foi ferido por uma falsa promessa²⁶. Ricoeur questiona se “não é antes a integridade pessoal que está em jogo nos deveres ditos para com os outros? Não é [o] si mesmo que se despreza pronunciando um falso juramento?”²⁷ (1990, p. 308, tradução nossa).

24 Segundo Rossatto, para que haja um adequado funcionamento da sabedoria prática, em determinados casos, a universalidade do imperativo terá de ceder lugar à singularidade “de cada situação existencial, de cada contexto de ação [...]”. Isso implica de saída que a moderna noção de autonomia tem de ser enfraquecida, pois já não poderá ser vista enquanto uma *autonomia autossuficiente*, como aquela pensada por Kant. A autonomia terá de ser situada e, portanto, limitada pelas reais condições da existência singular” (2010, p. 46, grifo do autor).

25 Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant propõe a seguinte questão: “não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir?” (2007, p. 33). Como resposta Kant afirma: “Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: – Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente (2007, p. 34). Mais adiante, no mesmo texto, Kant afirma: “pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem *simplesmente como meio*” (2007, p. 70, grifo do autor).

26 Segundo Ricoeur, “no fundo, a ideia de humanidade [...], tende a atenuar, senão anular, a alteridade de outrem” (1991, p. 310).

27 No original: “*N'est-ce pas plutôt l'intégrité personnelle qui est en jeu dans les devoirs dits envers autrui? N'est-ce pas soi-même qu'on méprise en prononçant un faux serment?*” (RICOEUR, 1990, p. 308). O texto original apresenta o termo *serment* que foi traduzido por sermão (RICOEUR, 1991, p. 310). Parece ser mais apropriado traduzir por juramento, dado que, em francês, o termo *sermon* é que está mais próximo do significado do termo sermão em português. Tanto *sermon*, quanto sermão são termos que possuem conotação religiosa. O texto deixa claro que o objetivo proposto pelo autor não está inserido no âmbito do discurso religioso. Além disso, a tradução em inglês corrobora com esta interpretação ao traduzir *serment* por *oath*, que, em português, se traduz por juramento. Segue a tradução em inglês: “*is it not actually personal integrity that is at stake in the so-called duties toward others? Is it not oneself that one despises in giving a false oath?*” (RICOEUR, 1992, p. 265).

A preocupação singular com a integridade pessoal precisa ser submetida à provação das circunstâncias e das consequências. Somente assim a alteridade verdadeira das pessoas será levada em consideração. Dessa forma, a promessa se desvencilha dos grilhões da subjetividade pessoal para dar espaço à aplicabilidade da regra de reciprocidade; esta, por sua vez, deve pressupor “a dissimetria inicial do agente e do paciente” (RICOEUR, 1991, p. 311).

Ademais, a promessa não implica somente um ato de discurso, em que o agente a satisfaz (ou não) meramente no plano da interlocução. Há também um aspecto (problema) moral implícito em cada promessa e que porta em si a razão pela qual é preciso manter-se fiel à palavra dada. Ricoeur esclarece que “prometer é uma coisa; ser obrigado a guardar suas promessas é uma outra coisa. Chamamos princípio de fidelidade a obrigação de guardar suas promessas” (1991, p. 311).

A estrutura do princípio de fidelidade envolve duas pessoas: uma que promete e outra que obriga a cumprir a promessa. Este caráter obrigatório demonstra que uma promessa não apenas está arraigada no plano linguístico, mas implica em um envolvimento com o outro. Há uma confiança mútua anterior ao ato de discurso e que permite que uma promessa seja feita. Por outro lado, em Kant, verificou-se que a falsa promessa representa a contradição de uma máxima em que se verifica o empenho de uma só pessoa.

A manutenção de si, implicada na promessa, possui uma estrutura dialógico-diádica²⁸, portanto há um aspecto moral que precisa ser levado em conta. Ricoeur afirma que “a obrigação de *se* manter a si mesmo *guardando* suas promessas é ameaçada de condensar-se na rigidez estoica da simples *constância*, se ela não é irrigada pela resolução de corresponder a uma expectativa, até a uma solicitação vinda de outro²⁹” (1990, p. 312, tradução nossa, grifos do autor).

A expectativa que advém do outro exige do si um engajamento. Nesse sentido, Ricoeur – de acordo com o texto *Ser e ter*, publicado por Gabriel Marcel em 1935 – afirma que o engajamento constitui-se de uma resposta fiel ao outro que interpela o si. “A essa fidelidade, Gabriel Marcel dá o belo nome de disponibilidade” (RICOEUR, 1991, p. 313). A disponibilidade é que permite o redirecionamento da constância a si a uma abertura para a estrutura dialógica concernente à Regra de Ouro. Dessa forma, a constância a si passa a ser uma resposta à expectativa do outro, à medida que o si se mantém firme no propósito de cumprir sua promessa.

Ricoeur esclarece que essa forma de análise da promessa objetiva demonstrar a “cesura tão cuidadosamente ocultada por Kant entre o respeito pela regra e

²⁸ De acordo com Ricoeur, a “estrutura dialógica deve, aliás, ser analisada em estrutura diádica, ou dual, pondo em jogo duas pessoas – a que promete e o obrigacionista com quem a primeira se envolve” (1991, p. 311).

²⁹ *L'obligation de se maintenir soi-même en tenant ses promesses est menacée de se figer dans la raideur stoïcienne de la simple constance, si elle n'est pas irriguée par le vœu de répondre à une attente, voire à une requête venue d'autrui.* Na edição em português, o termo *requête* é traduzido por reclamação (RICOEUR, 1991, p. 313). Em língua inglesa está traduzido por *request* (RICOEUR, 1992, p. 267), que significa solicitação. Esta tradução parece estar mais em concordância com o texto original, por isso foi adotada.

o respeito pelas pessoas” (1991, p. 314). A partir da crítica à promessa nos moldes kantianos, o próximo objetivo do autor será estabelecer um retorno das máximas estabelecidas pela regra às situações concretas. O conflito, nesta análise, mostrar-se-á encravado no arcabouço da reciprocidade inerente à promessa. Por conseguinte, como avalia Ricoeur (1991, p. 314),

se a fidelidade consiste em responder à expectativa do outro que conta comigo, é essa expectativa que devo tomar como medida da aplicação da regra. Uma outra espécie de exceção perfila-se como a exceção em meu favor, a saber, a exceção em favor do outro. A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra.

Ricoeur toma dois exemplos de situações que trazem à tona a necessidade do uso da sabedoria prática. Trata-se dos casos da vida acabando e da vida começando. Com relação ao primeiro exemplo, é preciso investigar sobre a verdade, se ela deve ou não ser revelada aos moribundos. A princípio, parece que só há duas vias a seguir e que apontam para dois extremos. Segundo Ricoeur, “ou realmente dizer a verdade, sem levar em conta a capacidade do moribundo de recebê-la, por puro respeito de a suposta lei não tolerar nenhuma exceção; ou efetivamente mentir ciente, de medo, avaliamos, de enfraquecer no doente as forças que lutam contra a morte” (1991, p. 314). Cada uma das vias aponta para polos opostos que, se não resolvem de imediato o problema, certamente contribuem para que se possa pensar em uma solução adequada para o caso. Por conseguinte, como avalia Ricoeur, a sabedoria prática consiste, precisamente, “em inventar os comportamentos justos apropriados à singularidade dos casos” (1991, p. 314).

A reflexão a respeito da sabedoria prática, neste caso, envolve os conceitos de felicidade e de sofrimento. Seguindo o princípio teleológico, o autor aponta para a necessidade da vida feliz enquanto horizonte ético (RICOEUR, 1991, p. 315). A questão crucial é que não se deve definir a felicidade como ausência de sofrimento, para que não se estabeleça uma mera inversão à regra. Ricoeur esclarece que “a preocupação de não ‘fazer sofrer’ a nenhum preço os doentes no fim de sua vida, termina por constituir como regra o dever de mentir aos moribundos. Nunca a sabedoria prática poderia consentir em transformar em regra a exceção à regra” (1991, p. 315). Existem ocasiões em que falar a verdade não significa condenar o moribundo à morte. Contudo, será preciso escolher um momento favorável e saber dosar a verdade que será dita³⁰.

Por outro lado, a regra que obriga a dizer a verdade também precisa ser enfraquecida, para que a lei não tenha a primazia, tornando-se cega e alheia à pessoa

³⁰ É preciso escolher a forma mais adequada de se falar a verdade para um moribundo. Segundo Ricoeur, “uma coisa é enunciar a doença, uma outra, revelar o grau de gravidade dela e a pouca probabilidade de sobrevida, uma outra, desferir a verdade clínica como uma condenação à morte” (1991, p. 315).

do outro sofredor. Ricoeur assinala que “neste caso, é preciso talvez ter compaixão pelos seres muito fracos moral e fisicamente para entender a verdade” (1991, p. 315). Em ambos os casos, será preciso ter sensibilidade, em primeiro lugar, para com o outro que sofre³¹.

O segundo exemplo que implica o uso da sabedoria prática é o caso da vida começando. Trata-se de uma questão de maior complexidade, por envolver considerações ontológicas que não estão presentes no caso da vida acabando. Segundo Ricoeur, as discussões a respeito do embrião e do feto humanos geralmente giram em torno do problema de definir “que espécie de seres eles são, se não são nem coisas, nem pessoas³²” (1991, p. 316). Este caso encontra-se em um âmbito de discussão que põe em xeque a dicotomia deste paradigma ético-ontológico. Tanto no que concerne a um embrião no útero, quanto a um embrião de proveta, concebido em laboratório, apresenta-se um conflito que tem seu cerne na definição de pessoa humana. Se o embrião e o feto forem considerados seres humanos, passam a ter os mesmos direitos de qualquer outro humano. Do contrário, a instrumentalização de ambos poderia ser autorizada?

De acordo com Ricoeur, para que se possa determinar em que ponto a sabedoria prática se insere, será preciso transitar entre duas teses opostas: a biológica e a da autonomia. Segundo a tese biológica, o embrião e o feto têm como finalidade viver e atingir seu desenvolvimento pleno. Neste caso, como avalia Ricoeur, “pessoa e vida são indissociáveis, uma vez que esta apoia aquela: ora, diz o argumento, o patrimônio genético ou genoma que assinala a individualidade biológica é constituído desde a concepção” (1991, p. 316). Por outro lado, a tese que se sustenta na autonomia da vontade, afirma que somente adultos esclarecidos são pessoas. Os seres autônomos e adultos podem proteger os outros seres que estão aquém de um mínimo de autonomia. Proteger, mas não respeitar. O respeito tem vínculo direto com a autonomia (RICOEUR, 1991, p. 316).

Uma tentativa de estabelecer o equilíbrio entre as teses supracitadas está no que Ricoeur denomina como “uma ontologia mínima de desenvolvimento” (1991, p. 317). Trata-se de desenvolver uma ontologia progressiva, que leva em conta o ser humano em potencial. Neste caso, o ser humano sempre deve ser respeitado; contudo, em níveis diferentes, de acordo com seu estágio de desenvolvimento³³.

³¹ “Do ponto de vista moral, isto significa cumprir com a exigência de aplicar a regra ‘não mentir’; do ponto de vista ético, a solicitude, em nome da bondade, exige que não se faça sofrer mais a alguém que já sofre muito” (ROSSATTO, 2010, p. 59).

³² De acordo com Ricoeur, Kant adentrou nesta discussão, precisamente ao estabelecer a distinção entre pessoa e coisa: “a natureza racional existe como um fim em si. Por contraste, a coisa, manipulável, recebia um modo de existência oposto, definido precisamente pela aptidão a ser manipulado” (1991, p. 316). Neste caso, a objeção a essa dicotomia kantiana entre pessoa e coisa, é a de que não está sendo levada em conta a prática, ou seja, a forma como devem ser tratadas as pessoas e as coisas.

³³ Ricoeur assinala que “o conteúdo ontológico destinado ao predicado ‘potencial’, na expressão ‘pessoa humana potencial’, não é talvez separável da maneira de ‘tratar’ os seres que correspondem a esses diversos estádios. Maneira de ser e maneira de tratar parecem dever determinar-se conjuntamente na formação dos julgamentos prudenciais suscitados para cada avanço do poder que a técnica confere ao homem sobre a vida nos seus inícios” (1991, p. 318).

Contudo, ainda se mantém a dicotomia, pois permanece uma distinção entre maneira de ser e maneira de tratar o ser.

O julgamento prudencial, fundamental neste tipo de discussão, encontra-se nos domínios da bioética. Para Ricoeur, a bioética abre a discussão para o “jogo complexo entre ciência e sabedoria [em que] a ação de pesar os riscos incorridos com relação às gerações futuras não pode faltar em temperar as audácias que as proezas técnicas encorajam” (1991, p. 318). Dessa forma, o autor salienta que a reflexão acerca da manipulação e do direito à vida dos embriões passa a fazer parte do campo da sabedoria prática “requerida pelas situações conflituais saídas do próprio respeito num domínio em que a dicotomia entre pessoa e coisa é suplantada” (RICOEUR, 1991, p. 319).

Por fim, Ricoeur elenca os três traços constituintes da sabedoria prática: o princípio do respeito kantiano, a justa medida aristotélica e a convicção “que sela a decisão [e que] beneficia-se então do caráter plural do debate” (1991, p. 319). A convicção é oriunda do aconselhamento e do diálogo com os mais sábios e esclarecidos dentre os homens e as mulheres³⁴. Conforme avalia Ricoeur, “o *phronimos* não é forçosamente um homem só” (1991, p. 319, grifo do autor).

Da sabedoria prática brota uma solicitude crítica, mas que continua centrada na alteridade do ser humano. Por conseguinte, Ricoeur (1991, p. 319) salienta que é para a solicitude,

preocupada com a alteridade das pessoas, incluindo aí a das ‘pessoas potenciais’, que o respeito devolve no caso em que ele próprio é fonte de conflitos, em particular nas situações inéditas geradas pelos poderes que a técnica dá ao homem sobre os fenômenos da vida. Mas não é a solicitude de algum modo ‘ingênuo’ [...], mas uma solicitude ‘crítica’ que atravessou a dupla prova das condições morais do respeito e dos conflitos suscitados por esse último. Essa *solicitude crítica* é a forma que toma a sabedoria prática nas regiões das relações interpessoais.

De acordo com o autor, uma vez que foi situado o papel da solicitude crítica e da convicção, é preciso retomar o problema da autonomia, esteio da moral kantiana.

7. Autonomia e contextualismo

Para Ricoeur, o universalismo que rege as regras morais não leva em conta “os contextos históricos e comunitários de efetuação dessas mesmas regras” (1991, p. 320). Por isso, será necessário realizar uma revisão que terá como propósito não refutar, mas desnudar a ambição universalista da autonomia.

O princípio da autonomia possui um estatuto não egológico, nem monológico, mas pré-dialógico. Contudo, o si autônomo que perpassa a regra de reciprocidade

³⁴ Para Ricoeur, “é através do debate público, do colóquio amigável, das convicções partilhadas, que o julgamento moral em situação se forma” (1991, p. 339).

dade, não pode mais ser considerado autossuficiente. Isto precisará ser provado a partir da discussão acerca dos conceitos de autonomia e de heteronomia kantianos³⁵. Segundo Ricoeur, a autonomia é tributária da heteronomia, em um contexto em que o si autônomo passa a ser compreendido sob o enfoque de uma alteridade tripartida, que situa

o outro da liberdade sob a forma da lei que, todavia, se dá a liberdade, o outro do sentimento sob a forma do respeito, o outro do mal sob a forma da inclinação para o mal. Por sua vez, essa tripla alteridade, íntima do si, reúne a alteridade propriamente dialógica que torna a autonomia solidária e dependente [...] da regra de reciprocidade (1991, p. 322).

A necessidade desta releitura do princípio de universalidade da autonomia acontece porque o outro reivindica o seu lugar em um sistema moral. Ademais, Ricoeur esclarece que “os conflitos mais significativos que suscitam a pretensão à universalidade da moral nascem a propósito de deveres [...] que ficam ao mesmo tempo presos na ganga contextual de uma cultura histórica” (1991, p. 323). Dessa forma, os conflitos suscitados pela análise da vida acabando e da vida começando situam-se no embate entre universalismo e contextualismo³⁶.

Além disso, verifica-se que não há uma ruptura entre o princípio de universalidade e o contexto histórico. Do contrário, Ricoeur constata uma complementaridade à medida que “a exigência de universalização, ligada ao princípio de autonomia que define em última instância a ipseidade moral, encontra seu campo privilegiado de manifestação nas relações interpessoais regidas pelo princípio do respeito devido às pessoas” (1991, p. 333).

8. Considerações finais

O estudo realizado procurou enfatizar o problema da alteridade na ética de Ricoeur. Para tanto, num primeiro momento, procurou-se evidenciar a importância da perspectiva ética aristotélica. Para Aristóteles, a primeira garantia da vida boa está na segurança de que o homem pode ser autor de seus próprios atos e de julgá-los racionalmente. No entanto, a vida boa não é feita de um homem só. Aristóteles afirma que o homem necessita de amigos, que estabeleçam relações mútuas,

³⁵ Ricoeur considera que o estado de minoridade apresentado por Kant no texto *O que é esclarecimento?*, publicado em 1784, reflete seu pensamento a respeito da heteronomia. “Esse estado de minoridade consiste em se colocar sob a tutela de outrem de tal modo que o próprio julgamento dependa do julgamento de outrem; por contraste com esse estado, a autonomia toma seu sentido forte: a saber, a responsabilidade do próprio julgamento” (RICOEUR, 1991, p. 322).

³⁶ Os casos que dizem respeito à vida acabando e à vida começando, são também denominados por Ricoeur de casos dolorosos de consciência. “Esses mesmos casos de consciência podem ser reformulados em termos de conflitos entre a exigência universal, ligada ao princípio do respeito devido às pessoas como seres racionais, e a pesquisa indecisa de soluções – que, podemos dizer, neste sentido, históricas – que coloca o tratamento de seres que já não satisfazem, ou ainda não, ao critério de humanidade que funda o respeito” (RICOEUR, 1991, p. 333).

em que cada um deseja o bem para o outro. Todavia, Ricoeur considera não ser possível visualizar em Aristóteles um conceito franco de alteridade. Por isso, ele recorre ao conceito de solicitude enquanto possibilidade de abertura e de acolhida do outro. A solicitude não advém da potência de agir de um sujeito, mas surge justamente da identificação com o outro sofredor, no momento de sua fraqueza, em que o si se permite afetar com o sofrimento do outro, garantindo uma autêntica reciprocidade entre ambos.

Num segundo momento de desenvolvimento de sua pequena ética, o autor trata da norma moral kantiana. Com relação à perspectiva ética aristotélica, a norma moral terá a função de testá-la e, respectivamente, legitimá-la, reconhecendo-a, inclusive, como seu próprio fundamento. O imperativo categórico, ao ser confrontado com a estima de si, demonstra semelhanças, especialmente no que diz respeito à capacidade de autodeterminação racional.

Ademais, Ricoeur salienta que, de acordo com a segunda formulação do imperativo categórico, as pessoas devem ser respeitadas porque possuem valor (fim), e não preço (meio). Neste ponto é que a solicitude, somada ao respeito, estabelece uma relação de complementaridade, por meio da Regra de Ouro. A solicitude permite ir além do respeito ao outro oriundo da interdição da lei do imperativo; por meio de sua espontaneidade benevolente – sua principal característica – ela possibilita a acolhida do outro. Segundo Rossatto, abre-se “assim o caminho para a compensação da desigualdade decorrente do sofrimento em que ‘o outro parece reduzido à condição de apenas receber’” (2008, p. 30). Desse modo, é por meio da superação da dissimetria que se instaura a reciprocidade.

Nesse sentido, apesar de Ricoeur não ter estabelecido uma diferença entre os usos dos conceitos de mutualidade e reciprocidade – distinção que será essencial no *Percurso do reconhecimento* –, pode-se perceber em *O si-mesmo como um outro*, que a reciprocidade é a peça chave tanto para endossar a tese da complementaridade entre deontologia e teleologia, quanto para fundamentar a justiça. Esta, por sua vez, é uma virtude voltada fundamentalmente para outrem.

Por fim, a convicção oriunda da sabedoria prática e aplicada aos conflitos do cotidiano – especialmente aos casos difíceis – significa uma tentativa de salvar a singularidade do outro ante a universalidade da norma. Nesse sentido, é imprescindível que o sofrimento do outro não seja obliterado pela indistinção da lei. O respeito ao outro deve ser anterior ao respeito pela lei e não o contrário.

Referências

- ABEL, O. (1996). *Paul Ricoeur: a promessa e a regra*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget.
- ARISTÓTELES. (1984). *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S. A. Cultural.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Stornio-
lo e Ana Flora Anderson (Coord.). São Paulo: Paulus, 2002.

CHANGEUX, J. P.; RICOEUR, P. (2001). *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*.
México: Fondo de Cultura Económica.

CORÁ, E. J. (2010). *Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filoso-
fia de Paul Ricoeur*. 238f. Tese (Doutorado em Filosofia)– Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

GARRIDO, S. V. (2002). A hermenêutica do si e sua dimensão ética. In: CESAR, C. M. (org.). *A
Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

KANT, I. (2007). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela.
Lisboa: Edições 70.

RICOEUR, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François.
Campinas: Editora da UNICAMP.

_____. (1995). *Da metafísica à moral*. Tradução de Sílvia Menezes e António Moreira Teixei-
ra. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. (2009). *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Ja-
neiro: Vozes.

_____. (2008). *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. Tradução de Ivone C. Benedetti.
São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1992). *Oneself as another*. Tradução de Kathleen Blamey. Chicago: The University of
Chicago Press.

_____. (1991). *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Campi-
nas: Papirus.

_____. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

ROSSATTO, N. D. (2010). A ética de Paul Ricoeur. In: SILVEIRA, D. C.; HOBUSS, J. (Org.). *Vir-
tudes, direitos e democracia*. Pelotas: Editora Universitária UFPel.

_____. (2008). *Viver bem. Mente, Cérebro e Filosofia*. São Paulo, n. 11, p. 26-33.

SÓFOCLES. (2011). *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM POCKET.

VERGNIÈRES, S. (2002). A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur. In: CESAR, C. M. (org.). *A Her-
menêutica Francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS.



Finitude e transcendência: estudo sobre o primeiro Heidegger

* Comunicação elaborada para o XV Encontro da Anpof.

Pedro Donizeti Morgado Junior*

* Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo.

Resumo

A presente comunicação tem por objetivo refletir sobre dois conceitos que aparecem amiúde nas obras do “primeiro Heidegger”, isto é, a finitude e a transcendência do ser humano. Cabe observar que esses conceitos não são meras abstrações. Finitude e transcendência são ambos constitutivos determinantes do ser-aí (*Dasein*), e podem ser interpretados a partir de uma análise fenomenológico-hermenêutica da estrutura fundamental desse ente, isto é, o ser-no-mundo. Dessa forma, propicia-se uma desconstrução dos conceitos que ficaram sedimentados na história da metafísica moderna, como a correlação sujeito-objeto, para então poder ser pensado o ser do ser humano de forma mais originária. A finitude e a transcendência são propriedades incontornáveis e irremissíveis do ser humano.

Palavras-chave: Dasein, finitude, transcendência, subjetividade, fenomenologia

Introdução

Esta pesquisa tem por objetivo central explicitar o significado e a articulação entre os conceitos de transcendência e finitude, assim como foram pensados por Martin Heidegger (1889 - 1976). Por ser um tema que perpassa boa parte da produção do filósofo, faz-se necessário a delimitação deste estudo dentro do período que se convencionou chamar “primeiro Heidegger”, isto é, os anos 1920-30.

A clássica divisão do pensamento de Heidegger em “primeiro” e “segundo” sugere que há uma guinada radical em suas obras escritas após a década de 1930.

Atualmente, alguns estudos afirmam que não houve uma mudança radical, mas um redirecionamento na própria questão central de todo o caminho de pensamento heideggeriano, que tem por mote a questão sobre o Ser. Assim, a divisão serve para esta pesquisa como delimitação para se compreender como se formaram, inicialmente, os conceitos heideggerianos com relação ao ser do ser humano.

Considerada como obra central de seu pensamento, em *Ser e tempo*¹ Heidegger empreende uma busca pela compreensão da questão que o filósofo considera ser a mais essencial para a filosofia: a pergunta pelo ser. Se a primazia ontológica recai sobre essa questão, percebe-se, no entanto, que para compreender o sentido do Ser é preciso recorrer à investigação sobre o ente que com ele se relaciona, isto é, o homem.

Mas é a partir desse ponto que Heidegger procura esclarecer o uso de alguns conceitos seus em conflito com a metafísica tradicional, o que fica evidente já no parágrafo 6 quando se propõe a “destruir” os conceitos sedimentados na história da filosofia. Isso não quer dizer que Heidegger pretende começar uma nova filosofia. Pelo contrário, seu diálogo segue o fio condutor por qual passam os grandes filósofos, como Kant, Descartes, Platão, etc. Dessa forma, apesar da criação de novos conceitos, Heidegger se apropria de muitos já conhecidos, como o termo *Dasein*, ser-aí, o qual passa a ser usado para designar o ser do homem. No entanto, torna-se necessário fazer uma ressalva: o termo ser-aí não deve ser colocado ao lado das palavras homem, ser humano, sujeito ou qualquer outra similar. Todas essas palavras possuem um peso conceitual que não atingem o problema colocado em ST, e até mesmo dificultam uma compreensão mais originária do “ente que nós mesmos somos”, como diz Heidegger. Portanto, o que se pretende é tratar da constituição fundamental do ser-aí bem como alguns de seus modos existenciais. Isso significa buscar compreender esse ente ontologicamente e não onticamente; ou seja, devem ser explicitados os caracteres ontológicos existenciais que condicionam a vida fática de cada ser-aí. A diferença entre ôntico e ontológico é que o primeiro refere-se especificamente ao ente e o segundo ao horizonte de possibilidade e modo de aparição do ente, já que este último é condicionado primeiramente pelo Ser.

No que se refere ao método de investigação de seu pensamento, Heidegger recorre à fenomenologia de Husserl, a qual alia à hermenêutica. Com a fenomenologia torna-se possível escapar das tentativas de explicação do real, conforme os modelos obtidos na metafísica tradicional. Em vez disso, a filosofia deve descrever os fenômenos e, numa linguagem já hermenêutica, no modo *como* eles aparecem.

O que aparece de início é o fenômeno do mundo, e com ele o constitutivo fundamental do ser-aí: o ser-no-mundo. Mas, antes de iniciar a explicitação que aqui se pretende, cabe fazer uma sucinta observação. Embora ST seja essencial para se compreender o pensamento heideggeriano, outros textos escritos na mesma época são também ricos em discussões sobre temas indispensáveis à história da filosofia,

¹ Doravante ST.

e por isso serão também explorados. E esses não devem ser entendidos somente como complementares a ST, pois isso desconsideraria seus aprofundamentos e até mesmo a necessidade de terem sido registrados. Além de possuírem abordagens de temas pertinentes ao assunto desta dissertação, essas obras devem ser compreendidas como possibilidades de tratar sobre o mesmo objeto, embora de diferentes modos.

Ser-no-mundo e desconstrução da correlação sujeito-objeto

Conforme Heidegger, uma das maiores obstruções para se pensar o homem originariamente está no conceito moderno de “sujeito”. Nesse sentido, torna-se necessário descobrir o que está por detrás deste termo. *N’Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, Heidegger afirma que:

Se tomarmos o homem nesse sentido de sujeito e consciência, um sentido que o idealismo moderno desde Descartes tomou como auto-evidente, então a possibilidade fundamental de avançar em direção à essência originária do homem, de conceber nele o ser-aí, escapa previamente de nossas mãos (2006, p.240)

Quais seriam, então, os problemas inerentes ao conceito de subjetividade? Em primeiro lugar, o problema é que a questão da transcendência não pode ser formulada a partir do sujeito entendido como substância ou *subjectum*. Para transcender, o homem já precisa estar ligado a algo em relação ao qual ele poderá ir além, precisa ter uma estrutura que o permita transcender, precisa de algo que o receba em seu ultrapassar, e ele não poderá abrir mão das condições essenciais que o constituem. Quer dizer, a própria essência do ser-aí não é um carácter do qual ele pode escolher ser ou não. O “estar ligado a algo” significa que a transcendência não depende de uma suposta liberdade do sujeito ou da própria natureza do sujeito. Seja como for, o sujeito não pode ser única e exclusivamente o fundamento do sentido e dos significados que permeiam sua existência. Esse sentido, segundo Heidegger, se dá no horizonte do mundo. Nos termos do autor: “mundo que é aquilo em direção do que o ser-aí como tal transcende” (2008 a, p. 151).

Em ST, Heidegger abordou a estrutura ontológica do ser-aí, visando o afastamento do sentido que se dava ao ser do ser humano enquanto “sujeito” que se relaciona com “objetos”. É aí que os conceitos de finitude e transcendência começam a ser elaborados, a partir da analítica existencial, quando se tem por vista a descrição da estrutura que abre a relação do ser-aí com o Ser, isto é, o *ser-no-mundo*, bem como seus desdobramentos.

É *no mundo*, a partir dele, e junto a ele que o ser-aí humano já se encontra, antes mesmo que seja possível ter consciência de sua própria existência. Se recorrermos à literatura sobre Heidegger, de acordo com Zeljko Loparic, “o mundo é a

nossa morada de todos os dias, a pousada em que acontecemos entre o nascimento e a morte. É a partir dele que nos entendemos de início e na maioria das vezes” (2004, p. 22). Estamos no mundo e não por escolha nossa. Como diz Heidegger, somos “jogados” no mundo. A propósito, Gadamer comenta do seguinte modo: “é constitutivo do ser-aí humano o fato de irmos ao mundo sem sermos questionados e de sermos chamados sem sermos questionados” (GADAMER, 2009 p. 73). De fato, ninguém é questionado se gostaria ou não de estar no mundo. Nele, simplesmente somos lançados sem qualquer possibilidade de escolha de data e/ou local: “Todo comportamento em relação ao ente origina-se sempre a partir de um já-ser-entregue a esse ente o sentido de ter sido jogado” (HEIDEGGER, 2009 a, p. 352).

O mundo é o todo da constituição ontológica, isto é, ele não é apenas a totalidade das coisas com que o ser-aí se depara, nem somente o espaço em que ele se encontra, mas a totalidade essencial de todas as regiões do ente. É nele que o ser-aí pode assumir diferentes modos de se relacionar com entes, com os outros, e consigo mesmo. O termo “relação” é sugerido conforme o conceito metafísico moderno de sujeito-objeto. No entanto, o próprio Heidegger assume que este conceito é válido, mas não é uma estrutura originariamente constitutiva do ser-aí. Segundo Heidegger, nessa relação o ser-aí “ultrapassa o ente. Por assim dizer, parece que algo fica para trás, ou que o ser-aí ultrapasse a si próprio e, desse modo, consiga ser mais do que é. Porém, essa interpretação desconsidera o fato de que se o ser-aí é constituído pela transcendência e só é ser-aí por transcender, ou seja, é enquanto transcende – na ultrapassagem do ente – que ele se torna ele mesmo. *Nada* fica para trás, *nada* avança². O ser-aí transcende sendo ele mesmo, e esse transcender não é uma escolha, ou uma ação livre. Ela é muito mais a origem da ação, e é porque o ente na totalidade se deu, que o ser-aí poderá escolher a região de entes com que irá se relacionar. “O ente na totalidade” e, não a “totalidade do ente”. A diferença é que o primeiro afasta a conotação metafísica do segundo, pois este pensa a possibilidade de se compreender a realidade no seu todo, conforme o que se entende pelo real, e daí partir para fazer considerações sobre a existência em sentido restrito.

Isso quer dizer que estar no mundo com os entes não depende do que o ser-aí quer para si mesmo. Antes mesmo que se queira algo - querer fazer alguma coisa, falar com alguém, ir a algum lugar, etc. –, um mundo de compreensão já se abriu para o ser-aí. A *compreensão* também é uma estrutura ontológica essencial desse ente e o possibilita interagir com outros entes. Não se está simplesmente junto ao ente por si subsistente, mas junto às coisas de uso, isto é, junto às coisas que tem utilidade. Quando se diz que o ser-aí está junto às coisas de uso, entende-se que essas coisas estão disponíveis para o uso. Se estão disponíveis é porque *se compreende* para que essas coisas servem, ou para que podem servir. Mas, segundo Heidegger, esse compreender ontológico é mais originário do que o compreender de um tipo de conhecimento específico, ou de uma teoria.

² A questão sobre o nada será analisada mais adiante, quando for abordada a tonalidade afetiva da angústia, de acordo com o que Heidegger problematizou em *O que é metafísica?*

A compreensão originária é um aspecto transcendente que permite ao ser-aí se relacionar com os entes. O ato de trancar uma porta, por exemplo, não exige conhecimentos ou teorias, mas a própria experiência no mundo com relação a casos específicos – se tranco a porta de casa, é porque temo que alguém a invada e tome o que é meu; se tranco a porta da sala de reunião, é para que ninguém escute a conversa. Para cada região do ente pode haver um sentido a ser compreendido, mas porque ontologicamente o ser-aí já é compreensão. Como afirma Michael Inwood, a compreensão originária significa possibilidades. “Compreender não é, pois, algo que esteja em contraste com outras abordagens das coisas, como conhecê-las ou explicá-las. A compreensão é pressuposta por todas essas abordagens, dado que constitui em parte nosso ser-no-mundo (2004, p. 58-59). Este constitutivo revela que algo pode ser compreendido, e o que é primeiramente compreendido é o mundo. *Estar-no-mundo*, segundo Heidegger, é *jogar* com o mundo, e, portanto, pode-se compreender o mundo como “jogo-da-vida”.

A transcendência como jogo

O mundo, para Heidegger, é como o “jogo”. Mas o que é o jogo? Essa palavra pode ser expressa de diversas formas para especificar o sentido de um determinado gênero de coisas: “Falamos de jogo de cartas, jogo de sala, jogo de vozes, jogo de gestos, de jogo no sentido de ‘assumir um determinado papel no jogo’” (2009 a, p. 330). O que há em comum em todos esses jogos é a realização pertinente a cada modo de “jogar”. O jogo de cartas só é realizado enquanto se joga cartas, o jogo de vozes, enquanto se fala ou se canta, e só se assume um papel no jogo quando há um jogo para que um papel possa ser assumido de alguma forma. Portanto, só há jogo enquanto se joga. Nesse sentido, as regras do jogo não podem ser previamente estabelecidas. Elas surgem com o jogo e a partir dele. Com o jogo tendo se tornado conhecido, desperta-se para as regras. Esta interpretação com relação as regras do jogo pode servir também para as questões sobre as regras ou leis que fazem parte do agir moral. Num sentido metafísico tradicional, as leis morais – atemporais e universais - já seriam previamente dadas, antes do jogo da vida, antes da existência, portanto, antes mesmo de qualquer agir humano. No entanto, como o jogo só se constitui na realização do jogar, como afirma Heidegger, as regras só passam a existir *de acordo* com o jogo. Nesse sentido, as regras do agir moral só podem ser constituídas a partir da existência do ser-aí humano, no seu ser-com-os-outros já tendo sido realizado onticamente. As regras morais, portanto, são posteriores ao “jogar o jogo”. Para Heidegger,

É somente nesse seu desenrolar que o jogo surge pela primeira vez. No entanto, ele não precisa se converter em um sistema de regras, em prescrições [...] as regras de jogo não são normas fixas, retiradas de um lugar qualquer, mas são variáveis no jogar e por meio do jogar. Esse jogar praticamente cria para si mesmo, a cada vez, o espaço no interior do qual ele pode se formar, o que significa, ao mesmo tempo, transformar-se (Ibid, p.332).

Heidegger diz que “não jogamos porque há jogos, mas o inverso, há jogos porque jogamos” (Ibid, p. 332). O que Heidegger quer dizer com jogar deve ser tomado em sentido amplo. “Decisivo no jogar é justamente o caráter específico de estado, o modo peculiar de encontrar-se-aí-disposto” (Ibid). Nesse sentido, jogar é um estado, um estar disposto de algum modo com relação aos entes no mundo. Quanto a isso, pode-se afirmar que o ser-aí está sempre disposto e “jogando” no mundo, “afinado” com ele, pois “jogar é estar em uma tonalidade afetiva” (Ibid, p. 331).

O que permite Heidegger comparar a tonalidade afetiva com o jogo é o fato de que cada jogo se conforma com algum determinado tipo de jogar. A tonalidade afetiva diz respeito à constituição ontológica do ser-aí que permite compreender que o ser humano está sempre disposto em algum estado afetivo, e nunca está neutro em sua existência. Uma pessoa pode estar feliz em algum momento, mas nem sempre é assim. Há também momentos de tristeza, fadiga, ódio, compaixão, etc., esses estados podem oscilar em maiores ou menores intensidades. O que importa para Heidegger não é determinar todo o conjunto de possíveis estados de ânimo do ser-aí humano, mas que sempre o ser-aí está disposto em qualquer que seja o estado de ânimo. São justamente esses estados que só são possíveis porque o ser-aí tem como propriedade essencial a tonalidade afetiva.

Do mesmo modo que o ser-aí está sempre disposto em alguma tonalidade afetiva, ele está também “jogando” com a vida. Isso nada tem a ver com uma brincadeira, e também não é relativo a comportamentos específicos do ser humano, pois o fato de o ser-aí estar sempre em jogo é o que possibilita as determinações fáticas do jogar. Segundo Heidegger, tudo isso pode gerar um mal entendido, pois o entendimento comum se horroriza “imediatamente ao lhe sugerirem que ele, o ser-aí, está colocado em um jogo” (Ibid, p. 333).

O ser-aí está jogado na existência. Esse parece um conceito absurdo, uma interpretação degradante sobre o ser humano. Heidegger argumenta que, “se a transcendência deve ser um jogo, tudo acaba por se tornar vacilante” (Ibid). Se a vida humana é um jogo, tudo parece perder seu chão, todos os fundamentos são afastados e o ser-aí é colocado diante da mais terrível falta de sentido. Quanto a isso, Heidegger ainda afirma que

Para o horizonte efetivamente estreito do entendimento comum, o categorial aparece como algo estável, quando esse entendimento de certa forma o conhece. Quando essa fixidez se fluidifica, o que é apenas o outro lado desse tipo de intelecção, ele só sabe fazer uma coisa: queixar-se do relativismo (Ibid, p. 335).

Os conceitos sob os quais os dogmáticos se apóiam revelam tudo o que lhe é oposto como algo negativo. O que Heidegger sustenta não tem a ver com uma simples destruição desses conceitos dogmáticos que afirmam que o ser humano é tal ou tal coisa. E nem mesmo pensa em colocar o ser-aí humano numa escala de valores. Todos os conceitos assimilados por Heidegger foram elaborados para

descrever ontologicamente o ser humano de forma diferente da que se pensou em toda a história da filosofia.

Um jogo não é a inserção em uma dinâmica de jogo por parte de um sujeito [...] Nesse jogo da transcendência todo e qualquer ente em relação ao qual nos comportamos já se vê envolto por um jogo, assim como todo comportamento já se acha colocado nesse jogo. (Ibid, p. 333)

O que está em questão no trecho acima é uma declaração contra a idéia de que as relações da existência devem ser entendidas com base na interpretação de que o sujeito é quem se lança como o ponto essencial, isto é, como fundamento da existência. Segundo Heidegger, o problema da subjetividade é que ela pensa o ser humano como ponto de partida de um ente que pode se relacionar com objetos. Já o conceito de jogo, “tal como a menção ao uso lingüístico kantiano já indicou, o termo não é arbitrário” (Ibid, p. 336). A menção a Kant, aqui, faz referência ao prefácio *À antropologia de um ponto de vista dogmático*. O “jogo” tenta dizer que há algo mais originário do que o simples fato do homem se relacionar com o que lhe é dado, pois o jogar, como Heidegger entende, não é um comportamento humano, mas o próprio acontecimento do ser-aí.

Fenomenologicamente, pode-se afirmar que a existência humana não é o que aparece, mas como ela aparece. E aparece como transcendência, e o ser-aí como um ente que é mesmo jogado no mundo. “Nenhum ser-aí chega à existência em razão de sua própria resolução e decisão” (Ibid, p. 354). Deste trecho, podemos extrair ao menos duas coisas: uma interpretação com relação à finitude do ser-aí humano, e outra, com relação ao argumento que Heidegger novamente dirige à idéia de que a subjetividade é situada como fundamento da existência humana. Para Heidegger, o indicador fundamental da transcendência é a tonalidade afetiva. Faz-se necessário agora analisar a tonalidade afetiva que, segundo Heidegger, possibilita ao ser-aí uma experiência fundamental. Essa tonalidade afetiva é a angústia, e a experiência fundamental que podemos experimentar a partir dela é o nada.

Em *O que é metafísica?* Heidegger toma como mote para responder à questão título o problema metafísico, “por que há o ente e não o nada?”, problema que pode ser simplificado pela questão sobre o nada. Ora, num mundo onde há predominância científica com relação aos campos de pesquisa, uma pergunta dessa parece não ter cabimento algum. De acordo com Heidegger, o método de investigação científica se pauta pela seguinte orientação:

Aquilo para onde se dirige a referencia ao mundo é o próprio ente – e nada mais [...] Aquilo de onde toda postura recebe sua orientação é o próprio ente – e nada para além dele [...] Aquilo com que a confrontação investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e nada para além dele. [...] o estranho é que justamente no modo como o homem científico se assegura

do que lhe é mais próprio, ele fala, quer expressamente ou não, de outra coisa. Pesquisado deve ser apenas o ente e mais – nada; somente o ente e além dele – nada. (2008 b, p. 115)

A ciência parece não se preocupar com o nada, mas, como Heidegger observa, “aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração” (Ibid, p. 116). Mas o que é o nada? Essa pergunta parece estranha, pois algo que sempre é recusado, como fora do ente, passa a ser pensado justamente como ente. Em termos lógicos, mais precisamente para o princípio de não-contradição, essa pergunta pode soar absurda, na medida que se pergunta pelo ser do que não é. Porém, pode-se questionar: “não se baseia afinal o aparente contra-senso de pergunta e resposta no que diz respeito ao nada na cega obstinação de um entendimento que se pretende sem fronteiras?” (Ibid, p. 118). O entendimento, quando se pretende sem fronteiras, está preso aos entes, e nega o nada. Mas, pelo simples fato de negar o nada, o nada é evidenciado para que ele próprio seja negado. Nesse sentido, não só a possibilidade de negação, mas o próprio entendimento depende de alguma forma do nada. Por isso, Heidegger afirma que “o nada é mais originário que o não e a negação” (Ibid, p. 118).

O apego aos entes é o que nos leva a nos afastar da pergunta sobre o nada. Mas o apego aos entes é somente um modo de estar disposto diante do ente na totalidade. Não podemos compreender a totalidade do ente, e esse é um caracter indispensável que revela nossa estrutura finita. Mas o não-ente, a negação, nos revela de forma ainda mais profunda, pois não revela nossa finitude por meio do ente, o nada se impõe para o experimentarmos. Isso não quer dizer, de forma negativa, que é somente com a experiência do nada que podemos encontrar nossa experiência originária com relação a nossa própria existência. Numa passagem um tanto poética, Heidegger também explicita que algumas tonalidades afetivas nos revelam o ente na totalidade – e não o nada – e que o fato de estarmos abertos, em “contato” com o ente na totalidade não é somente uma disposição do ser-aí humano, mas seu próprio acontecimento fundamental:

O tédio profundo, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá, nos abismos do ser-aí, nivela todas as coisas, os homens, e a gente mesmo com elas, em uma estranha indiferença. Esse tédio manifesta o ente na totalidade (Ibid, p. 120)

Geralmente, as tonalidades afetivas nos colocam diante da entificação do mundo, isto é, somos sempre colocados diante do ente na totalidade, que sempre compreendemos de alguma forma, com determinado sentido. Mas é aí que o nada fica oculto. E como é que o nada poderia ser evidenciado? Já constatamos que por meio do método científico, o nada é desconsiderado, pois não pode ser objeto de pesquisa, mas é relevante para ser novamente rejeitado. Na filosofia, a pergunta pelo nada pode parecer ilógica. Heidegger precisa encontrar outro meio para

descrever sobre o nada, e é na própria existência humana, em um acontecimento pouco comum, mas profundamente intrigante, que ele poderá sustentar a plausibilidade da questão do nada. E isso se dará por meio da descrição da tonalidade afetiva da angústia.

A angústia

Por essa angústia não entendemos a assaz freqüente ansiedade que, em última análise, pertence aos fenômenos do temor que com tanta facilidade se mostram. A angústia é radicalmente diferente do temor. [...] o temor sempre teme por algo determinado (Ibid, p. 121).

Quando tememos, tememos alguma coisa específica. Podemos temer perder o emprego, temer os raios de uma tempestade que se avança; temer o resultado de um exame; ou temer a morte. Mas é importante observar, conforme Günter Figal, que esse temor não deve ser pensado somente como um sofrimento, mas como um modo de descobrir algo que está no caráter do ser-aí enquanto possibilidade. “O temor sempre implica, em verdade, um deixar conformar-se que precisa ser tomado onticamente por que nele algo é descoberto em vista da disposição do caráter ameaçador” (FIGAL, 2005, p.148). Esse caráter ameaçador, o temível, é sempre relacionado a um ente. No temor, portanto, há determinação ôntica, diferente do que ocorre com a angústia.

Para Heidegger, a angústia não é uma tonalidade afetiva comum do ser-aí. Podemos viver constantemente tementes a alguma coisa, mas não vivemos constantemente angustiados. É impossível determinar com o que nos angustiamos. “Na angústia – dizemos – ‘a gente se sente estranho’” (Ibid, p. 121). A angústia nos dispõe de tal modo diante do mundo que não conseguimos entender nem mesmo o porquê dessa estranheza. E essa estranheza é maior ainda porque não é com relação aos entes que ficamos nesse estado.

A angústia corta-nos a palavra. Pelo fato de o ente na totalidade se evadir e, assim, justamente o nada nos acossar, emudece em sua presença qualquer dicção do ‘é’. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, buscarmos romper o silêncio vazio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada (Ibid, p. 122).

Na angústia, não encontramos palavras para expressar o que sentimos; isto é, não há *logos* que nos faça alcançar um sentido para a angústia, nem como sairmos desse estado. Ficamos indiferentes e afundamos na existência de forma que nem mesmo encontramos apoio em que possamos nos amparar. Sem apoio, ficamos suspensos no nada.

Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos não era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí (Ibid, p. 122).

O “nada mesmo enquanto tal estava aí”. Tal descrição do fenômeno parece um absurdo. Como é que o nada pode estar em algum lugar? Se o nada pudesse estar em algum lugar, ele seria como um ente, um objeto. Mas, para Heidegger, o nada não é ente e nem objeto. Nem mesmo se pode decidir pela “presença” do nada, quanto menos ainda analisá-lo como um objeto. Ele se revela na angústia, mas isso não quer dizer que é simplesmente apreendido por meio dela. É que ele mesmo se torna manifesto na angústia – sem que o ser-aí queira. O ser-aí é pode ser afetado e tentar compreendê-lo por meio do acesso a partir dele próprio. Mas, se o nada se anuncia na angústia, como fica o ente?

Segundo Heidegger, “o ente não é destruído pela angústia” (Ibid, p. 123). Junto com o ente na totalidade, o nada vai ao encontro do ser-aí, porém ele não se prende à totalidade do ente, “[...] tampouco realizamos nós uma negação do ente na totalidade para, somente então, atingirmos o nada”, pois o nada “não se origina de uma negação” (Ibid, p. 124). Mais uma vez, pode-se interpretar uma passagem de Heidegger que atinge diretamente o cerne do problema da subjetividade, e que se arremete diretamente para a questão da finitude, pois, não é um ato subjetivo que coloca o ser-aí dentro da experiência com o nada. É o próprio nada que visita, declara Heidegger (Ibid). Nessa visita “o nada nadifica”, pois sua essência é a “nadificação”. Com a nadificação o ente não é destruído, mas, pelo contrário, é aí que ele se revela como ente mesmo; é aí que o ser-aí mesmo, suspenso no nada, pois transpassado por ele, retorna ao ente já ultrapassado para assumir sua transcendência. Num tom um tanto poético, Heidegger afirma que “somente na clara noite do nada da angústia surge a abertura originária do ente enquanto tal” (Ibid).

O nada, portanto, torna manifesto também o ente na totalidade – mesmo que estejamos estranhos com relação ao ente. O filósofo também diz que, “retendo-se no nada, o ser-aí já está sempre para além do ente na totalidade. Esse estar para além do ente, nós designamos a transcendência” (Ibid, p. 125). Mas, então, o nada seria o oposto do ente? Não, o nada é o que nadifica e é mais originário do que a negação. Aliás, é porque o nada pode se tornar manifesto que também se pode negar.

A questão sobre o nada não pode ser propriamente respondida por meio de uma definição. Heidegger busca “dissolver” o sentido do nada numa pergunta mais originária do que a interpretação lógica do pensamento. Antes mesmo que o ser-aí seja absorvido em proposições diante do mundo, o nada é o que se impõe como o vazio que o faz recordar que sua essência depende da nadificação, que depende de sua finitude e só transcende porque para além (*metá*) do ente (*phisiká*) há o nada – para além, mas não oposto ao ente. Nesse sentido, o nada não deve ser compreendido como mera questão metafísica. É porque o ser-aí está “retido desde o princípio no nada” que ele pode assumir algum tipo de comportamento em relação ao

ente e em relação a si mesmo. Pode-se dizer: o “sim” e o “não”, isto é, o ser e o nada, são co-originários. O nada, afirma Heidegger, “está manifesto nas raízes do ser-aí” (Ibid, p. 131). E prossegue, aparentemente em um comentário às primeiras linhas da *Metafísica de Aristóteles*:

É somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí que pode sobrevir-nos a completa estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, ela desperta e atrai para si a admiração. Somente baseado na admiração — quer dizer, fundado na revelação do nada — surge o “por quê?” Somente porque é possível o “porquê” enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelos fundamentos e fundamentar. Somente porque podemos perguntar e fundamentar é que foi entregue à nossa existência o destino do pesquisador (Ibid, p. 131-32).

Não é preciso forçar a angústia nem ficar “preso” a ela para existir e transcender. A angústia acontece quando menos se espera, nem se sabe o porquê. Ela raramente acontece e salta sobre o ser do ser-aí, deixando-o suspenso, sem chão. Conforme afirma Marco Antonio Casanova, a angústia permite a singularização do ser-aí.

A angústia torna manifesto ao ser-aí o caráter de poder-ser que é o dele, o nada que incessantemente o acompanha, uma vez que ele nunca possui nenhuma concretude para além da dinâmica existencial que ele é. Dessa determinação surge como possibilidade [...] a rearticulação de si mesmo com o mundo a partir do poder-ser singular como aquilo em virtude de que o ser-aí é tudo o que é (CASANOVA, 2009, p. 129)

Na verdade, o que Heidegger pretende mostrar com a angústia não é ela própria, mas o que se pode notar no acontecimento que é essencial a essa tonalidade afetiva. Em resumo, esse acontecimento essencial é o nada, e o ser-aí não se coloca diante dele por vontade própria; a angústia faz com que o ser-aí possa assumir seu poder-sere sua finitude.

Somos tão finitos que nós precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e vontade próprias. A finitização escava tão insondavelmente as raízes do ser-aí, que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade (Ibid, p. 129).

Considerações finais

Com a explicitação de conceitos fundamentais que abordam a estrutura existencial do ser-aí em sua forma ontológica procurou-se compreender, a partir dos fenômenos do ser-no-mundo e da tonalidade afetiva da angústia, o caráter transcendente e finito do ser humano. Heidegger questiona o projeto metafísico que pensa o homem como “sujeito”. Na sua existência o ser-aí já está envolto à um mun-

do de sentido que o projeta como ser-no-mundo. A subjetividade poderia até mesmo ser pensada como parte desse projetar do ser-aí; no entanto, ela já não seria mais fundamento do ser humano, mas apenas uma entre suas estruturas constitutivas. Embora Heidegger descreva as determinações essenciais desse ente, o que importa é notar que o ser-aí é pensado como possibilidade, isto é, o que o constitui é o seu poder-ser. Assumindo sua possibilidade de ser, o ser-aí é capaz de se descobrir lançado-no-mundo, já transcendendo a si próprio, não porque sai de si, mas porque já está sempre no mundo.

Referências

- CASANOVA, Marco Antonio (2009). *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes.
- FIGAL, Günter (2005). *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. [trad. Marco Antonio Casanova] Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- GADAMER, Hans-Georg (2009). *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, Martin (2006) *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. [trad. Marco Antonio Casanova] Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____, Martin (2008 a) A essência do fundamento. [trad. Ernildo Stein; revisão de Marco Antonio Casanova] in HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, p. 134-188.
- _____, Martin (2008 b). O que é metafísica? [trad. Ernildo Stein; revisão de Marco Antonio Casanova] in HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, p.113-133.
- _____, Martin (2009 a) *Introdução à filosofia*. [trad. Marco Antonio Casanova] 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____, Martin (2009 b) *Ser y tiempo*. 2ª ed. [trad. Jorge Eduardo Rivera.] Madrid: Editorial Trotta.
- INWOOD, Michael. *Heidegger* (2004). [trad. Adail Ubirajara Sobral] São Paulo: Edições Loyola.
- LOPARIC, Zeljko (2004). *Ética e finitude*. 2ª ed. São Paulo: Editora Escuta.

Nietzsche e Heidegger: Vontade de poder, niilismo e técnica no fim de metafísica

Rebeca Furtado de Melo*

* (PPGFIL-UERJ/FAPERJ)
rebecafurtado7@gmail.
com

Resumo

No presente artigo pretendemos tratar, sobretudo, do conceito de niilismo a partir da confrontação do pensamento de Heidegger com a filosofia nietzschiana. Desejamos abordar tal conceito por meio da relação intrínseca entre técnica e niilismo, explicitada pela análise heideggeriana do conceito de vontade de poder em Nietzsche. O objetivo é investigar como tal conceito pode nos possibilitar pensar o nosso tempo, na medida em que, para Heidegger, o mundo contemporâneo da técnica é essencialmente niilista.

Palavras-chave: Vontade de poder; Niilismo; Técnica.

Considerações Iniciais

Heidegger busca acompanhar a história da filosofia a partir da descrição de como o pensamento metafísico ocidental é marcado, justamente, pela desconsideração da diferença ontológica, o que ele chama, por vezes, de ‘esquecimento do ser’. Para ele, este projeto histórico começa com os filósofos gregos, quando tais filósofos instauram uma ontologia que ‘transforma’ o ser em um ente, quer dizer, quando dão voz a ontologias que entificam o ser a partir do tratamento teórico que dão a ele. Apesar do ser possuir um destaque frente aos demais entes em tais pensamentos, o ser ainda seria tratado como algo que possui quididade, e que, poderia, portanto, ser investigado e acessado como um ente, ainda que fosse considerado o “ente supremo”. Nisto consiste o esquecimento da diferença ontológica: tratar o Ser como um ente dentre os outros. Assim, o pensamento metafísico já nasce esquecendo do próprio ser, pois o ser não é considerado a partir da pre-

servação de sua diferença própria em relação aos demais entes. Tal esquecimento, contudo, se mostra como constitutivo e incontornável, à medida que sempre que um fundamento de um mundo específico aparece, ele obscurece seu caráter de aparecimento, reclamando para si o papel de primeiro princípio e, portanto, de princípio incondicionado e absoluto.

Esse projeto da metafísica se consuma no pensamento nietzschiano, porque este radicalizaria o esquecimento do ser, suprimindo totalmente até mesmo o índice de esquecimento. Isso porque na filosofia nietzschiana não encontraríamos mais um fundamento último. No pensamento de Nietzsche, a partir, sobretudo, da vontade de poder, o domínio seria, absolutamente, do ente em detrimento do ser, consumando o esquecimento grego inicial, por meio de um “abandono completo do ser”. Este abandono, expresso conceitualmente pela elaboração da explicação nietzschiana do que seja a dinâmica da vontade de poder, caracteriza, para Heidegger o mundo contemporâneo da técnica que é essencialmente niilista. Comentaremos nas linhas que seguem, portanto, esse co-pertencimento do niilismo e da técnica por meio da explicitação da análise que Heidegger faz do conceito nietzschiano de vontade de poder.

Nietzsche e a consumação da metafísica

A afirmação heideggeriana de que a filosofia de Nietzsche é a consumação da metafísica ocidental precisa ser entendida a partir do projeto filosófico mais originário a que se propõe este pensador. Tal afirmação não pretende de maneira alguma menosprezar o pensamento nietzschiano, ou reduzi-lo a mais uma mera figura da história da metafísica, mas, ao contrário, se inscreve na postura heideggeriana frente à história da filosofia de buscar descrever e pensar a história do ser. O que Heidegger tem em vista com a história do ser é colocar em questão, pela primeira vez, o próprio ser (em si mesmo), a partir da descrição da essência do ser. Ou seja, Heidegger busca questionar como a cada vez o ser se doa historicamente por meio da tensão entre desvelamento e retração que, ao mesmo tempo que instaura um fundamento de um mundo específico desvelando um ser do ente na totalidade, por outro lado, preserva a diferença ontológica, se retraindo nesse desvelamento. Isso significa simplesmente que Heidegger tenta descrever como em cada época se instaura um fundamento pretensamente último que possibilita uma compreensão de mundo e todas as interpretações necessárias para um tipo de vida, sem que essa dinâmica de instauração mesma venha à tona. Cada época desvela um ser do ente na totalidade a partir de fundamentos pretensamente últimos, como possibilitadores de mundos específicos. Tais fundamentos são epocais, portanto históricos, porém, por fundamentar radicalmente um mundo são totalizantes, velando seu caráter histórico.

Heidegger deseja pensar o nunca antes pensado até aqui pela metafísica: a diferença efetiva entre o ser e o ente, sem produzir uma entificação do ser, isto é,

sem posicionar de uma maneira específica o ser como o ser do ente na totalidade. Historicamente, a metafísica nunca colocou o ser mesmo em questão, pois sempre se limitou a tematizar uma essência de ser específica, um fundamento epocal. Na medida em que o ser vem à tona como um fundamento, a questão acerca do ser mesmo como dinâmica de essência se retrai, para que o fundamento seja desvelado. Desta maneira, o que interessa para Heidegger é tentar descrever a essência da própria metafísica como acontecimentos epocais, ou seja, como essências de ser, que se mantêm sob o domínio de um mesmo princípio estruturante, quer dizer, sob um mesmo tipo de relação com o ser, a saber, o esquecimento do ser. Pela metafísica ser pensada como desdobramento de um mesmo princípio, ela pode aparecer como um processo histórico uno que se consuma. Para Heidegger, se consumaria na filosofia de Nietzsche, com pretendemos mostrar a seguir, por tal filosofia radicalizar absolutamente o esquecimento do ser. A história do ser não se dá a partir de pesquisas historiológicas sobre a influência contingente das ideias de um autor sobre o outro ao longo do tempo, mas ao contrário, é a história do próprio ser, que pretende pensar a verdade do ser, isto é, descrever como cada pensador dá ao mundo que é o seu, na medida em que tematiza o fundamento epocal deste mundo. Este pensamento só pode ser verdadeiramente histórico, à medida que questiona a essência da metafísica, e, assim, pode acompanhar os desdobramentos de como a metafísica deu voz a desvelamentos específicos do ser.

Desta maneira, a interpretação heideggeriana não se limita a entender e discutir os conceitos da filosofia nietzschiana, mas procura também, perceber como Nietzsche dá voz a um desvelamento epocal do ser, que se mostra, por meio desse pensamento sobre a essência da metafísica, como sua consumação. O pensamento nietzschiano aparecerá como consumação da metafísica ao demonstrar-se completamente determinado pelo princípio essencial da metafísica, que consiste essa lida específica com o ser que nunca o coloca plenamente em questão. Nesta medida, a tarefa do pensamento heideggeriano frente ao pensamento nietzschiano é questionar de que forma o ser é colocado em questão – ou o deixa de ser – e como, a partir dessa relação com o ser mesmo, a filosofia nietzschiana se inclui, se afasta ou radicalmente se mostra em relação à metafísica. Assumindo a tese heideggeriana de que os pensadores dão voz ao mundo que é o seu, a filosofia nietzschiana é, portanto, fundamental ao pensamento atual, pois expressa justamente, o mundo contemporâneo. Desta maneira, questionar o pensamento de Nietzsche é pensar essencialmente o mundo contemporâneo.

2) Metafísica como esquecimento do ser.

Acompanhando a questão diretriz da história da filosofia como um todo, a saber, a pergunta: “o que é o ente propriamente dito?”, a metafísica mostra-se como história do esquecimento do ser, na medida em que só considera o ser em relação ao ente. Metafísica, portanto, é o tipo de pensamento que entende o ser a partir da

desconsideração da diferença ontológica, isto é, a partir de uma lida específica marcada pelo primado do ente, que instaura o esquecimento do ser. Esta lida específica é uma lida teórica que busca incessantemente posicionar e definir o ser a partir da sua quididade. Contudo, no momento em que é determinado um ser do ente na totalidade, a questão acerca do próprio ser (como essênciação) é esquecida. É nesta medida e por isso, que Heidegger pode dizer que: a “doutrina nietzschiana não é a superação da metafísica. Ela é muito mais a adoção extrema e em si obscurecida de seu projeto diretriz” (HEIDEGGER, 2007, 5). Como procuraremos mostrar ele pode afirmar tal coisa uma vez que a filosofia nietzschiana leva ao extremo o “projeto diretriz de esquecimento do ser” que é a metafísica, a partir do abandono completo da questão sobre o ser. Mas por que, afinal, Heidegger pode falar em algo como o esquecimento de ser e por que isso se dá como abandono em Nietzsche?

A meditação sobre o projeto diretriz de toda a metafísica¹ mostra que o esquecimento do ser se dá pela primeira vez ainda na filosofia grega, na medida em que já a filosofia de Platão e a de Aristóteles tratam o ser como o ser do ente. Apesar de haver uma diferença entre o ente e o ser, na medida em que o ser é sempre pensado como o mais universal, o gênero supremo em oposição a todo e qualquer ente particular, o ser ainda é pensado como uma entidade suprema que pode ser posicionada e que aparece na metafísica como constância e presença. “Por meio da interpretação do ser como o que há de mais universal não se diz nada sobre o próprio ser, mas apenas sobre o modo como a metafísica pensa o *conceito* de ser”. (Idem, 159). Além disso, o ser é definido como o *a priori* à medida que ele sempre já precisa ter se dado para que todo e qualquer ente apareça; o ser garante como fundamento e condição todo e qualquer ente. Heidegger diz: “para os gregos (Platão e Aristóteles), ser significa *ousia*: presença do elemento constante em meio ao desvelado” (Idem, 163). Ou seja, para os gregos o ser é aquilo que sempre já se deu de maneira a priori, universal como presença constante e, assim, garante a possibilidade e vigência de todo e qualquer ente.

Dizer que o ser é *ousia* não é respeitar a distinção essencial entre o ser e o ente, mas, ao contrário, significa dar voz a uma essênciação de ser que se desvela como *ousia*, enquanto ser do ente. À medida que o ser é experimentado como o maximamente ente e interpretado enquanto o verdadeiramente ente, ele é transformando em apenas um ente, ainda que possua a propriedade do a priori.

Heidegger ainda nos diz:

Desde tempos imemoriais, a metafísica faz uma diferença entre aquilo *que é* e o *fato* de esse ente ser ou não ser. A linguagem escolar da metafísica conhece essa distinção como a distinção entre *essentia* e *existentia*. A *essentia* desig-

¹ Heidegger apresenta essa tese em diversos textos. Para este trabalho recorreremos principalmente às preleções sobre Nietzsche, encontradas no livro II, na qual ele faz uma meditação histórica do ser, a partir dos gregos, descrevendo como o pensamento metafísico nasce de uma lida específica com o ser que permanece por toda a história do pensamento ocidental consumando-se em Nietzsche. Para mais detalhes, conferir bibliografia.

na a quiditas (...) denomina aquilo como o que algo assim como uma árvore existente pode ser, caso ela exista; aquilo que a possibilita enquanto tal: a possibilidade.

O ser é distinto em o-que-ser e o-fato-de-ser. Com essa distinção e com a sua preparação começa a história do ser enquanto metafísica. (...)

Esquecimento do ser significa, então, o seguinte: o encobrir-se da proveniência do ser que é distinto entre o-que-é e o fato-de-ser em favor do ser que ilumina o ente enquanto ente e permanece inquestionado *enquanto ser*. (Idem, 308 e 309).

A partir dessa distinção que se mantém inquestionada para a metafísica, a pergunta sobre a essência do ser mesmo se oculta em detrimento do ser do ente. Como a distinção *do-que-é e o-fato-de-ser* é tomada por fundamental e evidente ela nunca é colocada em questão e, assim, a metafísica esquece do âmbito de onde provém essa distinção passando a discutir e buscar apenas uma determinação do ente na totalidade, uma vez que a *essentia* diz respeito ao que é (o ente) e a *existentia* ao fato dele ser. O que vem à tona, então, é o ser como condição de *existentia* e como *essentia* do ente. Desta maneira, o ser recebe a “marca da presença e da constância” (Idem, 310), obscurecendo a própria necessidade de se questionar sobre o ser mesmo e sobre como a cada vez ele se desvela, se retraindo. A metafísica, assim, é marcada pelo entendimento do ser como auto-evidência e o primado do ente. As considerações subsequentes da metafísica em seus desdobramentos históricos permaneceram tendo em vista o ente na totalidade, mantendo, portanto, obscurecida a necessidade de se questionar o ser e, por isso mesmo, se pode dizer que são determinadas essencialmente pelo mesmo projeto, chamado metafísica, de acontecimentos de ser que se mostram como esquecimento do ser.

Portanto, apesar de se constatar transformações no pensamento e no ente na totalidade ao longo da história da filosofia, o que se mostra mais relevante é perceber como o esquecimento do ser mesmo se mantém e radicaliza em cada um dos acontecimentos epocais do ser. A tarefa do pensamento heideggeriano é, portanto, perceber de que forma cada articulação histórica expressa esse esquecimento. Por isso, Heidegger pode fornecer interpretações a princípio um pouco estranhas dos autores clássicos, quando consideradas como mera análise de conceitos da história da filosofia. O que Heidegger busca em sua confrontação interpretativa com os autores da tradição é, ao contrário, acompanhar, justamente, esse desdobramento fundamental da essência da metafísica como esquecimento do ser, não apenas quando trata dos gregos e do posicionamento do ser com *ousia*, mas também quando trata da filosofia moderna e traz à tona seu caráter de metafísica da subjetividade, como discutiremos agora.

Em relação as suas considerações à filosofia moderna, Heidegger descreve que, enquanto história do ser, podemos observar que a modernidade é marcada pela liberação do homem como “aquele ente que representa, na medida em que

coloca tudo diante de si como diante do tribunal da constância” (Idem, 173). Esta liberação do homem para si, enquanto fundamento, caracteriza mais um passo rumo ao esquecimento do ser mesmo. A *ideia* na filosofia grega, que guardava uma certa ambigüidade sendo presença e possibilitação, ainda apontando para o conhecimento do homem a partir da ligação com o ‘ver’, será nesse momento transformada em representatividade. A entidade (ser como ente supremo) se manifesta enquanto condição possibilitadora do representado que é o ente. A entidade, então, transforma-se em condição de possibilidade do *objeto*, uma vez que, enquanto sujeito que re-presenta, os entes se encontram contrapostos a ele (Idem). Isto significa que a partir do desvelamento da subjetividade enquanto fundamento, o homem pode se assegurar mais completamente do ente na totalidade.

Desta maneira, na modernidade, “a questão ‘o que é o ente?’ transforma-se na pergunta sobre o método, sobre o caminho no qual algo incondicionadamente certo e seguro é buscado pelo próprio homem e para o homem e a essência da verdade é circunscrita” (Idem, 105). Isto significa dizer que, a própria questão típica da metafísica sobre “o que é o ente?” desloca-se para a pergunta acerca do “fundamento incondicionado e inabalável da verdade”. Essa transformação do questionamento pelo fundamento marca um outro desvelamento de ser, que se dá como metafísica da subjetividade. A liberação do homem para si mesmo enquanto fundamento consiste no esforço de buscar agora pelo fundamento da certeza do ente, quer dizer, buscar as maneiras como o ente pode ser assegurado por e através do próprio homem. É o homem que passa a ser o lugar de posicionamento dos entes, enquanto sujeito contraposto aos entes, que aparecem, assim, como objetos. Assim, o asseguramento do método que marca a modernidade, consiste justamente, no asseguramento de si enquanto lugar de determinação da re-presentação (presentificação referenciada e ratificada) do ente e por isso, traz à tona a determinação da essência da verdade na modernidade como certeza.

Desta maneira então, a partir de Descartes teremos uma nova essência da verdade, a verdade como certeza, que consiste no assegurar-se desse domínio do homem (centro e medida) sobre os demais entes que se tornam objetos. Isto traz a necessidade de se assegurar cada vez mais de suas próprias capacidades e meios de dominação e, assim, estabelecer a busca pela delimitação do conhecimento humano e, também, pelo o rigor do método. Método aqui deve ser entendido, justamente, como esse ‘pro-cedimento’ que visa assegurar e conquistar o domínio do homem estabelecido sobre o ente a fim de assegurará-lo como objeto para um sujeito que re-presenta.

Nas palavras de Heidegger:

O conhecer enquanto *percipere* e *cogitare* no sentido de Descartes possui a sua distinção no fato de ele só admitir como conhecimento aquilo que é a-presentado como indubitável ao sujeito por meio do representar e que é calculável a todo momento uma vez mais como algo assim posicionado. Mesmo

para Descartes, o conhecimento se orienta pelo ente. Nesse caso, porém, só é válido como ente aquilo que é assegurado sob a forma de re-presentação e da auto-a-apresentação caracterizadas. Um ente não é senão aquilo de que o sujeito pode estar seguro no sentido de sua representação. O verdadeiro é apenas o assegurado, o certo. Verdade é certeza, e para essa certeza permanece decisivo o fato de nela o homem estar a cada vez certo e seguro de si mesmo. (Idem, 126).

Ou seja, o conhecimento deve ser estabelecido a partir de um método assegurador, que, antes de qualquer coisa, se assegure a si mesmo enquanto lugar de re-presentação do ente, possibilitando, com isso, o ente enquanto objeto, na medida em que é representado e assegurado pelo sujeito. Esse ‘representar e assegurar’ é o que garante a verdade do ente, pois ele só ‘é’ enquanto re-presentação clara e indubitável. Para garantir a re-presentação do objeto, contudo, é necessário antes se assegurar de si mesmo. Antes de querer o que quer que seja, essa vontade precisa querer a si mesma. A clareza do cogito que se auto-representa instaura a certeza como auto-asseguramento. A certeza, então, diz respeito primeiramente ao asseguramento de si mesmo enquanto sujeito que pode re-presentar um objeto, e então, ao próprio ente enquanto esse objeto que aparece de maneira clara e distinta a cada vez ao sujeito e que, desta maneira, sempre é co-posicionado pelo sujeito. Desta maneira, a objetividade só pode ser requerida a partir de uma subjetividade que posicione o ente enquanto objeto. Na modernidade a entidade do ente, ou seja, o ser do ente é tratado como o eu-sujeito, que posiciona e é condição de possibilidade de todo e qualquer ente. Portanto, por meio dessa essência do ser como sujeito posicionador do ente, a questão sobre o que seja o ser mesmo em sua diferença ontológica fica mais uma vez soterrada e esquecida.

O que nos importa pensar agora é em que medida o pensamento de Nietzsche se mostra consoante com este gesto moderno de auto-asseguramento e, como, desta maneira, poderia ser entendido também como uma expressão da metafísica da subjetividade, tal como afirma Heidegger e, conseqüentemente participando, portanto, do projeto diretriz da metafísica. Para discutir essa questão, precisamos primeiramente descrever que horizonte possibilita a filosofia nietzschiana.

3) Nihilismo e vontade de poder no pensamento nietzschiano:

Nietzsche, assim como Heidegger, considera que a história da filosofia ocidental como um todo é o desdobramento de um mesmo “tipo” de pensamento, a saber, a metafísica. Porém, diferentemente de Heidegger, Nietzsche compreende por metafísica todo e qualquer pensamento que trabalha com dicotomias. Isto é, na medida em que se procura um fundamento que esteja para além da total instabilidade e devenida dos entes em geral, se estabelece uma dicotomia entre sensível e suprassensível. A totalidade dos entes está submetida ao devir e o ser é esse ente que, devido à sua anterioridade ontológica, é fundamento inteligível anterior às

transformações sensíveis. Uma vez que os sistemas filosóficos, em geral, buscaram determinar o ser como aquele ente supremo, imutável, a priori e incondicional que condiciona e possibilita todos os demais entes sensíveis, o ser foi sempre determinado como um ente suprassensível. O mundo dos entes suprassensíveis, pela sua consistência e constância ontológica, é considerado o mundo verdadeiro, o propriamente real, 'o que realmente é', em contraposição ao mundo sensível que é o mundo transitório, aparente, irreal. Essa dicotomia, contudo, não significa apenas uma cisão entre dois âmbitos de entes: suprassensível e sensível, mas é caracterizada também pela assunção do suprassensível como condição e fundamento para o sensível, assim como, parâmetro de valoração para todo e qualquer ente sensível.

Historicamente, porém, essa cisão se mostra insustentável na medida em que o suprassensível não pode ser acessado e determinado de maneira plena, perdendo seu poder de funcionar como fundamento para a totalidade dos entes. A necessidade de demonstrar o pensamento para que ele não pareça arbitrário traz à tona a impossibilidade de sustentar as categorias metafísicas, levando a um gradual enfraquecimento dos princípios suprassensíveis, que, por fim, se mostram totalmente como "sem força de atuação". O fundamento revela-se infundado. O mundo supra-sensível perde sua capacidade de ser fundamento para o mundo sensível, sua capacidade de gerar, garantir e justificar a totalidade dos entes.

A constatação histórica desse fenômeno de invalidez das categorias suprassensíveis é retratada pelo que Nietzsche chama de morte de Deus, morte essa que está intimamente ligada a experiência do niilismo extremo. Em um fragmento de 1887, Nietzsche define: "O que é niilismo? O fato de todos os valores mais elevados se desvalorizarem." (apud HEIDEGGER, 2003, 484). A morte de Deus, o esvaziamento completo do mundo suprassensível, enquanto o mundo que determina tudo o que há, e a consequente desvalorização de ideais, valores, metas e fundamentos que orientam e determinam o mundo, a vida e o homem caracterizam, assim, o niilismo para Nietzsche. O niilismo, portanto é a experiência imediata à morte de Deus, na qual os valores supremos que orientavam e determinavam a vida se transformam em nada.

Quando Nietzsche fala em *A Gaia Ciência* da morte de Deus se refere textualmente ao Deus cristão (NIETZSCHE, 2007, 233), porém tal expressão não se limita somente à morte do Deus cristão, pois Nietzsche encarna no conceito de Deus toda e qualquer figura transcendente. Tal conceito assume, desta maneira, o papel de síntese do mundo supra-sensível. O supra-sensível possui um caráter "teo-lógico", sendo fundamento do mundo dos entes (mundo sensível): ele é caracterizado por ser originário, eterno, absoluto, imutável, necessário etc. Assim, a imagem de Deus enquanto a síntese do âmbito suprassensível vige mesmo antes do aparecimento do Deus cristão, pelo menos desde Platão, se entendemos que foi por meio de seu pensamento que a filosofia ocidental instaurou pela primeira vez e de forma decisiva, o mundo verdadeiro enquanto o mundo das ideias, o propriamente real em oposição ao mundo sensível. (HEIDEGGER, 2003,478). Ou seja, Deus aqui diz res-

peito ao papel que o ser tradicionalmente ocupou na metafísica ocidental. À medida que a figura de Deus encarna as categorias do mundo suprassensível, sua morte significa a supressão da possibilidade de falarmos nessa dicotomia entre sensível e suprassensível. Isso quer dizer que não é mais possível se falar do ser enquanto o sumamente ente, como o a priori ou fundamento da totalidade dos entes.

Uma conseqüência imediata desta supressão radical do ser está ligada a questão do valor. Como dissemos, o pensamento metafísico não apenas instaura a dicotomia entre sensível e suprassensível, mas também determina o segundo como o lugar de valoração de tudo o que há, como o parâmetro de como os entes deveriam ser. A metafísica é marcada pelo pressuposto moral de que a vida e os entes precisam de um fundamento ontológico que os dêem origem e justificação, que esteja para além deles mesmos e do devir, encontrando-se em um ente supremo ontologicamente diverso. Na medida em que o mundo suprassensível é o mundo verdadeiro, real, e “em contraposição a este, o mundo sensível é apenas o mundo do aquém, o mundo transitório e por isso mesmo aparente, irreal” (HEIDEGGER, 2003: 478). Com essa valoração nasce de um preconceito moral que toma como pressuposto que a imutabilidade é necessária e, por ser mais consistente ontologicamente (ser e não apenas vir-a-ser ou parecer), é melhor que o transitório. Os entes, portanto, carecem de um fundamento que lhes forneça valor que em sua efemeridade e inconsistência não possuem por si mesmos.

A morte de Deus, desta maneira, também representa o fim de todos os valores que apoiavam sua validade e legitimidade irrestrita em qualquer tipo de categoria metafísica. Suprimindo o mundo verdadeiro (as categorias suprassensíveis que são consideradas como princípios de valoração por seu caráter a priori, imutável e incondicionado), também desaparece a possibilidade de se pensar em valores como a verdade, o bem, o belo, o justo, etc, de maneira universal e a priori. Uma vez que o mundo suprassensível é suprimido pela morte de Deus, então, se perde a possibilidade de valoração a priori e definitiva de todo e qualquer ente, inclusive da existência, do homem e do mundo. Neste sentido, a morte de Deus e o niilismo estão imediatamente ligados, pois, se não há mais fundamentos últimos da realidade, a própria realidade, a vida e o mundo, assim como todo e qualquer sentido e valor, são reduzidos a nada. Se como citamos anteriormente o niilismo é caracterizado pela desvalorização dos valores mais elevados, podemos perceber ainda mais claramente a relação intrínseca da morte de Deus e do niilismo, já que a morte de Deus suprime as categorias que davam valor à totalidade dos entes em geral.

Porém, por outro lado, a supressão das categorias suprassensíveis possibilita a primazia absoluta do ente enquanto a única coisa que existe. Na prática, isso pode ser pensado como uma espécie de “fechamento do mundo”. Nietzsche entende por mundo a totalidade de tudo o que há. Assim, quando falamos em fechamento do mundo, estamos querendo afirmar que a partir da morte de Deus, não é mais possível se pensar em nenhum princípio para além do mundo que seja responsável por gerenciar o mundo. Ao contrário, ele passa a ser completamente

autosuficiente, ou seja, todas as determinações se dão sem dependerem de princípios externos a elas. Essa autosuficiência é conseqüência da morte de Deus, na medida em que se o mundo precisasse de algo que garantisse sua existência ou consistência, a solução seria algo para além dele mesmo, e assim, a noção de Deus e de ser se reinscreveria. Desta maneira, Nietzsche deseja “testar” a possibilidade de pensar um mundo sem déficit ontológico, um mundo que não precise recorrer a categorias além de si para garantir a si mesmo. Em outras palavras, após a morte de Deus o mundo fenomênico conquista uma completude ontológica, pois pode ser considerado pleno, autossuficiente.

Desta maneira, porém, o niilismo mostra-se a partir de uma ambivalência, pois a supressão do ser permite, ao mesmo tempo, a supremacia do ente; e frente a essa radical perda de sentido e valor determinados por princípios suprassensíveis, se abre a possibilidade de encontrar um novo princípio a partir do qual se possa valorar a vida. Para Nietzsche, contudo, qualquer tentativa de ainda trabalhar com categorias a priori de valores, imediatamente reinscreveria a noção de mundo suprassensível, o que caracterizaria continuar à sombra de Deus. Portanto, seu esforço consiste em sondar as possibilidades de encontrar um princípio de instauração de valores que não esteja para além da própria vida e do próprio mundo, uma vez que a restrição de tudo o que existe a este mundo é uma conseqüência direta da morte de Deus. Nisso consiste a transvaloração de todos os valores e por isso, ela se mostra como possível ali onde o niilismo se intensifica. Como Heidegger destaca, “O mundo que se tornou desprovido de valor impele antes de mais nada inexoravelmente a uma nova avaliação” (HEIDEGGER, 2003:485), depois da perda total da validade e vigência dos valores supremos até aqui, se abre o caminho para a transvaloração de todos os valores e, por isso, o niilismo resguarda um caráter duplo, pois se por um lado ele é caracterizado pela desvalorização total e esvaziamento do mundo suprassensível, por outro, impele à uma transvaloração, isto é não apenas abre a possibilidade, mas, incita à transvaloração de todos os valores até aqui, de forma que o suprassensível não seja mais o âmbito de instauração destes.

A partir da experiência do niilismo que se impõe historicamente, pela maneira como os princípios suprassensíveis se mostraram inviáveis, Nietzsche deseja encontrar um princípio de instauração de valores que seja o próprio modo de como a vida se dá, ou seja, a descrição de como o vivente se constitui, sem princípios anteriores; e a isso, Nietzsche denomina vontade de poder. Vontade de poder, portanto, é o resultado da experiência de se pensar um mundo sem princípios metafísicos; um mundo, portanto, autossuficiente, que determine a si mesmo a partir de uma dinâmica relacional. Vontade de poder é a tentativa nietzschiana de descrever como se dá a própria dinâmica da vida sem pressupostos suprassensíveis. Enquanto o niilismo descreve, para Nietzsche, exatamente, o vazio e a instabilidade provocados pela ausência de um princípio metafísico que garanta a organização e sentido da vida, a vontade de poder surge como resposta, uma tentativa de descrever, justificar e valorizar a realidade sem pressupostos transcendentais.

Como dissemos anteriormente, com a morte de Deus, não resta nada para além deste mundo, a totalidade se torna “fechada em si mesmo”, sem carência ontológica. A questão nietzschiana, portanto, será pensar ‘como é possível um mundo que se autodetermine sem que haja qualquer espécie de princípios ou determinações prévias, que sejam priori e, desta maneira, capazes de gerar o mundo?’. A inconsistência da defesa de elementos determinados a priori e ‘em si’ abre, desta maneira, a possibilidade de se pensar uma dinâmica na qual elementos sejam ‘em relação a’; quer dizer, conquistem a sua determinação de maneira relacional, a cada momento, um com as outro, por meio de uma espécie de autodeterminação simultânea. Suprimindo radicalmente o ‘em si’, os elementos passam a conquistar suas determinações na própria relação em que são inseridos. O mundo seria marcado desta maneira, por um caos hipotético originário, no qual não haveria qualquer espécie de determinação, que só seria conquistada a partir das relações estabelecidas entre os elementos. Mas na medida em que esses elementos também não possuem qualquer determinação prévia, eles seriam, fundamentalmente marcados por um caráter interpretativo, perspectivístico, interagindo um com o outro a partir do embate que revela seu **poder** de interpretação na relação, quer dizer, revela a capacidade de impor-se diante dos demais. Nietzsche denomina vontade de poder a essa dinâmica interpretativa, *poiética*, marcada por embates de poder entre perspectivas.

Interpretação e perspectiva aqui são usados de um modo mais originário não subordinadas a nenhuma subjetividade que as posicione. A questão consiste em mostrar como o próprio mundo, como um todo, possui um caráter interpretativo, cujas determinações surgem por meio de uma estrutura interpretativa, na qual consiste a vontade de poder. Essas estruturas são interpretativas na medida em que não são nada em si, mas sempre determinadas relacionalmente. Tal estrutura, porém, não é subjetiva, pois a subjetividade não é aqui pensada como um esquema a priori a partir do qual se determina o mundo, mas, ao contrário, mesmo a subjetividade é produto da dinâmica da vontade de poder.²

A dinâmica de determinação dos elementos é, portanto, marcada por relações de poder, na qual a cada vez se faz preciso se conquistar, se impor na relação. Isto significa que cada perspectiva aparece na relação tendo certa quantidade de poder, e, assim, as mais fortes se estabelecem por meio do mando, dominando as mais fracas³. Nesse embate de poder, surgem configurações que são resultados

² Esse ponto será fundamental para depois entendermos as considerações heideggerianas sobre a autonomização da estrutura na subjetividade incondicionada na metafísica da vontade de poder. Acompanhar mais a frente a discussão.

³ “(...) quero acrescentar, ainda, minha palavra sobre a vida e o modo de ser de todo o vivente. O vivente, eu segui, percorrendo os maiores e menores caminhos, a fim de conhecer seu modo de ser. (...) Mas, onde quer que eu encontrasse vida, ouvi, também, falar em obediência. Todo vivente é um obediente. E, em segundo lugar: manda-se naquele que não pode obedecer a si mesmo. É este o modo de ser do vivente. E foi esta a terceira coisa que ouvi: que mandar é mais difícil que obedecer. E não somente porque quem manda carrega o peso de todos que obedecem e é fácil que este peso o esmague. Um tentame e uma ousadia, parece-me haver em todo mando; e, quando manda sempre o vivente põe a si mesmo em risco.” (NIETZSCHE, 2008, 144 e 145).

dessas relações, nas quais existem perspectivas que comandam e outras que obedecem, configurando malhas de poder que possuem unidade. Porém, uma vez que essas relações de mando e obediência não são prévias e, que as relações se transformam a cada instante, pois essa relação não é fixa, essa conquista precisa se dar sempre a cada vez e ainda uma vez mais.

A possibilidade de reconquistar as configurações relativas estabelecidas inclui a necessidade de ampliação de poder para abarcar novos elementos que ameçam a estabilidade conquistada. Neste sentido, qualquer conservação é, portanto, elevação, pois pressupõe a expansão do poder anteriormente exercido. A dinâmica da vontade de poder é, desta maneira, uma dinâmica de autossuperação, na medida em que uma configuração precisa sempre já se projetar para além de si mesma. O que está em jogo aqui não é simplesmente autoconservação, mas, muito mais expansão de poder. A própria conservação só é possível a partir da elevação de poder e, portanto, da autossuperação. Nietzsche diz: “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão à sua força – a própria vida é vontade de poder - : a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso.” (NIETZSCHE, 2005, 19). Assim, a autoconservação é apenas uma consequência e não a causa ou motivação, pois ela também é derivada da própria vontade de poder, que é essa característica da vida de se compor por meio de relações de poder, que desejam incessantemente ampliar seu poder.

Porém a passagem anterior não pára por aí, ela ainda diz que, quando ‘o ser vivo avalia’ algo como mais alto que sua própria vida, também aí há vontade de poder (Idem). Ou seja, mesmo quando o que é visado não é a autoconservação, ou quando a própria vida ‘individual’ não é o valor supremo, isto também é vontade de poder. Tal afirmação deseja ressaltar que a vida é sempre tentativa de ampliação de poder e domínio. Nietzsche diz em seguida, que, a instauração de valores é também vontade de poder. Mesmo noções como bem e mal e qualquer outro tipo de valoração também são produtos da dinâmica da vontade de poder; são artifícios que buscam aumentar e conquistar mais poder. O valor aparece, neste sentido, como algo derivado da dinâmica da vontade de poder. Precisamos, a partir disso, buscar clareza quanto o que consiste afinal “valor” na filosofia de Nietzsche.

Em um aforismo póstumo de 1887/1888, encontramos a seguinte formulação: “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação – elevação em vista de confirmações complexas de duração relativa no interior do devir” (apud HEIDEGGER, 2003, 489). Heidegger esclarece que um valor é sempre estabelecido pelo ‘ver’ que aparece a cada momento por “um ver e para este”, e por isso ele denomina-o de ‘ponto de visada’. Valor visa algo apreendido pelo olhar, valor diz respeito a um direcionamento de perspectiva. Desta maneira, “valores não são algo em si, de modo que pudessem então ser tomados ocasionalmente enquanto pontos de vista” (Idem), não há algo assim como ‘um valor’ previamente dado que exista a priori e possa ser assumido como ‘um ponto de vista’. Ao contrário, valor é como aparece um vivente, seu ponto de visada em busca de conserva-

ção e elevação. Mas Heidegger afirma também que valor tem uma ligação interna com um número, com um quantum e, desta maneira, aponta para o poder que uma perspectiva tem, seu quantum de poder que vem à tona no embate perspectivístico. Ponto de visada, aqui, é uma expressão absolutamente em consonância com perspectivismo. O valor deve ser pensado como o que aparece à perspectiva do vivente enquanto aquilo que o permite se conservar, o que significa sempre se elevar, enquanto o quantum de poder de uma configuração de duração relativa de vida no interior do devir. O vivente, porém, não *tem* uma perspectiva, mas ao contrário há *uma perspectiva que vige* através de todo o vivente.

Nesse sentido viver é julgar, o que significa, em última instância, estabelecer valores, enquanto configuração relativa de vida. Se as configurações relativas de vida se conservam/elevam a partir do seu quantum de poder que vem à tona no embate entre perspectivas, essas configurações são pontos de visada que consomem valores. Para Nietzsche, a própria vida é, pois, instauradora de valores. Valor é, portanto, a visada para o acréscimo de poder, conservação/elevação, expansão de poder a partir da dinâmica vital da vontade de poder de uma configuração relativa de vida. Assim, o ser do ente aparece na metafísica da vontade de poder como *valor*. A partir daí, Nietzsche, pretende ter superado o niilismo, uma vez que a vontade de poder é um novo princípio de instauração de valores, que ao contrário da metafísica tradicional, não se estabelece a partir do supressensível, mas, ao contrário, a partir da maneira relacional pela qual se constitui o ente.

Quando dizemos ‘novo’ não significa que não o era antes. Uma vez que, para Nietzsche, a própria dinâmica da vida é vontade de poder, o estabelecimento de valor da metafísica também é uma visada em busca de conservação/elevação de poder. Na filosofia nietzschiana, porém, pela primeira vez a dinâmica da vontade de poder se encontra clara para si mesmo, quer dizer, se reconhece como embate perspectivístico de forças. É só na filosofia nietzschiana que a vontade de poder assume-se enquanto vontade de poder. Ainda que metafísica também seja vontade de poder, ela é uma forma de configuração de vida que subverte a própria noção de relação intrínseca à vontade de poder, na medida em que se pretende absoluta e imutável. Diante dessa incapacidade de suportaçãõ do modo relacional da vida, a metafísica age como se não fosse uma configuração relativa de vida derivada da vontade de poder, pretendendo absolutizar as relações que lhes deram origem, entendendo-se como *priori*, imutáveis e incondicionais. A metafísica não entende seus valores como ‘condições de conservação/elevação’ oriundos da dinâmica de autossuperação incessante de embate entre perspectivas, mas, ao contrário, toma-os como universais e absolutos, por sua pretensa incondicionalidade requerida para os princípios suprassensíveis. À medida que esses sistemas perdem sua capacidade de se sustentar, a validade desses valores também desaparece dando origem a desvalorização dos valores que tratamos inicialmente como característica do niilismo. Esse momento de supressão dos valores e vazio provocado pela supremacia do nada em lugar dos fundamentos metafísicos, para Nietzsche, pode ser

superado por meio da conquista da clareza quanto à própria dinâmica da vida de estabelecimentos de valores. Ou seja, com a assunção de que vida é vontade de poder, Nietzsche pretende superar o niilismo, pela possibilidade de existir um tipo de vida que esteja em consonância com essa dinâmica de produção de configurações relativas de vida e valores.

4) Vontade de poder e técnica: o pensamento nietzschiano como consumação da metafísica

Heidegger aponta para a impossibilidade de superação do niilismo pela via sugerida por Nietzsche, uma vez que o próprio pensamento nietzschiano seria essencialmente circunscrito e determinado pelo niilismo. A descrição do pensamento nietzschiano por Heidegger pretende mostrar em que medida a própria essência do niilismo não pode se mostrar ali, onde se é fundamentalmente determinado por ela. Para Nietzsche, o niilismo aparece como a desvalorização dos valores que dá ensejo ao alastramento e desertificação produzidos pela primazia do nada, por isso, que ele pretende superá-lo encontrando uma forma não metafísica de produção de valores. Porém, para Heidegger, o que Nietzsche não pode perceber, por ser absolutamente determinado por isso, é que o niilismo é essencialmente ‘nada’ justamente pelo ato que ele leva a termo, a saber, a supressão radical do ser, o abandono completo da questão do ser. Esse movimento de abandono completo do ser em favor da supremacia do ente, característico da morte de Deus, é efetivado na dinâmica da vontade de poder e, por isso mesmo, a filosofia nietzschiana é a consumação do projeto da metafísica que inicialmente, de maneira mais branda, dá origem a essa diretriz histórica com o esquecimento do ser.

Heidegger descreve que quando Nietzsche diz que valor é ‘condição’, o que ele está afirmando é que ‘valor é condição de possibilidade’, o que significa antes, assegurar-se ‘da e por meio da’ condição. O que Nietzsche faz, portanto, é radicalmente assumir a primazia do ente, a partir do máximo asseguramento de si e, desta maneira, dá voz plenamente a essência do ser como abandono, que é a expressão máxima do niilismo. Uma vez que avaliar significa “a-precisar e comparar” (HEIDEGGER, 2007, 176), a avaliação se mantém intimamente ligada a um cálculo. Este calcular diz respeito ao considerar e contar para um posicionamento a partir das condições que possibilitam o ser do ente. Heidegger diz: “O calcular essencial é o caráter fundamental da avaliação, por meio do qual tudo aquilo que é estipulado em seu valor e avaliado possui, enquanto algo marcado pelo modo de ser da condição, o caráter de valor” (Idem, 177), desta maneira, a partir da essência da avaliação, abre-se o caminho para um acontecimento do ser do ente da totalidade como cálculo incondicionado, por meio da essência da metafísica da vontade de poder.

A filosofia nietzschiana desta maneira consome o gesto moderno não por manter a subjetividade como fundamento, mas pela radicalização da dinâmica de auto-asseguramento presente no gesto moderno de posicionar do sujeito como lu-

gar de re-presentação do objeto, como mostramos. É por isso que Heidegger pode falar em subjetividade incondicionada na medida em que a vontade de poder assume o lugar do sujeito moderno, como maximamente posicionadora e asseguradora, por ser, ela mesma, a condição de tudo, inclusive da própria subjetividade. Na metafísica da vontade de poder não há mais a primazia do sujeito enquanto condição e lugar de asseguramento do ente enquanto re-presentação do ente posicionado como objeto. Ao contrário, a própria estrutura da subjetividade egóica aparece como resultado da dinâmica da vontade de poder.

Diferentemente do pensamento tradicional metafísico, aqui, o ser não é pensado como fundamento a priori, mas ele mesmo será suprimido, aparecendo apenas como um constructo da vontade de poder, uma espécie de aparência do devir, como uma ‘falsificação’ necessária para a vida. A vontade de poder então, assume o caráter do ente na totalidade, assumindo definitivamente a primazia do ente, sendo a estrutura mais originária, aquela que produz as diversas configurações relativas de vida. Tal condição é ainda maximamente assegurada por meio da dinâmica da autosuperação, que sempre já se projeta para além de si, a fim de se conservar/elevar a partir de uma superpotencialização de si mesma⁴.

À medida que a vontade de poder é o modo como se dá a produção de tudo que há e que os valores são as condições de elevação da vida, a própria subjetividade, a moral e o ser passam a ser derivados da dinâmica de conquista de poder. Com a estrutura de produção de configurações de vida assumindo a autonomia frente ao próprio sujeito egóico, Nietzsche pode afirmar, em relação à dinâmica da vontade de poder, o seguinte: “A obra de arte, onde ela se manifesta sem o artista, por exemplo enquanto corpo, enquanto organização (...). Porquanto o artista é apenas um estágio prévio. O mundo enquanto uma obra de arte que gera a si mesma” (Idem, 502). Nietzsche assume que o próprio mundo é uma obra de arte pois, a vida mesmo é essencialmente criadora. Isto significa dizer que vontade de poder é uma atividade de autoprodução criativa a partir de relações perspectivísticas que dão origem a tudo o que há.

Como a vontade de poder passa a ser a medida e origem manifesta e consciente da transvaloração, a arte assumirá, então, a medida para os valores em lugar da verdade. Nas palavras de Nietzsche: “Nós temos a arte para que não venhamos a sucumbir à verdade” (NIETZSCHE, apud HEIDEGGER, 2003, 508). A arte, desta maneira, passa a ser a mais alta manifestação humana correlata da própria dinâmica de autoprodução da vida, uma vez que a vida mesma tem um caráter de instauração de configurações de vida a partir da vontade de poder.

⁴ Seria necessário nesse momento do texto inserir uma discussão sobre a análise heideggeriana sobre o conceito de eterno retorno do mesmo, que possibilitaria o entendimento satisfatório do que está em questão aqui para o final do texto. Infelizmente, pela limitação da proposta ao seu formato de artigo, não dispomos do espaço necessário, deixando apenas apontado o caminho da reflexão de Heidegger.

A radicalização de estrutura de autoprodução incessante “sem o artista” expressa por fim a autonomização da própria estrutura de produção. Uma vez que essa produção se dá de maneira autônoma e sempre já se assegura de si mesma, projetando-se para além de si, ela é marcada por uma superpotencialização. Essas características dão ensejo às afirmações heideggerianas de que Nietzsche dá voz a época que é a dele, que consiste justamente, no mundo contemporâneo marcado pelo predomínio da técnica. Quando Heidegger se propõe a pensar a técnica no mundo contemporâneo não deseja apresentar, a partir de definições instrumentais e antropológicas, um conceito da técnica como ‘meio para um fim’ ou como ‘um fazer humano’, e, desta forma, fornecer alguma análise do desenvolvimento desenfreado do domínio científico e técnico de nossa era. Ao contrário, Heidegger deseja pensar a essência da técnica que ele afirma não ser algo técnico⁵. A meditação sobre a essência da técnica busca encontrar a forma como o ser se desvela nesta época que é fundamentalmente marcada pela técnica. O interesse heideggeriano é, portanto, mais uma vez o mesmo: questionar o ser mesmo, na medida em que se medita em como se dá a dinâmica de fundação do mundo da técnica em relação ao ser e, ao mesmo tempo, pensar os modos de ser do ser-aí neste horizonte histórico. É apenas neste sentido que Nietzsche pode fornecer alguma contribuição sendo porta-voz de uma determinada época do ser. Heidegger busca nos textos nietzschianos perceber como o ser se desvela no mundo contemporâneo fundamentalmente marcado pela técnica.

O mundo da técnica seria expresso ontologicamente pela metafísica da vontade de poder, por ser determinado a partir dessa produção superpotencializada que sempre já se projeta para além de si e, assim, se auto-assegura total e completamente. O mundo da técnica é o mundo da maquinação. Por maquinação Heidegger entende o asseguramento total como certeza, a partir da autonomização do processo de produção incessante que caracteriza o mundo da técnica contemporâneo. No interior da lógica da maquinação do mundo contemporâneo o homem já não ocupa o papel privilegiado do ego posicionador à medida que ocorre tal autonomização da estrutura da subjetividade. Na maquinação o homem perde completamente qualquer papel de destaque, sendo englobado e requisitado por esta produção incessante autonomizada.

Heidegger, desta maneira, pode falar deste estágio da metafísica da vontade de poder como subjetividade incondicionada, uma vez que ela mesma instaura a condição a partir da sua autoprodução superpotencializada, projetando-se sempre para além de si, e a partir disso, objetivando maximamente a todo e qualquer ente, pois tudo que aparece, aparece a partir e como produto de sua produção. Ele diz: “Na objetivação, o próprio homem e tudo o que é humano se transformam em um mero fundo de reserva que, computado psicologicamente, é inserido no processo de trabalho da vontade de vontade.” (HEIDEGGER, 2007, 296). E ainda,

⁵ “A técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica” (HEIDEGGER, 1997, 41).

A objetivação incondicionada do ente enquanto tal provém do domínio que se consoma da subjetividade. Essa subjetividade essencializa-se a partir da mais extrema liberação do ente enquanto tal para o cerne da omissão do próprio ser, que, dessa forma, recusa a sua permanência de fora e a projeta para a máxima distância. Além disso, como o envio destinamental do velamento pleno do ser em meio ao asseguramento completo do ente. (Idem, 297).

Isto quer dizer que o próprio homem é transformado, juntamente com a totalidade dos entes, em mero fundo de reserva que pode ser utilizado nessa demanda de produção superpotencializada e maximamente assegurada de autossuperação, expressa pela vontade de poder.

Como dissemos, esse pensamento é marcado pela supremacia absoluta do ente, uma vez que o próprio ser desaparece como a priori e passa a ser também produto da vontade de poder. Assim é que a história do pensamento metafísico, enquanto a história do esquecimento do ser, consoma-se como o seu abandono completo. Na metafísica da vontade de poder não há mais espaço algum para se pensar na essência do ser a partir da diferença ontológica, na medida em que o próprio ser não é mais posto em questão e o ente assume total domínio, a partir do seu máximo asseguramento, obscurecendo por completo a própria possibilidade da questão acerca do ser e marcando, por isso, o seu velamento pleno. Da mesma maneira, o homem não pode mais ter qualquer destaque frente a essa produção e passa a ser computado como “mero fundo de reserva”, obscurecendo por completo qualquer relação essencial com o ser, mas, sendo sempre a cada vez inserido na dinâmica de maquinação incessante da vontade de poder.

Por fim, Heidegger aponta que, na medida em que todo e qualquer envio do ser apenas pode ser acolhido pelo homem, que dá voz a esse acontecimento histórico, o niilismo não pode ser superado sozinho a partir de um anseio de sua superação. Todo anseio desse tipo permanece totalmente determinado pela essência do niilismo, que se vela para o pensador que dá a voz a essa época. Desta maneira, uma vez que o niilismo é o traço fundamental da história da metafísica que se consoma no pensamento nietzschiano, Nietzsche não poderia tê-lo superado simplesmente por buscar um pensamento que se propõe como antimetafísico - e por isso mesmo, como todo pensamento ou movimento “contrário” expresso pelo “anti”, tira sua medida do que se posiciona como oposto. No caso de Nietzsche, ele permanece atrelado e determinado pela essência da metafísica, na medida em que é com ele que o projeto diretriz de esquecimento do ser se consoma, expresso como abandono na dinâmica da vontade de poder. Nietzsche não poder pensar a essência metafísica presente em seu pensamento, como consumação do esquecimento do ser, levando a cabo seu abandono completo. E, por isso, ele não pode pensar a própria metafísica e o niilismo de maneira essencial, o que impossibilita qualquer tentativa de superação. Desta maneira, o pensamento nietzschiano não apenas permanece atrelado ao niilismo, mas ainda, se mostra como a voz da época

na qual o ser se desvela como abandono. Por isso, a vontade de poder, o pensamento que consoma o abandono total a ser, permite a meditação sobre a maquinação maximamente assegurada, figura paradigmática da supremacia completa do ente, caracterizando, assim, o mundo da técnica contemporâneo.

Referências

HEIDEGGER. A sentença nietzschiana: 'Deus está morto'. Tradução: Marco Antônio Casanova. In: *Natureza Humana* 5(2): 471-526 – julho-dez 2003.

_____. *Nietzsche* - volume II. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Fofense Universitária, 2007.

_____. A questão da técnica. Tradução: Marco Antônio Casanova. In: *Cadernos de Tradução*, n.2, DF/USP, 1997.

_____. A essência do niilismo. In: *Nietzsche e Metafísica*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

A fenomenologia da coexistência entre a retórica e a hermenêutica

Roberto Wu*

* Doutor, UFSC.

Resumo

No parágrafo 29 de *Ser e tempo*, Heidegger descreve a *Retórica* de Aristóteles como sendo a primeira hermenêutica sistemática do ser-com-um-outro (*Miteinandersein*) cotidiano. Com a publicação dos *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, composto alguns anos antes (1924), mas disponibilizado apenas em 2002, é possível agora discutir algumas implicações da afirmação acima, já que se trata de uma interpretação detida sobre a *Retórica* de Aristóteles. Nesse texto, Heidegger concebe a retórica, não mais prioritariamente como a “arte do falar”, e sim como a “arte do ouvir”, situando-a numa interpretação dos modos da coexistência e de sua mobilidade característica, que, de algum modo, sempre já é compreendida antecipadamente por meio do *pathos*. Trata-se, pois, de uma descrição da finitude humana e de uma interrogação sobre o sentido da linguagem e a sua relação com a coexistência. A proximidade sugerida por Heidegger entre a retórica e a hermenêutica, mas, ao mesmo tempo, a tensão correspondente ao deslocamento conceitual desses termos, torna-se um tema recorrente na recepção dessa abordagem pela hermenêutica de H.-G. Gadamer. Se há, por um lado, uma filiação imediata à abordagem heideggeriana, que reconhece na retórica a explicitação do ser-com, há, por outro lado, uma guinada conceitual efetuada por Gadamer, que desloca para o segundo plano a análise das tonalidades afetivas, ao passo que recupera e afirma a importância da tradição retórica humanista, como, por exemplo, aquela vinculada ao pensamento de Vico, contrastando firmemente com a crítica de Heidegger ao humanismo em *Carta sobre o humanismo*. A proposta da comunicação é, pois, investigar as relações entre a retórica e a hermenêutica na abordagem desses dois filósofos.

Palavras-chave: retórica, hermenêutica, *pathos*

O objetivo aqui é discutir alguns pontos concernentes à relação entre a retórica e a hermenêutica no pensamento de Heidegger e de Gadamer. O percurso será a análise de certas teses heideggerianas presentes na obra *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* de 1924, para, em seguida, demonstrar a mudança de perspectiva que Gadamer opera em relação a esses conceitos.

Em *Ser e tempo*, Heidegger refere-se à retórica, tal como elaborada na obra homônima de Aristóteles, como “a primeira hermenêutica sistemática da cotidianidade do ser-com-um-outro” (*die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins*) (HEIDEGGER, 2006, p. 138). Com isso, Heidegger recusa a acepção clássica de retórica que a designa como uma espécie de disciplina (*Lehrfach*), ao situá-la, contrariamente, no interior da discussão dos diversos modos de ser que caracterizam o ser-com-um-outro na cotidianidade. Entretanto, a equiparação entre a retórica e a hermenêutica não diz respeito a uma relação imediata entre esses conceitos, e sim a uma equiparação entre a obra *Retórica* de Aristóteles e o procedimento fenomenológico de explicitação interpretativa dos modos de ser cotidianos. Como se procurará indicar, dessa relação imediata, depreendem-se relações mediatas entre esses conceitos, na forma de uma interdependência entre retórica e hermenêutica. Para uma exposição preliminar dos objetivos desse artigo, inicia-se a análise pelo conceito de ser-com-um-outro, sendo esta, a tradução heideggeriana para a *κοινωνία*.

A *κοινωνία*, que usualmente é traduzida por comunidade, é pensada a partir de sua estrutura ontológica mais fundamental, a saber, o ser-com-um-outro através do âmbito da linguagem. Heidegger chega a usar também a expressão “ser-na-póλις” (*Sein-in-der-póλις*) para caracterizar a *κοινωνία* - o *Miteinandersein*. A expressão ζῶν λόγον ἔχον é, nesse sentido, interpretada por Heidegger como afirmando que “o homem é um ente, que diz algo para os outros e com isso *deixa algo ser dito pelos outros*” (HEIDEGGER, 2002, p. 111). Heidegger relaciona o “deixar algo ser dito pelos outros” com o “deixar algo ser dito por si mesmo” (*Sich-von-sich-selbst-etwas-sagen-Lassens*) (2002, p. 111), no sentido de que quem diz algo pode dizer algo para si, o que leva finalmente à tese de que “ele deixa algo ser dito à medida que ouve” (*Er läßt sich etwas sagen, sofern er hört*) (2002, p. 111). O ouvir (*ἀκούειν*), por sua vez, é descrito por Heidegger como sendo “a *αἴσθησις* autêntica” (2002, p. 104). Ou seja, só é possível dizer algo para os outros na medida em que já ocorreu a percepção do tema discutido na forma de um ouvir, que é tanto um ouvir o outro quanto um ouvir a própria fala (*auf dieses sein eigenes Sprechen hört*) (2002, p. 105). Tanto o falar e o dizer, quanto o ouvir, têm um sentido prático, ou seja, o (*die eigentliche αἴσθησις*) deve ser apreendido como ζῶν πρακτικὴ μετὰ λόγου, e é nesse sentido que Heidegger afirma que o ouvir não tem o mero sentido de “aprender algo” (*etwas zu lernen*), mas antes implica uma “diretiva para a ocupação prática concreta” (*Direktive für das konkrete praktische Besorgen*) (2002, p. 111). Esse caráter prático é, por sua vez, explicitado e reforçado por Heidegger quando afirma que encorajar (*Aufmunterns*), persuadir

(*Zuredens*) e exortar (*Ermahnens*), revelam o ser-com-um-outro na possibilidade de “deixar algo ser dito por ele mesmo”, na medida em que ouve. O ser-movido, característico da abordagem retórica sobre o discurso, é contemplado por Heidegger a partir do ouvir que implica uma apreensão do dito num direcionamento prático. Esse caráter prático aparece em outro momento, que reproduzimos abaixo:

Aristóteles exhibe esse fenômeno fundamental através de contextos concretos do ser-aí eles mesmos, através dos fenômenos peculiares que são abordados no Livro I, Cap. 13, da *Ethica Nicomachea*, e que Aristóteles designa como παράκλησις, “encorajamento” (*Aufmunterung*), νουθέτησις, “notabilizar” (*Aufmerksammachen*), ἐπιτίμησις, “reprovar” (*Tadel*). Todos esses modos do falar-com-um-outro natural trazem em si mesmos a reivindicação de que o outro não apenas tem notícia de algo, mas *acolhe* (*aufnimmt*) algo, *segue* (*befolgt*) algo, *reflete* (*besinnt*) sobre algo (...). (HEIDEGGER, 2002, p. 105).

Portanto, falar algo, no âmbito da retórica, implica mover aquele que ouve. No entanto, ouvir implica também ou fundamentalmente um deixar ser-movido, o que demonstra a “responsabilidade do ouvinte”, conforme destacou Struever (2005), apoiando-se numa análise de Bárbara Cassan da passagem 1006a24–26 da *Metafísica* de Aristóteles, em que o Estagirita afirma que o sucesso de um argumento reside no ouvinte (ὕπομένων), mais do que no demonstrador ou no falante (ἀποδεικνύς). Dessa forma, percebe-se que os três elementos característicos da retórica: λόγος, ἦθος e πάθος, são concomitantes e interdependentes. O sucesso do λόγος depende que o ouvinte esteja em um πάθος adequado, bem como é preciso considerar o _____ de quem fala. Ao mesmo tempo em que recusa a tradução de ἠθικός por moral (*sittlich*), Heidegger afirma que:

ἦθος significa o ‘comportamento’ (*Haltung*) dos homens, como o homem está aí, como ele se dá enquanto homem, como ele aparece no ser-com-um-outro – o modo como o orador fala (*Redner spricht*) possui um comportamento no modo como ele se porta em relação aos assuntos que ele fala. (HEIDEGGER, 2002, p. 106).

Ora, o modo como o orador se porta frente à sua audiência bem como a capacidade de mover o ouvinte, estão assentados no âmbito do que os gregos entendiam por δόξα. Heidegger define a δόξα como “a descoberta autêntica do ser-com-um-outro-no-mundo” (2002, p. 149). Essa descoberta autêntica diz respeito ao âmbito da facticidade, pois não se trata nem de uma procura (*Suchen* - ζήτησις), nem de um saber (*Wissen* - ἐπιστήμη) ou de uma auto-presentificação (*Sichvergegenwärtigen* - φαντασία), mas da visão de algo (*Ansicht von etwas*), ou ainda, de um modo mais preciso, ter uma visão (*eine Ansicht haben*) (HEIDEGGER, 2002, p. 136). Nesse sentido, Heidegger associa entre si os termos πίστις, πιστεύειν e δόξα; sendo πίστις o que “contribui para o cultivo da πιστεύειν” (HEIDEGGER, 2002, p. 119) e πιστεύειν o comportamento de “manter uma visão” no interior do ser-com-um-outro (Heidegger, 2002, p. 118). Cito Heidegger:

Uma definição de retórica: ver aquilo que fala por um assunto (*Sache*); cultivar, no falar mesmo, πιστεύειν com aqueles com que se fala, especificamente, sobre uma questão (*Angelegenheit*) que esteja em debate no momento; cultivar a δόξα. Πιστεύειν é uma ‘visão’, δόξα, de que o falar depende, e que, portanto, é presumivelmente algo que governa, ou guia, o cotidiano do ser-aí, o ser-com-um-outro dos homens. (2002, p. 118).

Portanto, é possível agora compreender, na tradução heideggeriana, a importância da πίστις, que é recusada explicitamente como “crença” (*Glaube*) e “opinião” (*Dafürhalten*) (HEIDEGGER, 2002, p. 118), e fixada na expressão “aquilo que fala por um assunto”, que guarda certa similaridade, apesar das inúmeras diferenças teóricas, com o entendimento de um estudioso como Burnyeat (1996), que a traduz como “prova” (*proof*), em sentido lato¹, e compreender também porque λόγος, ἦθος e πάθος são πίστις: cada um deles fala pelo assunto a partir de uma direcionalidade, seja a partir do próprio falar (λόγος), do comportamento de quem fala (λόγος), ou da disposição do ouvinte (πάθος).

O silogismo retórico, o entimema, caracteriza-se por poucas proposições sendo que várias delas são implícitas, pois apelam para um saber dóxico e servem como um convite ao discurso do orador. Na medida em que se assenta na δόξα, o ouvinte tem a oportunidade de acrescentar e entender por si mesmo, um determinado âmbito partilhado de discurso e de significação. Entretanto, um dos sentidos do verbo ἐνθυμεῖσθαι é, na interpretação de Heidegger, “levar algo ao coração” (*sich etwas zu Herzen nehmen*) (HEIDEGGER, 2002, p. 128), o que implica um movimento no âmbito do πάθος². As paixões são descritas como “condição para alteração” (*veränderliche Beschaffenheit*) (HEIDEGGER, 2002, p. 167), ou seja, são tanto mudanças quanto engendram mudanças (Stuever, 2005). Por outro lado, essas mudanças dizem respeito ao ser-com-um-outro e não a alterações internas no âmbito de uma subjetividade, pois implicam disposições ou hábitos (ἔξις) que são cultivados na interação com os outros. Segundo Stuever, “hábito é uma resposta recorrente para opiniões constituídas socialmente, ou é um ter (*having*) específico, ou posse (*holding*) de disposições constitutivas” (STUEVER, 2005, p. 112). Ἐξις e πάθος demonstram uma direcionalidade que aponta para a relação com os outros na forma da facticidade, abarcando a temporalidade concreta dos afazeres e das ocupações. É nesse sentido que Heidegger afirma que o πάθος é o “solo do λόγος mesmo” (*den Boden des λόγος selbst*) (HEIDEGGER, 2002, p. 169).

As mudanças que correspondem ao mover e ao ser-movido pelas paixões não podem ser compreendidas se confinadas no interior de uma afecção subjetiva. Antes, trata-se da ligação entre λόγος, ἦθος e πάθος. Michael J. Hyde (2005)

¹ Segue-se uma das formas pelas quais Burnyeat explica em que consiste a prova: “(...) tudo o que puder oferecer uma consideração (*enthumēma*) – uma consideração, se eu puder adaptar a famosa frase de John Stuart Mill, que é capaz de determinar o intelecto para dar ou recusar o seu assentimento” (1996, p. 109).

² O verbo ἐνθυμεῖσθαι é formado por ἐν (em, entre) e θυμός [parte da alma relacionada às paixões, emoções (πάθη)].

oferece uma interpretação sobre alguns elementos que mostram a conexão entre esses conceitos, uma análise que não é desenvolvida por Heidegger, mas que avança, segundo o próprio Hyde, no sentido de fazer violência à própria violência da leitura heideggeriana. Apoiando-se na análise da raiva e sua relação com o medo e a piedade, tal como desenvolvida na *Retórica* de Aristóteles, Hyde explora o caráter temporal do πάθος, sua ligação com o discurso do orador e a capacidade de mover e ser movido pelo discurso. Segundo Hyde, a raiva se apóia no caráter futuro quando alguém é tomado, por exemplo, pelo sentimento de vingança. Entretanto, a intensidade conferida pela antecipação vingativa tende a se desvanecer, à medida que o tempo passa, perdendo sua capacidade de mover o agente. O discurso do orador, nesse sentido, pode mover o πάθος do ouvinte da calma à raiva e vice-versa (Cf. ARISTÓTELES, 2005, 1380b5), de acordo com o que seria mais adequado às circunstâncias. Cito Hyde:

Porque oradores procuram transformar raiva em calma tanto quanto eles procuram transformar calma em raiva, eles necessitam compreender como mover seus ouvintes para longe das circunstâncias que estão agora provocando raiva e, portanto, longe do presente de uma vingança futura. Evidentemente, para o orador que está lidando com a raiva a fim de excitá-la ou acalmá-la, tempo é essencial. Raiva modifica tempo ao tornar presente o 'não ainda' de algum futuro imaginado. Ao mesmo tempo, contudo, raiva também modifica o espaço vivido de nosso ser-com-os-outros cotidiano. (HYDE, 2005, p. 86-87).

Como se depreende do trecho citado, a raiva não é pensada como elemento emocional subjetivo, e sim em seu caráter de ser-com-um-outro, e, portanto, em sua possibilidade de mover o agente. Com a intensificação da raiva ou seu abrandamento, o orador pode fazer compreender um determinado mal para a cidade, ou proporcionar a correta apreensão das dimensões de um determinado problema ou assunto que mereça ser considerado pela comunidade.

A ênfase que Heidegger concede ao caráter de ser-com-um-outro nos *Conceitos fundamentais de Aristóteles* precisa, entretanto, ser compreendida em sua peculiaridade. Para isso, reproduzimos a distinção que Kisiel (2005) realiza sobre três momentos característicos da forma como Heidegger pensou a πόλις e a política: a) o período fenomenológico de 1923-25, que se orienta tendo como texto paradigmático a *Retórica* de Aristóteles; b) o período metontológico de 1933-35, cujo modelo é a *República* de Platão; e c) o período arcáico-poético de 1935-43, com a *Antígona* de Sófocles ocupando posição de destaque. Aceitando provisoriamente esses três momentos, pode-se dizer que os elementos retóricos de 1923-25, caracterizados pelo enraizamento no âmbito da δόξα, são substituídos em 1933-35 pela imagem do “líder do povo”, dos “guardiões da cidade” e dos “três níveis de serviços”, enquanto que o terceiro momento implicaria um distanciamento crítico em relação aos períodos anteriores, especialmente sobre os excessos e equívocos interpretativos cometidos por outros, supostamente concordantes com a sua po-

sição de 1933-35. Lê-se em *O hino de Hölderlin “Der Ister”* de 1942: “Esses entusiastas [acadêmicos que equiparam os gregos com o Nacional Socialismo] estão de repente agora descobrindo o ‘político’ em todo lugar (...). Mas a πόλις não pode ser definida ‘politicamente’. A πόλις, e precisamente ela, não é um conceito ‘político’(...)” (HEIDEGGER, 1996, p. 80). No período que Kisiel denomina arcaico-poético, Heidegger procura salvaguardar a πόλις dos excessos de uma identificação entre o momento grego e o período do Nacional Socialismo, que em última análise, seria uma ‘tradução’ distorcida para a época da técnica de um fenômeno originário. Quando ele escreve, nessa mesma obra que

talvez a πόλις seja aquele lugar (*Ort*) e região (*Bereich*) em torno do qual gira (*dreht*) em um sentido excepcional tudo que é digno de questionamento (*Frag-würdige*) e o extraordinário (*Unheimliche*). A πόλις é πόλος, isto é, o pólo, o turbilhão [*Wirbel*] no qual e em torno do qual tudo gira. (HEIDEGGER, 1996, p. 81).

Desde os *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* de 1924 até *O hino de Hölderlin “Der Ister”*, percebe-se uma modificação significativa entre o ser-na-póλις a partir do âmbito retórico cotidiano, instituído e mantido pela capacidade de mostrar e mover o outro por meio da palavra, para uma explicação do caráter originário da πόλις como o turbilhão ou o vórtice que congrega e dá sentido aos diversos âmbitos da vida. O que importa aqui, para além de todas as discussões que poderiam ser seguidas, é que os elementos concretos que caracterizam a cotidianidade do ser-aí são gradativamente abandonados, até o ponto em que o âmbito de alcance dos elementos retóricos, tais como elaborados no curso de 1924, permaneceriam ineficazes diante das tarefas referentes à história do ser e aos desafios do mundo da técnica em nossa época. Em suma, a linguagem que em 1924 é pensada no âmbito da retórica e desempenhava um papel no interior do âmbito da cotidianidade, não seria mais aquela que posteriormente Heidegger reconheceria como estando originariamente na palavra poética e que resistiria aos perigos da técnica.

Como argumentaremos em seguida, embora partindo de um paradigma retórico similar ao de Heidegger, em que se pese o fato de ter frequentado os cursos de Heidegger na década de 20, H.-G. Gadamer retiraria uma conclusão oposta à daquele, a respeito do potencial da retórica em torno dos desafios impostos pela técnica. Em *Verdade e Método* há, ao menos, três momentos em que explicitamente são apresentados elementos ou discussões características da retórica:

a) ao debater o conceito de *sensus communis* como um dos conceitos fundamentais do humanismo, Gadamer se apóia fortemente na obra do estudioso de retórica Giambattista Vico. Com isso, Gadamer relaciona o *sensus communis* com o âmbito do verossímil, e estabelece o sentido de comunidade a partir dessa relação;

b) ao propor uma discussão sobre a atualidade hermenêutica de Aristóteles, Gadamer centra a sua análise num conceito fundamental da filosofia prática aris-

totélica, a *φρόνησις*, que já havia sido mencionada justamente no capítulo sobre o *sensus communis*, e que se torna um conceito paradigmático para a hermenêutica, na medida em que só existe na apreensão do mundo prático mediante a temporalidade correspondente à existência humana – não é por acaso que encontramos definições similares para o saber ético pela *φρόνησις* e da retórica. Se, por um lado, Aristóteles define a retórica como: “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (ARISTÓTELES, 2005, 1355b), por outro, sabe-se que a capacidade de apreender o que é adequado a cada caso, a respeito não apenas da persuasão, mas do agir em geral, é a *φρόνησις*. Não é por acaso que em uma entrevista posterior, Gadamer afirme que a capacidade retórica e a capacidade de compreender, cujo modelo é a *φρόνησις*, sejam a mesma: “é a mesma *dynamis!*” (2005, p. 60). Com isso, Gadamer procura mostrar a interdependência entre o compreender e o falar, o que é desenvolvido na terceira parte de *Verdade e método*;

c) Gadamer propõe que a compreensão nada mais seja do que um diálogo, (*Gespräch*) que se orienta no âmbito da linguisticidade (*Sprachlichkeit*). O fato de a linguagem ser pensada na sua dinamicidade, através de seu “metaforismo fundamental” (*die grundsätzliche Metaphorik der Sprache selbst*) (1990, p. 434), na sua relação concreta com o outro, assinala uma concepção de linguagem muito mais próxima da retórica, do que de outras abordagens sobre a linguagem³. A compreensão se caracteriza como uma fusão de horizontes, um diálogo, enquanto um processo de entendimento mútuo (*Verständigung*). Nesse sentido, a linguagem é pensada a partir do conceito fundamental de linguisticidade, que pressupõe sempre um já estar situado no mundo com os outros. Portanto, a fala nunca é primeiramente a exteriorização de ideias e de conceitos que estariam no interior de um sujeito, e sim a forma como se desenvolve concretamente a coexistência, num diálogo contínuo. Entretanto, todo diálogo requer a capacidade de acompanhar o outro em sua fala, ou seja, requer um ouvir atento sem o qual não é possível que ela continue. Essa é uma das mudanças significativas que Gadamer herda de Heidegger, a respeito da retórica, como descreve Gross (2005, p. 03): “invertendo a tradicional ‘arte de falar’, Heidegger descreve a retórica como a arte do ouvir”. Primeiramente, em relação aos *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, isso significa que, assim como em *Ser e tempo*, o ouvir é concebido como o modo autêntico da fala, isto é, o modo como se articula propriamente a fala e a compreensibilidade do ser-com-um-outro. Em segundo lugar, em relação à hermenêutica gadameriana, não há compreensão autêntica sem o ouvir, bem como não é possível encontrar a palavra correta sem que se compreendam os elementos particulares que constituem a situação em que é preciso falar. Em outras palavras, tanto para Heidegger quanto

³ Se, por um lado, Gadamer recorre à *φρόνησις* como paradigma de compreensão, remetendo-a imediatamente aos conceitos aristotélicos correlatos; por outro, ele sempre afirmou que a retórica, tal como proposta por Platão no *Fedro*, era o modelo desde o qual o caráter dialógico da compreensão poderia ser mais bem apreendido. Cito Gadamer: “Platão, acredito, mostra, de modo perspicaz, que a verdadeira retórica não pode ser separada do que ele chama de dialética - em seu sentido original, que pode ser compreendida como a arte de levar um diálogo” (1992, p. 348).

para Gadamer, a definição de retórica como “arte de falar” é considerada derivada frente à definição como “capacidade (δύναμις) de falar”; entretanto, mesmo essa, é dependente da retórica enquanto “arte do ouvir”.

No entanto, apesar desses pontos de convergência entre a hermenêutica gadameriana e a retórica, é preciso salientar que o próprio Gadamer só iria aprofundar e destacar a retórica em sua obra, após a sua leitura do ensaio de Klaus Dockhorn de 1966, intitulado “Rez. von H.-G. Gadamer ‘Wahrheit und Methode’”. Em linhas gerais, o artigo de Dockhorn identifica diversos elementos retóricos em *Verdade e método*, ao remeter a história da hermenêutica para uma tradição mais ampla a partir do qual ela mesma surge, isto é, da retórica. Assim, Dockhorn analisa obras de diversos autores relevantes para a hermenêutica, e demonstra que todos eles são autores que enfatizaram ou trabalharam no âmbito da retórica.

De acordo com a sua análise sobre *Verdade e método*, “a depreciação generalizada ou recusa da retórica, que é tão comum nos estudos recentes da crítica literária, poesia, e hermenêutica teológica, deve ser levada a termo com este livro” (DOCKHORN, 1980, p. 160). Apesar desse veredicto favorável, Dockhorn não deixa de mostrar a sua discordância com a apropriação gadameriana da noção de retórica, cujo ponto central é sem sombra de dúvida a lacuna quanto à teoria dos afetos (*Affektenlehre*). De acordo com Dockhorn, apesar da constância de elementos retóricos em *Verdade e método*, há a ausência desse elemento-chave, que é a teoria dos afetos, o que contradiria inclusive a própria tradição da hermenêutica. Para isso, Dockhorn menciona, dentre outros, Lutero e a sua máxima “*Dialectica docet, Rhetorica movet*” (a dialética ensina, a retórica move), enfatizando o caráter de movimento que a persuasão realiza com a alma humana. Porém, é na interpretação de Schleiermacher que Dockhorn expressa suas maiores discordâncias, dentre as quais a importância do afeto para esse autor, embasando-se em vários trechos da sua obra:

Quando ele [Schleiermacher] declara que a piedade com seu “aspecto de sofrimento” é uma “devoção”, um “deixar-se ser movido pelo todo que paira contra si”, enquanto “o ser movido e determinado em seu si pelo assunto em questão”, que “forma sua existência num momento específico”, então ele quer dizer precisamente aquele sentimento de total dependência, aquele sentimento pio que acompanha e transcendentemente regula todas as reflexões enquanto um pré-juízo. Não estamos aqui à frente de algo que se torna muito próximo ao “ter-prévio”, à “visão-prévia” e à “concepção prévia” de Heidegger, ao menos em seu conteúdo? (DOCKHORN, 1980, p. 169).

De fato, o que Dockhorn chama de “interpretação ontológica fundamental dos afetos” (1980, p.171) é algo central na tradição hermenêutica, mesmo e, sobretudo, em Heidegger, que incorpora a teoria dos afetos no âmbito da ontologia fundamental, enquanto *Befindlichkeit* e *Stimmung*. Como vimos anteriormente, em *Os conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, o πάθος é pensado na sua conjunção com o λόγος e o ἦθος, implicando que o mover e o ser-movido estão

numa relação de circularidade com o falar e o ouvir. Se, em Heidegger, os conceitos hermenêuticos não abandonam o liame com tradição retórica, no sentido de uma revitalização apropriativa da própria noção do mover retórico no âmbito do πάθος, em Gadamer, esse conceito central da retórica, o πάθος, é destituído de sua importância, o que, segundo Dockhorn, enfraqueceria em última instância também a própria noção de hermenêutica, já que esta última é indissociável daquela.

No artigo “Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia – comentários metacríticos na *Verdade e método I*”, Gadamer responde diretamente a Dockhorn, a respeito de sua acusação de ausência de uma teoria dos afetos:

a oratória como tal está ligada à imediaticidade de seus efeitos. (...) Mas o produzir efeitos, enquanto a tarefa essencial do orador, tem muito pouca influência quando se trata da expressão escrita, a qual se torna objeto do esforço hermenêutico; e é justamente essa diferença que queremos destacar: o orador arrasta o ouvinte. (...) A leitura e interpretação do escrito, ao contrário, estão tão distanciadas e afastadas do escritor, de seus humores, de suas intenções e de suas tendências latentes que a apreensão do sentido do texto adquire o caráter de uma produção autônoma que se assemelha mais à arte do discurso do que ao comportamento de seu ouvinte (GADAMER, 2004c, p. 275).

Em primeiro lugar, é forçoso reconhecer, com Dockhorn, que não há de fato uma teoria dos afetos na hermenêutica gadameriana, e que, certamente, a sua ausência deixa algo impensado entre o falar, o escrever, o ler e o ouvir, na medida em que se preocupa majoritariamente com a relação entre ἦθος e λόγος, sem a devida correspondência com o âmbito do πάθος. Contudo, a resposta de Gadamer parece recuperar a argumentação da terceira parte de *Verdade e método*, em que ele defende o primado da escrita sobre a oralidade, na medida em que é por meio daquela que a tradição sobrevive, ao passo que a obra escrita adquire um maior caráter de autonomia frente àquele que a produziu.

Em segundo lugar, a despeito disso, há uma mobilidade que é pressuposta no movimento dialógico, na medida em que os interlocutores procuram manter-se num ouvir atento, um em relação ao outro. Em termos gadamerianos, trata-se de uma mutualidade de efeitos no diálogo, ou, numa expressão mais precisa com referência a um âmbito mais amplo, de uma história-efetual, embora o efetual não seja pensado aqui como o ser-movido no âmbito do πάθος. Os efeitos dialógicos movem no âmbito da práxis, embora não sejam mais ou prioritariamente o movimento do πάθος.

Em sua obra posterior, no lugar de princípios teóricos que pudessem levar a cabo os propósitos da crítica da ideologia, Gadamer se manteve fiel ao caráter prático da hermenêutica proposta em *Verdade e método*, ou seja, que toda práxis depende fundamentalmente da dimensão dialógica da compreensão; em outros termos, trata-se de explicitar os elementos que permitem que a compreensão se mantenha como diálogo aberto. Há algo como uma postura retórica aqui, pois não

se trata de verdades apodíticas que devem ser ensinadas aos outros, e sim de um diálogo contínuo no âmbito do verossímil⁴. Cito o “Posfácio referente à 3ª edição” (GADAMER, 2004b, p. 530):

Sinto que ainda não se reconheceu suficientemente o âmbito que a hermenêutica partilha com a retórica, a saber, o âmbito dos argumentos persuasivos (e não aquele que obriga a uma conclusão lógica). É o âmbito da práxis e da humanidade como tal, que não encontra sua tarefa onde vige a violência das ‘conclusões ferrenhas’, as quais exigem submissão incondicional, nem tampouco onde a reflexão emancipatória está certa e segura de seu ‘entendimento contrafático’. Sua tarefa está, antes, onde as partes em conflito devem chegar a uma decisão pela reflexão racional. É aqui a morada da arte de falar e de argumentar (e a sua outra forma silenciosa, a deliberação que pondera consigo mesmo) (...). Vico acentua com razão um valor pessoal: a *cópia*, a riqueza dos pontos de vista. Parece-me espantosamente irreal querer atribuir à retórica – como faz Habermas – um caráter coercitivo, que deveria ser superado em favor de um diálogo racional livre de coerção. (...) Toda práxis social – e verdadeiramente também a práxis revolucionária – não pode ser pensada sem a função da retórica.

A menção a Vico e à *cópia*, isto é, à riqueza dos pontos de vista, não pretende discutir e muito menos defender uma tese ingênua sobre a relatividade da verdade, e sim ressaltar a exigência de que a compreensão, que se articula na finitude humana, deve considerar a fala do outro; trata-se sempre do como e do que a linguagem pode desocultar enquanto entendimento mútuo. Em “A voz e a linguagem”, Gadamer afirma que a linguagem “é uma convenção que, por assim dizer, se realiza como a essência do entendimento mútuo e através do entendimento mútuo” (GADAMER, 1993, p. 52), isto é, o entendimento mútuo não é uma possibilidade secundária à linguagem, mas é o próprio cerne dela. É preciso esclarecer, no entanto, que a linguagem não é pensada como a totalidade dos signos disponíveis no mundo, e sim a partir do conceito de linguisticidade, isto é, a partir do espaço de jogo em que se articula sentido por meio de uma compreensibilidade já operante. O diálogo é essa articulação de sentido que envolve sempre o horizonte do outro, mas nunca de forma a subsumi-lo: “quando dizemos que nos entendemos sobre alguma coisa, isso não significa, em absoluto, que um tenha uma opinião idêntica ao outro”

⁴ A experiência da compreensão compartilha com a experiência do belo, a imediatez de um evento, no qual a verdade se evidencia. Lemos nas últimas páginas de *Verdade e método*: “o conceito de evidência pertence à tradição retórica. O *eikos*, o *verosimile*, a verdade reluzente (*Wahr-Scheinlich*) [note-se que *wahrscheinlich*, sem a separação por hífen realizada por Gadamer, significa o verossímil, o provável], o evidente, pertencem a uma série que defende seus próprios direitos frente à verdade e à certeza do que está demonstrado e sabido. Gostaria de recordar nesse ponto o significado especial que concedemos ao *sensus communis*” (GADAMER, 1990, p. 487-489). O que se evidencia, o verossímil, a verdade reluzente, não diz respeito a uma estrutura metafísica; trata-se, ao contrário, de uma reatualização, por parte de Gadamer, da tradição retórica no âmbito da hermenêutica filosófica, pois a compreensão dialógica, que reúne os interlocutores que persuadem em torno de um assunto, é pensada como evento - é o movimento da própria práxis determinando-se historicamente.

(GADAMER, 2004a, p. 25). Trata-se, antes, de uma proximidade com o *eumenéis elenchói* socrático, isto é, uma espécie de refutação benevolente que reforça a possibilidade de que a fala do outro possa ser verdadeira (Cf. Rivero, 2004). Contudo, a verdade, para Gadamer, não diz respeito a uma proposição universal que caberia ao investigador teórico encontrar, mas refere-se à tarefa de encontrar a palavra correta que retira o ente do seu ocultamento. Cito “Arte e verdade da palavra”:

(...) ‘a’ palavra não é apenas a palavra individual, o singular de ‘as’ palavras que, unidas, formam o discurso. A expressão está vinculada antes com um uso linguístico, segundo o qual ‘a palavra’ tem um significado coletivo e implica uma relação social. A palavra que se diz a alguém, também a palavra que é concedida a alguém, ou que alguém diga referindo-se a uma promessa: ‘é a palavra’, tudo isto não se refere somente à palavra individual, e inclusive quando apenas se trata de uma única palavra afirmativa, de um sim, diz mais, infinitamente mais do que alguém poderia ‘crer’. (GADAMER, 1993, p. 15-16).

Portanto, a palavra está relacionada ao âmbito da totalidade do ente, que pode ser arrancado de seu ocultamento, conforme a concepção fenomenológica. Dessa forma, é possível perceber que o conceito de retórica alcança em Gadamer uma grande amplitude. Inicia com a ideia de que “tudo o que podemos traduzir para a linguagem” é retórica (GADAMER, 2006, p. 55) e se complementa com a tese de que “a retórica é o conceito abrangente para tudo o que tem a ver com o outro” (GADAMER, 2005, p. 60). Ao contrário do que se possa objetar, não são teses díspares, pois a relação com o outro é mediada pela linguisticidade, bem como a concretização da linguagem se dá como diálogo com o outro.

Dessa forma, a importância da noção de retórica, mais especificamente, daquela presente na *Retórica* aristotélica, se impõe na compreensão da obra de Heidegger e de Gadamer. Ambos enfatizam o caráter prático da linguagem, bem como o ser-com-um-outro, a comunidade. A noção de verdade como desocultamento (no âmbito da hermenêutica de Heidegger e Gadamer) é pensada a partir do caráter originário de que o falar tem a tarefa fenomenológica de explicitar e manter com o outro uma visão (*πιστεύειν*), tarefa que só é possível de ser executada porque o *λόγος* articula-se na sua possibilidade própria como um ouvir. Para esse dois autores, a verdade é essencialmente histórica, porque está assentada nos elementos persuasivos - sempre relacionados à vida concreta dos ouvintes e de falantes -, que podem concorrer para a evidência do ente.

Apesar disso e a despeito de uma comunidade teórica entre Heidegger e Gadamer, a respeito do alcance e do significado da retórica, pode se perceber que os encaminhamentos e apropriações desses dois autores sobre esse tema possuem divergências que devem ser consideradas:

a) em Heidegger, a retórica é pensada no âmbito da unidade do ser-na-*πόλις*, no entrelaçamento do *λόγος*, *ἦθος* e *πάθος*; porém, em Gadamer, o *πάθος* de-

semprenha pouca ou nenhuma importância, o que o afasta da própria tradição hermenêutica de que faz parte, e isso quer dizer, não apenas de Lutero e Schleiermacher, mas também e sobretudo de Heidegger (no que diz respeito aos projetos da hermenêutica da facticidade e da ontologia fundamental). Com isso, apesar da resposta oferecida por Gadamer a Dockhorn, que reproduzimos acima, fica em aberto pensar as consequências de uma hermenêutica que prescindia da tarefa de mover o πάθος;

b) cada vez mais, Heidegger se afastaria de formulações no âmbito do ser-com-um-outro e da política, tal como ele formulou em 1924; Gadamer, ao contrário, jamais deixou de lado a *práxis*, os elementos concretos do ser-com-um-outro e o diálogo com a tradição humanista. Ou seja, em Heidegger, a retórica é progressivamente abandonada, em prol do pensamento sobre a linguagem ou sobre as palavras originárias no âmbito da história do ser, na medida em que a palavra, em seu uso cotidiano, parecia ser incapaz de levar a uma superação dos limites estabelecidos pela visão metafísica do mundo; em Gadamer, os problemas decorrentes da visão metafísica no mundo da técnica são analisados, discutidos e enfrentados pelo diálogo - não há nada mais que o mover e o ser-movido pelas palavras, mesmo que essa mobilidade não seja pensada mais nos limites do πάθος, mas como um jogar e ser-jogado, um exercer e receber efeitos no horizonte histórico da tradição.

Diante desse panorama e das questões suscitadas, ressalta-se o caráter prático inerente ao discurso, isto é, que na base da estrutura do ser-com-um-outro repousa a atividade retórica de sustentar e falar por uma visão, que levar-algo-a-coração implica um ouvir em que algo se deixa falar, e que a hermenêutica, se não pode ser reduzida pura e simplesmente à retórica, não deixa de compartilhar com ela as mais altas possibilidades do nosso ser-no-mundo concreto.

Referências

ARISTÓTELES. (2005). *Retórica*. Trad. de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

BURNYEAT, M. F. (1996). Entymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric. In: Amélie Oksenberg Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

DOCKHORN, K. (1980). Hans-Georg Gadamer's *Truth and Method*. *Philosophy and Rhetoric*, v. 13, n. 3, p. 160-180, Summer.

GADAMER, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck).

_____. (1992). The Expressive Power of Language: On the Function of Rhetoric for Knowledge. Trad. de Bruce Krajewski e Richard Heinemann. *PMLA*, v. 107, n. 2, p. 345-352, mar.

_____. (1993). *Arte y verdad de la palabra*. Trad. José Francisco Zúñiga García e Faustino Oncina. Barcelona: Paidós.

_____. (2004a). Entre fenomenologia e dialética – tentativa de uma autocrítica. In: *Verdade e método II*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

_____. (2004b). Posfácio referente à 3ª edição. In: *Verdade e método II*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

_____. (2004c). Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia – comentários metacríticos na *Verdade e método I*. In: *Verdade e método II*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

_____. (2005). Heidegger as Rhetor: Hans-Georg Gadamer Interviewed by Ansgar Kemmann. In: Daniel M. Gross; Ansgar Kemmann (eds.) *Heidegger and rhetoric*. Albany: SUNY.

_____. (2006). *A century of philosophy: Hans-Georg Gadamer in conversation with Riccardo Dottori*. Trad. de Rod Coltman e Sigrid Koepke. New York; London: Continuum.

HEIDEGGER, M. (1996). *Hölderlin's Hymn "The Ister"*. Trad. de William McNeill e Julia Davis. Bloomington: Indiana University Press.

_____. (2002). *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

HYDE, M. J. A. (2005). Matter of the Heart: Epideictic Rhetoric and Heidegger's Call of Conscience. In: Daniel M. Gross; Ansgar Kemmann (eds.) *Heidegger and rhetoric*. Albany: SUNY.

KISIEL, T. (2005) Rhetorical Protopolitics in Heidegger and Arendt. In: Daniel M. Gross; Ansgar Kemmann (eds.) *Heidegger and rhetoric*. Albany: SUNY.

RIVERO, M. A. (2004). Eumeneis elenchoi: condición de alteridad. In: ACERO, J.J.; NICOLÁS, J.A.; TAPIAS, J.A.P.; SÁEZ, L.; ZÚÑIGA, J.F. (eds.) *El legado de Gadamer*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

STRUEVER, N. S. (2005). Alltäglichkeit, Timefulness, in the Heideggerian Program. In: Daniel M. Gross; Ansgar Kemmann (eds.) *Heidegger and rhetoric*. Albany: SUNY.



Corpo e subjetividade em Merleau-Ponty

Rossana Maria Lopes*

* Mestranda em Filosofia
– Universidade Federal da
Paraíba. Contato: rossana-
namlopes@gmail.com

Resumo

A concepção de subjetividade em Merleau-Ponty apresenta o sujeito vinculado ao seu corpo e apresenta o corpo como o espaço de expressão e realização desta subjetividade. O 'eu' não é mais uma instância abstrata pensante, mas uma subjetividade que vive num mundo que lhe condiciona e no qual interfere. Essa subjetividade expressa pelo corpo constitui-se numa presença ou abertura para o mundo denominada como percepção ou experiência perceptiva. Perceber constitui-se nesse envolvimento pré-reflexivo com o mundo, fonte de nossa experiência originária e direta antes de qualquer pensamento. Enquanto sensibilidade originária, que mantém uma relação particular com o mundo, o corpo assume o estatuto de *corpo próprio*. Esta concepção de subjetividade acolhe significativamente todas as dimensões do humano e faz com que o mundo seja reencontrado no sujeito por meio de sua corporeidade.

Palavras-chave: Corpo; subjetividade; percepção.

1. Introdução

Estamos acostumados a conceber a ideia de sujeito para se referir a um 'eu' com o qual mantemos identificação, atribuímos uma autoreferência, uma instância que possui desejos, crenças e vontades, enfim, aquilo que nos faz estar consciente de nós mesmos e a quem podemos atribuir ações, fazer escolhas, assumir compromissos.

Com o advento da modernidade, no séc. XVI, a noção de sujeito atingiu seu resultado mais acabado, tendo Descartes como responsável pelo elaborado projeto filosófico dessa concepção. Com o surgimento da filosofia cartesiana, o saber

até então constituído foi posto em dúvida e a superação dessa dúvida promoveu o distanciamento entre sujeito e objeto. O sujeito do conhecimento afastou-se de sua relação com as coisas, com o corpo e com o mundo.

A filosofia cartesiana forneceu à atividade pensante um estatuto de primazia e, por consequência, atribuiu ao sujeito reflexivo a capacidade de apoiar seu conhecimento em si mesmo. A subjetividade cartesiana identifica-se a uma substância imaterial pensante (*res cogitans*) que se representa por um 'eu' que pensa a si mesmo e ao mundo, e que institui em si a validade de seu conhecimento. Sua justificação epistêmica deve-se a sua validade ontológica autofundante.

Merleau-Ponty, filósofo contemporâneo francês, estudioso da psicologia da Gestalt e voltado ao estudo da natureza organizada da experiência humana, promove uma profunda crítica, através de sua obra *Fenomenologia da Percepção*, publicada em 1945, às concepções empirista e intelectualista que, por um lado, concebe o sujeito como um objeto e, por outro, como uma atividade pensante distanciada do mundo.

O empirismo, respaldado pela fisiologia e demais áreas da ciência, busca explicar o sujeito e os objetos do mundo através de uma relação causal e mecânica, onde o sujeito se constitui numa das espécies de objetos presentes no mundo. O intelectualismo, por outro lado, busca explicar o sujeito enquanto uma atividade pensante construtora dos objetos e do mundo, estando, portanto, à parte dele. Transita-se, então, da objetividade absoluta para a subjetividade absoluta.

O ponto de partida de Merleau-Ponty foi estudar o comportamento, em especial, na sua obra *A Estrutura do comportamento*, de 1938. Tal escolha deveu-se pela neutralidade da noção, visto que era usada tanto pela fisiologia, biologia e psicologia. As conclusões evidenciavam que o comportamento não se constitui apenas num dado fisiológico, assim como também não pode ser considerado um puro fato psíquico.

O comportamento revela, através de um organismo vivo, uma certa maneira de estar no mundo. O comportamento manifesta-se como uma estrutura, ou seja, como uma totalidade integrada que, por meio de um organismo vivo, produz expressões dotadas de sentido.

Ao buscar explicar o comportamento, Merleau-Ponty explora as contradições internas da análise mecanicista da teoria do reflexo de Pavlov e do behaviorismo de Watson. Ele constata que a forma que um organismo vivo responde a um estímulo depende das formas vitais específicas e situacionais desse organismo no momento de sua estimulação. O comportamento é uma resposta elaborada de um organismo diante daquilo que tem sentido ou valor vital para ele. Essa resposta depende de sua estrutura sensória ou perceptiva.

O caminho que Merleau-Ponty trilha é, a partir da análise científica do comportamento e do pensamento objetivo, tributário da ciência, construir sua crítica à psicologia experimental e a fisiologia do reflexo. Salvaguardando-se das armadi-

lhas da análise reflexiva, busca estudar como a consciência subjetiva se manifesta, visto que o behaviorismo tenta fornecer um solo objetivo, através da teoria do reflexo, para explicar os fatos psíquicos.

Portanto, não há, por parte de um organismo, uma reação mecânica a um estímulo, como pensavam os representantes da psicologia behaviorista. O organismo se comporta, diante daquilo que lhe surge, interpretando, ajustando-se e criando significações vividas face a um estímulo. Ele não sofre passivamente a interferência de estímulos, ele responde porque o estímulo possui algum valor para ele. Por esta razão, não é possível fornecer um limite preciso entre o dado perceptivo e sua reação comportamental, de modo que um mesmo dado perceptivo pode ocasionar diferentes reações, inclusive, num mesmo organismo.

O comportamento humano, portanto, apresenta-se como sinal visível da união entre o físico e o psíquico, realizando uma junção físico-psíquica. O estudo do comportamento promoveu um novo conceito que não se baseia numa relação causal. Esse novo conceito redefine ou alarga o estatuto da consciência, i.e., já existe consciência no comportamento humano. A questão é saber que tipo de consciência é esta.

2. A experiência perceptiva

Através dos estudos do comportamento, pode-se perceber que a forma ou estrutura do comportamento manifesta-se num organismo que vive ou num *corpo vivido*, ou naquilo que Merleau-Ponty denominou de *corpo fenomenal*. O significado filosófico do comportamento mostra-se como forma ou estrutura que se manifesta por meio de um corpo vivo e esta manifestação faz emergir uma nova forma de consciência.

Para este *corpo vivido* ou *corpo fenomenal*, a percepção assumirá uma função basilar. Afinal, a percepção constitui-se na via de acesso do corpo frente ao mundo. Na Fenomenologia da percepção pretende-se revisar a noção clássica da percepção, que era compreendida como a representação dos dados sensíveis pela consciência. As tradições empirista e intelectualista compreendiam a percepção como um duplo mental do mundo percebido.

Através da descrição fenomenológica da percepção, que se constitui num retorno ao mundo da experiência, num retorno à forma como as coisas e o mundo aparecem a um sujeito, a percepção apresenta-se como um saber primordial. A forma como percebemos, ou seja, nossa experiência perceptiva funda nosso conhecimento. Segundo afirma Merleau-Ponty: “Retornar às coisas mesmas é voltar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala* e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente.” (FP, 2006, p. 4)

A percepção é uma atividade biológica e corporal que possibilita a comunicação entre um organismo vivo e o ambiente que o circunda. Ela revela o vínculo entre um corpo e seu ambiente. Na experiência perceptiva, o corpo fornece

uma unidade àquilo que é percebido, garantindo uma unidade dos sentidos quanto àquilo que ele percebe. O corpo expressa sua presença no mundo unificando e englobando todos os órgãos que o compõe numa unidade vivida. Esta unidade que organiza a percepção é denominada de *esquema corporal*.

A percepção, enquanto abertura para o mundo e para o outro, faz do corpo um organismo poroso, por meio do qual o mundo nos invade, nos atinge e nos afeta. O espaço de atuação de um corpo que se move, que se expressa, se afeta, que percebe e que existe situado no espaço e no tempo é o campo fenomenal. O campo fenomenal pressupõe um corpo que percebe e um mundo que se relaciona com esse corpo.

Uma consequência fundamental da primazia da percepção para o pensamento de Merleau-Ponty é tornar a reflexão uma atividade depende da percepção. A reflexão ou a atividade reflexiva, atribuída eminentemente à consciência, depende da vida irrefletida da percepção e nesse começo originário é que a reflexão pode ser fundada. A reflexão, segundo Merleau-Ponty, é um ato segundo originado da percepção. A reflexão depende da percepção na sua gênese e na produção de significado.

Alguns aspectos fundamentais da experiência perceptiva necessitam ser esclarecidos e ressaltados visando à compreensão da mesma: o perspectivismo, a significação, a intencionalidade e a subjetividade.

A nossa experiência perceptiva possui uma forma peculiar de apreender os objetos: percebemos por perspectivas. Não possuímos a capacidade de perceber de uma só vez todas as faces ou perspectivas de um objeto, ou seja, a cada aparição do objeto surge uma nova face do mesmo. Cada vez que percebemos sob outra perspectiva, apreendemos uma nova aparição do objeto e, por consequência, apreendemos uma nova significação do mesmo.

O perspectivismo funda-se na possibilidade de uma experiência perceptiva significativa, de outro modo, não reconheceríamos as perspectivas por meio das quais os objetos se apresentam. Se cada perspectiva que um objeto nos apresenta não fosse significativa para um corpo perceptivo, se a cada vez que um objeto se apresentasse, o corpo não fosse afetado de uma forma diferente, sequer conseguiríamos identificar objetos. De acordo com Sombra: “[...] a percepção é atividade vivida por um organismo vivo e uma subjetividade-corpo. É abertura para o sensível, é atividade ordenadora e estruturante do corpo sobre o sensível, carregada de intencionalidade, visando a um significado.” (2006, p. 118)

A percepção é uma atividade significativa. Ao percebermos, já estamos criando uma relação significativa com o meio circundante. Em resumo, podemos dizer que perceber é significar, ou seja, a atividade de atribuir significação está estreitamente vinculada ao seu caráter experiencial e, como o corpo perceptivo é o espaço da experiência perceptiva, o significado já é instaurado no corpo de forma tácita.

Essa relação do corpo com seu meio ambiente se manifesta no horizonte do mundo em virtude da intencionalidade ou da forma que sujeito se dirige para o mundo. A intencionalidade constitui-se num vetor irrecusável em direção ao mun-

do e mostra a inerência do sujeito às coisas, o vínculo do sujeito ao seu mundo circundante. Essa inerência às coisas faz com que se constate que sujeito e mundo se constituem nessa relação. Por isso, diz Merleau-Ponty: “O mundo não é o que eu penso, mas o que eu vivo [...]”. (FP, 2006, p. 14)

Como dito anteriormente, a percepção dá-se por meio de perspectivas, i.e., toda percepção dá-se a partir de um ponto de visto de um corpo-sujeito. Por encontrar-se situado, o sujeito só conhece a partir da perspectiva que lhe dá acesso ao mundo. O corpo-sujeito é o ponto de vista através do qual ele visa o mundo. Desse modo, cada experiência carrega a marca de um corpo-sujeito que a vivencia, portanto, toda percepção é subjetiva, i.e., carrega a marca de um sujeito situado que a experienciou.

As experiências de um corpo situado no espaço e no tempo, ou seja, de um corpo contingente, onde as experiências vividas o afetam a cada vez de forma diferenciada, visto que o que ele percebe constitui-se num ponto do espaço que interage com o mundo, onde as experiências se diferenciam de sujeito para sujeito constitui-se na subjetividade para Merleau-Ponty.

3. A noção de corpo próprio

A concepção de subjetividade está vinculada a uma abordagem fenomenológica que resgata o viver partindo de sua corporeidade. A corporeidade vivida por meio da percepção constitui-se numa estrutura percipiente que não pode ser comparável a um objeto nem a um conjunto de órgãos excitáveis. O corpo que percebe é organizador do mundo percebido. Ele é a estrutura ordenadora das perceptivas dos objetos postos e expostos a um sujeito. E quem nos dá um corpo é a experiência perceptiva, o corpo que eu vivo.

Na Fenomenologia da percepção, diz Merleau-Ponty que o corpo é “um eu natural e como que o sujeito da percepção.” (2006, p. 278) A experiência perceptiva é fundante para a consciência e, por esta razão, ele afirma: “[...] rejeitamos o formalismo da consciência e fizemos do corpo o sujeito da percepção”. (FP, 2006, p. 302)

Todo nosso corpo se constitui num espaço perceptivo e, por esta razão, todo nosso corpo é sujeito, posto que, nesta concepção, a percepção é a instância fundante da experiência. Sendo a percepção, por excelência, a atividade que promove a relação do corpo com o mundo, numa relação onde ambos coexistem sem exclusão, o corpo-sujeito enquanto sensibilidade originária, assume um novo estatuto, denominado por Merleau-Ponty de *corpo próprio*.

Através da noção de *corpo próprio* é que Merleau-Ponty busca interrogar o estatuto de um corpo que percebe, um corpo constituído de espacialidade e temporalidade, um corpo situado, um corpo que já se relaciona com o mundo antes de refletir acerca dessa relação. A subjetividade, então, emerge do peculiar que existe no *corpo próprio* e que o distingue de constituí-lo como objeto.

A ambiguidade presente na concepção de *corpo próprio* é que, enquanto ele se constitui numa materialidade histórica e socialmente produzida, ele é o corpo que eu vivo, pelo qual eu existo e por meio do qual eu percebo. Meu corpo não está acompanhado pela existência, ela se realiza no meu corpo. Podemos também dizer que posso com meu corpo enunciar afirmações em primeira e terceira pessoas, ou seja, as experiências que se dão exclusivamente em primeira pessoa distinguem-se daquelas que observo em outros corpos.

O *corpo próprio* constitui-se nesse espaço onde me percebo como existência corporal, um lugar onde estou preso de uma forma quase indissociável, i.e., numa existência encarnada. Ele está sempre junto comigo, de modo que dele não podemos prescindir. A experiência de um corpo que é nosso não se submete à exterioridade e à causalidade como outros objetos. Por isso, eu reconheço minha existência não através de um pensamento, mas de um corpo que sente.

O mistério do corpo é constituir-se num fragmento de matéria extensa e ser, ao mesmo tempo, meu próprio corpo. Essa é a ambiguidade fundamental que permeia o *corpo próprio*. Ao mesmo tempo que ele é objeto, já que eu o reconheço como semelhante a outros corpos, possuindo características semelhantes aos outros seres no mundo, contudo, esse mesmo corpo é o ‘meu corpo’, é algo por meio do qual eu vejo o mundo, uma espécie de interioridade da qual não posso recusar.

O corpo apresenta-se como um limite de uma interioridade em relação a uma exterioridade circunvizinha. Um lugar onde se está no mundo, ao mesmo tempo que se constitui num limite de onde percebo o mundo. O corpo tem uma existência objetiva, ou seja, possui efetivamente uma espacialidade, atua no seu meio ambiente, interagindo com outros corpos, contudo, ele não é um objeto que vejo de fora, ele está comigo, constituindo-se como uma zona de fronteira entre ‘eu’ um interior e tudo que está a sua volta.

Portanto, não é o corpo objeto, útil, funcional e articulado, definido pela ciência que explica o que seja o homem, mas um corpo que constrói a significação para sua existência, trata-se mais de um corpo-arte do que um corpo-função. Antes do corpo constituir enquanto reflexão, conceito ou ideia, ele já existe num nível impessoal. O reconhecimento como um “eu” origina-se numa percepção impessoal e só posteriormente constrói-se uma subjetividade refletida.

4. Corpo e subjetividade

Podemos, neste momento, questionar como atrelar a consciência a uma vida corporal irrefletida. Para encontrarmos uma saída para tal questionamento, será necessária uma nova formulação para a consciência. Parece-nos que Merleau-Ponty amplia sua noção de consciência ao trazer a intencionalidade e o significado para a experiência perceptiva e fazer desta a abertura fundamental do corpo frente ao mundo. Desse modo, ele atribui ao corpo uma forma de consciência pré-reflexiva.

A adesão do corpo-sujeito ao mundo evidencia-se pela intencionalidade, todavia, o que distingue a intencionalidade de Merleau-Ponty é sua condição de intencionalidade vivida, uma tensão constante de uma consciência incorporada em direção ao mundo. Por meio das várias formas que o *corpo próprio* manifesta-se, ou seja, pela espacialidade, motricidade, temporalidade, sexualidade, linguagem, é possível mostrar a existência de uma intenção originária que evidencia uma consciência pré-reflexiva.

Inclusive, não é gratuita a atribuição da intencionalidade à motricidade. A motricidade, em especial, é a forma fundamental de intencionalidade, de modo que Merleau-Ponty afirma que é preciso entender “[...] a motricidade com intencionalidade original.” (FP, 2006, p. 192)

Outra questão a ser considerada é que existe um vínculo fundamental entre fenômeno e significado, entre existência expressiva e significado primordial. A expressão do significado na própria existência é a própria condição de racionalidade para Merleau-Ponty, onde reside a ideia de significado encarnado. O corpo como expressão ou significado instituído pela atividade perceptiva carrega o poder de transcendência dentro da intencionalidade da consciência. Dito de outra forma, a intencionalidade da consciência de dirigir-se aos objetos faz com que ela transcenda e constitua o significado.

Quando Merleau-Ponty assegura que o corpo constitui-se sujeito da percepção, que a vivência originária do corpo é pré-reflexiva, ele esbarra nessa mesma dificuldade de justificar uma subjetividade impessoal, ou seja, uma subjetividade que não se reconhece como um ‘eu autoconsciente’. Para tanto, ele responde: “[...] o irrefletido ao qual voltamos não é o que antecede a filosofia ou que antecede à reflexão; é o irrefletido compreendido e conquistado pela reflexão.” (PPCF, 1990, p. 53)

Por fim, podemos dizer que o estatuto do *corpo próprio* dado por Merleau-Ponty institui uma consciência que tem sua origem não mais numa atividade mental incondicionada e fora do mundo, mas num corpo sensível, de modo que a consciência originária torna-se consciência perceptiva. Nossa experiência é experiência do mundo e, portanto, a consciência reflexiva advém de uma experiência do mundo.

É no corpo vivido que se realiza a unidade objetiva das coisas no mundo, não é a consciência que o faz, mas o corpo ordenador que se dirige para criar uma unidade no seu movimento. O esquema corporal produz a síntese perceptiva da experiência, de modo que aprendemos e transferimos a unidade do corpo para a unidade do objeto. Por outro lado, o sentido dos objetos é “ser para”, ou seja, aparecer. Quando um objeto aparece a um sujeito, ele só consegue manifestar-se porque já possui um significado. O aparecer implica um sentido de um objeto para uma subjetividade.

Para Merleau-Ponty não existe outro lugar para que a consciência se instale que não seja num corpo. Segundo ele, toda consciência remete, de alguma forma, à consciência perceptiva que tem sua origem na experiência perceptiva.

Se as prerrogativas da consciência reflexiva ou cognoscente são atribuídas ao corpo, então, conseqüentemente, é no sujeito percipiente ou no sujeito natural que encontramos a consciência.

Sendo a consciência reflexiva uma atividade segunda, é preciso que a certeza dos pensamentos derive da efetiva existência do meu corpo e da experiência perceptiva. A reflexão não consegue mostrar-se transparente para si mesma se a experiência perceptiva não o fizesse. O 'eu penso' da consciência reflexiva só ocorre após um 'eu sou no mundo'. Segundo Merleau-Ponty, "[...] não tenho outro meio de conhecer o corpo humano a não ser vivê-lo [...] e confundir-me com ele." (FP, 2006, p. 269)

5. Considerações finais

A vinculação entre subjetividade coexistente com um corpo e um mundo deve-se à ideia de que somos um corpo que assume as prerrogativas de sujeito. O *corpo vivido* ou *fenomenal* é o corpo que eu vivo e que por meio dele 'eu sou'. O corpo por meio do qual identifico como 'meu', constituindo-se como vetor das minhas ações e das minhas intenções. O corpo se constitui, portanto, num criador de significações vividas, num centro de vida psíquica, dando significado e conferindo a minha existência um estatuto singular.

O corpo se reconhece como identidade, interioridade e unidade. Essa unidade do *corpo próprio* é o que permite essa concepção de subjetividade, ou seja, que as coisas estejam para mim e que eu tenha a experiência vivida de que estou num espaço como uma subjetividade inalienável, um fato que não posso recusar. Eu me percebo a partir dessa unidade da qual eu vejo o que me é externo.

Em virtude do enraizamento do ser no mundo, tudo para o que eu me refiro dirige-se para o mundo e, desse modo, meu corpo e meu mundo constituem minha situação, ou seja, minha condição material de existência. Por este motivo, corpo e mundo são elementos constitutivos da consciência perceptiva. Em virtude dessa união entre consciência e corpo que se realiza no *corpo próprio*, diz Merleau-Ponty:

Se, refletindo sobre a essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à do mundo, é porque minha existência como subjetividade, minha existência como corpo e a existência do mundo são uma coisa só, e porque, em última instância, o sujeito que eu sou, tomado concretamente, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. (FP, 2006, p. 547)

Em outras palavras, minha experiência do mundo só é possível em virtude de minha presença para mim, de modo que corpo e mundo existem de forma inseparável. A consciência do mundo não está fundada na consciência de si, elas são contemporâneas, da mesma forma que a presença do mundo é condição de possibilidade da minha presença, a minha consciência depende da consciência do mundo.

A subjetividade inerente ao corpo e ao mundo ocorre na forma de vinculação através da união mente e corpo. Estes termos foram separados pela reflexão

objetivante. A mistura da consciência com o mundo se manifesta, a todo instante, no movimento da existência. Ela supera o dualismo entre sujeito e objeto, porque não se separa o ato de perceber do objeto percebido. A percepção manifesta a inerência da consciência ao corpo e às coisas e isto se deve porque a [...] “percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem ou, antes, que ela é, de atingir a coisa mesma.” (FP, 2006, p. 500)

Ao transferir a consciência perceptiva para o corpo, Merleau-Ponty estende a consciência ao mundo sob forma de subjetividade corporal. O mundo considerado distinto de mim é reencontrado dentro de mim por meio de minha corporeidade. A consciência aparece como um acontecimento no interior do corpo, resultando da ação do mundo sobre o corpo e do corpo sobre o mundo. Percebemos o mundo com o nosso corpo e essa experiência do mundo converte-se em consciência de si, por esta razão, a consciência do mundo e consciência de si são contemporâneas.

Referências

CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. *O distante-próximo e o próximo-distante: Corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty*. João Pessoa: Ed.Universitária da UFPB, 2010.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

MATTHEWS, Eric. *Compreender Merleau-Ponty*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A estrutura do comportamento*. Tradução Márcia Valéria Martinez. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Campinas (SP): Papirus, 1990.

SOMBRA, José de Carvalho. *A subjetividade corpórea: A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Unesp, 2006.



A constituição do tempo nos *Manuscritos de Bernau* de Husserl

Scheila Cristiane Thomé*

* Doutoranda em filosofia pela UFSCar – Bolsista FAPESP.

Resumo

Nos *Manuscritos de Bernau* (1917-1918) Husserl vê a necessidade de superar o esquema “apreensão - conteúdo de apreensão” (*Auffassung – Auffassungsinhalt*) para se pensar o nível mais profundo da constituição do tempo. A necessidade de superar este esquema se dá principalmente porque ele conduz a um *regresso ao infinito*, pois segundo este modelo interpretativo, um *conteúdo apreendido* pressupõe sempre uma *apreensão*, que entendida como *ato* (uma unidade constituída no *processo originário* de consciência), pressupõe a existência de uma apreensão anterior e assim *in infinitum*. O objetivo deste texto será o de discutir as dificuldades trazidas pela compreensão da constituição do tempo a partir do esquema “apreensão - conteúdo de apreensão” e a proposta oferecida por Husserl para superar tal modelo interpretativo.

Palavras-chave: Tempo, apreensão, conteúdo, intencionalidade, constituição.

Os estudos de Husserl sobre o tema da constituição do tempo problematizam sempre a utilização do esquema “apreensão-conteúdo de apreensão” (*Auffassung und Auffassungsinhalt*) para a compreensão do nível mais baixo da constituição do tempo¹. O problema consiste em que esse modelo, se aplicado ao nível último de constituição do tempo, conduz a um *regresso ao infinito*: um *conteúdo apreendido* pressupõe sempre uma *apreensão*, que entendida como *ato* (uma unidade constituída) pressupõe a existência de outra apreensão anterior que apreenda o primeiro ato como seu conteúdo e assim *in infinitum*. A solução que Husserl encontra para evitar tal regresso ao infinito é nos dizer que os fenômenos constitu-

¹ Esquema que foi formulado pela primeira vez nas *Investigações lógicas*. Nas *Investigações lógicas* Husserl nos dizia que em todo ato constitutivo da consciência operam dois elementos: interpretação e síntese exercidos sob os conteúdos, os dados reais.

tivos do tempo, a saber, impressão originária (ou apresentação originária), retenção e protensão não são propriamente atos, ou seja, os fenômenos constitutivos do tempo não são unidades que decorrem *no* tempo. Os fenômenos constitutivos do tempo têm também um modo de ser distinto do modo de ser dos objetos temporais que eles constituem. Assim, os fenômenos que constituem tempo não são temporais, não estão no tempo, ao invés disso, são fenômenos *pré-temporais*. Para compreendermos em que consiste o problema apontado e a solução apresentada por Husserl faz-se necessário empreendermos uma breve análise sobre como são compreendidos os fenômenos constitutivos do tempo no pensamento de Husserl.

Se nos voltarmos para o texto *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* – conjuntos de manuscritos de cursos ministrados entre 1893-1917, onde Husserl análise pela primeira vez de um modo mais profundo a temática da temporalidade - vê-se que Husserl realiza aí a sua análise sobre a retenção no terreno da temporalidade reduzida, ou seja, a análise não se volta para as coisas reais determinadas pelo tempo objetivo, mas tais análises se voltam unicamente ao terreno da consciência imanente e aos objetos temporais imanentes.² Podemos acompanhar o recuo à esfera dos *objetos temporais imanentes* tomando como exemplo uma melodia. Se atentarmos para uma melodia, tendo já reduzido toda sua determinação real-transcendente, tem-se o *som* que começa, dura e cessa, a sua unidade de duração move-se progressivamente para o passado. Neste movimento retroativo, em que o som move-se para um passado cada vez mais distante, detenho-o ainda de algum modo, detenho-o mediante uma *retenção (Retention)*, ou seja, *retenho* de modo que o som se mantém na sua temporalidade própria, “ele é o mesmo, a sua duração é a mesma” (HUSSERL, 1994, p. 57). Mas a unidade e identidade do som não são garantidas apenas pela sua duração, mas também pelo seu *modo de ser dado (Weise seines Gegebenseins)*, pois o objeto só é o mesmo, ou seja, um objeto uno e idêntico no recuo para o passado porque o seu *modo de ser dado* e a sua *duração* estão conscientes em unidade numa “continuidade de ‘modos’ num ‘fluxo constante’; um ponto, uma fase deste fluxo chama-se ‘consciência de um som que principia’ e, aí, o primeiro ponto temporal da duração do som está consciente segundo o modo do agora” (HUSSERL, 1994, p. 57).

Vê-se assim que os *modos de fluxo* (as fases) de um objeto temporal imanente têm um começo, uma fase inicial que doa o objeto temporal segundo o modo do *agora (Jetzt)*. A dinâmica fluente e contínua do fluxo de um objeto temporal nos

² Lembrando que para Husserl a esfera do *tempo objetivo* deve ser *reduzida* na investigação fenomenológica: “tal como a coisa real, o mundo real não é um dado fenomenológico, como também não é o tempo do mundo, o tempo real, o tempo da natureza no sentido das ciências naturais e também da psicologia, como ciência natural do psíquico” (HUSSERL, 1994, p. 38). Com o objetivo de isolar a análise sobre o tempo apenas em seu núcleo fenomenológico Husserl expõe em *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* três camadas da constituição do tempo e dos objetos temporais. A primeira camada da constituição temporal é o da constituição objetiva da coisa empírica no tempo objetivo (o tempo que deve ser “reduzido” na investigação fenomenológica); a segunda camada refere-se aos fenômenos constitutivos do tempo imanente (o tempo da consciência); a terceira e derradeira camada é o do fluxo absoluto da consciência constituinte de toda temporalidade.

mostra ainda que o objeto temporal está consciente *como agora* enquanto uma qualquer das suas fases estiver consciente *como agora*, pois cada fase de fluxo posterior ao *agora atual* (*aktuelles Jetzt*, o agora perceptivo) é ela própria uma continuidade que não permanece sem se modificar, o agora torna-se aí consciente como *agora mesmo passado* (*vorhin*) e pode, ainda, no decorrer da extensão temporal, ser visado mediante a retenção como *tendo sido* (*gewesen*). A extensão total da duração temporal é a de uma continuidade que se amplia sem cessar com passados cada vez mais remotos. O *agora perceptivo* (o *agora atual*) é, neste sentido, como um núcleo para as fases passadas. Vê-se, segundo a continuidade da duração temporal, que os pontos da duração de um objeto temporal, ao afastarem-se do agora perceptivo, modificam o *modo como* (*Weise wie*) o objeto temporal aparece.

Esta compreensão husserliana de objeto temporal nos mostra, em última instância, que o *objeto que temporalmente dura* - o som *dó* de uma melodia, por exemplo - e o *objeto no seu modo de aparecer* (*Erscheinungsweise*) - o som *dó* apreendido como um *tendo sido* - formam uma unidade incindível, o que significa dizer que o objeto temporal só aparece, só pode ser apreendido e, portanto, conhecido como *objeto em um modo de fluxo* - por exemplo, no modo do agora atual, do tendo sido, do esperado, etc. O que essa compreensão husserliana expressa de um modo decisivo é que o objeto temporal imanente só pode ser apreendido mediante seus *perfis* (*Abschattungen* - os seus múltiplos modos de aparecer), ou seja, o objeto nunca é apreendido como um *objeto em si* (como um objeto “pleno” separado dos seus múltiplos modos de aparecer); ao contrário disso, faz parte da essência do objeto temporal ser constituído e apreendido em um *modo como* determinado pelas fases do fluxo.

Se atentarmos agora para a estrutura da retenção, deparamo-nos com a necessidade *a priori* de que a retenção seja precedida por uma impressão originária. É uma lei *a priori* da estrutura temporal que a cada *impressão originária* (*Urimpression*) conecte-se uma retenção. A retenção forma uma base de conteúdo para a recordação (*Erinnerung*). A retenção é propriamente a possibilidade da recordação. Recordação que constitui-se como um ato de presentificação (*Vergegenwärtigung*), ao passo que resgata atualmente algo passado, por isso Husserl nos diz que a recordação é sempre reprodutiva, ela é “consciência de consciência”: é consciência reprodutiva de outra consciência (retencional).

Pode-se compreender agora porque os fenômenos constitutivos do tempo, impressão originária, retenção e protensão (doação do horizonte de futuro de um objeto mediante uma expectativa) não são propriamente atos, pois esses fenômenos subjetivos enquanto estruturas constitutivas de tempo não contém em si nenhuma duração, pois se tivessem uma duração, eles seriam algo de constituído na série das fases retencionais. Neste caso, seríamos conduzidos, como nos diz Husserl, a um regresso ao infinito. Pois, teríamos que a consciência constituinte do tempo seria ela mesma constituída, ou seja, precisaria haver outra consciência anterior a essa que a constituísse e regrediríamos, assim, ao infinito. Husserl tenta escapar desse problema ao compreender que a fluxo absoluto (entendido como

subjetividade absoluta) e os modos de constituição do tempo (impressão originária, retenção e protensão) são *sem tempo* (*zeitlos*). Assim, Husserl vê já em *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* que há um limite para a utilização do esquema da intencionalidade de ato “apreensão-conteúdo de apreensão” como modelo geral da constituição. Esse limite aparece quando o fenomenólogo pretende descrever a camada mais profunda da constituição do tempo.

Mais tarde em 1917-1918 em *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* Husserl reafirma esse limite do esquema interpretativo “apreensão-conteúdo de apreensão” para a camada mais profunda da constituição da temporalidade. Como ponto de partida para tal investigação Husserl parte de uma constatação importante: se levarmos em consideração que há um *processo originário* (*Urprozess*) constituinte do tempo no qual não há constituição temporal ativa alguma, mesmo assim nesse processo *algo acontece* (*etwas geschieht*), *algo* decorre. Este “algo que acontece” (*geschehende Etwas*) de algum modo motiva o eu a apreensão, a constituição ativa³. Este *algo que acontece* antecede, assim, a minha apreensão constituinte, porque a sensibilidade antecede toda funcionalidade e os dados sensíveis exercem seus estímulos e conduzem finalmente a apreensão (cf. HUSSERL, 2001, p. 246).

Tem-se assim que “algo” (*Etwas*) é “produzido” antes da constituição ativa. Trata-se aqui de uma *produção originária* (*Urleistung*). Temos que falar agora em termos de uma *pré-constituição* (*Vor-Konstitution*) no processo originário, um tipo de *objetivação originária* (*Uobjektivierung*) que antecede todo “dirigir-se” intencional, pelo qual a objetivação, constituída através de alguma apreensão é consumada. Se “constituição” até agora tinha sido relacionada aos processos ativos da consciência, a *intencionalidade de ato* e a “consciência de” objetivante, com a conquista da esfera da “pré-constituição” do tempo do processo originário, Husserl crê ter superado as dificuldades da compreensão da constituição a partir do esquema “apreensão – conteúdo de apreensão”.

Podemos falar agora de uma *consciência originária pré-reflexiva e pré-intencional* no processo originário distinta da *consciência de ato* (*Aktbewusstsein*) que realiza sempre suas produções mediante a *intencionalidade de ato* (*Aktintentionalität*). Isto não significa que há duas consciências distintas num mesmo eu, mas somente que há *níveis* distintos de constituição. A consciência perceptiva e apreensiva está fundada no processo originário – o nível mais baixo, mais profundo das camadas constitutivas.

No nível da *fenomenalidade originária* (*Urphänomenalität*) do processo originário não se encontra, assim, em sentido rigoroso, nem objetos, nem constituição apreensiva alguma, mas unicamente *vida originária pré-objetivante* (*vor-objektivierende Urleben*) de si mesma e de unidades pré-constituídas. Esta “pré-constituição

³ Cf. HUSSERL, 2001, p. 246: “E[s] trete ein Urdatum auf und reize das Ich zur Erfassung”.

operante” no processo originário (de si e das unidades imanentes) é, em sua originariedade, não *objetivável*, ela torna-se simplesmente *vivida (erlebt)*, quer dizer, ela nunca é “dada” no sentido estrito do termo “dado” – como algo apreendido na esfera da intencionalidade de ato. Esta nova dimensão da experiência é um processo originário, o qual na sua vida originária não se deixa apreender (*erfassen*) como um *dado objetivo*. Deparamos-nos, então, com um “*pré-fenômeno*” (*Ur-Phänomen*), o qual não pode ser diretamente dado em intuição e como tal não é atingível em sua primitividade.

Em todo caso, aqui tal como se pode ver em *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, há sempre a possibilidade do olhar captador reflexivo do eu voltar-se retrospectivamente para a vida primitiva e captá-la como “objeto” e realizar, então, uma descrição posterior sobre esta unidade apreendida. Mas tem-se aí o processo originário como objeto constituído, como uma corrente unitária de vividos, mas não como esfera constituinte originária. Assim, antes da apreensão reflexiva, o processo originário é nada além de uma *vida originária muda*⁴.

Todo acesso à vida originária é *indireto*, mediado pela intuitividade reflexiva. A tarefa fenomenológica consiste no empreendimento da análise da experiência e na incessante exploração da estruturação dos níveis mais altos das produções sintéticas visando uma explicitação da vida originária da consciência absoluta. Neste sentido, devemos começar sempre fenomenologicamente pela doação intuitiva, pela experiência já constituída e pelos elementos constitutivos do primeiro grau da constituição⁵.

Certamente algumas das mais importantes contribuições dos *Bernauer Manuskripte* consistem na descoberta do limite da intencionalidade de ato e na gradual e árdua “escavação” da vivacidade originária do processo originário, a qual não pode ser descrita com os conceitos usuais da intencionalidade de ato. Para este nível pré-constitutivo, primitivo, é necessário uma terminologia apropriada. O desenvolvimento desta tendência mostra-se como um fio condutor através da totalidade dos *Bernauer Manuskripte*, pois para atingir este objetivo Husserl desenvolve uma descrição progressiva contínua, a qual visa ultrapassar o limite da intencionalidade de ato, ao empreender uma descrição progressiva desde os níveis mais alto, superficiais, da constituição até as camadas constitutivas mais profundas. Com isso Husserl desenvolve um discurso (utilizando os recursos de aspas, analogias e paralelos, bem como o termo *ursprünglich* e prefixos como *Ur* e *Vor*) o

⁴ Cf. HUSSERL, 2001, p. 245: “Der Urprozess vor der Reflexion, oder sagen wir besser: vor dem Walten jedes aufmerkenden Erfassens ist ein bloßer Prozess des Urentstehens und Abklingens ohne jede Auffassung bzw. Repräsentation, so wenn Enpfundungsdaten unbemerkt auftreten und ablaufen”.

⁵ Cf. HUSSERL, 2001, p. 163: “Das letztfassbare Bewusstsein, der Strom, ist natürlich in der Reflexion eine Bewusstseinsgegebenheit, also selbst ein sich bewusstseinsmäßig Konstituierendes, aber, wie ich zu zeigen versuche, ist es notwendig ein sich selbst Konstituierendes (als Strom), und abwärts konstituieren sich darin alle anderen Stufen von Noemen. Jedenfalls meine ich, dass man dieses Urbewusstsein nur eigentlich beschreiben kann durch seine noematischen Bestände, und diesen hat man stufenweise nachzugehen”.

qual abre, em grande medida, uma nova perspectiva e compreensão em relação ao processo originário.

Porém, se Husserl não conseguiu ainda se distanciar totalmente de uma elaboração da linguagem e compreensão do constituinte *a partir* do constituído, pelo menos no contexto dos *Bernauer Manuskripte* os contornos do nível último da constituição do tempo parecem estarem mais definidos do que os esboços desta última camada constituinte expostos nas *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. A grande vantagem da abordagem sobre o nível último da constituição elaborado nos *Bernauer Manuskripte* consiste em que aí a camada mais profunda da constituição é pensada a partir do solo transcendental.

Referências

- ALVES, P. M. S. (2003). *Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa.
- BERNET, R. (2025). *Is the present ever present? Phenomenology and metaphysics of presence*. In: *Edmund Husserl - Critical assessments of leading philosophers*. Vol. III, Routledge.
- BRAND, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit, Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HELD, K. (1966). *Lebendige Gegenwart*, In: *Phaenomenologica*. Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstseins (1917/1918)*, Husserliana Bd. XXXIII, Dordrecht.
- _____. (1994). *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- _____. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Haag Martinus Nijhoff, Husserliana Bd. X.
- INGARDEN, R. *El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl*. In: *Husserl – Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*. Trad. Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós.
- KORTOOMS, T. (2002). *Phenomenology of time – Edmund Husserl’s analysis of time-consciousness*. In: *Phaenomenologica*. Vol. 161, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LOHMAR, D. (2009). *Die Entwicklung des Husserlschen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, Vol. LIV, p. 3-19.
- LOHMAR, D; YAMAGUCHI, I. (Ed.). (2010). *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Springer.
- MOURA, C. A. RIBEIRO DE. (2001). *Sensibilidade e entendimento na fenomenologia*. In: *Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: UFPR e Discurso Editorial.
- _____. (1989). *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella e EDUSP.
- NIEL, L. (2011). *Absoluter Fluss – Urprozess – Urzeitigung, Husserls Phänomenologie der Zeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- RINOFNER-KREIDL, S. (2000). *Edmund Husserl, Zeitlichkeit und Intentionalität*. Freiburg/München: Alber.
- SOKOLOWSKI R. (1964). *Immanent Constitution in Husserl’s Lectures on Time*. In: *Phenomenology and Philosophical Research*, 24, p. 530-551.

Do atravessamento ou da cena da tradução*

* Esse texto resume algumas questões pensadas em minha dissertação de mestrado em Filosofia na PUC-Rio, intitulada *Traição em Desconstrução – sobre a tradução, o subjétil, a dança e além* (2013).

Sérgio Pereira Andrade**

** Professor Assistente do Departamento de Arte Corporal da EEFD - UFRJ, Doutorando em Filosofia - PUC-Rio, Mestre em Filosofia - PUC-Rio, Mestre em Artes Cênicas - PP-GAC/UFBA.

Resumo

Apresento a tradução como um problema que atravessa e põe em cena o movimento a escritura. Para tanto, assumo o entrecruzamento errante e inconcluso de textos de Jacques Derrida, Walter Benjamin, Antonin Artaud e outros suplementos, para discutir o processo de inscrição da tradução e, por conseguinte, da encenação desses autores-contextos. A tradução nesse atravessamento aparece como agência do outro que não busca restituir um sentido ou senso comum entre texto primeiro e segundo, mas sim radicalizar a relação de sobreposição, alteração, imprecação e operação cirúrgica sobre a indecível pele, *subjétil*, de toda possibilidade de referencial. A tradutibilidade, então, se põe como um contrato de risco de ao mesmo tempo acolher incondicionalmente a língua do outro, como *khôra* de alteridade, ao passo que é também uma ética da traição, aniquilamento, expropriação e sobrevida da escritura.

Palavras-chave: tradução, traição, alteridade, subjetilidade.

Todos os meus *textos* são inacabados. Mas me consola dizer que, assim como ecoa de Jacques Derrida, é próprio de todo texto o seu inacabamento, portanto, não somente “os meus” ou “os de alguém”, mas todo texto é esburacado, precário de si mesmo, precário de um em si, logo aniquilador de qualquer noção de propriedade. Todo texto, talvez, a ninguém pertence, e a certeza sobre um texto é que ele é um envio ao outro – a qualquer outro. Porém, me interessa agora, nesse momento e de início, num mesmo tempo em que escrevo e sou lido, mais uma vez afirmar o inacabamento incondicional dos textos.

Por levar em consideração essa incondicional impropriedade (não somente) do *meu* texto, inicio pedindo perdão por certa despreocupação de apresentar um

“conceito”, de recortar e encerrar um problema. Aqui tentarei abrir uma brecha de pensamento sobre o atravessamento entre textos, sobre os processos de entre-textos, que identifico em Derrida sob a rúbrica da tradução¹.

A tradução é tratada em diversas obras do pensamento derridiano como *Elouquecer o Subjético* (1998), *Torres de Babel* (2006), *O Monolinguismo do Outro: ou Prótese de Origem* (2001), *Vadios* (2011), *A Escritura e A Diferença* (2009), *Cartão Postal* (2007) – para citar algumas – sendo em cada texto tratada distintamente, ratificando a irreduzibilidade tão cara à desconstrução. Porém identifico entre esses textos certa recorrência de se pensar a tradução como atravessamento que põe em cena o movimento da escritura e da arquitetura de textos que formam um efeito de tradição, desde sempre atravessada, desde sempre “prótese da origem”.

O pensar-fazer² da tradução desconstrutiva evidencia o processo da *disseminação*, *différance* seminal, tão cara ao pensamento de Jacques Derrida, onde “a força e a forma de sua ação perturbadora fazem explodir o horizonte semântico”, saturando toda possibilidade de restituição de origem ou referente inicial, aniquilando, portanto, toda possibilidade teleológica ou metafísica de um texto. A tra-

¹ Para pensar a noção de tradução-entre-textos que aqui quero tratar, primeiramente, é preciso lembrar o sentido de texto na desconstrução de Jacques Derrida, que aponta: “Gostaria de recordar que o conceito de texto que eu proponho não se limita nem à grafia, nem ao livro, nem mesmo ao discurso, menos ainda à esfera semântica, representativa, simbólica, ideal ou ideológica. O que chamo de “texto” implica todas estruturas ditas “reais”, “econômicas”, “históricas”, socioinstitucionais, em suma, todos os referenciais possíveis. (...) isso quer dizer que todo referencial, toda realidade tem a estrutura de um traço diferencial e só nos podemos reportar a esse real numa experiência interpretativa. Esta só se dá ou só assume sentido num movimento de retorno no diferencial. That’s all” (DERRIDA, 1991, p. 203). Essa noção de texto abre uma brecha para pensarmos que tradução não se restringe aos processos entre os textos alfabéticos (como os textos de livros, textos entre autores filosóficos), mas também a todo processo de agenciamento do *outro*, de passagem ao sentido entre referenciais, entre rastros, entre traços diferenciais. Assim, a partir de agora quando me referir a **texto**, bem como a tradução entre textos, estarei lidando com essa premissa.

² Pensar-fazer é um recurso sob rasura que venho utilizando desde minha dissertação de mestrado em Artes Cênicas que a partir de traduções da desconstrução de Jacques Derrida tenta dar conta de uma noção de pensamento que se entende como ação, em *duplo bind*. Tal noção não demarca uma reivindicação utilitária do pensamento, mas sim entende que o pensamento, sua performance, se dá na produção de diferença, portanto um fazer. O fazer é desde então um saber-fazer, que para além de ser uma estância provida de abstrações e conceitos é o acontecimento do pensamento, sua ação, acontecimento-pensamento. Para além de Derrida, recentemente em meus estudos na Filosofia, encontrei um outro eco pertinente a essa questão em *Carta Sobre o Humanismo* (1967), de Martin Heidegger, o qual ao responder uma pergunta sobre “o que fazer” a filosofia frente ao período pós-guerra – qual seria a tarefa do pensamento, sua ação propriamente dita – ele irá dizer que a *Essência* do agir não está na sua produção de efeitos como utilidade, mas sim em consumir, “conduzir uma coisa ao consumo, à plenitude de sua Essência. [...] O pensamento não se transforma em ação por dele emanar um efeito ou por vir ser aplicado. O pensamento age enquanto pensa.” (p. 24-25). Desde aí, já se pode entender uma noção de pensamento como ação, mas é preciso acrescentar contribuições de Derrida em *Gramatologia* (1973), em que diz: “nada escapa ao movimento do significante e que, em última instância, a diferença entre significado e significante não é nada” (p. 27-28). Até mesmo aquela voz, “sopro ou criação espiritual”, ou ainda o “Ser”, “presença”, “logos” não escapam ao processo de constituição e jogo de significantes (elemento exterior, formal, produção diferencial...), passando, conseqüentemente, a operar (acontecer) numa escritura, e afirmando uma alteridade do pensamento que se faz no processo de inscrição que é a sua própria ação, o seu acontecimento enquanto corpo. Nesse sentido, pensar-fazer afirma a performatividade do pensamento da desconstrução, onde pensar/falar sobre é agir, imprimir, encetar, inscrever o seu movimento arrombador de incondicional exterioridade.

dução derridiana quer pensar na inacababilidade de todo texto, sua necessidade incondicional da passagem ao outro, a operação do “entre”, que põe a escritura em marcha. Nesse sentido, a tradução se apresenta também como instância sem estância – *khora* – da alteridade no pensamento e assim gostaria de pensar, portanto numa perspectiva radical da tradução como a agência do *Outro* sempre porvir. Em suma, pensar em tradução é pensar nos processos de alteridade.

Derrida demarca a *brisura*³ tradução/alteridade quando afirma: “Se tivesse de arriscar, Deus me valha, uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, econômica, como uma palavra de ordem, diria sem frase: *plus d’une langue* (DERRIDA, 1988 apud DERRIDA, 2001, p. 2)”. Nessa sentença é preciso destacar o jogo duplo demarcado sobre o “*plus de*” que tanto pode significar “*mais de uma língua*” quanto “*já não há/basta de uma língua*”, marcando assim uma incondicional multiplicidade da língua como lei. Com essa quase definição ao mesmo tempo econômica e arriscada, a desconstrução enceta duplamente a tradução como produção de diferença e agência do outro-outro, do estrangeiro irreduzível, que ao mesmo tempo é a vitalidade e a ameaça sempre por vir de todo texto.

O rastro da tradução afirma, assim, uma *hospitalidade* de todo *texto*, que, como lembra Fernanda Bernado (2009, p. 8):

É por excelência uma das figuras da ‘incondicionalidade sem soberania’ e, enquanto tal, não só um dos motivos definidores da Desconstrução (que é um *pensamento da hospitalidade, como hospitalidade e como justiça*) como desconstrutores da soberania na multimodalidade de seus registros.

A tradução reserva no texto a “não identidade a si”, a “alienação originária” e necessidade incondicional do outro. O “*plus d’un/e*” incondicional é, deste modo, anterior à vontade de um sujeito, ao poder de decisão de um sujeito frente ao texto, colocando o texto como experiência por vir, ou seja, uma irreduzibilidade do *a traduzir*. A incondicionalidade do por vir em Derrida afirma assim uma *ipse de traição* em todo texto, como uma impureza constitucional, que se dá em sentido muito particular de “faltar à promessa, renegar ao projeto, subtrair-se ao controle, mas de modo a revelar a verdade assim traída. Traduzi-la e arrasta-la ao dia” (DERRIDA,

³ De *brisure* em francês – termo designado tanto fenda quanto para juntura – é utilizado por Derrida em *Gramatologia* (1977) para afirmar que “diferença é articulação” (p. 80). *Brisura* enceta então um gesto duplo na desconstrução, ao mesmo tempo talhando e reunindo, como um efeito de “borderização”, “margeamento” da *différance* – outro recurso utilizado por Derrida para escapar a diferença do jogo, genealógicamente construído, como oposição binária. A escolha de *brisura* como elo de ligação entre tradução e alteridade quer demarcar em primeiro lugar que essas duas referências aqui tensionadas são também efeitos de *différance*, ou seja, não são conceitos reunidos em si mesmo, mas sim rastros de um processo contínuo de enredamento de outras referências, outros *referir-se-á*. Em segundo lugar, quer-se também desde já demarcar o *double bind* – endividamento duplo – dessa ligação: “tradução: alteridade”, ou seja, tradução como alteridade e vice-versa.

1998, p. 24)⁴. Trata-se de um apelo ao inimigo outro, à necessidade de sentido sempre adiado e fora de si que aniquila o *autos*, uma constituição de *si*, para demarcar a *ipseidade* enquanto reenvio e abertura ao outro.

Como um inimigo fora de si, todo *texto* reserva seu *ipse* de incababilidade, de abertura e está sempre suplementado, irredutivelmente, por outras línguas, outros retornos a outros textos que margeiam a produção de sentido, produzindo um efeito de *plus d'un/e*. É nesse acolhimento absoluto à “língua” do estrangeiro como outro em sua im-própria língua, que a tradução se apresenta como uma agência, um *fort:da* da tradição em deslocamento.

Fort:da é um deslocamento [tradução] de Derrida à anedota do “*fort/da*” apresentada por Sigmund Freud para interpretar o mecanismo de elaboração da criança de superação da sua relação com mãe. Para Freud, a criança encena a relação dicotômica de presença/ausência no seu jogo com brinquedos que traduz a relação com a mãe numa experiência aflitiva de “desaparecer” *versus* o prazer de “retorno”. Derrida (2007) faz uma longa análise de tal *jogo*, desconfiando de cada passo interpretativo de Freud e seus desvios necessários para afirmar a cena genealógica no processo de formação da subjetividade.

Derrida está interessado em demarcar a participação ativa do avô-pai (Freud) na descrição da cena, como aquele que não só especula sobre a brincadeira como toma parte dela. Essa desconstrução derridiana mereceria uma análise mais aprofundada que ficará adiada para outro momento, pois aqui me interessa apenas demarcar o sentido de *fort:da* enquanto ritmo de passagem, de transferência ao outro da tradução que enceta uma *outra* ética-política na desconstrução.

Cito Freud, um desvio necessário, a fim de evidenciar os rastros da formação desse termo em Derrida:

(...) Esse bom menininho, contudo, tinha o hábito ocasional e perturbador de apanhar quaisquer objetos que pudesse agarrar e atirá-los longe para um canto, sob a cama, de maneira que procurar seus brinquedos e apanhá-los, quase sempre dava bom trabalho. Enquanto procedia assim, emitia um longo e arrastado ‘o-o-o-ó’, acompanhado por expressão de interesse e satisfação. Sua mãe e o autor do presente relato concordaram em achar que isso não constituía uma simples interjeição, mas representava a palavra alemã ‘*fort*’. Acabei por compreender que se tratava de um jogo e que o único uso que o menino fazia de seus brinquedos, era brincar de ‘ir embora’ com eles. Certo dia, fiz uma observação que confirmou meu ponto de vista. O menino tinha um carretel de madeira com um pedaço de cordão amarrado em volta dele.

⁴ Estou aqui, num movimento de desapropriação, citando um trecho de Derrida que não se refere exatamente ao sentido de *ipse* de traição que estou interessado em desdobrar. Esse trecho aparece em *Enlouquecer o Subjétil* (1998), quando Derrida se refere à tentativa de Paule Thévenin de não deixar que a palavra *subjétil*, lançada por Artaud (1932, 1946, 1947), ainda pouco conhecida nos dicionários contemporâneos, não fosse confundida com outras próximas, como um efeito de aliteração: subjetivo, subposto, projétil, *subject*, etc. Derrida então vai defender tal deslizamento entre o *sub* e o *til*, *il*, a fim de forçar a virtualidade de sentidos próprios ao vocabulário de Artaud. O *subjétil* pode deslizar, trair ao projeto de um em si, da redução do subjétil enquanto um conceito, e é nesse sentido que a apropriação desse trecho, esse roubo de sentido está des-autorizado aqui. Ao pensar num sentido de *ipse* de traição de todo texto, quero afirmar essa possibilidade do deslizamento e dinamismo do sentido que se faz em jogo com o outro, como o lançamento ao outro próprio do texto.

Nunca lhe ocorrera puxá-lo pelo chão atrás de si, por exemplo, e brincar com o carretel como se fosse um carro. O que ele fazia era segurar o carretel pelo cordão e com muita perícia arremessá-lo por sobre a borda de sua caminha encortinada, de maneira que aquele desaparecia por entre as cortinas, ao mesmo tempo que o menino proferia seu expressivo ‘o-o-ó’. Puxava então o carretel para fora da cama novamente, por meio do cordão, e saudava o seu reaparecimento com um alegre ‘da’ (‘ali’). Essa, então, era a brincadeira completa: desaparecimento e retorno. Via de regra, assistia-se apenas a seu primeiro ato, que era incansavelmente repetido como um jogo em si mesmo, embora não haja dúvida de que o prazer maior se ligava ao segundo ato. A interpretação do jogo tornou-se então óbvia. Ele se relacionava à grande realização cultural da criança, a renúncia instintual (isto é, a renúncia à satisfação instintual) que efetuará ao deixar a mãe ir embora sem protestar. Compensava-se por isso, por assim dizer, encenando ele próprio o desaparecimento e a volta dos objetos que se encontravam a seu alcance (FREUD, Vol. XVIII, p. 5).

Com esse recurso interpretativo, Freud irá concluir que é na repetição desse gesto duplo de aflição no *fort* [lançar] para fora e de prazer no *da* [retorno] que a criança encena e reelabora a relação com a mãe, numa tensão de amor e repúdio. Derrida, por sua vez, re-lança o “*fort:da*” em *Torres de Babel* (2002) deixando escapar um jogo com o termo “*fortleben*” de Walter Benjamin (2008) para evidenciar a tradução como mecanismo de *sobrevida* do texto, como expropriação⁵.

É justamente no jogo atravessado entre Freud-Benjamin que Derrida (2002; 2007) apresentará o *fort:da* da tradução como mecanismo que põe em marcha a “dívida da herança” de toda tradição: tornando-a irreduzível, no seu trabalho incansável de deixá-la sempre escapar. Assim, ser tributário a uma tradição é necessariamente traí-la, impor-lhe a morte, fazendo justiça ao *Outro* sempre por vir.

Identifico ainda que para performatizar a traição incondicional que a tradução lança à escritura, Derrida entremeia ‘*fort*’ e ‘*da*’ por um sinal de dois-pontos (*fort:da*) ratificando assim uma ambivalência do termo entre *desaparecimento:repetição*. Retornar a qualquer autor, texto, economia, estrutura ou referente é impor-lhe o desaparecimento. Trata-se de um gesto duplo de “traição:fidelidade”, que nesse contexto abre margens para se pensar um o sentido ético da tradução que agencia a relação com *Outro* para além de uma relação de amor-tributário-fiel para pensar-fazer um impossível amor-traidor-que-sempre-escapa.

Essa outra ética põe em marcha a noção que responsabilidade só pode ser pensada porque há traição, da mesma maneira que também só pode haver traição porque há contrato⁶, relação de alteridade. A traição é constituidora de toda relação com outro, é seu fundo sem fundo, e, sendo a tradução o processo de passagem dessa relação, pode-se afirmar que a tradução, tal como o *subjétil*, pode trair⁷.

⁵ O jogo entre *fortleben* e *fort:da* será explicado logo adiante.

⁶ Retornarei a questão do contrato da tradução, o *duplo bind*, mais abaixo.

⁷ Aqui faço uma incitação perigosa que tratei mais demoradamente em minha dissertação de mestrado em Filosofia na PUC-Rio (v. ANDRADE, 2013). O *subjétil* marca, para Derrida (1998), o desafio da tradução por instaurar a cripta, a impossibilidade de restituição a um sentido do uno, e ao mesmo tempo ser o lugar de todo nascimento. Sua força é intraduzível, pois o *subjétil* é poroso e se deixa atravessar, pode ser chamado, mas também pode trair e escapar ao projeto, sendo ele mesmo o que nasce, o ser lançado, e o que jaz e está abaixo, fundado, como excremento. Entre o jazer e o lançar, o

Os atravessamentos de textos-de-textos, os eternos retornos da Filosofia à genealogia, por exemplo, são sempre traduções: traduções desde origem: traduções da tradução: traição incondicional: retorno e escape: *fort:da*. Tal performatividade ratifica a tradução como um sentido de “*agência*”, envios, do *Outro* na desconstrução em curso, como elipticamente assumido em *Cartão Postal*⁸, onde Derrida diz: “*fort:da* são os correios, é a telemática absoluta” (2007, p. 53).

É nesse sentido de *agência*, *correios*, *envios*, *passagens ao sentido* que a tradução é também um mecanismo de atravessamento de Derrida entre outros. Seus textos estão sempre assombrados por outros rastros, cheios de ecos como Freud, Benjamin, Artaud e outros-outros porvires, que na disseminação da escritura se misturam também aos processos de subjetivação, incorporação, expropriação de *textos*. Para Derrida, a tradução nos processos de disseminação desses tantos outros que atravessam seus textos, que em nada se assemelha a reafirmação do que eles disseram ou se referiram ou, ainda, escrever como eles ou sobre eles, mas, talvez, diretamente neles, ou melhor, naquilo que se chamam “eles”, “*subject*”, “*it*”, “*il*”.

A tradução desconstrutiva seria um processo de sobreposição, alteração e operação cirúrgica sobre a indecível pele que atravessa autores e contextos e os põem em marcha lançando-os para fora de si. Radicalizar esse processo passaria inclusive pelo adiamento da afirmação de nomes próprios ou suas derivações – como, por exemplo, se dizer “derridiano” ou “benjaminiano” ou “artaudiano” – pois, sendo “eles” nunca presentes em si mesmos (portanto, desde sempre próteses, desde sempre *fora do senso*⁹), a desconstrução jamais poderia sustentar tal genealogia de fidelidade ou território. Tal exercício de tradução seria assim um mecanismo de forçamento para fora, ao mesmo tempo retorno e desaparecimento de sentido, no limite.

Fort:da| Fortleben| Forcené

Em seu ensaio *A Tarefa do Tradutor* (2008), Benjamin inicia afirmando que “a tradução é em primeiro lugar uma forma” – tese que utiliza para estabelecer a impossibilidade de restituição do texto segundo (o traduzido) ao original (o texto primeiro). Benjamin irá desenvolver essa tese para salvar o tradutor livrando-o da

subjétil só pode ser traduzido enquanto a força do *Outro*, desde o nascimento, enlouquecida e fora do senso; para além de toda a negativa que não se deixa capturar nem reduzir, o subjétil é todo fundo sem fundo, tal como a força que a noção de tradução da tradução parece evocar. Uma operação sobre o outro que não tem língua de partida e é só lançamento, pulsão, compulsão e expulsão. A tradução seria assim uma “paraforeidade” constitutiva de todo texto. Retornarei ao subjétil mais adiante.

⁸ Livro nada fácil de classificar que se entremeia a ficção e não-ficção, Filosofia e Psicanálise, considerado por alguns comentadores como o ensaio filosófico mais literário já produzido.

⁹ Destaco que “fora do senso” aqui quer fazer menção ao que Derrida diz sobre *forcener*, verbo infinito derivado palavra francesa *forcené* (louco): “fora [for], forte [fort], força [force], fora [fors] e nascido [né]” (DERRIDA, 1998, p.34). Neste jogo decompositivo, quer-se pensar um fora do sentido em si, como uma força extração (lançamento para fora) de todo relação a si mesmo ou unidade. É também com essa noção que Derrida irá pensar a desconstrução da noção de sujeito através do *subjétil* evocado por Artaud, que trato na segunda parte dessa dissertação.

noção de restituição, para evocar uma noção de fidelidade e liberdade. Para isso ele nos diz sobre o caráter de sobrevida (*fortleben*) da linguagem, que no seu estado de traduzibilidade, põe em movimento tanto o texto primeiro (chamado original) quanto o texto segundo (tradução). Benjamin diz:

Da mesma forma que as manifestações da vida, sem nada significar para o vivo, estão com ele na mais íntima correlação, também a tradução procede do original. Certamente menos de sua vida que de sua “sobrevida” [“Überleben”]. Pois a tradução vem depois do original e, para as obras importantes, que não encontram jamais seu tradutor predestinado, no tempo de seu nascimento, ela caracteriza o estado de sua sobrevida [*Fortleben*, desta vez, a sobrevida como continuação da vida mais que como vida *post mortem*]. Ora, é na sua simples realidade, sem metáfora alguma [*in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit*] que é preciso conceber para as obras de arte as idéias de vida e de sobrevida [*Fortleben*] (Benjamin, 1916 *apud* Derrida, 2006, pg. 32)¹⁰.

Nesse trecho, Benjamin já aponta o tradutor não como aquele que tem que restituir uma verdade originária da palavra, geralmente entendida pela primeira escrita. A tarefa do tradutor está a serviço da linguagem, do seu estado de sobrevida (*Fortleben*) e deslocamento no tempo, “fazendo-a crescer”¹¹. Numa passagem do texto, Benjamin ainda compara a tarefa do tradutor ao papel do filósofo, como aquele que tem a tarefa de compreender “toda a vida ‘natural’ no enquadramento mais vasto da História” (BENJAMIN, 2008, p. 28), ou seja, tratar os fenômenos como uma expressão da vida dentro de uma contingência (a História); genealogia a qual se deve tributar e restituir os fenômenos.

Para Derrida (2006), ao aproximar o papel do filósofo ao de um tradutor, Benjamin atravessa outros problemas da Filosofia – e sua missão teleológica – à tradução. O tradutor que põe em movimento a linguagem se assemelha ao filósofo que põe em movimento (sobrevida) o pensamento e sua herança sempre de maneira inventiva. O papel do tradutor em Benjamin se constrói como um herdeiro de

¹⁰ Utilizo aqui a versão apresentada pela tradução de *Torres de Babel* (2006), texto em que Jacques Derrida recoloca a questão da tradução de Benjamin. Escolhi essa versão porque nela ainda preserva-se a manutenção do termo *fortleben* (sobrevida) em alemão, sob comentário, o qual mais adiante tentarei demarcar certo efeito de aliteração indecível entre *forleben*, *for:da* e *forcener*. O mesmo trecho pode ser encontrado na tradução brasileira em: BENJAMIN, 2008, p. 27.

¹¹ Faço referência ao que Benjamin diz sobre uma afinidade natural entre as línguas, seu potencial de *traduzibilidade* da intenção que se expressa no “modo-de-querer-dizer”, presente em todas as línguas, e que o poeta assim como o tradutor contribuem para sua sobrevivência fazendo-o crescer. Cito Benjamin (2008, p. 31): “Sim, enquanto a palavra do poeta sobrevive na sua própria língua, as traduções de grande valor também estão destinadas por um lado a contribuir para o crescimento e engrandecimento da sua língua e por outro a afundar-se entre as renovações que surgem. Neste sentido as traduções estão longe de constituírem equações estéreis entre duas línguas diferentes, porque, em todas as suas formas e partindo do amadurecimento posterior da palavra artística que lhe serve de base, lhes cabe muito particularmente notar a dor e vida da sua própria língua”. É Por essa noção de tarefa de “fazer crescer” da linguagem que Derrida irá recorrer ao mito “Torres de Babel”, trazendo assim uma concepção de manutenção teleológica que se fundamenta em certa teologia de uma unidade das línguas, anterior e, portanto, originária. Tratei da questão da performance babélica em ANDRADE, 2013.

uma tradição, “inscrito como sobrevivente dentro de uma genealogia, como sobrevivente ou agente de sobrevivida. A sobrevivida das obras, não dos autores. Talvez dos nomes de autores e das assinaturas, mas não dos autores” (DERRIDA, 2006, p. 33).

No entanto, interessa a Derrida, ainda, pensar o processo de passagem entre texto para além de uma relação de dívida ou restituição originária, ou restauração de uma dimensão pura, “embrionária”, da linguagem que parece permanecer em Benjamin. Para evidenciar tal pensamento, Derrida apresenta quatro teses (em tópicos) presentes em *A Tarefa do Tradutor*. Retrabalho aqui alguns trechos¹²:

1. “A tarefa do tradutor não se anuncia a partir de uma *recepção*”. (DERRIDA, 2006, p. 33). Ou seja, não existe um compromisso com nenhuma lei ou teoria da recepção que balize o papel do tradutor. Essa questão pode ser vista logo no começo do texto *A Tarefa do Tradutor* (1916) onde Benjamin faz uma consideração sobre a forma artística dizendo que se dirigir uma noção de um “público ‘ideal’ prejudica todas as discussões teóricas sobre a arte, pois estas devem apenas aceitar e ter como pressuposto a existência e a essência do humano” (BENJAMIN, 2008, p. 25). Benjamin vai usar ainda a noção de forma artística para logo depois afirmar a tradução como forma.
2. “A tradução não tem por destinação essencial *comunicar*”. Derrida afirma assim que o pensamento de Benjamin contesta toda dualidade rigorosa entre original e versão, traduzido e traduzante [*traduisant*], texto primeiro e texto segundo. Nesse sentido, Benjamin, mais uma vez, reafirma não haver compromisso de restituição. “Não existe conteúdo da linguagem”, o que comunica em primeiro lugar na linguagem é sua “comunicabilidade”. É essa tese também que impulsiona o gesto de Derrida no seu exercício próprio frente à obra de Benjamin como um ato de “isolar conteúdos e teses em *A tarefa do tradutor*, e traduzi-los de outro modo que não como a assinatura de uma espécie de nome próprio destinada a assegurar sua sobrevivida como obra” (DERRIDA, 2006, p. 34-35).

¹² Em *Torres de Babel* (2006), Derrida desconstrói o pensamento benjaminiano colocando em movimento alguns pontos do texto *A tarefa do Tradutor* que passam desde a própria noção de “tarefa” como uma interpretação avaliadora em rede de “dever, dívida, contribuição, imposto, despesa de herança e sucessão, nobre obrigação, mas labor a meio caminho da criação, tarefa infinita, não acabamento essencial, como se o presumido criador do original não estivesse, ele também, endividado, taxado, obrigado por um outro texto, *a priori* tradutor” (p. 62-63); além de outras noções como “linguagem pura”, “pureza”, “reconciliação de línguas”, mais amplamente falando a questão da “verdade” ainda muito perseguida por Benjamin. Porém, a atração derridiana por noções de “margem”, “impureza”, “*différance*”, “conflito”, entre outras, não impedem um reconhecimento da contribuição de Benjamin na desconstrução em curso. Por isso mesmo, Derrida se vendo como um *tradutor* da tradução de Gandillac sobre a tradução em Benjamin propõe em *Torres de Babel* colocar este último também em deslocamento, não se vendo como um fiel ao nome próprio (um benjaminiano), mas sim um herdeiro convidado a fazê-lo deslocar, desconstruindo-o. Longe de querer fazer um exercício desconstrutivo do pensamento de Benjamin, nesse texto que aqui apresento, apenas tomarei emprestado algumas notas derridianas sobre Benjamin para problematizar a questão do *tradutor*.

3. “Se existe entre texto traduzido e texto traduzante um relação de ‘original’ à versão, ela não poderia ser *representativa* ou *reprodutiva*. A tradução não é nem uma imagem nem uma cópia” (DERRIDA, 2006, p. 35). Até mesmo o original está em transmutação (vivo). “Pois na sobrevida, que não mereceria esse nome se ela não fosse mutação e renovação do vivo, o original se modifica. Mesmo nas palavras solidificadas existe ainda uma pós-maturação” (BENJAMIN apud DERRIDA, 2006, p.38). Estando o dito “original” em estado de mutação seria impossível se dizer o texto traduzante (o texto segundo, a versão) como cópia ou representação de um primeiro, pois esse sequer existiu “enquanto tal”.
4. Na quarta tese Derrida irá falar então de um compromisso ético duplamente contratado entre o texto traduzido e o traduzante, o autor do original e o autor do texto-sobrevida, ratificando o gesto singular de sua leitura *sobre* Benjamin. O texto primeiro evoca a necessidade do segundo da mesma maneira que esse segundo ainda estabelece um compromisso com esse primeiro que sempre o escapa, nunca esteve em sua posse enquanto tal. Para Derrida, trata-se de um endividamento em “duplo *bind*” dos nomes próprios (autor primeiro e autor segundo) que assinam um contrato de morte de si para sobrevida da linguagem.

Insolvente de ambos os lados, o duplo endividamento passa entre os nomes. Ele ultrapassa *a priori* os portadores dos nomes se se entendem por isso os corpos mortais que desaparecem atrás da sobrevida do nome. Ora, um nome próprio pertence e não pertence, digamos, à língua, nem mesmo, precisemos agora, ao corpus do texto a traduzir, do *a-traduzir* (DERRIDA, 2006, p. 41).

Para Derrida, a força do contrato do *a-traduzir* entre línguas se coloca como aquele contrato que não se pode nunca quitar e, nesse sentido, nada tem a ver com o que em geral se entende como uma estrutura teológica e teleológica parental de uma língua, “a unidade de seu sistema e o contrato social que liga uma comunidade a esse respeito”. Assim, Derrida mais uma vez quer livrar a tradução do rastro colonial da razão, demarcada pela reunião do *logos*, tal como o imperialismo semita que buscava numa mesma torre, numa mesma comunidade, unir um povo a uma só língua, uma só lei¹³. Derrida ainda afirma que tal rastro é também base do sentido de contrato social o qual só pode ser estabelecido em apenas uma língua. Toda lei ou responsabilidade do direito numa comunidade só podem ser estabelecidas sob a égide do *apenas um*. Mesmo os tratados diplomáticos, que envolvem mais de uma língua, só podem ser estabelecidos se a multiplicidade de línguas for absolutamente dominada.

Porém a radicalização do *duplo bind* evocado por Derrida não passa por esse sentido corrente de contrato clássico – jurídico –, mas ele seria o contrato ele mesmo, “o contrato absoluto, a forma-contrato do contrato, o que permite a um contra-

¹³ v. ANDRADE, 2013.

to ser o que ele é” (DERRIDA, 2006, pág. 43), ou seja, a ligadura, a necessidade do outro incondicional e irreduzível.

Em Benjamin (2008), o sentido de compromisso para além dos nomes quer reforçar mais uma vez o sentido de restituição a um *Uno* (Deus). Se não é a restituição a uma imagem fiel, nem mesmo a uma assinatura (o autor morto), o que engajaria o tradutor seria a afinidade entre línguas, a possibilidade de reconciliação entre elas. É nesse sentido que Derrida irá problematizar o sentido de *telos*, selo de dívida entre línguas, sua verdade, a qual a tradução teria que exprimir e retornar a torre. Para Derrida duplo *bind* está no deslocamento, na necessidade de pôr em marcha o pensamento que não restitui nem exprime a verdade – o *telos* – entre línguas.

Em Benjamin, a verdade aparece como um lugar ao qual a operação da linguagem ainda aparece exterior a esse caroço (*Kern, Frucht/Schale*). É como se houvesse um desejo do tradutor em tocar esse caroço, mas este sempre permanecerá externo a ele. O tradutor *tangencia*¹⁴ a verdade, a ama, mas nunca se misturando a ela.

Acompanhemos esse movimento de amor, o gesto desse amante (*liebend*) que trabalha na tradução. Ele não reproduz, não restitui, não representa; no essencial ele não *desenvolve* o sentido do original, a não ser nesse ponto de contrato ou de carícia, o infinitamente pequeno do sentido. Ele entende o corpo das línguas, ele coloca a língua em expansão simbólica; e simbólica aqui quer dizer que, quão pouco de restituição haja cumprir, o maior, o novo conjunto mais vasto deve ainda *reconstituir* alguma coisa. Não é talvez um todo, mas é um conjunto cuja abertura não deve contradizer a unidade. Como o cântaro que se dá seu *topos* poético a tantas meditações, sobre a coisa e a língua, de Hölderlin a Rike e a Heidegger, a ânfora é uma com ela mesma toda se abrindo para fora – e essa abertura abre a unidade, torna-a possível e profíbe-lhe a totalidade. Ela lhe permite receber e dar. Se o crescimento da linguagem deve também reconstituir sem representar, se aí está o símbolo, pode a tradução aspirar a verdade? Verdade, será essa ainda o nome que faz a lei para uma tradução? (DERRIDA, 2006, p. 49).

A insistência sobre a verdade é recorrente no texto de Benjamin, e Derrida não se apressa em tentar compreendê-la, mas destaca, nesse ponto, que a questão (compromisso de toda metafísica) ainda parece fundamental em Benjamin. Na noção de verdade como algo que não se alcança, Derrida destaca um compromisso de demarcar a existência do original o qual o tradutor tangencia. Nesse sentido, é como se no texto original houvesse ainda presente uma noção de estrutura mais

¹⁴ Em A Tarefa do Tradutor (2008), Benjamin se refere a “tangente” para falar desse movimento do tradutor que nunca alcança o texto original (o mais verdadeiro). Cito Benjamin (2008, p. 40): “Aquilo portanto que para as relações entre a tradução e o original se refere ao significado pode ser mais facilmente apreendido por um paralelo. Do mesmo modo que uma tangente só toca ao de leve num único ponto da circunferência, e do mesmo modo que a lei geométrica apenas fixa e prevê este contato mas não o ponto em que ele tem de se verificar, continuando a tangente depois disso o seu caminho reto em direção ao infinito, também a tradução toca apenas superficialmente o original e somente num ponto infinitamente pequeno do seu significado, para depois, de acordo com a lei da fidelidade na liberdade do movimento da língua, continuar e seguir o seu próprio caminho”.

interior, *telos*, conteúdo este que o tradutor não opera e, portanto, permanece exterior ou, mais amplamente, mantém a relação da linguagem como “*invólucro*” de uma pureza não alcançável.

Porém, se a noção de sobrevida (*fortleben*) se aplica duplamente (duplo *bind*) entre texto primeiro/texto segundo, porque ainda manter a noção de originário, o mais próximo à verdade, se este que se diz como *primeiro* sempre esteve em deslocamento, sempre foi *rastro* de *rastro*¹⁵?

Para Derrida, não há *a coisa mesma* “verdade” enquanto telos. Há um pôr em marcha do texto por muitos processos de passagem – há tradução! – que não reserva nada em si, é sempre um *para além* e um *como se e*, nesse sentido, o que se traduz é também experiência da tradução. A manutenção do sentido de verdade enquanto caroço só pode ser justificada *como se* houvesse um *Deus*, lei capaz de unificar as línguas e que mantém a possibilidade de um pensamento sobre linguagem pura e originária, a qual Benjamin parece querer restaurar. Ou seja, manter títulos de original e texto secundário, ou, ainda, afirmar uma impossibilidade de tradução da tradução, somente se impõe como um selo do código religioso (“santo crescimento das línguas”) às teorias da tradução.

(...) O texto sagrado marca o limite, o modelo puro, mesmo se ele é inacessível, da tradutibilidade pura, o ideal a partir do qual poder-se-á pensar, avaliar, medir a tradução essencial, quer dizer, poética. A tradução, como santo crescimento das línguas, anuncia o termo messiânico, certamente, mas o signo desse termo e desse crescimento está “presente” apenas no “saber dessa distância”, no *Entfernung*, o *distanciamento* que a isso nos reporta. Esse distanciamento, pode-se sabê-lo, ter-se dele o saber ou o pressentimento, mas não pode vencê-lo. Mas ele nos coloca em relação com “essa língua da verdade” que é a “verdadeira linguagem” (...). Esse estar em relação realiza-se sobre o modo do “pressentimento”, o modo “intensivo” que torna presente o que está ausente, deixa vir o distanciamento como distanciamento, *fort:da*. Digamos que a tradução é a experiência, o que se traduz ou se experimenta, também: a experiência é tradução (DERRIDA, 2002, p. 68).

¹⁵ Rastro (*trace*) em Derrida aparece como um pensamento no limite sobre a metafísica da presença. Em Gramatologia (1973), Derrida desconstrói essa questão a partir da noção de signo, mas também a questão pode ser ampliada para se pensar sobre toda a teleologia da unicidade da metafísica que toma outras formas fixas do entre ser e ente, sujeito e objeto, presença e ausência. Rastro quer recolocar todo referente sob rasura, entendendo que só se pode referir-se a eles a partir de marcas deixadas por sua transitoriedade que não habita lugar algum. Entende também que uma presença somente é marcada pela ausência do outro, tornando esse último um espectro constituidor do primeiro e, assim, as duas categorias metafísicas tornam-se nada em si. O rastro opera no não-encerramento da borda, operação que Derrida chama de “pensamento-que-nada-quer-dizer” (2001), ou melhor, do não querer entender o conceito como um entendimento que não se dá em si, mas sim como um estado errante e permanente de crise. “Enredar-se em centenas de páginas de uma escrita ao mesmo tempo insistente e elíptica, imprimindo [...] até suas rasuras, arrastando cada conceito em uma cadeia interminável de diferenças, cercando-se ou sobrecarregando-se com uma grande quantidade de precauções, de referências, de notas, de citações, de colagens, de suplementos – esse ‘nada-querer-dizer’, não é [...] um exercício tranquilizante” (DERRIDA, 2001, p. 21)

Nesse trecho, Derrida evoca na tradução uma spectralidade muito mais traidora do que fiel à noção de verdade, pureza e originalidade. “O que se traduz” (o dito mais verdadeiro) é também experiência, operação de tradução, tão *escritura* quanto qualquer outra: operada/construída por sobreposições de muitas inscrições, portanto impura e imprópria desde sempre. Sendo o texto originário/primeiro uma experiência de tradução de uma escritura em curso, a tarefa do tradutor estaria dentro de uma rede de complementariedade de tradução da tradução, texto do texto, dobra de dobra – abolindo assim qualquer noção de conteúdo anterior (como “invólucro intocável”), e, por conseguinte a impossibilidade de retorno a um originário. Construir uma tradição sob a égide da verdade somente é possível pelos infinitos retornos a ela, ao referir-se a ela, ao passar por muitos lábios sobre o que é ela, portanto a uma a monolíngua do outro.

Destarte, a verdade enquanto tradução-tradução se põe em estado de *operação* em deslocamento que trai e escapa; sobrevive (*fortleben*) não como intocável, mas como aquilo que se alcança em promessa, no limite *fort:da*. A verdade acontece como efeito do seu processo da construção de uma rede infindável de um referir-se ao que se chama de verdade e que nunca se completa em si, nunca esteve presente a si mesma. O efeito de verdade sobre um texto, por exemplo, sempre foi precário, sempre demanda outro texto, outra tradução, outro-outro. Nesse sentido, voltando à pergunta de Derrida – *Verdade, será essa ainda o nome que faz a lei para uma tradução?* – me parece pertinente também citar a questão do *subjéttil* trazida em *Forcener le Subjectile* (1986)¹⁶.

O *subjéttil* aparece em Derrida numa tentativa de traduzir essa palavra – um *subjéttil* mesmo – evocada três vezes por Antonin Artaud em seus desenhos, em 1932, em 1946 e 1947, mas a qual nunca esteve apresentada enquanto tal. Para Derrida, sobre o *subjéttil* sabe-se de seu chamamento e de sua traição:

Deve-se levar em conta esse chamamento e essa chamada. Primeiramente, um *subjéttil* se chama. Que o *subjéttil* *seja alguma coisa*, isso não é dado. Talvez ele antes se anuncie como *alguém*, e de preferência algum outro: ele pode trair. Mas o outro aqui pode chamar-se sem ser, sem ser um ser, e principalmente sem ser um sujeito, a subjetividade de um sujeito. Talvez ainda não se saiba o que “se chama” assim de “*subjéttil*”, a subjetividade do *subjéttil*, ao mesmo tempo porque ele não constitui o objeto de nenhum saber e porque pode trair, ignorar o chamamento, ou chamar antes mesmo que seja chamado, antes mesmo que receba seu nome. No instante em que nasce, em que ainda não é – e o desenho de Artaud situa esse ato de força – um *subjéttil* chama e às vezes trai. É o que posso dizer para começar (DERRIDA, 1998, p. 25).

O *subjéttil* dá-se nessa passagem como *outro*, nem sujeito nem objeto. O quê (sem que) que nasce pelo chamamento e ao mesmo tempo não é, sempre escapa (trai). Uma espécie de nascimento expropriado, deslocado de um em si – da neces-

¹⁶ Publicado no Brasil como *Enlouquecer o Subjéttil* (1998), com a colaboração de pinturas, desenhos e recortes textuais de Lena Bergstein.

sidade de um senso –, que não se deixa repetir ou representar, se distingue tanto da forma quanto do sentido e assim desafia a tradução. Uma palavra que é *fora do senso* poderá ser somente traduzida se colocada como subjétil: louco de nascença.

Para traduzir e por o subjétil em sobrevida é preciso revertê-lo a um processo cirúrgico de sofrimento pré-natal, que Derrida chama de *forcener*¹⁷ desde o nascimento, para fazer perder o si desde a nascença: “*fora [for], forte [fort], força [force], fora [fors] e nascido [né]...* do italiano *fosennato*, do latim *foris*, fora de, e do alemão *Sinn*, senso: fora de senso” (DERRIDA, 1998, p.34). Tal proximidade beira a loucura, porém “aquela que arranca da outra loucura da estagnação, da estabilização no inerte quando o sentido se torna tema subjetivado, introjetado ou objetivado, e o subjétil, uma tumba” (DERRIDA, 1998, p. 42).

Derrida assim pensa-faz a tradução do *subjétil* como um lançamento ao por vir, que não é acertado nem em lugar, nem sujeito, nem objeto, nem nada em si. É por esse entre senso, não-senso e *fora do senso*, que a todo tempo Derrida se pergunta em seu texto como irão traduzir suas palavras em outra língua e também como traduzir o intraduzível subjétil. Assim ecoa que sua tradução se lança a outra tradução também não acertada, nem sabida.

Esse jogo de por vir do *fora do senso*, do fora de si de toda subjetividade de um referente aparece como uma operação obstetrícia que ao mesmo tempo violenta e faz nascer à cena ou o acontecimento do *subjétil*: “*demiurgia ao mesmo tempo agressiva e reparadora, assassina e amorosa. A Coisa é reconstruída, a cicatrização lhe vêm do próprio gesto que a fere*” (DERRIDA, 1998, p. 115). Nesse sentido, *forcener* o subjétil, tal como a tradução de um texto, estaria mais próximo a uma ética da traição do que a uma verdade.

A iminência de *forcener* o *subjétil* não se dá num *tangenciamento* da verdade, mas, sim, como um processo de inscrição dela, o qual sempre escapa. Isso se deve à própria dinâmica de rastro do *subjétil*, ou ainda, a subjetilidade como poder agregador de a tudo receber e aceitar, com um fundo sem fundo, indeterminado e por vir.

Nesse fundo indeterminado, o *subjétil* não se deixa nem tomar, nem figurar, nem determinar, não se deixa *terminar*. Ele é infinito mas enquanto matéria indeterminada, é um “mau infinito”, teria dito Hegel, um infinito negativo, um indefinido. Um infinito *mau* traduziria Artaud, um indefinido maligno, obsceno, trabalhado pelas forças do mal que ele representa, habitado pelos subpostos e pelos súcubos que ele *banaliza* sob a neutra superfície. Não parece jamais ser ele mesmo, somente por figuras interpostas. (...) É preciso, portanto, acabá-lo, determiná-lo para livrar-se dele. É preciso acabar com o *subjétil*. E para isso determiná-lo, *analísá-lo* fazendo sair de si. Que se torne enfim alguma coisa ou alguém! Que ele porte seu nome, seu nome próprio! É preciso acabar com o julgamento de deus de todas as teologias negativas, e pôr fim a isso com suas próprias mãos. Cirurgicamente, pictograficamente (DERRIDA, 1988, p. 22).

¹⁷ Geralmente traduzido como “enlouquecer” (DERRIDA, 1998), mas aqui preferi manter o termo em francês para forçar a aliteração entre *fort:da*, *fortleben* e *forcené*, demarcada pelo jogo com o sufixo *fort*.

Forcener e, ao mesmo tempo, traduzir o ser sem ser, sem sujeito nem objeto, *subjétel*, não se encerra na negação ao passo que também não se afirma a sua verdade. É preciso acabar com o subjétel, com as próprias mãos, “cirurgicamente” inscrevendo nele camadas e mais camadas. Jogo de sobreposição que não se mistura à verdade, mas é o seu acontecimento, a sua cena. Repetir o duplo gesto do fort:da (desaparecimento:retorno), que é também a sobrevida (*fortleben*) do subjétel.

Assim faz Artaud em seus desenhos como também faz Derrida em sua tradução do intraduzível. Derrida ao falar do movimento oblíquo de Artaud em operar o *subjétel* deixa escapar certa noção de impureza já originária. “O subjétel requer sua operação”, ele mesmo se mistura aos textos de Artaud sem ter um sentido em si, sendo esse o seu estado de apresentação. A verdade que aparece sobre o *subjétel* é impura e recoberta de cicatrizes do seu processo de operação na escrita e atravessamento entre Artaud-Derrida. Nesse sentido, poderíamos dizer que tradução não *tangenciaria* a verdade do primeiro, mas seria a sua *fortleben*.

Retornando a *Torres de Babel*, Derrida (2006, p. 68) ao dizer que “(...) a tradução é a experiência, o que se traduz ou se experimenta, também: a experiência é tradução”, abre uma brecha para pensarmos a *tradução* como operação de uma *tradução em curso*: texto de texto, tradução de tradução. O chamado efeito de verdade, portanto, estaria lançado à subjetilidade: fora de si, fora do senso, expropriação e suplemento desde origem.

Nesse sentido a *tradução* se apresenta como um exercício de operação do “que se chama verdade”, desde sempre impura, misturando-se a ela, sendo ela própria efeitos de tradução (textos de outros textos, traduções de traduções). Esse exercício não restaura uma pureza da linguagem nem se baliza por uma teologia crescente. Toda tradução é assumidamente impura e não restitui à *torre babélica* que se desloca, porque nem mesmo essa existe “enquanto tal”. Pensar o texto primeiro e texto segundo na dinâmica do subjétel nos leva a entender a tarefa do tradutor como operação de expropriação de um rastro para outro rastro – ambos *fora do senso* – ou seja, desprovida de qualquer fidelidade à chamada verdade.

Como afirma Derrida, todo texto assina seu estado de morte e sobrevida, reivindica sua tradução. De um texto para outro, o último não restitui o primeiro, mas faz justiça ao estado de sobreposição ao qual tanto primeiro quanto segundo se constituem. A verdade acontece e é perseguida em estado de promessa: pela constituição de conceitos, argumentos, livros, metáforas (o caroço, o intocável, o indizível...), anedotas, economia e, mais amplamente falando, pelo entre da *desconstrução textual* (camadas sobre camadas) que é sempre da ordem do outro, da exterioridade radical que escapa e está por vir. Talvez por isso, um exercício de tradução não é nunca restituível e sempre irreduzível.

É na tessitura entretextual tensionada por retornos e escapes duplos do outro que a tradução se constitui como uma brisura entre autores, rastros, e outros *textos*. Sua ética, portanto, evocaria uma necessidade absoluta do outro – *plus d'une*

–, como aparece em *Os Fins do Homem*: “é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente” que consistiria em “mudar de terreno, de maneira descontínua e irruptiva, instalando-se brutalmente fora e afirmando as rupturas e as diferenças absolutas. (...) Habitando mais ingenuamente, mais estreitamente do que nunca, o dentro do qual se deseja desertar” (DERRIDA, 1995, p. 176).

Assim, mantendo ainda a precariedade no fim desse texto, deixarei por vir uma discussão mais radical sobre a tradução enquanto processo de disseminação que não se reduz nem dentro nem fora da Filosofia, mas talvez seja seu processo de margem. Mais precisamente, ainda se faz à traição mais radical à possibilidade de retorno a um território ou campo de sentido, produzindo mais de um texto simultaneamente, em diferentes línguas e corpos, como um entre Dança e Filosofia¹⁸.

Referências

ANDRADE, Sérgio Pereira. *O Grupo CoMteMpu's e a Dança Frouxa: (re)olhares sobre o pensar-fazer desconstrutivo em Dança*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Universidade Federal da Bahia. Salvador: PPGAC/UFBA, 2010.

ANDRADE, Sérgio P. *Traição em desconstrução – sobre a tradução, o subjétil, a dança e além*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.

BENJAMIN, Walter. *A Tarefa do Tradutor*. Tradução Fernando Camacho. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Cartão Postal: de Sócrates a Freud*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *Enlouquecer o Subjétil*. Ilustrações Lena Bergstein, Tradução Geraldo Gerson Souza. São Paulo: Ateliê Editorial: Fundação Editora Unesp, 1998.

_____. *Eating Well or the Calculation of the Subject*. In: Connor, Nancy, Cadava (Editors). *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge, 1991.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

_____. *Limited Inc*. São Paulo: Papirus, 1991.

¹⁸ É preciso registrar que na apresentação do esboço desse texto na ANPOF 2012, em Curitiba, propus uma testagem desse risco de disseminação fruto de meu trajeto autobiográfico na desconstrução, desde sempre atravessado entre Dança e Filosofia. Na ANPOF, apresentei simultaneamente um texto oral, muito próximo aos argumentos aqui expostos, e um vídeo de um experimento do Grupo CoMteMpu's – grupo de pesquisa e criação em dança que fundei em 2005 em Salvador e que desde então atuo como cocriador e diretor, traduzindo por muitas vezes noções da desconstrução em dança – testando dispositivos de tradução da noção de “brisura” para uma arquitetura de dança, projeto denominado pelo grupo de *Bria brisa BRISURA*. No vídeo corpos gaguejavam entre gestos; ao vivo, outro corpo gaguejava entre palavras e conceitos – ambos tentando traduzir o intraduzível. A apresentação simultânea dos dois textos desencadeou uma dupla de traição: por um lado pela impossibilidade de acompanhamento dos ouvintes as duas experiências textuais e por outro lado pelo fato de se apresentar questões de Dança num encontro de Filosofia, área que sempre evitou a Dança enquanto campo de interesse e estudo. Esse exercício simultâneo precisa ainda ser testado de outras maneiras, em outros formatos, mas aqui ficará lançado ao por vir.

_____. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1995.

_____. *O Monolinguismo do Outro: ou Prótese de Origem*. Lisboa: Campo das Letras, 2001.

_____. *Posições*. Jacques Derrida, Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. São Paulo: Autentica, 2001.

_____. *Torres de Babel*. Tradução Junia Barreto. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Vadios*. Tradução: Fernanda Bernado. Coimbra: Palimagem, 2009.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer. In: _____. *Livro XVIII*. Versão disponível em: < www.lacan.dk3.com>, acesso em set/2012.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Uma Brisura: Derrida às Margens de Nietzsche. *Morpheus* –Revista de Ciências Humanas. Disponível em: < <http://www.unirio.br/morpheusonline/>>. Acesso em set/2012.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo ou Carta Sobre o Humanismo*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro. 1967.

A terra no pensamento de Heidegger: a arte e o aparecer da verdade

Solange Aparecida de Campos Costa*

Resumo

Este artigo pretende analisar a relação de mundo e terra no texto heideggeriano “A origem da obra de Arte”, esses elementos permitem a concepção de verdade que contrapõe encobrimento e desencobrimento de modo inovador na sua filosofia. Nesse percurso, almeja tratar da ligação entre velar e desvelar que a obra de arte expõe, entendendo a terra como elemento fundante, que preserva a proveniência da obra de arte e ao mesmo tempo sustenta a manifestação do mundo. O aparecer da verdade, que se expõe nessa relação talvez seja fruto das leituras que Heidegger faz de Hölderlin. Assim, o presente trabalho ambiciona também investigar a influência hölderliniana na composição do texto “A origem da obra de Arte”, bem como entender a relação mundo e terra que se apresenta nele, sobretudo a formulação que Heidegger trará a sua filosofia na concepção de terra, como fundamental para o surgimento da verdade.

Palavras-chave: Heidegger, Hölderlin, arte, verdade e origem.

Heidegger é seguramente um dos pensadores fundamentais do século XX, quer pela recolocação do problema do ser e pela refundação da Ontologia, quer pela importância que atribui ao conhecimento da tradição filosófica e cultural.

Os trabalhos sobre o pensamento heideggeriano normalmente investigam sua obra *Ser e Tempo*, considerada o pilar do método fenomenológico e hermenêutico. No entanto, a concepção de verdade que o autor possuía até os textos de 1929, no qual se inclui *Ser e Tempo*, passa por uma renovação, pensada em germe nessas primeiras obras, mas que só chegará à fala no texto *Sobre a essência da verdade* de 1929. Independente da aceitação ou não da divisão que comentadores clássicos da

* Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1999) e Mestre em Letras pela Universidade Federal do Paraná (2007). Doutoranda em Filosofia pelo Programa Integrado de Pós Graduação UFRN-UFPE-UFPB, na linha de Metafísica, sob orientação do professor: Miguel Antônio do Nascimento (UFPB). É Professora Assistente II da Universidade Estadual do Piauí e bolsista pela FAPEPI (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí).

filosofia heideggeriana fazem (como Gianni Vattimo, que a divide em três fases), é consenso que o pensamento de Heidegger sofreu uma mudança ao conceber o esquecimento do ser como uma estrutura própria da tarefa do homem, a estrutura da verdade passa a possibilitar a ocultação não mais como uma falta, um erro do homem, mas como um modo de ser que é constantemente obliterado.

A inautenticidade do ser-aí, já sempre lançado na decadência da publicidade cotidiana, também encontra seu fundamento na essência da verdade, que traz consigo, de maneira constitutiva, o ocultamento como possibilitador da abertura, aspecto de que ele se esquece. (...) o “erro” metafísico da entificação do ser, com seu conseqüente esquecimento, referem-se, agora, à própria estrutura da verdade, ao próprio ser enquanto tal. (DUARTE, 2006, 226-227)

É a partir dessa descoberta que Heidegger desenvolverá a concepção de “mundo” e “terra” no texto *A origem da obra de arte*, influenciado por uma visão de verdade que coaduna ocultação e desocultação da essência e que, por natureza, percebe o encobrimento do ser como responsável pela manutenção de seu vigor próprio. A importância que a relação mundo e terra ganha na sua filosofia, sobretudo quando entende terra como encobrimento necessário para que a verdade seja resguardada, permite que se entenda a obra de arte como modo privilegiado de desvelamento dessa relação e, assim, a investigação pela essência da obra de arte converte-se na análise do fundamento da filosofia heideggeriana. Nesse sentido, o texto aqui apresentado propõe examinar a questão da proveniência da arte, como modo privilegiado de acesso à verdade, tendo por base o livro de Heidegger: *A origem da obra de arte*.

A obra de arte como acesso à verdade no texto heideggeriano revela, em algumas passagens, forte influência da leitura dos textos de Hölderlin. Ente assim, é possível perceber a relação de Heidegger, especialmente no texto *A origem da obra de arte*, com a poesia de Hölderlin. Gadamer na introdução¹ que redige a esse texto, afirmará que o termo “terra” teria sido entendido pelo filósofo a partir das leituras dos poemas de Hölderlin (GADAMER, 2007, p. 69-70)². O termo “terra” é fundamental para compreender a obra de arte como aparecer da verdade, que aliado a noção de mundo, revela uma ideia original do aparecer da verdade, tal como antes ainda não havia sido trabalhado em seus escritos. Essa noção de terra como encobrimento e acolhimento que sustenta e ao mesmo tempo preserva o

¹ O próprio Heidegger reconhece a importância da interpretação de Gadamer ao afirmar no prefácio *d'A origem da obra de arte* que a introdução revela “um aceno decisivo para o leitor dos escritos tardios.” (HEIDEGGER, 2007, p. 4)

² De fato, Hölderlin utiliza na sua poesia os termos pátria e terra, elementos que integram a ideia de proveniência, origem e pertencimento. Assim aparecerá, por exemplo, no seu livro *Hipérion* (HÖLDERLIN, 2003) e nas elegias como o “Regresso a casa” ou a “Pão e Vinho” (HÖLDERLIN, 1992), que será ponto de partida para Heidegger na escrita do texto: “Por que poetas?” da conhecida obra *Caminhos na floresta* (HEIDEGGER, 1979). Nesse sentido, é possível perceber certa confluência entre a poesia hölderliniana e a filosofia de Heidegger, pois vários textos do filósofo atestam suas leituras e interpretações da obra de Hölderlin.

aparecer da verdade, propiciado pela arte, revelará, a partir de então, um sentido fundamental na obra heideggeriana. Portanto, compreender a arte como um modo privilegiado do aparecer da verdade, a partir da relação mundo-terra, sobretudo entendendo de que forma a poesia hölderliniana pode ter contribuído para a criação dessa relação fundamental no texto, mostra-se como uma investigação necessária a ser ainda realizada sobre o pensamento de Heidegger.

A obra de arte como aparecer da verdade

Na famosa passagem onde Heidegger descreve o quadro dos sapatos de camponesa de Van Gogh, usa o termo *alétheia*, no intuito de encontrar o caráter de utensílio que faz com que uma coisa seja tal como ela é e ao mesmo tempo a mantém como obra. “O utensílio tem uma posição intermediária peculiar entre a coisa e a obra” (2010, p.67). Nessa passagem é possível perceber que a verdade para Heidegger não é a certeza de um juízo adequado, mas um acontecimento que se põe em obra na arte, o desvelamento como disputa de mundo e terra.

O que acontece aqui? O que está na obra em obra? O quadro de van Gogh é a abertura daquilo que o utensílio, o par de sapatos do camponês, é em verdade. Este ente emerge para o desvelamento do seu ser. Os gregos nomearam *alétheia* o desvelamento do ente. Nós dizemos verdade e pensamos muito pouco em relação a esta palavra. Na obra está em obra um acontecer da verdade, se aqui acontece uma abertura inaugurante do ente naquilo que ele é e como ele é. (HEIDEGGER, 2010, 87)

Nesse trecho fica clara a ideia da obra de arte como um acontecer da verdade na medida em que permite ao ente (ente) se revelar no seu não-encobrimento (*alétheia*). A obra de arte é assim um modo privilegiado de acesso ao ente no ser. A verdade do ente se dá na obra.

O não-encobrimento como verdade originária se dá ao modo da clareira, como possibilidade de aparecer e ocultar do ente. A clareira é o aberto na qual o ente vem à luz, mas também é retraimento que preserva e guarda proveniência dele. O ser permanece aclarado e oculto na clareira, por isso é preciso sempre de novo voltar a clareira, como acesso ao ente no ser. A clareira também possibilita ao homem ver a si mesmo e as outras coisas no seu acontecer, permite ver o liame que une e separa o homem das coisas no mundo. É como se a clareira possibilitasse ao homem um conhecimento de sua própria essência. Nas palavras de Heidegger:

(...) para além do ente, mas não distante dele, porém diante dele, acontece ainda uma outra coisa. No meio do ente na sua totalidade vige um lugar aberto. É uma clareira. Pensada a partir do ente, ela é mais ente do que o ente. Por isso mesmo, este meio aberto não está envolto pelo ente, mas é o próprio meio clareante que circunda todo ente como o Nada que mal conhecemos. O ente só poder ser como ente se ele no claro desta clareira fica dentro e fica fora.

Somente esta clareira presenteia e garante a nós homens uma passagem para o ente que nós próprios não somos bem como acesso para o ente que nós próprios somos. (HEIDEGGER, 2010, 133)

Gadamer, na introdução ao texto de Heidegger afirma que o retraimento do ente que se dá na clareira não é uma falta, um erro, mas faz parte da sua constituição originária de modo que é impossível que o ente se dê apenas no seu aparecer, mas revele-se também por meio de sua recusa, de seu retraimento.

Num sentido mais originário, não-encobrimento “acontece”, e esse acontecer é algo que em primeiro lugar torna já simplesmente possível que ente seja não-encoberto e corretamente conhecido. O encobrimento que corresponde a tal não-encobrimento originário não é erro, mas sim pertence originariamente ao próprio ser. A natureza, que ama se encobrir (Heráclito), é assim caracterizada não somente face à sua cognoscibilidade, mas segundo seu ser. Ela não é apenas o irromper na luz, mas igualmente o cobrir-se no escuro, o desdobramento da florescência do sol, tanto quanto o enraizar-se nas profundezas da terra. Heidegger fala da clareira do ser, que primeiro apresenta o domínio em que o ente como des-encoberto [ent-borgen] se torna conhecido como em seu não-encobrimento. (GADAMER, 2007, 76).

A relação entre clareira e acobertamento se dá num combate originário (*Urs-treit*), no qual o ente vem à presença, essa relação conflituosa, no entanto harmônica é que permite revelar o ente na sua verdade e, ao mesmo tempo, preservar sua proveniência. Assim, permanece reservado o lugar da filosofia como aquela que cabe contemplar e compreender o aberto, a clareira enquanto verdade e não-verdade.

A obra de arte no aparecer da clareira: a relação mundo e terra

À obra de arte cabe o papel de um acesso privilegiado ao aberto, pois sustenta a clareira no combate entre mundo e terra. Mundo e terra constituem a obra de arte, o mundo é aquilo que é aberto pela obra e a terra é o aparecer do recolhimento do mundo.

Porém, como acontece a verdade? Nós respondemos: Ela acontece em poucos modos essenciais. Um desses modos como a verdade acontece é o ser obra da obra. Instalando um mundo e elaborando a Terra, a obra é o embate daquela disputa na qual se conquista o desvelamento do ente no todo, isto é, a verdade. (HEIDEGGER, 2010, 139-140)

A obra instala um mundo, isto é, ela faz-se como clareira aberta para o advento do ente. Então, o mundo não é um objeto que pode ser tomado a priori, mas se realiza, somente, no caminho pelo qual os entes se desvelam, ele se constitui na ação de tornar visíveis os entes. A obra consagra um mundo, isto é, põe a tarefa do

A obra ao produzir terra deixa algo ser para o recolhimento de todas as suas possibilidades. Assim, a obra, na terra, mantém o que se presentifica com a própria ocultação, ao modo do recolhimento — o sol continua a iluminar, ainda que esse iluminar não se torne apreensível, pois o iluminar só é possível no seu retirar-se à compreensão.

A obra de arte ao dispor-se no aberto faz visível a origem, ou seja, a essência do seu existir. Ela deixa ver a origem. No entanto, nesse mesmo processo a obra torna patente o ente enquanto mistério, isto é, ao mesmo tempo em que, a obra assume a tarefa de desocultação ela traz à tona a ocultação do ente. Nesse sentido a verdade se mostra como a exposição do ente no aberto através do seu velamento e desvelamento. Portanto, o velamento do ente é um modo de ser da verdade.

A arte se constitui, então, como um modo pelo qual a verdade surge, ou seja, a verdade toma a arte como meio de instauração de si. Assim, a origem da obra, a sua essência, é a revelação da verdade. Em outros termos; a arte é um modo de ser desde a clareira que mostra a verdade do ente no seu movimento de ser, emerge como uma forma que o advento da verdade assume. Ela faz-se como caminho que promove a abertura do ente em sua totalidade possibilitando um acesso especial, privilegiado, para a existência fática. “Na reflexão sobre a arte, a verdade é experimentada como um acontecimento.” (PÖGGELER, 2001, p. 199).

Referências

- DUARTE, A. (2006) Gianni Vattimo, intérprete de Heidegger e da pós-modernidade. In: *ALCEU, Revista de Comunicação, cultura e Política*. PUC, Rio de Janeiro, v.7 - n.13.
- GADAMER, H. G. (2007). Para introdução. In MOOSBURGER, L. B. “*A origem da obra de arte*” de Martin Heidegger: Tradução, comentários e notas. 158f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Curitiba.
- HAAR, M. (2009). Heidegger e a essência do homem. Lisboa: Instituto Piaget.
- HEIDEGGER, M. (2007). In MOOSBURGER, L de B. “*A origem da obra de arte*” de Martin Heidegger: Tradução, comentários e notas. 2007. 158f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Curitiba.
- HEIDEGGER, M. (2010). *A origem da obra de Arte*. São Paulo: Edições 70.
- HEIDEGGER, M.(1979) *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os Pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural,.
- HÖLDERLIN, F.(2003). *Hipérion ou o eremita na Grécia*. São Paulo: Nova Alexandria.
- HÖLDERLIN, F.(1992). *Elegias*. Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio e Alvim.
- PÖGGELER, O. (2001). *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

homem em seu horizonte, o defronta com seu destino. E, no erigir um mundo, ela mostra ao homem as coisas em sua gênese própria. Desse modo, o mundo oferece ao homem a abertura do ente, isto é, a possibilidade de ser si mesmo, de pôr-se a caminho do próprio, da origem. Nesse caminho as coisas aparecem desde uma abertura do fundamento. Por exemplo: no quadro dos sapatos da camponesa, o mundo é o que o sapato permite ver, mas não se resume ao sapato embora garanta a ele seu lugar enquanto tal; o trabalho na lavoura, o suor do cansaço, o caminho para o campo... é o mundo que os sapatos fazem visível, no seu caráter de utensílio. No entanto esse mundo não é algo pronto para o qual a obra aponta, mas é somente com o erigir-se dele que a obra faz ver os sapatos da camponesa no mundo da camponesa. Logo, a obra mostra o trabalho da camponesa em seu acontecer, junto com seu cansaço, com o sol quente, com a paisagem que a cerca. Em obra tudo o que faz parte do mundo no qual os sapatos da camponesa têm sentido aparece desde o seu movimento próprio de vir à luz. Em outros termos, a obra instala um mundo; ou seja, no quadro a tinta é cor, no templo a pedra se “pedrifica”, na poesia a palavra conquista o dizer. O mundo é assim aquilo que deixa sobressair à vocação para a qual se destina cada coisa na sua existência.

Enquanto a obra funda a possibilidade de deixar-ser através do mundo, ela também recolhe a obra da matéria e a abriga na terra. Portanto, a terra se constitui como plena possibilidade do ente, como lugar do ente na totalidade. Assim, a terra resguarda a totalidade do ser-obra da obra. Ela se faz como aquele limite que não se ultrapassa, o que não aparece; a terra constitui o mistério do ente na totalidade que permanece imperscrutável. Por exemplo: observando o sol, sente-se o calor que ele produz, vê-se a claridade que dele emana; sabe-se que ele ilumina, mas o “iluminar” não se faz apreensível, continua impenetrável repousando num mistério. Esse fechar-se, ocultar-se, é próprio da terra, na medida em que ela resguarda a totalidade do ente deixando aparecer no aberto do mundo o ente como algo determinado. O resguardar próprio da terra não é uma privação, ou seja, a terra não oculta algo que pode vir a ser desvendado, mas deixa o mundo aparecer pela via do recolhimento (terra) que é a única forma possível desse aparecer. Assim, o fechar-se da terra é um modo de proporcionar um caráter sempre renovado da obra, e, sempre de novo fazer renascer o mundo.³

³ A compreensão de terra que aparece no texto heideggeriano emerge, como afirmado anteriormente, possivelmente, de leituras das poesias de Hölderlin. No poema *no azul sereno...* (In *lieblicher Bläue...*) Hölderlin dirá: “Existe sobre a terra uma medida?” (HÖLDERLIN, 2001, p. 257). A esta passagem do poema Heidegger acrescenta o seguinte comentário: “E deve responder que ‘*não há nenhuma*’. Por quê? Porque aquilo que nomeamos ao dizer ‘*esta terra*’ só se sustenta enquanto o homem habita a terra e, no habitar, deixa a terra ser terra.” (HEIDEGGER, 2001, p. 178). Neste comentário, fica clara que a compreensão heideggeriana de terra, se dá a partir do poema de Hölderlin. Terra se constitui como algo que existe apenas no habitar, na ação, no fazer cotidiano do homem. A terra, desse modo, se mostra como algo difícil de nomear porque se esquia de conceitos, de medidas, de determinações. Ela é o recolhimento da essência, da origem, da verdade. Por isso dirá o poeta “mas poeticamente o homem habita esta terra” (HÖLDERLIN, 2001, p. 257) porque a poesia, como uma forma de arte privilegiada, mantém a relação entre mundo e terra, que permite e ao mesmo tempo resguarda a verdade do ser.

Ação e criação em Bergson: as colaborações da matéria à consciência

Solange Bitterbier*

Doutoranda em filosofia –
UFSCar

Resumo

Versar sobre a relação entre consciência e matéria na filosofia bergsoniana é algo complexo devido à profunda argumentação do filósofo presente direta ou indiretamente em suas obras. Enveredar-se por essa complexidade é buscar compreender que, embora o tempo seja a base sob a qual Bergson desenvolve seu pensamento e a originalidade de sua posição filosófica, a matéria possui aí um papel fundamental, pois voltar os olhos para a matéria como duração elucida nossa relação com o exterior, seja na atualidade ou em sua origem, e tê-la como obstáculo para a vida instiga às mais diversas criações que estão na base do progresso. Em poucas palavras, a consciência, na qual tanto a ação útil quanto a criação alcançaram seu ápice, tem uma relação intrínseca com a matéria. É essa relação que pretendemos mostrar, desde o aspecto prático até o aspecto criador na qual ela culmina.

Palavras-chave: ação, criação, matéria, consciência, duração.

Introdução

Bergson, ao instigar-nos a uma volta para a experiência imediata e ter nesta uma fonte de conhecimento para além daquele no qual a vida prática nos insere, nos encaminha para “descobrirmos” uma consciência livre, criadora e contínua, uma multiplicidade heterogênea na qual o tempo não se encontra esmiuçado por uma tendência espacializadora, multiplicidade esta tampouco passível de ser expressa adequadamente pela linguagem.

Todas as marcas de uma consciência não contaminada pelas relações que visam às necessidades fundamentais da vida e desconsiderada diante da prática servem não somente para nos mostrar aquilo que são os estados conscientes, mas para apresentar aquilo que está no outro extremo dessa invenção e novidade: a matéria, a qual, inerte e seguindo o ritmo da necessidade, delinea-se para a consciência em nossa relação com o espaço e, o mais importante, apresenta-se como algo que tem uma influência intensa sobre nós. Afinal, essa relação com a matéria constitui o eu superficial em que vivemos grande parte do tempo: a influência da matéria sobre nós é inegável na filosofia bergsoniana.

Se somos capazes de voltar-nos para nós mesmos e termos a consciência como movimento e a matéria como o inerte, essa diferenciação capital nos insere numa espécie de incomutabilidade, num afastamento da matéria e num paradoxo: se a matéria mostra sua influência sobre nós numa relação intrínseca, visível já no *Ensaio*, mas, ao mesmo tempo, se distancia imensamente da consciência, como essa relação tão próxima e tão distante se configura? Se consciência é criação e a matéria é necessidade que está constantemente influenciando o agir humano, então, aparentemente, não haveria nenhuma aproximação entre elas e um dualismo radical em Bergson não encontraria nisso suas bases?

Ao ocuparmo-nos do tão criticado dualismo exposto em *Matéria e Memória*, compreendemos que a questão da separação entre corpo e espírito acaba por trazer dificuldades quanto ao próprio estatuto desses âmbitos. Antes, é preciso atentar para a concepção peculiar que Bergson tem de consciência e é na relação desta com a percepção que podemos elucidar o caráter dessa posição dualista juntamente com suas particularidades.

Como sabemos, um dualismo radical é exatamente aquilo de que Bergson pretendeu se afastar e, embora o próprio filósofo afirme que cada uma de suas obras é compreensível por si, sem necessitar da leitura das demais, o percurso de *Matéria e Memória* é uma espécie de esclarecimento do *Ensaio*, esclarecimento que se embrenha por caminhos ainda mais dificultosos, pois se, por um lado, começar a argumentação por uma percepção existente de direito e não de fato é, sem dúvida, inovador, por outro, tal recurso reflexivo/argumentativo suscita a pergunta sobre como seria possível basear uma metafísica em tal afirmação dando-lhe a credibilidade necessária.

Na busca por mostrar a possibilidade de um dualismo corpo-espírito que fuja aos equívocos metafísicos tradicionais evitando criar uma barreira intransponível entre seus termos e encontrar um ponto de contato entre eles que indica, ao mesmo tempo, aquilo que os aproxima e os afasta, Bergson convida o leitor se abster dos conceitos preestabelecidos não somente por uma questão metodológica, mas para instigar uma postura que se aperceba de um conhecimento intuitivo da realidade e se alcance uma percepção que estaria “submersa no espaço”. Uma aproximação entre corpo e matéria é a que chegamos quando temos o corpo sem aparato subjetivo e a matéria a nos envolver. Tal descrição da proximidade com

a matéria, ainda que em termos gnosiológicos, ao mesmo tempo que mostra um ponto de contato entre corpo e matéria, útil para compreendermos esta última enquanto tal, prepara uma metafísica peculiar que vem não apenas complementar as teses expostas acerca do papel do corpo mas também, principalmente, nos trazer uma definição peculiar de matéria.

O papel do corpo enquanto centro de ação, além de ser base da crítica à psicofisiologia, ao idealismo e ao realismo, crítica esta exposta através das consequências dessa percepção ainda sem subjetividade, mostra que a nossa percepção da matéria se deve ao nosso modo utilitário de nos relacionarmos com o real. Isso não implica que a matéria não possua também qualidades, que também não se desenvolva num determinado tempo.

A memória, quando restituída ao seu lugar na percepção após a definição do papel do corpo, assim como as noções de tempo e espaço, “exprimem, de uma forma abstrata, o duplo trabalho de solidificação e de divisão que aplicamos à continuidade movente do real para nela garantirmos pontos de apoio, para nela fixarmos centros de operação, (...) estes são os esquemas de nossa ação sobre a matéria” (BERGSON, 1959, p. 345).

Em outras palavras, se a percepção é voltada à ação, ela se utiliza de formas superficiais de conceber o real. Ignoramos, desse modo, que

A mudança encontra-se por tudo, mas em profundidade; nós a localizamos aqui e ali, mas na superfície; e constituímos assim corpos ao mesmo tempo estáveis quanto a suas qualidades e móveis quanto a suas posições, uma simples mudança de lugar condensando nele, (...) a transformação universal (BERGSON, 1959, p. 344).

Dessa forma, podemos afirmar uma união precisa entre o *Ensaio e Matéria e memória*: nesta última obra, a percepção pura serve para esclarecer, além de outras questões, o modo como nos utilizamos do espaço e do tempo considerando-os como homogêneos, tal como foi, por sua vez, exposto no *Ensaio*: não há mudança quando não há memória, simplesmente nos mantemos em instantes e elementos justapostos diante da matéria em sua duração mais dilatada possível, ou seja, a memória pouco nos auxilia em ações habituais onde nos mantemos na superficialidade do eu.

Entretanto, *Matéria e memória* avança para além em nossa compreensão da relação com a matéria: se “Perceber consiste, (...) em suma, em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir assim, uma história muito longa” (BERGSON, 1959, p. 342), se nossa memória tem como característica essa contração capaz de abarcar milhares de mudanças em um instante, podemos então atribuir às coisas em nossa volta um outro tipo de duração, por sua vez, dilatada em milhares de momentos.

A duração nos aproximará da matéria, já que temos com esta algo em comum, mas ao mesmo tempo é aquilo que nos diferenciará das coisas já que nossa duração é infinitamente mais contraída. Todavia, o dualismo bergsoniano não é substancial, mas sim colocado em termos de temporalidade, mais precisamente de ritmos da duração.

Já tínhamos a colaboração da matéria à consciência, ainda no *Ensaio*, quando o exterior exercia uma grande influência em nossa apreensão da realidade, realidade na qual se encontram as multiplicidades que nos constituem enquanto liberdade em um extremo e na prática em outro. Lembremos que utilizamos a palavra colaboração não no sentido estrito no qual colocaríamos na matéria uma capacidade de provocar reações através de um movimento próprio, mas no sentido desta fazer parte de uma relação, ainda que passivamente, de modo a colaborar através da influência pela qual nos deixamos levar diante de nossa tendência natural à prática.

Doravante, a ação da consciência e a influência da matéria se esclareceram na filosofia bergsoniana presente no *Ensaio* e em *Matéria e Memória*. Entretanto, o homem, no qual o espírito encontra-se limitado pelo corpo e diante das dificuldades e obstáculos proporcionados pela matéria, estaria restrito a esse papel de centro de ação? Não, pois se assim fosse, esqueceríamos o quão rica é a dimensão do homem enquanto ser vivo.

Assim sendo, nada mais coerente que buscar uma compreensão da realidade onde o homem pudesse ser compreendido não mais como simples agente, mas como um ser vivo em que a vida, por sua vez, pudesse ser explicada como a base da relação do homem com a matéria. E é isso que a obra *A evolução criadora* faz, conciliando o caráter prático e o aspecto criador da vida em seu aparato biológico. A vida, então, é “pura dificuldade pragmática de um lado, a pura duração e liberdade do outro” (WORMS, 2000, p. 62). É puro embate com a matéria de um lado, tentando escapar dos obstáculos desta, e pura consciência de outro.

Matéria, vida e criação

A argumentação de *Matéria e memória* encaminhou a diversas conclusões mas, dentre elas, a que mais se destaca é o peculiar dualismo explicitado somente no IV capítulo. Visto que espírito e matéria são dois movimentos da duração, a importância do dualismo bergsoniano é trazer à tona, dentre outros, a importância da matéria. A relação entre matéria e espírito diante de uma metafísica onde a diferença entre seus termos é colocada em termos de duração, ou melhor, de tensão, dá à filosofia bergsoniana uma originalidade sem igual. Tal originalidade acabou por instigar e fazer voltar o olhar a outra questão sobre o dualismo: esclarecer a relação entre matéria e memória dá margens para se questionar a vida como um todo. Como essa relação pode ser explicada de modo a se encontrar uma significação da vida numa relação em que o espírito encontra-se limitado pelo corpo e estando diante das dificuldades e obstáculos proporcionados pela matéria a ele?

Ora, uma compreensão da significação da vida é o que se apresenta em *A evolução criadora*. Se em *Matéria e memória*, tínhamos a relação do homem com o seu meio em termos de ação prática, já nos primeiros capítulos e um último capítulo que apontava para uma relação peculiar onde, embora distintos, espírito e matéria possuem algo em comum, nada mais coerente que buscar um aprofundamento desta relação onde o homem pudesse ser compreendido não mais como simples agente mas como um ser vivo e que a vida, por sua vez, pudesse ser explicada como a base da relação do homem com a matéria.

Encontrar uma significação da vida não é um caminho fácil, como o próprio filósofo admite. Mas aprofundar a natureza da vida é necessário, por mais difícil que seja, para se compreender essa configuração aparentemente mais básica que nossa vida toma em nossas ações práticas. Compreender essa relação nos leva a compreender nosso vínculo com a matéria diante de uma faculdade que até então não era sequer assim denominada: a inteligência¹.

A problemática da inteligência se coloca em termos claros já na introdução de *A evolução criadora*. Se tanto no *Ensaio* quanto em *Matéria e memória* a inteligência foi tratada como algo que assegurava nossa inserção na vida prática, como essa inteligência que pensa a matéria daria conta de pensar a vida, da qual ela, aliás, faz parte? Se “o pensamento, sob sua forma puramente lógica, é incapaz de se representar a verdadeira natureza da vida, a significação profunda do movimento evolutivo” (BERGSON, 1959, p. 490), como pensar a vida?

Pensar a vida em quadros² formulados pela inteligência realmente não nos fará chegar a sua significação. Mas pensar nos moldes da inteligência é a única forma de pensar a realidade? Certamente não. Já em sua primeira obra Bergson enfatizava que é preciso distinguir duas multiplicidades, a quantitativa e a qualitativa³, não as tratando do mesmo modo, ou seja, não concebendo nossa consciência somente nos moldes da realidade espacial já que nossos estados psicológicos não comportam nenhuma divisão quantitativa tampouco possuem a homogeneidade própria à quantidade. Ora, assim como a consciência deve ser tratada em termos de duração, não poderia a vida ser assim concebida? É isso que Bergson questiona: “Continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira, o ser vivo parece, então, realmente partilhar esses atributos com a consci-

¹ Tanto na obra *Ensaio* sobre os dados imediatos da consciência quanto em *Matéria e memória* Bergson se referia à inteligência como entendimento. É somente em *A evolução criadora* que, enquanto faculdade, a inteligência passa a ser assim denominada.

² A esse respeito, ver BERGSON, 1959, p. 489-494.

³ Sobre multiplicidade qualitativa e quantitativa, ver I e II capítulos de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e, como comentário, DELEUZE, 2004, p. 25-28, donde a seguinte citação: (...) a decomposição do misto nos revela dois tipos de “multiplicidade”. Uma delas é representada pelo espaço (ou melhor, se levarmos em conta todas as nuances, pela mistura impura do tempo homogêneo) é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de diferença de grau, uma multiplicidade numérica, descontínua e atual. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número.

ência. Podemos ir mais longe e dizer que a vida, como a atividade consciente, é invenção e, como ela, criação incessante? (BERGSON, 1959, p. 513) Para se compreender a vida, então, é preciso voltar-se para o fato de que a inteligência não dá conta de compreendê-la quando a coloca em seus quadros fixos e sistematizados, quando espacializa, é preciso “fazer violência ao espírito, escalar de volta a inclinação natural da inteligência. Tal é precisamente o papel da filosofia” (BERGSON, 1959, p. 519).

Esse “escalar de volta a inclinação natural da inteligência” com vistas a compreender a duração é algo a que já tínhamos sido convidados no final de *Matéria e memória* quando o filósofo deixa indicado que a matéria, embora tratada como inerte e espacializada pela inteligência, possui uma duração própria infinitamente mais dilatada que a nossa. A obra seguinte só vem a confirmar essa afirmação enfatizando-a já no início da argumentação onde a noção de duração, antes colocada como referente à memória, passa a ser “fato incontestável, mesmo no mundo material” (BERGSON, 1959, p. 502). Em outros termos,

Se eu quiser preparar um copo de água com açúcar, por mais que faça, preciso esperar que o açúcar derreta. Esse pequeno fato está cheio de lições. Pois o tempo que preciso esperar já não é mais esse tempo matemático que se aplicaria do mesmo modo ao longo da história inteira do mundo material ainda que esta se esparramasse de um só golpe no espaço. Ele coincide com minha impaciência, isto é, com uma certa porção de minha própria duração, que não é prolongável ou encurtada à vontade. Não se trata mais de algo pensado, mas de algo vivido. Não é mais uma relação, á algo absoluto. O que significa isso senão que o copo d’água, o açúcar e o processo de dissolução do açúcar na água sem dúvidas abstrações e que o Todo no qual foram recortados por meus sentidos e meu entendimento talvez progrida à maneira de uma consciência? (BERGSON, 1959, p. 502)⁴.

Se o universo dura, nosso corpo, também matéria, não escapa a esse fato. Entretanto, o papel do corpo, que outrora foi analisado minuciosamente por Bergson⁵, parece também aqui privilegiado já que é nele que a vida teria alcançado seu ápice. Vida na qual o tempo também se insere, não só em termos psicológicos, conforme enfatizado no *Ensaio*, mas em todo processo vital.

Ora, é preciso pensar a vida numa evolução peculiar. Se a inteligência não pensa “adequadamente” a vida, ela traz em si elementos para compreendê-la. Mas para isso é preciso entender qual o papel da própria inteligência nessa evolução

⁴ Na referida citação, é preciso ressaltar dois aspectos. Um deles é o fato de Bergson utilizar o termo absoluto: como se trata de uma citação das primeiras páginas de *A evolução criadora*, tal termo parece obscuro. Não caberia, por motivos de coerência, nos dedicarmos a ele nesse momento, mas é necessário salientar que para o filósofo é possível chegar ao absoluto, isso ficará evidente após os primeiros capítulos de *A evolução criadora* e nas introduções à obra *O pensamento e o movente*. O outro aspecto é que Bergson utiliza o termo entendimento ao invés de inteligência, isso porquê a noção de inteligência não foi exposta enquanto uma faculdade do ser humano, mas apenas como algo que garantia uma inserção na vida prática, sem que sua significação fosse esclarecida, é somente nos capítulos seguintes que isso passa a fazer parte da análise.

⁵ A esse respeito ver I capítulo de *Matéria e Memória*.

para a partir daí buscarmos compreender como ela poderia nos ajudar na compreensão da vida enquanto tal.

Pensar a vida é pensá-la, na filosofia bergsoniana, diante de um impulso, de um elã vital que, embora só seja tratado nesses termos pelo filósofo em *A evolução criadora*, já o tínhamos indiretamente nas obras anteriores, seja como aquilo que nos impulsiona para as ações livres, seja aquilo que nos diferenciava do mundo material diante do privilégio do corpo e do espírito. Essa noção de elã, que se apresenta numa abordagem psicológica da vida, é o que nos permite estar numa criação contínua e poder escapar aos moldes do entendimento.

Sendo o impulso vital como uma explosão que se direcionou a inúmeros “caminhos” de acordo com a maior ou menor resistência da matéria, encontramos no homem um desses “caminhos” e aquilo que o diferencia dos demais seres em que a vida encontrou lugar: a inteligência, anteriormente utilizada como sinônimo de entendimento que nos dava condições de realizar ações práticas visando uma inserção no meio que vivemos da melhor forma possível, e agora, tendo sua origem como uma das direções do elã vital, deixa de ser apenas um meio para as ações para se assumir seu papel de uma faculdade própria ao homem.

Se nos animais o impulso se bifurcou em duas direções diferentes, uma como instinto e a outra como inteligência, é preciso salientar em que medida, por terem a mesma origem, um está no outro e quais as conseqüências desse fato. Ora, o papel da inteligência começa a se definir quando a distinguimos do instinto, com o qual ela acaba por se confundir diante uma concepção que os trata em termos de diferença quantitativa onde o instinto seria uma simples fase anterior à inteligência, como se entre eles houvesse apenas uma diferença de grau. Todavia, não se trata de uma diferença de intensidade entre ambos mas de natureza: embora tenham se iniciado juntos, ao se direcionarem por outras vias constituíram suas particularidades e se desenvolveram opostamente sem, no entanto, perderem os vestígios de um no outro.

O agir sobre a matéria é, sem dúvidas, aquilo que a inteligência faz de melhor. O que a diferenciaria do instinto é nunca se satisfazer completamente em suas ações buscando sempre ir adiante, sempre buscando mais que o esperado, ao contrário do instinto que, ao alcançar o almejado, se detém. Nesse sentido, estando a inteligência sempre a buscar o novo, poderíamos considerá-la como um instrumento de liberdade⁶. Compreendemos, então, o porquê do homem estar adiante dos animais nesse aspecto: nestes o instinto não os deixa ir mais longe, enquanto naqueles a inteligência se encarrega de levá-los sempre adiante. Compreendemos ainda, como a ação, mesmo que organizadora, traz em si um traço de liberdade pela própria configuração da inteligência que especula, que procura, diferentemente do

⁶ Colocamos a inteligência como um instrumento de liberdade num sentido bem particular: a inteligência é limitadora da liberdade já que busca sempre satisfazer as exigências da vida prática, onde restringimos nossas ações ao hábito ou a conhecimentos funcional da vida. Mas, ao mesmo tempo, a inteligência sempre busca ir além em seus conhecimentos e, nesse sentido, seria um instrumento de liberdade que nos afastaria dos seres submissos sempre ao mesmo, como os animais.

instinto. Em poucas palavras, instinto e inteligência se diferem na medida em que esta se encarrega das *relações* daquilo que pretende organizar, fabricar ou rearranjar e aquele, se debruça sobre as *coisas* inertes, sem preocupação com o que delas pode extrair visando apenas satisfazer as necessidades vitais.

A questão da diferenciação entre instinto e inteligência pode ser formulada, então, em termos de conhecimento. Aliás, é a uma teoria do conhecimento que Bergson encaminha essa questão. Pensar em termos de conhecimento instinto e inteligência é algo muito mais valioso do que se pode supor inicialmente:

A função essencial da inteligência será, então, a de destrinçar, em circunstâncias quaisquer, o meio de se safar. Ela procurará o que pode lhe servir melhor, isto é, se inserir no quadro proposto. Ela versará essencialmente sobre as relações entre a situação dada e os meios de utilizá-la. O que ela tem de inato, então, será a tendência a estabelecer relações, e essa tendência implica conhecimento natural de certas relações muito gerais, verdadeiro tecido que a atividade própria a cada inteligência irá talhar em relações mais particulares. Ali onde a atividade será orientada para a fabricação, portanto, o conhecimento versa necessariamente sobre relações. Mas esse conhecimento perfeitamente *formal* da inteligência tem uma vantagem incalculável sobre o conhecimento *material* do instinto. Uma forma, justamente porque é vazia, pode ser preenchida sucessivamente à vontade por um número indefinido de coisas, mesmo por aquelas que nada servem. De modo que um conhecimento formal não se limita ao que é útil praticamente, ainda que seja em vista da utilidade prática que faça sua aparição no mundo. Um ser inteligente traz consigo os meios necessários para superar-se a si mesmo. (BERGSON, 1959, p. 622).⁷

Inteligência e instinto são duas formas de ação sobre a matéria. Entretanto, se a inteligência organiza e é capaz de fazer relações que a levariam cada vez mais longe, ou seja, tem no inorgânico seu objetivo de trabalho, o instinto se fecharia num círculo onde o orgânico é seu foco, estaria na vida sem dividi-la, sem inserir nelas explicações que a colocassem em determinados quadros. Ora, o instinto está muito mais próximo daquilo que a vida tem de essencial, que é a sua duração, do que a inteligência⁸. Esta última, buscando naquela franja de instinto remanescente de sua configuração inicial, nos tornaria capaz de chegar a conhecimentos aos quais somente com suas propriedades não chegaríamos e aqui compreendemos o porquê da afirmação bergsoniana que “Há coisas que somente a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, não encontrará nunca. Essas coisas apenas o instinto as encontraria; mas não as procurará nunca” (BERGSON, 1959, p. 623). Se a inteligência teve sua origem num impulso criador, nada mais coerente que se esperar encontrar nela algo deste último que a permite sair dos moldes da vida prática e de poder ultrapassar a si mesma, podendo chegar a um conhecimento absoluto da realidade que a cerca.

⁷ Grifo nosso.

⁸ Não se trata aqui de apontar vantagens de um sobre o outro, mas é preciso diferenciá-los para compreender em que medida eles se relacionam: lembremos que inteligência e instinto jamais encontram-se sozinhos.

Nessa metafísica bergsoniana da contribuição do instinto, como “simpatia”⁹, para com inteligência, a intuição “nos poderá fazer apreender o que os dados da inteligência têm aqui de insuficiente e nos deixar entrever o meio de completá-los” (BERGSON, 1959, p. 645-646). A inteligência se inverte, se ultrapassa quando busca em si mesma compreender a realidade interior, vai contra sua “simpatia” pelo divisível e pelo imóvel para aproveitar daquela “simpatia”, vestígio do instinto, de se colocar no domínio da vida em si. E assim chega-se à intuição, “um conhecimento imediato, em todas as coisas, da duração como realidade última” (WORMS, 2000, p. 38). A inteligência, contribuindo na intuição como “tranco que a terá feito subir até o ponto em que se encontra” (BERGSON, 1959, p. 646), é uma chave, um meio utilizado indiretamente na compreensão da vida, sem ela, ainda que numa participação intermediária, não alcançaríamos um conhecimento verdadeiro da realidade, por sua vez, fruto da intuição.

Ora, a inteligência, que outrora parecia nos afastar da vida interior e que compreendia o exterior de forma fragmentada, alcança um novo papel como “coadjuvante” da intuição. A significação da vida começa então a poder ser pensada pelo conhecimento advindo desta intuição e é aquilo que nos permite pensar a matéria enquanto uma forma da duração. Sendo assim, podemos nos ocupar de outra dimensão do real que não aquela nos moldes da inteligência.

A intuição, é que, quando trazida para a filosofia, permite-nos alcançar uma significação da vida onde seu caráter prático e seu aspecto criador são conciliados diante de uma análise da mesma em seu aparato biológico. Ora, o próprio modo como a vida se apresenta já deixa-nos entrever a relação entre a consciência, onde inteligência e intuição se completam, e a matéria, que segue o ritmo da necessidade. Que a consciência tem da matéria uma visão fragmentada e que, nem por isso, a materialidade deixa de ter uma duração própria, já era posto desde *Matéria e memória*, mas a novidade que se apresenta, depois de buscar-se definir o papel da inteligência juntamente com sua origem, é poder apontar uma espécie de “gênese” da matéria. Em poucas palavras, compreendendo o papel da inteligência compreende-se o papel da matéria, e isso só temos em *A evolução criadora*.

Compreender o papel da inteligência significa afastá-la das concepções que a reduzem ao simples agir na matéria que ela tende a espacializar¹⁰. Afastá-la, também, do círculo vicioso a que ela supostamente nos condenaria. Conceber a inteligência é concebê-la como advinda daquele elã criador, daquele esforço único, que originou a vida, donde a afirmação de que “em torno do pensamento conceitual subsiste uma franja indistinta que lembra sua origem” (BERGSON, 1959, p. 659). E

⁹ A esse respeito, ver BERGSON, 1959, p. 645.

¹⁰ Tal foi a concepção das filosofias evolucionistas ou daquelas que tinham os sistemas em suas bases. Foi também, aquela de Platão, ao dar a inteligência somente a característica de contemplação, uma vez que (...) nem a matéria determina a forma da inteligência, nem a inteligência impõe sua forma à matéria, nem a matéria e a inteligência foram regradas uma pela outra por não sei que harmonia preestabelecida, mas que a inteligência e a matéria se adaptaram progressivamente uma à outra” (BERGSON, 1959, p. 670).

é a essa “franja” que se recorre num salto que retira a inteligência do seu domínio, apontando um novo modo de compreensão da vida, compreensão esta a qual a filosofia carece chegar. Que quando a inteligência “aborda o estudo da vida, necessariamente trata o vivo como o inerte, aplicando a esse novo objeto as mesmas formas, transportando nesse novo domínio os mesmos hábitos que tanto bem lhe fizeram no antigo” (BERGSON, 1959, p. 661), é inegável, mas a inteligência é capaz de nos chamar a atenção também para o conhecimento interior: se ela sozinha não conseguiria explicar aquilo que foge ao seu domínio, é nela que temos o esforço para buscar na intuição um outro rumo para o seu conhecimento.

Sendo assim, nos desenvolvemos em dois sentidos na vida: ora nos aproximamos do exterior ora de nossa duração interior, ora da matéria ora do espírito¹¹. Quanto mais nos inserimos em nossa própria duração, mais nos temos como consciência, como liberdade e criação. Mas o caminho inverso que, aliás, é onde nossa vida cotidiana nos coloca, está sempre presente: descemos rumo à especialidade e é aqui que nos encontramos com a matéria.

Dilatando nossa duração, nos sentimos à vontade no espaço. Isso vem a confirmar toda a análise do dualismo de *Matéria e memória*. Nas palavras de Bergson, “Nem o espaço é tão estranho à nossa natureza quanto imaginamos, nem a matéria é tão completamente extensa no espaço quanto nossa inteligência e nossos sentidos a representam” (BERGSON, 1959, p. 667).

A relação com o exterior ou com a matéria é colocada no espaço, não o espaço da ciência ou de outras filosofias, mas sim como o ato do espírito que permite nos aproximarmos da matéria numa necessidade de ação sobre ela. O espaço como meio vazio homogêneo, tal como descrito no *Ensaio*, é agora “relação entre nosso pensamento, do qual ele é a forma mesma, e a realidade, onde ele deforma a realidade temporal” (WORMS, 2000, p.24). O espaço, diante da vida tratada em termos biológicos, é resultado da necessidade de ação à qual a vida nos impulsiona¹².

Ora, é no espaço, esse ato do espírito, que nossa ação sobre a matéria se torna possível. Essa relação é afastada ao máximo da nossa consciência enquanto duração, aproximando-se antes de uma consciência prática que vê a matéria como o descontínuo, o inerte. Se antes se falava em graus de duração em *Matéria e memória*, agora se fala em graus de espacialidade¹³ em *A evolução criadora*.

Consciência e materialidade se apresentam, então, como formas de existência radicalmente diferentes, e mesmo antagonistas, que adotam um *modus vivendi*

¹¹ A esse respeito ver WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF. 2004a.

¹² Em certa medida, o espaço é qualitativo enquanto ato do espírito, e não algo reduzido ao material, tal como a ciência o tratara, tampouco algo irreal em seu sentido extrínseco, já que o próprio fato de agirmos sobre a matéria em sua descontinuidade, só é possibilitado pelo espaço. A esse respeito, ver Worms, 2000, p.24.

¹³ A esse respeito ver BERGSON, 1959, p. 665-668.

e bem ou mal se arranjam entre si. A matéria é necessidade, a consciência é liberdade; mas, mesmo que se oponham uma à outra, a vida acha um jeito de reconciliá-las. Isso porque a vida é precisamente a liberdade inserindo-se na necessidade e utilizando-a em seu proveito. (BERGSON, 1959, p. 824)

Sendo a vida uma exigência de criação, nossa consciência pode tomar dois rumos¹⁴, um à duração pura outro à pura espacialidade¹⁵: a matéria se relacionaria com a consciência em ambos os caminhos, seja como obstáculo que instiga à criação a ultrapassá-lo, seja como instrumento da inteligência passível de descontinuidade e divisões. Logo, a matéria é “relação real com as outras realidades, entre as quais nosso espírito, a vida, a história mesma dos homens” (WORMS, 2000, p. 42). A matéria, tal como concebida pela inteligência, tem sua “gênese” no espaço, a partir do momento que nossas ações se reduzem à vida prática, em que a liberdade dilata-se em necessidade. Assim sendo, a matéria nada mais é que “um relaxamento do inextensivo em extensivo” (BERGSON, 1959, p. 680), relaxamento este que nos esconde a verdadeira duração da matéria. Nesse sentido, podemos compreender a afirmação bergsoniana de que “Não há coisas, há apenas ações” (BERGSON, 1959, p. 705), pois as coisas, ou a matéria inerte, é uma concepção do espírito¹⁶ que necessita agir sobre ela: a matéria, em sua duração, não se determina enquanto coisa, só é assim considerada enquanto a ação da inteligência estiver em pauta. “De um modo geral, a realidade é *ordenada* na exata medida em que satisfaz nosso pensamento. (...) É o espírito reencontrando-se nas coisas” (BERGSON, 1959, p. 684) através da sua relação com a matéria.

Por conseguinte, compreender a significação da vida leva também a compreender a matéria e sua contribuição à consciência¹⁷. Se o elã vital nos impulsiona

¹⁴ “[...] o espírito, dizíamos, pode caminhar em dois sentidos opostos. Por vezes, segue sua direção natural: é então o progresso sob forma de tensão, a criação contínua, a atividade livre. Noutras, inverte essa direção, e uma tal inversão, levada até o fim, conduziria à extensão, à determinação recíproca necessária dos elementos exteriorizados uns com relação aos outros, enfim, ao mecanismo geométrico” (BERGSON, 1959, p. 684).

¹⁵ Pura duração e pura espacialidade são dois âmbitos aos quais a consciência não chegará jamais. Nossa liberdade possui graus, mas os extremos não poderiam ser alcançados, dado que em um estaria um estado de devaneio, no outro o inerte próprio à matéria. A esse respeito ver II e III capítulos de *Matéria e memória*.

¹⁶ “[...] é a nossa percepção que despedaça a matéria inerte em corpos distintos, guiada pelos interesses da ação, guiada pelas reações nascentes que nosso corpo desenha, isto é, como mostramos alhures [*Matéria e memória*], pelos gêneros virtuais que aspiram a se constituir: gêneros e indivíduos determinam-se portanto aqui um pelo outro por uma operação semi-artificial, inteiramente relativa à nossa ação futura sobre as coisas” (BERGSON, 1959, p. 688).

¹⁷ “Na verdade, a vida é um movimento, a materialidade é o movimento inverso e cada um desses dois movimentos é simples, a matéria que forma um mundo sendo um fluxo indiviso, indivisa também sendo a vida que a atravessa, nela recortando seres vivos. Dessas duas correntes, a segunda contraria a primeira, mas a primeira obtém apesar de tudo algo da segunda: disso resulta entre elas um *modus vivendi* que é precisamente a organização. Essa organização assume para nossos sentidos e para nossa inteligência a forma de partes inteiramente exteriores a partes no tempo e no espaço. Não apenas fechamos os olhos à unidade do elã que, atravessando as gerações, conecta os indivíduos aos indivíduos, as espécies às espécies e faz da séria inteira dos vivos uma única e imensa vaga correndo sobre a matéria, mas cada indivíduo ele próprio nos aparece como um agregado, agregado de moléculas e agregado de fatos” (BERGSON, 1959, p. 707/250-251).

na para a ação ou para a criação, seja sob a forma da inteligência ou da intuição, a matéria sempre terá um papel imprescindível para a consciência. A adaptação entre matéria e inteligência, por sua vez, nos permite rever o papel desta última, agora não mais com algo facilitador das ações, mas como faculdade própria ao ser humano que traz em si, como uma das direções do impulso vital, meios de extrapolar seus limites, e assim colocar a matéria como fundamental para a filosofia bergsoniana da duração.

Referências

BERGSON, H. *ŒUVRES*. Edition du centenaire. Paris: PUF, 1959.

_____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2007. (Édition critique).

_____. *Matière e Mémoire*. Paris: PUF, 2008. (Édition critique).

_____. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2007. (Édition critique).

_____. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008. (Édition critique).

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2009. (Édition critique).

_____. L'idée de lieu chez Aristote. In *Les études bergsoniennes*. Tradução francesa de Robert Mossé-Bastide. Paris: PUF, 1949, v. II.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004.

FRANÇOIS, A. Retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans Matière et mémoire. In *Philopsis: Revue numérique*. P. 1 à 12. 2007. Disponível em www.philopsis.fr.

PESSANHA, J. A. M. Bergson: Vida e Obra. In *Bergson – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses. 2000.

_____. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF. 2004a.

A experiência impossível da justiça e sua relação com o direito

Thiago Soares de França*

* Mestrando – PPGF/UFRJ

Resumo

Trata-se de examinar as concepções de Jacques Derrida a respeito das relações entre justiça e direito, a partir das teses lançadas na obra *Força de Lei, o fundamento místico da autoridade*. Neste texto, Derrida assume uma perspectiva que lhe permite apontar um abismo entre as duas instâncias, sem entretanto pensá-las meramente numa relação de oposição. Assim, a justiça emerge como uma “experiência do impossível”, relação ética para com a alteridade capaz de desconstruir o direito, colocando permanentemente em xeque a segurança de seu discurso. Com isso, Derrida procura redefinir o quadro do questionamento político, enfatizando sua dimensão ética fundamental.

Palavras-chave: desconstrução – Derrida – justiça – Força de Lei – democracia por vir

Jacques Derrida publicou sob o título *Força de lei, o fundamento místico da autoridade* duas conferências apresentadas na Cardozo Law School, em Nova York: *Do direito à justiça e Prenome de Benjamin*. A primeira delas, que aqui nos interessa, representa o que talvez seja a abordagem mais explícita, na obra de Derrida, das noções de justiça e direito. Tendo como pano de fundo as críticas que apontavam certo “relativismo” ou indiferença da desconstrução no tocante às questões de ordem ética e política, o texto responde ao questionamento implícito no título do colóquio em que foi pronunciado: a desconstrução e a possibilidade da justiça.

Assim, esta obra procura apontar qual a natureza de um discurso possível da desconstrução em relação à justiça. Tal discurso pode ser apenas aquele que se detém na tensão entre justiça e direito, recusando a identificação entre os dois con-

ceitos, a fim de preservar um espaço que permita pensar a justiça como um excesso em relação às regras delimitadas pelo direito.

Se a questão é “preservar a possibilidade de uma justiça, ou de uma lei, que não apenas exceda ou contradiga o direito, mas que talvez não tenha relação com o direito, ou mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o direito quanto excluí-lo” (DERRIDA, 2007, p. 8), este discurso não deve apenas pensar justiça e direito fora de uma relação de sinonímia, mas efetuar de fato uma “desconstrução do direito”, que consista em abalar a segurança de um discurso que remete o direito a seu suposto fundamento, a justiça.

A estranha relação entre justiça e direito é atravessada por enunciados contraditórios e por aporias. Para Derrida, a justiça é da ordem do infinito, do incalculável, daquilo que não pode ser apreendido conceitualmente nem circunscrito a regras. O direito, ao contrário, é o dispositivo do cálculo, um sistema de prescrições que regulamenta a vida social. A justiça sempre escapa à sistematização dos códigos, pois é devida à singularidade insubstituível, absoluta. O direito é regra geral, que visa a aplicar suas prescrições a situações singulares e concretas. Apesar disso, o direito é exercido em nome da justiça e a justiça exige ser instalada num direito. Ao mesmo tempo que são incompatíveis, uma instância exige e convoca a outra.

A desconstrução do direito, assim, seria exercida pela explicitação das aporias que compõem as relações entre justiça e direito. Contudo, esta desconstrução não possui propriamente um lugar, mas o que Derrida chama de “instabilidade privilegiada” (Idem, *ibidem*, p. 40): o espaçamento entre justiça e direito. Trata-se de mostrar, por um lado, as inconsistências formais do discurso do direito – ou seja, mostrar como a justiça não pode fundamentar o direito – e, por outro, a genealogia dos conceitos jurídicos, o percurso histórico de formação das noções que governam nossa vida política.

O direito fala em nome da justiça. Entretanto, no próprio gesto de “falar em nome”, de espelhar, representar ou concretizar a justiça, o direito oculta sua natureza de discurso constituído a partir de lutas, conflitos e consensos construídos socialmente. O direito é um discurso formado através da história, camadas sobre mais camadas de textos. A possibilidade de justiça vislumbrada pela desconstrução toma isso como ponto crucial, cuja lembrança não deve jamais ser elidida.

Na verdade, a desconstrução se coloca como um compromisso infinito com a memória – e neste sentido ela pode ser identificada à justiça. Derrida afirma: “A desconstrução é a justiça” (Idem, *ibidem*, p. 27). Ou seja: não é na ordem do direito, no terreno de aplicação da lei, que pode acontecer a justiça, mas somente na desconstrução do direito.

Assim, é o esforço de desconstrução do direito que pode trazer à tona as tensões que perpassam a constituição das normas, das instituições e das práticas sociais. É neste campo de interação entre memória, interpretação e conflito que novas inscrições podem ser feitas no próprio direito, abrigando exigências ainda não re-

conhecidas, ou mesmo que antigas regras possam ser reinterpretadas, adquirindo sentidos renovados e sendo reinventadas na aplicação aos casos concretos.

Se Derrida recusou continuamente definir a desconstrução como um “método” de leitura ou de crítica da tradição, evitando assim atribuir-lhe um conjunto fechado de teses e princípios, de forma análoga a justiça não será objeto de conceitualização. Em *Força de lei*, emerge a justiça como impossibilidade radical, uma “experiência do impossível” (Idem, *ibidem*, p. 30), um apelo que reclama uma realização urgente e ao mesmo tempo impossível.

A definição de justiça oferecida por Derrida nos lança em uma série de paradoxos, dentre os quais nos parece que a formulação “experiência do impossível” pode conduzir a uma mirada mais ampla não apenas das concepções ético-políticas de Derrida, mas de todo o seu percurso filosófico.

Por que experimentar a justiça é impossível? Derrida afirma que

a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca, *existe* a justiça. Em toda parte em que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que *existe X* (indesconstrutível), portanto na medida (ali) em que *existe* (o indesconstrutível).¹

Tentando seguir as indicações desse trecho, seria possível afirmar que a desconstrução acontece entre a justiça e o direito. Contudo, ela nunca se dá como presença – ou seja: a desconstrução é apenas o gesto que desloca e desestabiliza a relação do fundado a seu fundamento, sem entretanto erigir uma nova hierarquia ou novo esquema de oposições. A desconstrução acontece, mas não na forma de uma presença. Logo, se desconstrução é justiça – e, assim, a justiça é indesconstrutível, não é passível de ser submetida a uma desconstrução –, então também a justiça não é uma presença; ela só pode existir como impossibilidade, como o que escapa à determinação, como o que não se pode experimentar diretamente.

Dessa forma, parece à primeira vista ser menos difícil entender como Derrida não compreende a justiça, para em seguida chegarmos ao sentido mais profundo de sua abordagem. Se a justiça, tal como a própria desconstrução, não acontece sob a forma de uma presença, isso implica para Derrida a crítica à concepção de justiça como ideia reguladora, a partir da qual se poderia “medir” o maior ou o menor grau de “justeza” de uma determinada lei, de um comportamento, de uma prática.

A justiça, portanto, não é alguma coisa de positivo, um conteúdo de normas ou princípios que o direito, em algum momento, “deturpou” ou do qual “se afastou”. Colocar a questão nestes termos seria fazer com que Derrida repetisse o percurso da tradição metafísica ocidental: seria necessário apelar para uma “presença

¹ Idem, *ibidem*, p. 27-28

plena” da justiça, seja na origem – entendendo o direito como degradação desse momento inaugural – ou no *telos* da história – tomando a transformação do direito como o progresso assegurado em direção a uma finalidade determinada pelas leis do desenvolvimento histórico. Porém, a maneira como a justiça é definida por Derrida não autoriza a subsunção de conteúdos justos em si mesmos, a partir dos quais construiríamos critérios para aferir a adequação à justiça, seja sob a forma do progresso histórico ou da degradação de um momento inicial plenamente justo. Não vamos encontrar a justiça nem na origem nem no fim da História:

Eu hesitaria em assimilar apressadamente essa “ideia da justiça” a uma ideia reguladora no sentido kantiano, a algum conteúdo de promessa messiânica (digo *conteúdo*, e não forma, porque toda forma messiânica, todo messianismo jamais está ausente de uma promessa, qualquer que ela seja) ou a outros horizontes do mesmo tipo.²

Derrida acrescenta que os horizontes deste tipo são numerosos e englobam todas as figuras messiânicas determinadas: o messianismo religioso – judaico, cristão ou islâmico –, a ideia reguladora kantiana, a teleologia hegeliana, marxista ou pós-marxista. Nenhuma dessas concepções corresponde ao que Derrida quer pensar quando fala em justiça.

Entretanto, se os conteúdos desses messianismos são rejeitados, há algo na forma messiânica que Derrida quer preservar. Suas ideias de justiça e de democracia guardam uma forma messiânica, a estrutura de uma promessa, o que será chamado de messianismo sem messias:

o que permanece igualmente irreduzível a toda desconstrução, o que permanece tão indestrutível quanto à possibilidade da desconstrução, é talvez uma certa experiência da promessa emancipatória; é, talvez mesmo, a formalidade de um messianismo estrutural, um messianismo sem religião, um messiânico, mesmo, sem messianismo, uma ideia da justiça – que distinguimos sempre do direito, e até dos direitos humanos – e uma ideia da democracia – que distinguimos de seu conceito atual e de seus predicados determinados hoje.³

Este trecho de *Espectros de Marx* aprofunda o significado da compreensão da justiça numa estrutura messiânica. Há messianismo na concepção derridiana porque a justiça é permanentemente uma espera, uma promessa, um apelo. Haja vista que não se pode remeter a palavra “justiça” a algum conteúdo, este significante marca tão-somente uma abertura, a acolhida à possibilidade que algo aconteça no campo político para ampliar as garantias, o reconhecimento, a emancipação.

² Idem, *ibidem*, p. 49-50

³ Idem, 1994, p. 86

Este messianismo é “sem Messias”, pois não há uma definição a respeito do conteúdo desta espera. A justiça é uma espera sem objeto, uma promessa infinita, um por-vir indeterminado. E, no entanto, é preciso esperar:

há um “é preciso” para o porvir. Seja qual for a sua indeterminação, seja ela a de um “é preciso o porvir”, há porvir e há história [...]. Devemos insistir nesta precisão, justamente, porque ela vem afirmar uma imprecisão essencial, uma indeterminação que permanece a marca última do porvir: *seja qual for a modalidade ou o conteúdo* deste dever, desta necessidade, desta prescrição ou desta injunção, deste penhor, desta tarefa, portanto, também desta promessa, desta promessa necessária, *é preciso este “é preciso” e é a lei*. Essa indiferença ao conteúdo não é uma indiferença, não é uma *atitude* de indiferença, ao contrário. Marcando toda abertura ao acontecimento e ao porvir como tais, ela condiciona, portanto, o interesse e a não-indiferença ao que quer que seja, a todo conteúdo em geral. [...] Aparentemente formalista, essa indiferença para com o conteúdo tem talvez o mérito de dar a pensar a forma necessariamente pura e puramente necessária do porvir como tal, em seu ser-necessariamente-prometido, prescrito, designado, injungido, na necessidade formal de sua possibilidade, em suma, em sua lei. É ela que desloca todo presente para fora de sua contemporaneidade a si. Que a promessa seja disto ou daquilo, que seja ou não mantida, ou que continue insustentável, há necessariamente promessa e, portanto, historicidade como porvir. É isto que denominamos o messiânico sem messianismo.⁴

A indeterminação do porvir, a imprecisão da espera – tudo isso que em aparência pode servir às acusações de relativismo e indiferença moral lançadas contra a desconstrução representa, na verdade, o interesse por todo acontecimento, a atenção por todo apelo, o desejo de acolhida para toda alteridade.

Portanto, a abordagem de Derrida em relação à justiça retira essa palavra do campo imediatamente jurídico-político, atribuindo-lhe um peso ético primordial. A justiça concerne antes a um princípio ético – a relação com a alteridade, a recusa a impor-lhe uma relação violenta – que a uma questão do Estado. A partir dessas implicações éticas, aliás, é que a justiça torna possível uma transformação da política e do direito.

Trata-se, assim, de trazer para a esfera do pensamento jurídico o compromisso ético com a alteridade. Justiça, conforme ensinou Lévinas, é o nome da relação devida ao outro. Esta relação, como afirma Derrida, é infinita e irreduzível, anterior a qualquer contrato, dom sem troca, sem cálculo, regra ou fundamentação numa razão teórica. Aproxima-se, assim, de uma mística ou mesmo da santidade. Ela é a desconstrução, que podemos entender como o movimento de reinterpretação das concepções que em determinado momento da história de uma cultura sustentam o conjunto de critérios que orienta o estabelecimento da oposição entre justo e injusto. Esta desconstrução acontece na história antes mesmo de um determinado discurso filosófico reclamar a palavra para si:

⁴ Idem, *ibidem*, p. 102-103

Esta justiça, que não é o direito, é o próprio movimento da desconstrução agindo no direito e na história do direito, na história política e na história *tout court*, antes mesmo de se apresentar como o discurso que se intitula, na academia ou na cultura de nosso tempo – o ‘desconstrucionismo’.⁵

A justiça como porvir assinala, portanto, a inadequação entre o campo delimitado pelo direito e a relação ética devida à alteridade. É o apelo sempre renovado por justiça que pode deslocar o direito de sua relação a si. A justiça se constitui como abertura infinita para os apelos de uma alteridade absoluta, que nunca se presentifica, exigindo assim a manutenção da espera. A consequência desta concepção no campo imediatamente político é a formulação da ideia de uma *democracia por vir*, que corresponde não a uma determinada forma de governo, mas à possibilidade de instituir a justiça nas relações políticas. Sem dúvida, um projeto permanente, cuja concretização jamais é completa:

quando eu falo de uma *democracia por vir*, não me refiro a uma democracia futura, a um novo regime, a uma nova organização dos Estados-nação (ainda que isto possa ser desejável), mas quero dizer, com este *por vir*, a promessa de uma autêntica democracia que nunca se concretiza no que chamamos democracia. Isso é um modo de se prosseguir criticando o que hoje se dá em todo lugar em nossas sociedades sob o nome de democracia. Isso não significa que a *democracia por vir* será simplesmente uma democracia futura corrigindo ou aperfeiçoando as atuais condições das assim chamadas democracias. Significa, antes de tudo, que esta democracia com a qual sonhamos está ligada conceitualmente a uma promessa.⁶

A acolhida do Outro, de seus apelos por justiça, é a diretriz que comanda as mudanças jurídico-políticas numa sociedade que se orienta pelo ideal da democracia. Entender a justiça e a democracia nesses termos abre outras perspectivas para o problema ético-político. Tendo em vista este horizonte, o problema crucial da política passa a ser reordenado nos seguintes termos: “Como podemos nós, ao mesmo tempo, levar em conta a igualdade de cada um, a justiça e a equidade, levando também em conta e respeitando a heterogênea singularidade de cada um?” (Idem, *ibidem*, p. 242)

Logo, para Derrida, a justiça excede o direito: este é um ponto de extrema importância, no que concerne às consequências políticas da desconstrução. Pois, se a justiça se coloca como algo que ultrapassa o conteúdo da regra – de qualquer regra – isso implica que a democracia de fato – isto é, a realização da justiça – jamais está circunscrita ao campo normativo estabelecido pelo estado de direito. O sistema político justo – ou melhor, o sistema que almeja instaurar a justiça – possui a consciência da sua precariedade e a maturidade de saber colocar em xeque suas regras, ampliando os direitos, ouvindo os apelos por mais justiça e reconhecimento.

⁵ Idem, 2007, p. 49

⁶ DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 244.

Se a justiça, de um lado, reclama a instauração de um direito e de sua sistematicidade de regras e cálculos, de outro, ela sempre se esquivava no próprio momento em que o direito pretende apreendê-la e determiná-la. A justiça “assombra” o direito, na medida em que exige a instituição da regra e sua infinita transformação. Tal como um fantasma embaralha nossos critérios de morte e vida, de ausência e presença, a justiça coloca em xeque as certezas que o direito deseja oferecer, mantendo abertas as aporias. Este sentido espectral da justiça – e também da democracia, haja vista que ambas são promessas – é fundamental para Derrida:

Para além mesmo dessa ideia reguladora em sua forma clássica, a ideia, caso ainda seja uma ideia, da democracia por vir, sua ideia como acontecimento de uma injunção penhorada que prescreve fazer vir isto mesmo que não se apresentará nunca na forma da presença plena, é a abertura deste desvio entre uma promessa infinita (sempre insustentável, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade *e* a alteridade infinita do outro assim como pela igualdade contável, calculável e subjectal entre as singularidades anônimas) e as formas determinadas, necessárias, mas necessariamente inadequadas, do que se deve medir com essa promessa. Nessa medida, a efetividade da promessa democrática, como a de uma promessa comunista, preservará sempre em si, e deverá fazê-lo, essa esperança messiânica absolutamente indeterminada em seu coração, essa relação escatológica com o porvir de um acontecimento *e* de uma singularidade, de uma alteridade não antecipável. Espera sem horizonte de espera, espera do que ainda não se espera ou do que já não se espera mais, hospitalidade sem restrições, cumprimento de boas-vindas dispensado de antemão para surpresa absoluta *de quem chega*, a quem não se pedirá contrapartida alguma, nem que se comprometa nos moldes dos contratos domésticos de alguma potência de acolhida (família, Estado, nação, território, solo ou sangue, língua, cultura em geral, humanidade mesma), *justa* abertura que renuncia a qualquer direito de propriedade, a qualquer direito em geral, abertura messiânica ao que vem, ou seja, ao acontecimento que não se teria meios de esperar *como tal*, nem, portanto, de reconhecer de antemão; ao acontecimento como o estrangeiro mesmo, para que ou para quem se deve deixar um lugar vazio, sempre, em memória da esperança – e se trata precisamente do lugar da espectralidade.⁷

Justiça, democracia, promessa, porvir, acontecimento, espectro: todos esses termos marcam o espaço de uma inadequação. Inadequação das leis, do sistema jurídico, das instituições políticas, dos programas, da projeção de um futuro que nada mais seja que um aprimoramento do presente. O lugar vazio da justiça e a estrutura da espectralidade abrem o campo do possível ao impossível, àquilo que por definição não é antecipável. É a manutenção dessa abertura que pode talvez transformar a vida política na direção de um ideal renovado e mais elevado de emancipação.

⁷ DERRIDA, 1994, p. 92-93

Referências

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org). *Desconstrução e ética – ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

A consciência e a expulsão do ego

Tiago Soares dos Santos*

* Mestre – Unioeste - Toledo

Resumo

Sartre indica a necessidade de esvaziar a consciência de tudo o que nela existe para ser fiel ao conceito de intencionalidade e fluidez constante da própria consciência (SARTRE, 1943). Estamos diante de um problema: o *ego* é um habitante ou constituinte da consciência? Responde-nos Sartre em *La transcendance de l'ego*: “[...] nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo tal qual o *Ego* de outrem” (SARTRE, 2003, p. 13). O posicionamento de Sartre é claro: o *Ego* está fora da consciência e esta transcende a si mesma em direção a esse *Ego*, assim como se transcende em direção a qualquer objeto. Definir a espécie de objeto que é o Eu expulsando-o da consciência é o objetivo sartriano. A expulsão do *Ego* é necessária a fim de manter a translucidez da consciência, pois com sua inserção na consciência a opacidade, a falta de translucidez e a falta de espontaneidade far-se-iam presentes. Isso porque o o *Ego* cercaria o fluxo constante da consciência. (SARTRE, 2003). Essa expulsão não implica na inexistência do *Ego*, apenas o põe como um existente transcendente. O aparecimento do Eu é possível através da consciência refletida. Esse aparecimento ocorre de modo inadequado. Tal inadequação nesse aparecimento acontece porque o Eu parece se esconder na consciência, fazendo parecer que não existe consciência. Seu aparecimento ofusca a translucidez e espontaneidade da consciência e acaba ocupando seu lugar. A presença desse Eu na consciência, seja formal ou material, faz parecer que o movimento originário da consciência não é dela. O Eu transfere o fluxo constitutivo da intencionalidade da consciência ao objeto que lhe atrairia. Assim, a origem da relação consciência-mundo não derivaria da consciência, mas dos objetos. Enfim, a inserção do Eu na consciência conduziria na à perda de seu ser. Esse *Ego* se constitui de dois polos: o *Je* e o *Moi*. O *Je* é a ação concretizada e está diante do objeto efetuando uma ação. O *Moi* é o estado que fundamenta a ação e permite superar a instantaneidade da ação prolongando-a ao futuro. O *Ego* é a unidade sintética

e transcendente entre esses dois polos. O Eu e a consciência não se conectam em todas as suas formas de existência, já que há momentos da consciência em que não há um *Ego*. Há momentos em que um *cogito pré-reflexivo* aparece como condição do um *cogito* reflexivo. A consciência é plenitude de existência e condição estrutural da realidade; existe por si e como causa de si. Antes da consciência só há a plenitude do ser. A consciência surge no seio do ser, emana e se lança em direção ao seu objeto tentando ser alguma coisa. O ser da consciência é essa intencionalidade. Esse fluxo contínuo em direção às coisas torna possível o aparecimento da consciência e dos objetos. É essa intencionalidade em direção às coisas que torna possível o aparecimento do mundo e da consciência como fundamento desse aparecimento.

Palavras-chave: Ego. Consciência. Conhecimento. Fenomenologia

Sartre, filósofo francês do século XX, autor de várias obras filosóficas, literárias, teatrais e jornalísticas, é uma das grandes personalidades intelectuais do século passado. Dentre as muitas possibilidades de explorar o pensamento desse filósofo, deter-nos-emos, em um aspecto pontual de sua obra, a fenomenologia, mais especificamente, a consequência do pensamento do filósofo alemão Husserl na produção filosófica de Sartre.

A fenomenologia husserliana impele Sartre à busca constante do fundamento estrutural da realidade e no desenvolvimento deste intento, Sartre se distancia de Husserl por acusar seu predecessor de não se ater ao próprio conceito que ele mesmo fundara, a saber: o conceito de intencionalidade da consciência. Husserl apresenta a consciência como *noese e noema* e, em seguida, assume a perspectiva de um *Ego transcendental* capaz de reduzir todas as possibilidades visadas entre esses dois polos correlatos da consciência. Se a consciência é intencionalidade, implica assumir a postura de tudo que a constitui nada é essencial, embora, seja percebida apenas como aquilo que ela não é.

Assumir a postura husserliana quanto à ideia de intencionalidade e espontaneidade da consciência exige de Sartre uma tarefa essencial. Ora, antes de melhor caracterizar o ser da consciência, Sartre indica a necessidade de esvaziar a consciência de tudo o que nela existe que não seja ela mesma, isto é, a pretensão de Sartre é deixar a consciência sem nada, ou seja, que a consciência seja ela mesma (SARTRE, 1943, p. 18). Em outros termos, como a consciência é vazia, Sartre objetiva expulsar todas as coisas da consciência para estabelecer sua relação original com o mundo. Estamos diante de um problema para Sartre: o *ego* é um habitante ou algo constituinte da consciência? A tese de Sartre a esse respeito é apresentada nas primeiras linhas da obra *La Transcendance de L'Ego* com esses dizeres: “[...] nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo tal qual o *Ego* de outrem” (SARTRE, 2003, p. 13). O posicionamento de Sartre em relação ao *Ego* é claro: o *Ego* está fora da consciência como qualquer outro objeto. A consciência transcende a si mesma em direção a esse *Ego*, assim como transcende a si mesma em direção a qualquer outro

objeto. Precisamos, então, definir a espécie de objeto que é esse Eu para que seja expulso da consciência. A busca conceitual do *Ego* se inicia pela retomada do *Eu transcendental de Kant*.

A questão que move o pensamento kantiano é se o Eu, o supremo operador de sínteses, é um ser ou uma função. A concepção de que o Eu seja um ser é metafísica e já fora adotada por Descartes. Kant assume outra perspectiva teórica. Seu intento é argumentar sobre o Eu como uma função. O filósofo alemão afirma: “[...] o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações” (KANT, 1994, §16, p. 131). O fato de dever acompanhar não quer dizer que realmente acompanhe. O direito de se fazer consciente em todas as representações não implica, necessariamente, que se faça presença a cada consciência. Essa possibilidade constante do ‘*deve poder*’ é a renúncia de Kant à metafísica. O *dever* instaura uma condição de possibilidade de sínteses e não uma necessidade de sínteses. Essa definição kantiana é de um Eu como condição de possibilidade das sínteses. O Eu não é um ser. É, no entanto, uma função que unifica as possibilidades. Isso quer dizer que o Eu é uma possibilidade lógica e, nesse contexto, apresenta-nos Silva: “[...] a consciência transcendental como sendo de direito – o Eu penso deve acompanhar – e a consciência empírica como sendo de fato” (SILVA, 2004, p. 35). De acordo com Silva o dever acompanhar é a clara defesa de Kant sobre as questões de direito. Esse Eu de direito que deve acompanhar as representações tem a função de unificá-las ou é unificado por elas? Se a função do Eu for a unificação das representações, não é possível que haja nenhuma representação sem o Eu. Desse modo, o “deve acompanhar as representações” deve ser entendido como “acompanha as representações” e não é essa afirmação que encontramos na crítica kantiana. Essa postura necessária de acompanhamento do Eu em todas as representações implicaria abandonar as questões de direito e enveredar pelas questões de fato. Essa leitura sartriana sobre Kant se explicita claramente quando o filósofo francês diz:

Kant não se preocupou nunca com o modo como se constitui de fato a consciência empírica, ele não a deduziu, ao modo de um processo neo-platônico, de uma consciência superior, de uma hiperconsciência constituinte. A consciência transcendental é para ele somente o conjunto de condições necessárias para a existência de uma consciência empírica. Por conseguinte, realizar o eu transcendental, fazer dele o companheiro inseparável de cada uma de nossas consciências, é julgar a respeito do fato e não a respeito do direito, é colocar-se num ponto de vista radicalmente diferente do de Kant (SARTRE, 2003, p. 15).

Diante disso podemos afirmar que Sartre compreende Kant do seguinte modo: “[...] a consciência transcendental é para ele somente o conjunto das condições necessárias para a existência de uma consciência empírica” (SARTRE, 2003, p. 15). Deduzir um Eu, ainda que transcendental, a partir dessas condições, é inadmissível, visto que há momentos de consciência sem o Eu. No tocante às questões de direito da consciência transcendental de Kant, implica dizer que não se exclui,

necessariamente o Eu das representações realizadas por essa consciência. Ao mesmo tempo, também não exige sua presença como constituição necessária dessa mesma consciência. Haveriam, desse modo, consciências em que a presença constitutiva desse eu não se fazem necessárias e se é possível que hajam momentos conscientes sem a presença do Eu isso implica dizer que existe uma precedência da consciência transcendental – que lida com as questões de direito – sobre a consciência empírica – que aborda as questões de fato. Isto indica que a separação entre Eu e consciência implica na precedência da consciência sobre o Eu. A consciência é, então, constituinte e o Eu constituído (LEOPOLDO e SILVA, 2004).

Interlocutor de Sartre, no tocante à expulsão do Eu da consciência, é Husserl. A concepção que ambos têm sobre o Eu é a que mais distancia conceitualmente esses dois filósofos. De acordo com Sartre, Kant se ocupa das questões de direito, enquanto Husserl com as questões de fato. Ocupar-se das questões de fato, no caso husserliano, é adotar como método de compreensão da realidade e, para tal compreensão, utiliza-se da fenomenologia como método e Sartre entende como fenomenologia um “estudo científico e não crítico da consciência” (SARTRE, 2003, p. 17). Ora, a fenomenologia, como já apresentamos anteriormente, descreve o aparecimento das coisas ou dos fatos por meio da intuição. Essa consciência descritiva que Husserl nos apresenta não é a consciência transcendental de Kant, mas a fluidez da consciência em direção aos objetos por ela intencionados. Essa intencionalidade da consciência a coloca sob a condição de um fato absoluto e, como tal, descritível na sua totalidade pelo recurso fenomenológico. Para Sartre, a fenomenologia utilizada por Husserl se vale da *epoché*, que, em última instância, reduz toda a estrutura fenomênica a um *eu transcendental* constituinte da consciência. Sartre não admite essa inserção do Eu na consciência com o argumento de salvar o conceito de intencionalidade e espontaneidade da consciência criado pelo próprio Husserl, que também é acusado de não ter levado seu método até as últimas consequências. Sartre acusa Husserl de que inserção de um *Ego* na consciência é substancializar e destituir a consciência de toda sua espontaneidade, intencionalidade e fluidez. Sobre essa temática entre Husserl e Sartre, Alves aponta que o filósofo francês em questão não soube compreender bem o pensamento de Husserl, pois Sartre entende a inserção de um *Ego* na consciência refletida e esse eu compreendido por Sartre se torna um objeto dentre os demais objetos do mundo. Alves ressalta, no entanto, que o *Ego* apresentado por Husserl não pode ser uma coisa ou um objeto dentre os demais objetos do mundo, pois esse *Eu* husserliano surge como uma estrutura fixa na consciência irrefletida, como o gene criador do movimento reflexivo da própria consciência. De acordo com Sartre, o Eu husserliano é opaco e inerte, já que, para Alves, o *Ego* husserliano é um movimento reflexivo presente em cada ato intencional da consciência (ALVES, 1994). Como ainda nos faltam recursos conceituais sobre essa problemática, não abordaremos essa discussão, atendo-nos exclusivamente ao pensamento sartriano, fruto de nossa investigação primeira, ainda que sua leitura de Husserl seja amplamente questionada.

A questão crucial é a de que Sartre acusa Husserl de não ter sido fiel à sua própria descoberta da intencionalidade e espontaneidade da consciência, pois assumir a postura de um *Eu transcendental*, por meio da redução fenomenológica, é admitir a presença de alguma coisa na consciência. A inserção do Eu na consciência seria a introdução da opacidade, da falta de translucidez e da falta de espontaneidade, visto que o fluxo constante da consciência seria cerceado pela presença desse Eu. Nessa perspectiva, a presença do Eu na consciência inviabiliza seu ser (SARTRE, 2003).

Deve ficar claro que a postura sartriana não exclui a existência do Eu; entretanto, o filósofo afirma que este Eu não está na consciência e sua existência é transcendente. Conforme Sartre, a inserção do Eu como constituinte da consciência ameaça todo o arcabouço construído pela fenomenologia. O aparecimento do Eu se dá por detrás da consciência refletida. Esse aparecimento, por outro lado, ocorre de modo inadequado. Essa inadequação no aparecimento do Eu se dá porque o Eu parece se esconder na consciência: o Eu faz parecer que não existe consciência. Seu aparecimento ofusca a translucidez e espontaneidade da consciência. Nesse sentido, o Eu aparece como sendo a consciência. A presença desse Eu na consciência, seja formal ou material, faz parecer que o movimento originário da consciência não é dela. O Eu transfere o fluxo constitutivo da intencionalidade da consciência ao objeto de modo que ela transcenderia em direção ao objeto, não por uma pura espontaneidade, mas pelo que há no objeto que lhe atrairia. Assim, a origem da relação consciência-mundo não derivaria da consciência, mas, sim, dos objetos de sua transcendência. Enfim, a inserção do Eu na consciência faria a consciência perder seu ser. Nas palavras de Sartre:

O Eu, se está presente para a consciência, está escondido por detrás dela e que ele é o polo de atração de todas as nossas representações e de todos os nossos desejos. O Eu procura, portanto, alcançar o objeto para satisfazer o seu desejo. Dito de outro modo, é o desejo (ou o Eu desejanter) que é dado como fim e é o objeto desejado que é meio (SARTRE, 2003, p. 38-39).

Sartre mostra que o Eu não constitui a consciência vindo se servir dela para se esconder. O Eu se dirige ao objeto condicionado pelo desejo. É, portanto, o desejo que condiciona o movimento do Eu. Este desejo que se origina no objeto para o qual o Eu se dirige com a função de se preencher ou de atender sua própria satisfação. Esse movimento que o Eu efetua, condicionado pelo objeto, faz parecer que ocupa a função de intencionalidade da consciência. É esse equívoco do Eu que torna o seu aparecimento na consciência uma inadequação e a consciência se vale de tal equívoco para se completar, ou seja, com a inserção do Eu na consciência, esta promove seu autoengano. O que ocorre com essa inserção do Eu na consciência é uma inversão de polos: o objeto desejado assume a posição de direcionar ou mesmo condicionar o movimento intencional da consciência em direção ao objeto desejado. Se o Eu efetuasse o movimento, a relação se daria nesses termos, usando

uma metáfora sartriana: o Eu tem sede e, portanto, deseja copo d'água que lhe sacie. A sede e o desejo de água constituem a origem e o fim do movimento do Eu. O copo d'água a que o Eu se dirigiu é apenas o meio da realização e da sua satisfação. Esse Eu sintetiza e unifica as ações e os estados que possibilitaram tais ações. O Eu se constitui de dois polos, a saber: o *Je e o Moi*. Com essa passagem abaixo Sartre exemplifica como ocorre a constituição do *Eu* e como esses dois polos se inter-relacionam em sua constituição.

Consideremos uma experiência reflexiva de ódio. Eu vejo Pedro, sinto uma profunda perturbação de repulsão e de cólera ao vê-lo (estou já no plano reflexivo): a perturbação é consciência. Não posso enganar-me quando digo: experimento nesse momento uma profunda repulsão por Pedro. O ódio, entretanto, é essa experiência de repulsão? Evidentemente que não: ele não se dá, para além disso, como tal. Com efeito, odeio Pedro há muito e penso que o odiarei sempre. Uma consciência instantânea de repulsão não poderia ser, portanto, o meu ódio. Se eu limitasse ao que ela é, uma instantaneidade, não poderia mesmo falar mais de ódio. Eu diria <tenho repulsão por Pedro nesse momento> e, dessa maneira, eu não comprometeria o futuro, eu cessaria de odiar (SARTRE, 2003, p. 45).

O *Je* é a ação concretizada e está diante do objeto, efetuando uma ação. No caso do exemplo supracitado, efetua uma ação de repulsa, rejeita o objeto visado, ou seja, rejeita Pedro. Por outro lado, o *Moi* é o estado que fundamenta a ação de repulsa, é o que permite superar a instantaneidade da ação e prolongá-la ao futuro. O estado de ódio pelo objeto (no caso do exemplo: odeia-se Pedro) é o fundamento da ação da repulsa.

A partir disso, podemos afirmar que o *Ego* é a unidade sintética e transcendente entre esses dois polos: ação e estado. É o *Ego* a amálgama entre o *Je* e o *Moi*. Por exemplo: cabe ao *Je* o sentimento do ódio e do amor; cabe ao *Moi* a ação de repulsa a Pedro e carinho a Simone. Não há, portanto, necessidade da inserção do Eu na estrutura irreflexiva e reflexiva da consciência. O *Ego* está no mundo, é transcendente, tal qual o *Ego* de outrem.

Um dos aspectos negativos da possibilidade da inserção do Eu na consciência é que essa perderia o seu caráter de intencionalidade e de espontaneidade que lhe é constitutiva. O movimento espontâneo da intencionalidade não se efetivaria caso houvesse um Eu primeiro na consciência, pois esse Eu pairaria sempre como um pano de fundo, isto é, uma realidade condicionante do movimento da consciência. De acordo com Alves, ter caráter intencional é constituir a postura de se apreender saindo de si e se direcionando àquilo que está fora (ALVES, 1994).

Sartre aponta que o Eu e a consciência não se conectam em todas as formas de existência da consciência, já que há momentos da consciência em que não há um Eu consciente e pensante. Por isso, reportemo-nos a Kant quando afirma a necessidade de que o Eu transcendental deve poder acompanhar as representa-

ções e não as acompanha sempre. Sartre se vale dessa possibilidade kantiana de que são possíveis momentos de consciência sem o *Eu*, ou seja, consciência sem o conhecimento de si, uma consciência que não se conhece e, de acordo com a interpretação sartriana a respeito da filosofia de Kant, é essa consciência não cognitiva que fundamenta os momentos de consciência cognitiva, visto que a primeira tem precedência sobre a segunda. Esses momentos de consciência sem o conhecimento de si é o que Sartre denominou de *cogito pré-reflexivo* e que, por sua vez, aparece como condição de um *cogito* reflexivo, do mesmo modo que a consciência mediata aparece como condição da consciência imediata ou irrefletida. Para corroborar tal afirmação, Sartre se vale do seguinte exemplo:

Visto que, portanto, todas as recordações não-reflexivas da consciência irrefletida me mostram uma consciência *sem eu*; visto que, por outro lado, considerações teóricas baseadas na intuição de essência de consciência nos levaram a reconhecer que o Eu não podia fazer parte da estrutura interna da "*Erlebnisse*", temos, portanto, que concluir: não há Eu no plano irrefletido. Quando corro atrás de um carro elétrico, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência do metrô a ser alcançado etc., e consciência não-posicional da consciência. De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade das minhas consciências, que se apresentam como valores, qualidades atrativas ou repulsivas, mas *eu*, eu desapareci, eu anulei-me. Não há lugar para mim a este nível e isto não provém de um acaso, de uma falta de atenção momentânea, mas da própria estrutura da consciência (SARTRE, 2003, p. 32).

Com esse exemplo, Sartre apresenta o argumento decisivo da sua filosofia: a precedência ontológica da irreflexão. Tal irreflexão surge com uma precedência ontológica no âmbito existencial, pois primeiramente é vivida e, só depois de ser vivenciada, é tematizada pela consciência como um ato reflexivo e gnosiológico. Essa existência irrefletida é um modo de existir da consciência puramente mergulhada nos objetos. A consciência existe totalmente com a existência do objeto, entretanto, a consciência existe sem saber de sua existência, apenas existe. No exemplo utilizado por Sartre, ao correr atrás do metrô não há um processo cognitivo de um eu que se observa correndo atrás do metrô, na existência apenas corre atrás do metrô. Essa situação não é resultado de um Eu displicente que se esquece de si mesmo, é, todavia, a estrutura constituinte da própria consciência.

Perdigão afirma que a presença do Eu só é possível na consciência reflexiva. Há momentos, contudo, de consciência reflexiva sem o Eu, como veremos no decorrer do texto. A reflexão exige o "penso". O Eu não é necessário no processo irreflexivo. Perdigão exemplifica: "[...] o 'eu', como todas as manifestações da psique, nos dá uma ilusão de interioridade, mas também vive 'lá fora', como esta árvore ou esta cadeira. O 'eu' é um objeto que temos diante de nós" (PERDIGÃO, 1995, p. 59). Perdigão assume a postura sartriana defendida em *La Transcendance de L'Ego*. Para esse autor nada há na consciência. O processo de interioridade da consciên-

cia, que é reconhecer-se como nada, se for atribuído ao Eu, é uma mera ilusão e tal ilusão é fruto da inadequação do aparecimento do Eu na consciência.

Por outro lado, ao abordar a problemática em questão, Alves apresentará essa concepção do Eu como constituinte da consciência e não como objeto, seguindo os passos de Husserl. A postura sartriana estaria certa se o Eu fosse um objeto da consciência reflexiva. Husserl também não destitui a importância do caráter irreflexivo da consciência, pois é justamente nessa estrutura da consciência que se pode verificar o Eu. A justificativa da presença do Eu na consciência irrefletida é sua tendência à reflexão. O Eu se apresenta como ponto fixo da consciência irrefletida que se desdobra à reflexão, de modo que esse Eu, presente na consciência irrefletida, é o *Eu transcendental* e é ele o iniciador de todo processo reflexivo. O Eu husserliano é o movimento que possibilita a reflexão. Ora, “[...] suprimir do irrefletido essa estrutura egológica é condenar-se a tornar incompreensível o movimento para a reflexão” (ALVES, 1994, p. 20) O erro de Sartre é entender o Eu como uma coisa na consciência, seja como habitante ou estruturante. O Eu é a estrutura egológica da consciência. É ele quem unifica e possibilita a síntese da consciência ao seu objeto. Alves avalia que a crítica à teoria husserliana é injustificável, pois a expulsão do Eu da consciência irrefletida inviabilizaria qualquer movimento reflexivo.

Por outro lado, Silva apresenta a seguinte concepção do Eu na consciência: “[...] o Eu é um existente e sua realidade transcende a consciência, tal como a realidade dos objetos, dos quais ele evidentemente se diferencia” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p. 41). O Eu é um objeto da consciência como as demais coisas do mundo, entretanto, é um objeto diferenciado, é um objeto especificamente da consciência reflexiva. O Eu só pode ser apreendido pela consciência por um ato de reflexão, pois irreflexivamente ele não é alcançado. O Ego é um objeto passivo da consciência e seu aparecimento mascara o ser da consciência. Tal mascaramento se dá porque o Eu se apresenta como um sujeito, com seus predicados, e que se dirige aos objetos. O Eu aparece como sendo a consciência e admitir que o Eu seja a consciência é validar a reflexão precedendo a irreflexão. Essa condição é inaceitável na filosofia de Sartre.

Optamos pela interpretação de Sartre contra Husserl em nosso trabalho. Justificamos: se houvesse um Eu na consciência irrefletida, ainda que fosse egologicamente estrutural, exigiria uma série infinita de consciências que testemunhassem a presença desse Eu na consciência. Um segundo motivo é que a consciência não precisa se pôr como um objeto para existir. Nada muda na sua existência no plano irrefletido. A mudança da irreflexão à reflexão é cognitiva e não é necessário saber que existe para existir. O não conhecimento da existência implica em existir sem se questionar, sem indagar sobre seu modo de ser no mundo. O terceiro e menos importante motivo pelo qual defenderemos o posicionamento sartriano é a realização de um projeto que se limita a compreender o pensamento sartriano, sem deixar de entender a necessidade de tal intento, mas que no percurso dessa pesquisa se torna inviável.

Sartre avalia que a consciência é plenitude de existência e condição estrutural da realidade; existe por si e como causa de si. Antes da consciência só há a plenitude do ser. A consciência surge no bojo do ser ou do desdobramento do ser, emana e se lança em direção ao seu objeto de intencionalidade, tentando ser alguma coisa. O ser da consciência é esse movimento constante de intencionalidade. Esse fluxo contínuo em direção às coisas torna possível o aparecimento, tanto da consciência, quanto dos objetos aos quais ela se dirige. É essa intencionalidade da consciência em direção às coisas que torna possível o aparecimento do mundo como totalidade dos objetos e da própria consciência como fundamento desse aparecimento.

Referências

ALVES, Pedro. "Irrefletido e reflexão". In: SARTRE, J. P. *A transcendência do Ego*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre, RS: L&PM. 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *La transcendance de l'ego*. 5. ed. Paris: Vrin, 2003.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre*. São Paulo, SP: Unesp, 2004.



O realismo na fenomenologia de Husserl

Valmir de Costa*

* (Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)

Resumo

O presente texto pode ser iniciado se fazendo uma pergunta: há um realismo na fenomenologia husserliana? Diante dos trabalhos das ontologias do século XX, principalmente nos textos de Heidegger e Sartre, o idealismo husserliano, não se constitui propriamente um anti-realismo. É necessário, porém, pontuar em que medida esse realismo se constitui propriamente em temática husserliana, tema de grandes controversas, e objeto deste trabalho.

Palavras-chave: Idealismo, realismo, transcendental, ontologia.

Esta comunicação é uma hipótese de trabalho. O que nos interessa particularmente, como aprofundamento do projeto de doutorado sobre “O Estatuto da imanência na Fenomenologia de Husserl”, é averiguar em que medida esta compreensão “realista” dos textos de Husserl influenciou determinadamente as leituras de Heidegger e de Sartre, e em decorrência, suas ontologias. São públicas as controvérsias entre Heidegger e Husserl a respeito deste tema.

O idealismo husserliano, principalmente em seus primeiros escritos, não se constitui propriamente um anti-realismo. O modo como Husserl pontua suas questões em “*Investigações Lógicas*”, e essencialmente em todos os seus trabalhos iniciais, que em seu projeto visa uma fundamentação da lógica e uma clarificação da matemática, pode dar a entender que sua preocupação fundamental pode estar dirigida somente a certa fenomenologia descritiva.

O realismo, desse modo, não seria compreendido somente, como em Kant, na independência das coisas em relação ao ato de conhecimento, mas lançaria as bases para uma distinção de campos que, posteriormente, se tornariam irreconciliáveis

na fenomenologia transcendental, a saber, as distinções entre os campos do imanente e do transcendente, ou, entre consciência e mundo. Não mais um dualismo cartesiano, mas numa dependência epistêmica do segundo em relação ao primeiro.

A nosso ver, a fenomenologia husserliana estaria próximo do realismo platônico. Onde nesta (na doutrina das ideias), são objetos do conhecimento científico entidades ou valores que têm um status diferente ao das coisas naturais, caracterizando-se particularmente pela sua unidade e imutabilidade. Com base nesta doutrina, o conhecimento sensível, que tem por objeto as coisas na sua multiplicidade e mutabilidade, não tem o mínimo de valor de verdade e podem apenas obstar à aquisição do conhecimento autêntico.

Para o realismo platônico, os Universais não existem da forma como os objetos físicos existem, mas são considerados como possuindo uma forma divina de existência.¹ Não seriam uma realidade semelhante os objetos ideais, reduzidos pelo pensamento transcendental husserliano?

Pretendemos mostrar que este realismo de Husserl, deve ser tomado como um tema de passagem em sua filosofia, de modo tal, que compreendido corretamente, ele próprio nos leve ao idealismo transcendental, confirmado pelos seus escritos da maturidade. Isso deve nos levar a concluir que seus escritos anteriores a 1910, constituiriam temas e trabalhos de passagem, de modo que consolide no devido tempo, sua filosofia transcendental, dando a esta filosofia caráter de uma ciência rigorosa.

A impostação fragmentária das obras de Husserl, sinaliza de modo suficientemente, que seu projeto fenomenológico passava por constante evolução e transformação. Husserl, mesmo tendo escrito uma obra imensa, publicou em vida apenas 6 livros, deixando boa parte de sua produção em manuscritos: artigos, aulas, conferências, meditações, rascunhos, sendo boa parte deste ainda inéditos². Era um pensamento que evoluía a partir de cada nova descoberta, que tomava como mote de crítica muitas vezes seus próprios escritos anteriores.

O realismo de seus primeiros trabalhos, comporia assim, uma das molduras que ajuda a clarear o caráter genético-evolutivo de seu pensamento. Nosso maior interesse é averiguar em que medida as ontologias de Heidegger e Sartre não se prendem de sobremaneira a este realismo, ficando aquém dos desdobramentos idealistas de tal pensamento.

A filosofia francesa e o existencialismo, principalmente, tomou Husserl muitas vezes pelo seu realismo. É conhecida a passagem em que Sartre é apresen-

¹ Um tipo de universal definido por Platão é a forma ou a ideia. No Realismo platônico, formas são relacionadas com particulares (instâncias de objetos e propriedades) de tal modo que um particular é visto como uma cópia da sua forma. Por exemplo, diz-se que uma maçã em particular é uma cópia da “classe maçã” e sua cor vermelha, por exemplo, é uma instância da tonalidade vermelha.

² A título de curiosidade, mas o que diz muito do caráter de desenvolvimento de uma obra, os livros que Husserl publicou em vida foram: *Filosofia da aritmética* (1891); *Investigações Lógicas* (1900-01); *Idéias I* (1913); *Lições de consciência do Tempo Interno* (1928); *Lógica Formal e Transcendental* (1929), e *Meditações Cartesianas* (1931).

tado à fenomenologia. Simone de Beauvoir relata o encontro de Raymond Aron com Sartre: “Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenólogo, podes falar deste coquetel, e é filosofia. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar a um tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós”³.

Se a consciência é absoluta, como a princípio pode ser tomado pensamento fenomenológico, que mundo nos oferece a fenomenologia? Poderá ser acusada de idealista, como fora pelos marxistas, por “(...) afogar a realidade na torrente das ideais”⁴ Sartre se opõe a tal acusação, “Há séculos que não se fazia sentir na filosofia uma corrente tão realista”⁵ Sartre parte do pressuposto de que por meio da fenomenologia é possível chegar à concretude do mundo, fazendo ver as coisas como elas realmente são. Isso só se concebe a partir da idéia de uma consciência absoluta que tem seu momento primeiro no cogito pré-reflexivo. Assim, as verdades acerca do ser e do mundo têm impreterivelmente na discussão sobre a consciência seu ponto de partida.

Realismo e ontologia

As ontologias contemporâneas na tentativa de fazerem uma interpretação fenomenológica da condição humana, não acabam condicionando a própria leitura da fenomenologia a certo realismo, quando procuram reduzir a atitude transcendental a uma ‘ideia de ser’?

Sartre e Heidegger, em suas respectivas ‘ontologias’, serão tomados, pontualmente, como interlocutores deste realismo. Não queremos definir, porém, tais ontologias como equivocadas, pois se sabe de sua importante contribuição ao debate filosófico do séc. XX. O que parece evidente é que para Husserl, ambos os filósofos representariam cada um a seu modo, certo ‘realismo transcendental’, à qual se oporá sua própria fenomenologia dos vividos puros.

Quando Sartre resolveu ir à Berlim estudar Husserl, era sobre o viés realista que a fenomenologia lhe interessava, ou pelo menos, foi sobre esta perspectiva que Raymond Aron lhe apresentou. Os primeiros trabalhos de Sartre vão todos nesta direção: *La Transcendance de l'Ego* (1931); *L'Imagination* (1936); *Esquisse d'une Théorie des Émotions* (1939); *L'imaginaire – Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940); *L'être et le néant - Essai d'ontologie phénoménologique* (1943). Todos estes trabalhos têm como pano de fundo a intenção de tomar a consciência como absoluta, ao mesmo tempo em que mantém certa autonomia e independência do mundo.

³ BEAUVOIR, S. *Na Força da Idade*, p. 74;

⁴ SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, p. 131 – (“(...) noyer la réalité dans le flot des idées”.)

⁵ Idem, p. 132 – (“Il y a des siècles, au contraire, qu'on n'avait senti dans la philosophie un courant aussi réaliste”.)

Sartre toma assim a fenomenologia como uma filosofia na qual lhe é devolvida a concretude das coisas e do mundo, sem perder a soberania da consciência.⁶ Resta saber, se estes dois entes absolutos, consciência e mundo, são compatíveis contemporaneamente a partir de uma leitura fenomenológica, não somente dos primeiros escritos de Husserl, mas que leve em conta todo seu pensamento.

Em *La Transcendance de L'Ego*⁷, trabalho que resultou de sua estadia em Berlim, Sartre debruça-se sobre a questão de estabelecer o justo equilíbrio entre estes dois pólos: consciência e mundo. Semelhantes a uma tensão dialética, ambos mantêm um para o outro uma presença irreduzível, que refletiriam no Ego, o objeto de sintetize desta relação. Este Ego só é um transcendente porque a consciência é pura intencionalidade. É sobre este tema tão caro a Sartre quanto para seu mestre que iniciam suas divergências, de modo tal, que tendo o mesmo pressuposto fenomenológico, consciência e mundo assumem valores diferentes para ambos. Isso decorre, principalmente, pelo fato de como Sartre lê e interpreta a quinta investigação lógica, “Sobre as vivências intencionais e seus conteúdos”.

Sem negar a herança husserliana, Sartre se opõe a certa inflexão que Husserl adota na passagem das *Investigações* às *Idées*. O caráter de “*recherche*” dos trabalhos iniciais de Husserl não havia sido totalmente compreendido por Sartre. A crítica se concentra, sobretudo, na mudança de concepção que a intencionalidade assume de uma obra para outra, a partir da caracterização de transparência que a consciência possui na primeira e que é negada na segunda. Isso decorrente exclusivamente pela presença de um Eu transcendental na consciência, “Depois de ter considerado que o Eu era uma produção sintética e transcendente da consciência, ele voltou nas Ideias, à tese clássica de um Eu transcendental que seria como um por ‘de trás’ de cada consciência, que seria uma estrutura necessária desta consciência (...)”⁸

Sartre considera que a consciência é impessoal, ou seja, sua condição de existência é ser pura transparência, o que colocaria esta posição em xeque caso se confirmasse a presença de um Eu na consciência.⁹ No fundo, é contra a produção de uma interioridade que Sartre se opõe criticamente à presença do Eu transcendental, como condição de sua unidade e individualidade. Para Sartre, a consciência, pelo que denomina ‘intencionalidades transversais’¹⁰, unifica-se a si mesma no tempo ao reter no presente suas consciências passadas. Assim, quando evoco uma consciência dirijo-me a um só tempo a todas as consciências.

⁶ Texto ilustrativo para isso é sua compreensão da intencionalidade no pequeno texto *Une idée fondamentale de La phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, onde apresenta uma ideia de intencionalidade que especificamente por garantir a concretude do mundo, deixa de realizar a própria operação eidética, onde o ‘conhecer’ se reduz numa compreensão primária de ‘explodir em direção a’ “Connaitre, c’est ‘s’esclater vers (...)”. SARTRE, *Situations philosophiques*, p.10.

⁷ SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003.

⁸ SARTRE, *La Transcendance De L'Ego*, p.96;

⁹ Em *Investigações Lógicas* Husserl é taxativo com relação à ausência do Eu na consciência, “Devo agora confessar que não consigo encontrar, pura e simplesmente, esse eu primitivo, enquanto centro de referência necessária”. p. 395;

¹⁰ SARTRE, *La Transcendance De L'Ego*, p. 97;

Creemos que na passagem das *Investigações* para as *Idées*, o que faz do próprio realismo como outros conceitos em Husserl estar em constata mutação, há um desnivelamento na compreensão da imanência, e conseqüentemente do próprio Eu, nos colocando num outro nível de reflexão, muito bem sinalizado por Ricoeur, quando distingue o eu da atitude natural do eu transcendental, “Mas o ‘eu’ do ‘eu vejo’ na atitude natural, não está no mesmo nível que o ‘eu’ do ‘eu dou’ na atitude transcendental. O primeiro ‘eu’ é mundano, como é mundano o mundo onde ele se passa. A ascense fenomenológica institui um desnivelamento entre o ‘eu’ e o mundo, porque ela faz jorrar o ‘eu’ transcendental do ‘eu’ mundano”.¹¹

Assim, o realismo de Sartre é mantido pelo caráter de impessoalidade e transparência que a consciência possui, resultado da sua compreensão da intencionalidade husserliana, o que torna a presença do Eu transcendental ‘a morte da consciência’.¹² Há de se verificar se de fato este Eu transcendental husserliano fere o princípio de translucidez da consciência.

Para nós, ao que parece, a questão se coloca do seguinte modo: para quem procura conjugar num mesmo plano consciência e mundo, como é o caso de Sartre, qualquer resquício de egoidade na consciência, por mais que seja uma expressão e não condição de sua existência, acaba por ofuscar o caráter intencional da própria consciência.

O Eu aos olhos de Sartre parece evocar uma individualidade e materialidade que só pertencem à transcendência. Dessa forma, a condição de existência da consciência é ser totalmente outra que o mundo. Ao contrário, para quem joga somente com a intencionalidade, como é o caso de Husserl, o Eu transcendental nada mais é que a capacidade que a consciência possui de unificar-se não somente a si mesma, mas de reduzir o mundo a sua própria esfera subjetiva. O mundo não é um outro, pois sem a precedência da consciência, em certo sentido, ele nem mesmo existiria, o que o torna correlato de vividos intencionais.

Na mesma direção, a passagem das *Investigações às Ideias*, segundo Sartre, faz com que Husserl deixe o mundo excessivamente abstrato, conseqüência de reduzi-lo ao plano descritivo, “(...) A obra de Husserl, por mais importante e essencial que ela seja, permanece sobre o plano da descrição”.¹³ Isso decorre fundamentalmente com a tematização do Eu transcendental, se o cogito é pleno, se não sustenta nenhuma relação com outra coisa que não ele mesmo, permanece-se exclusivamente na imanência pura. Ou seja, na fenomenologia husserliana, a partir principalmente das *Ideias*, o mundo não polariza mais com a consciência, ele existe tão somente enquanto reduzido à esfera Transcendental.

Ao que parece, o que é um limite para Sartre no pensamento de Husserl, é a nosso ver, a própria essência de sua fenomenologia, a qual seja, a de se voltar e refletir exclusivamente a partir de vividos puros. É neste campo do transcendental

¹¹ RICOEUR, P. In. Introdução a *Idées directrices pour une phénoménologie*, 19;

¹² SARTRE, *La Transcendance De L'Ego*, p.98;

¹³ SARTRE, *Conscience de soi et connaissance de soi*, p. 140;

que se pode encontrar a verdade, e é neste ambiente que a filosofia poderia se tornar, como é desejada aos olhos de Husserl, uma ciência rigorosa.

Assim, o que há em Husserl, e que Sartre não aceita, é uma transposição do ser objetivo para a imanência absoluta. O que está em debate a partir de agora, se assim poderíamos sintetizar, são duas concepções de ser: a do ser objeto e a do ser da consciência, que para ambos os filósofos assumem características distintas. Na primeira, porque Husserl "(...) recusa considerar que o ser existe fora do conhecimento que temos dele".¹⁴ A consequência mais imediata desta posição é que, além de pôr a consciência como esfera única de constituição e presença, o mundo como outro ente, para a fenomenologia, só existe como possibilidade de ser suspenso pela consciência transcendental.

Dependente desta concepção está a segunda, a do ser da consciência. O que é a consciência para que em nenhum momento se possa colocar seu próprio ser? "Dito de outro modo, para evitar o salto no substancialismo, Husserl não evita o salto em certo tipo de idealismo. E, com efeito, nós temos em Husserl, que parte igualmente do 'cogito', uma elucidação sucessiva e uma significativa descrição das estruturas essenciais da consciência, mas jamais a posição do problema metafísico propriamente dito, ou mesmo, o problema ontológico de saber qual é o ser da consciência. Em nenhum momento de sua fenomenologia Husserl pôs verdadeiramente o problema".¹⁵ O que se percebe é que Husserl pontua uma ontologia em sua filosofia, mas não a problematiza ao modo de Heidegger e de Sartre. Interessada somente pelo subjetivo, a fenomenologia jamais se lançará com pretensões em conhecer o mundo aos modos de um ente autônomo. Pôr a questão do ser, como fazem os outros dois filósofos, seria do mesmo modo voltar-se sobre questões da atitude natural, das quais a atitude transcendental não pontua como problemática sua.

Heidegger, assim como Sartre, insistirá no viés ontológico da filosofia transcendental. Faremos somente alguns apontamentos que visam salientar que um dos temas centrais desta divergência está em como ambos concebem a própria ideia de subjetividade, como espaço de manifestação ou negação do ser. Para um, referir-se-á em última instância ao ente e suas modalidades ônticas, para outro, Husserl, a imanência como lugar do transcendental, está para além de qualquer ideia de ser.

Um trabalho interessante, que pode ajudar a clarear o debate entre estes dois filósofos é um livro de Husserl intitulado, "*Notes sur Heidegger*",¹⁶ contendo correspondências de ambos sobre suas compreensões do significado epistemológico de Ser e Dasein. Um debate que está longe de ser totalmente dirimido pela argumentação posta em questão, porém, deixa suficientemente claro para onde cada qual ruma com sua filosofia.

¹⁴ Idem, p.141;

¹⁵ Ibidem, pp.141-142;

¹⁶ HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Les Éditions de Minuit, 1993.

Pondo em base essencialmente ontológica o primado e o sentido de ser, é que Heidegger desenvolve a ontologia do Dasein. Se ser é 'ser simplesmente dado' e ente é 'tudo aquilo sobre o qual podemos falar', Dasein, como ente que nós mesmo somos, não conseguiria fugir numa perspectiva heideggeriana, da investigação ontológica. Assim, é para uma ontologia fundamental que se realizará a analítica existencial de Dasein. Consequentemente, esta filosofia é ontologia fenomenológica que realiza a hermenêutica do ser-aí. As primeiras páginas de "Ser e Tempo", procurando reconstituir na história da filosofia a compreensão de Ser, dão as bases desta justificação e fundamentação ontológica pela fenomenologia.

Nossa discussão sobre o realismo husserliano, põem-se como crítica ao discurso que transpõe teoria crítica do conhecimento às descrições ontológicas do ser finito, que acaba reduzindo o transcendental às manifestações empíricas do ente, e que historicamente, cremos, condiciona em certo modo a leitura posterior da fenomenologia de Husserl pela antropologia existencial de base fenomenológica.

Para Husserl, o problema não seria em que para todo ser está implicado um fenômeno, mas o contrário, para todo fenômeno manifestamente está dado um ser, como é para Heidegger, "A fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que se deve constituir tema da ontologia. Ontologia só é possível como fenomenologia. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados".¹⁷ A fenomenologia se torna a ciência do ser dos entes, o que acaba vinculando seu nome à tematização do mundo, e consequentemente, uma visão naturalizante da consciência.

A analítica existencial de Dasein envolve necessariamente um mundo em que ele se dá. Dasein, em sua constituição primeira é ser-no-mundo. Sendo 'mundo' tudo aquilo do qual o homem se ocupa e que acaba por manifestar suas características ôntico-ontológicas. Na descrição fenomênica de 'ser-no-mundo' já está implicado um sentido e uma ideia de ser. Para o que nos interessa no momento, uma constituição transcendental do mundo pelo ente da presença, num viés heideggeriano, abrange do mesmo modo um problema de natureza ontológica.

É o que Heidegger pretende deixar claro em sua carta a Husserl, "Nós estamos de acordo no seguinte ponto, que o ente, no sentido em que você o denomina mundo, não poderia ser esclarecido em sua constituição transcendental pelo retorno a um ente do mesmo modo de ser. Mas isso não significa que o que constitui o lugar do transcendental não seja absolutamente nada de ente; ao contrário, o problema que se põe imediatamente é de saber qual é o modo de ser do ente no qual o mundo se constitui. Tal é o problema central de *Sein und Zeit*, a saber, uma ontologia fundamental de Dasein. Trata-se de mostrar que o modo de ser do Dasein humano é totalmente diferente daquele de todos os outros entes, e que é precisamente em razão deste modo de ser determinado, que é o seu, que ele recebe em

¹⁷ HEIDEGGER, "Ser e Tempo", p.75;

si a possibilidade da constituição transcendental. A constituição transcendental é uma possibilidade central de existência do Si factual”.¹⁸

Trata-se, pelo que se percebe, de dar identidade ontológica ao ente no qual o sentido do mundo se realiza. O transcendental para Heidegger seria próprio do ente, e, por conseguinte, envolveria a ideia de ser. É nesse viés que traçará sua crítica ao idealismo de Husserl, “Se o título idealismo significar o mesmo que compreender a impossibilidade de se esclarecer o ser pelo ente, mas que, para todo ente, o ser já é o ‘transcendental’, então é no idealismo que reside a única possibilidade adequada de uma problemática filosófica. (...) Se, porém, idealismo significar a redução de todo ente a um sujeito ou a uma consciência que, por sua vez, se caracteriza como o que permanece indeterminado em seu ser, sendo no máximo, caracterizado negativamente como uma ‘não coisa’, então, do ponto de vista do método, esse idealismo se mostra tão ingênuo quanto o realismo mais grosseiro”.¹⁹

A distinção está em que, para Heidegger, o ser por se fazer presente em toda ideia de Dasein, já envolve o transcendental, para Husserl, ao contrário, o transcendental não envolve nada de ente, por não conter nenhum resquício de mundo.²⁰ A razão destas posições e suas implicações filosóficas, está em como ambos constituem a própria subjetividade, para um é o ser do ente, para o outro, como sendo o próprio transcendental, o que acaba caracterizando leis imanentes diferenciadas.²¹ E é perante estas leis que se estabelecerá, em Husserl, a correlação entre consciência e mundo, radicalizando o discurso fenomenológico à teoria do conhecimento, a partir da própria configuração do transcendental.

Por isso que para Husserl, a fenomenologia não pode transformar-se em antropologia, “Durante os dez últimos anos, a geração mais jovem de filósofos alemães tem testemunhado uma inclinação crescente para a antropologia filosófica. A filosofia da vida de Dilthey, antropologia de roupagem nova, exerce daqui em diante uma forte influência. O <movimento fenomenológico> em si mesmo é apanhado por esta nova tendência. A verdade fundamental da filosofia repousaria exclusivamente no homem e numa doutrina da essência de seu Dasein mundano-concreto.

¹⁸ “Nous sommes d’accord sur le point suivant que l’étant, au sens de ce nommez <monde>, ne saurait être éclair dans sa constitution transcendantale par retour à un étant du même mode d’être. Mais cela ne signifie pas que ce qui constitue le lieu du transcendantal n’est absolument rien d’être; au contraire, le problème qui se pose immédiatement est savoir quel est le mode d’être de l’étant dans lequel le <mode> se constitue. Tel est le problème central de Sein und Zeit, à savoir une ontologie fondamentale du Dasein. Il s’agit de montrer que le mode d’être du Dasein humanin est totalement différent de celui de tous les autres étants, et que c’est précisément en raison de ce mode d’être déterminé qui est le sien qu’il recèle en lui la possibilité de la constitution transcendantale. La constitution transcendantale est une possibilité centrale de l’existence du Soi facticiel”. HEIDEGGER, In. HUSSERL, *Notes Sur Heidegger*, p.117;

¹⁹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p.277;

²⁰ Como afirma Moura, “A ontologia ao contrário, não se dirige aos objetos enquanto correlatos, mas ao objeto puro e simples. Ela se define como um conhecimento de objetos, enquanto a fenomenologia está interessada não em saber como são as coisas mas sim em elucidar como se opera a consciência de coisas”. p.22;

²¹ Como faz Husserl praticamente em toda terceira sessão das *Idées*, ao tratar da metodologia e dos problemas da fenomenologia pura, principalmente no que toca às descrições da noese e do noema.

Há aí, podemos considerar, uma reformulação necessária da fenomenologia constitutiva original, graças a qual, somente esta seria capaz de alcançar a autêntica dimensão filosófica. Uma virada completa dos princípios desta posição é assim operada. Enquanto a fenomenologia original evolui em fenomenologia transcendental, ela recusa a ciência do homem, seja ela qual for; toda participação à fundação da filosofia e combate ao que se chama de antropologismo ou de psicologismo, todas as tentativas que se empreguem, faz-se necessário agora, que se tome o estrito contrário: a filosofia fenomenológica deve ser inteiramente reconstruída a partir do Dasein humano. Neste conflito, as antigas oposições que movimentam a filosofia dos tempos modernos ressurgem sobre uma forma que se põe ao gosto do dia. A tendência subjetivista própria desta época se exerce com efeito desde o começo em duas direções opostas: uma é antropologista (ou psicologista), a outra é transcendental. De um lado, se afirma que cabe evidentemente à psicologia de efetuar a fundação subjetiva, sempre sentida como necessária pela filosofia. Do outro, ao contrário, se exige uma ciência da subjetividade transcendental, uma ciência de um gênero totalmente novo e a partir do qual todas as ciências, a psicologia inclusive, deveriam ser filosoficamente fundadas”.²²

Para Husserl, a filosofia como ciência rigorosa, como fenomenologia transcendental, é totalmente diversa a um ponto de vista antropologista, a não ser que se desvirtue sua própria essência originária.

Premissas Husserlianas

O trabalho elaborado por Husserl em “Investigações Lógicas”, que tem por pressuposto uma crítica a psicologia, visava primeiramente uma fundamentação da lógica pura, ou mesmo, uma explicação filosófica da matemática pura, e consequentemente, da teoria do conhecimento, “Eu havia partido da convicção imperante de que é a psicologia que tem que dar a explicação filosófica da lógica das ciências dedutivas, como de toda lógica em geral”.²³ Em breve, Husserl percebe que esta fundamentação, a qual perseguia há muitos anos, lhe abria outras questões sobre a possibilidade ou não de conhecer as coisas com rigor, e que a própria psicologia acabava por resultar insuficiente, “Deste modo começou a vacilar todo o meu método que se sustentava nas convicções da lógica imperante – explicar logicamente a ciência dada mediante análises psicológica -, e me vi impulsionado de modo crescente a fazer reflexões críticas gerais sobre a essência da lógica e principalmente sobre a relação entre a subjetividade do conhecer e a objetividade do conteúdo do conhecimento”.²⁴

A primeira parte das “*Investigações Lógicas*”, os prolegômenos à lógica pura, se torna uma longa crítica ao psicologismo, o que acaba por abrir um campo vastíssimo de investigação, a saber, principalmente, a relação entre a subjetividade

²² HUSSERL, *Notes Sur Heidegger*, p. 57-68;

²³ HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, 22;

²⁴ *Idem*, p. 22;

do conhecer e a objetividade do conteúdo do conhecimento. Os prolegômenos vão paulatinamente desconstruindo a argumentação psicologista, que ora se apresenta como insuficiente e superficial, ora caem em prejuízos que precisam ser urgentemente refundados por um pensamento filosófico de bases mais sólidas.

Neste sentido, a segunda parte das *“Investigações Lógicas”*, sobre as *“Investigações para a fenomenologia e teoria do conhecimento”*, procura lançar as bases desse fundamento, de modo tal que uma lógica pura seja de fato possível de ser alcançada, não mais pela psicologia, mas pela investigação fenomenológica de essências. Para o que nos interessa no momento, sobre o realismo em Husserl, a quinta Investigação é de fundamental importância, primeiramente porque ali está, o que acreditamos ser um dos pontos de equívocos nas leituras sobre Husserl, ao tornar sua teoria da consciência e da intencionalidade um realismo antropológico, e segundo, cremos que nesta mesma investigação, está o que de fato consolida o princípio da investigação fenomenológica: a possibilidade de se conhecer o conhecido e aquilo que conhece, ou seja, uma nova teoria do conhecimento.

A fenomenologia não se volta para uma teoria antropológica, seja ela do ser, do *dasein* ou do mundo, *“Indiquemos em seguida que este conceito de vivência pode ser tomado de modo fenomenológico puro, isto é, de tal sorte que resulta eliminado toda referência a uma existência empírico-real (dos homens ou dos animais da natureza). A vivência em sentido psicológico-descritivo (fenomenológico-empírico) se converte em vivência de fenomenologia pura”*.²⁵ O conceito de vivência nos coloca totalmente a parte de qualquer factualidade, seja das coisas, e mesmo da consciência como coisa. Os fenômenos das coisas, o qual pretendemos realizar sua descrição, não aparecem como unidade do real, são simplesmente tomados como vivências da consciência.

Husserl não usa meias palavras para elogiar o excelente trabalho de Brentano no que se refere à delimitação dos fenômenos psíquicos através de seu estudo sobre a intencionalidade da consciência. Porém, tão diretamente quanto os elogios são suas críticas aos limites deste trabalho.²⁶ É bom salientar, no entanto, que a intencionalidade, assim como o conceito de consciência, de psicologismo, de idealismo, assumem definições não só diferentes, mas por vezes divergentes nas *“recherche”* fenomenológicas husserlinas,²⁷ e que para tanto devem ter toda atenção em seu uso.²⁸

²⁵ HUSSERL, *Investigações*, p.476-477;

²⁶ “E ao que o termo fenômeno se refere, não só está gravado com equívocos prejudiciais, senão que supõem uma afirmação teórica duvidosa, que encontramos feita expressamente por Brentano: a de que toda vivência intencional é um fenômeno”. *Idem*, p.494;

²⁷ “A única coisa importante para nós, e em que, portanto, nos fixamos, é que se tem diversas modalidades específicas essenciais de referência intencional, ou, mais brevemente, da intenção (que constitui o caráter descritivo do gênero <ato>”. *Idem*, 491;

²⁸ O trabalho do Prof. Porta, sobre *“Algunas Consideraciones en Torno a la Distinción de Tipos de Psicologismo en Husserl”*, mostram como alguns conceitos-chave em Husserl, possuem caráter evolutivo em sua filosofia, o que impede que estes mesmos conceitos sejam usados indistintamente sem uma referência a contexto filosófico de seu surgimento dentro da fenomenologia.

A intencionalidade, como é apresentada na quinta investigação, possui caráter muito especial, pois ela faz dirimir as dúvidas que envolvem o significado e o sentido que possuem tanto a consciência como os objetos do mundo, “A cada modo logicamente distinto de representar intelectualmente um objeto, corresponde uma variedade de intenção. (...) Já temos exposto em que sentido nós afirmamos que toda a variedade de consciência reside no conteúdo. O conteúdo é, neste caso, uma vivência que constitui realmente a consciência. A consciência mesma é o conjunto das vivências. Porém, o mundo não é jamais uma vivência do sujeito pensante. Vivência é ‘pensar’ o mundo; porém, o mundo mesmo é o objeto intencional”.²⁹ As questões epistemológicas trazidas por Husserl no que toca a intencionalidade, legitimará todo repertório dos problemas que a teoria do conhecimento deverá enfrentar, de tal modo que constitua um novo campo a ser desbravado, que até então as epistemologias tradicionais, principalmente com Descartes e Kant, e mesmo as ontologias contemporâneas, não chegaram a termo.

O que pretendemos afirmar com as questões acima, é que uma primazia epistemológica, pela ordem de problemas que Husserl desenvolve no percurso de seu pensamento, não pode ser substituído, seja pela sua mera possibilidade ou interpretação, à uma ontologia filosófica do ser pensante.³⁰

O realismo husserliano dos primeiros escritos, principalmente em sua problematização com o psicologismo, torna-se instrumento fundamental para compreendermos o significado e o verdadeiro alcance de seu idealismo transcendental, e que a nosso ver, este, não foge às questões de teoria do conhecimento. Concomitantemente, a passagem do realismo ao idealismo transcendental, transforma o próprio significado que a imanência e mesmo a subjetividade possuem na fenomenologia. Porém, a temática da imanência e da subjetividade, será abordada por nós em um trabalho posterior, a partir do desenvolvimento de nosso objeto de pesquisa do doutorado, pois exigirá a postulação de uma outra ordem de questões, mais amplas e mais complexas do que as expostas até aqui, e que toca todos os escritos posteriores de Husserl. O que fizemos até então foi pôr suas questões preliminares.

²⁹ HUSSERL, Investigações, p.504;

³⁰ O grau de complexidade, a que vai elevando estas mesmas questões epistemológicas, sejam elas não só nas “Investigações Lógicas”, mas também em, “*L'idée de la phénoménologie*”, em “*Idées directrices pour un phénoménologie*”, e em “*Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*”, atestam que os conceitos e questões centrais na fenomenologia de Husserl, devem ser tomadas, para sua compreensão, no contexto que emergem como problemas filosóficos. De modo que não caíndo em ontologias regionais, nos prendamos nos problemas epistemológicos universais levantados a partir do interesse de uma lógica pura.

Referências

- HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976.
- _____. *Investigações Lógicas – Segundo Volume, Parte I – Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Gallimard, Paris, 1950.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Idéias e Letras, São Paulo, 2006.
- _____. *Notes Sur Heidegger*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1993.
- _____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Puf, Paris, 1964.
- _____. *La Philosophie comme science rigoureuse*. Presses Universitaires de France, Paris, 1955.
- _____. *Sur la phénoménologie de la conscience intime Du temps*. Editions Jérôme Milon, Grenoble, 2003.
- _____. *Sur les objets intentionnels 1893-1901*. VRIN, Paris, 1993.
- _____. *Méditations Cartésiennes*. L. Vrin, Paris, 1969.
- _____. *L'Idée de la phenomenology*. Puf, Paris, 1970.
- _____. *Philosophie Première 1: Histoire critique des idées*. Puf, Paris, 1970.
- _____. *Philosophie Première 2: Théorie de la réduction phénoménologique*. Puf, Paris, 1972.
- _____. *Recherches phénoménologiques pour la constituion*. Puf, Paris, 1982.
- _____. *Grundprobleme der Phänomenologie 1910-11*. Publication, Den Haag: M. Nijhoff, 1977.
- _____. *Logische Untersuchungen*. Ergänzungsband. 1. Teil, Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Publication: Dordrecht : Kluwer academic publ., cop. 2002.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Nachwort (1930). Text nach Husserliana III/1 und V / Edmung Husserl Titre d'ensemble: Gesammelte Schriften / Edmund Husserl.hrsrg. von Elisabeth Ströker ; 5. Publication : Hamburg : F. Meiner, cop. 1992.
- _____. *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925 / Edmund Husserl; herausgegeben von Walter Biemel... Publication: Den Haag : M. Nijhoff, 1962.
- _____. *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Publication: Hamburg : F. Meiner, cop. 1986.
- _____. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Publication: Hamburg : F. Meiner, cop. 1986.

- BARBARAS, Renaud. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Les Éditions de la Transparence, Paris, 2004.
- BEAUVOIR, Simone de. *Na Força da Idade - Vol. I*. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1961.
- FINK, E. *De La phénoménologie – Avec un avant-propos d’Edmund Husserl*. Lês Editions de Minuit, Paris, 1966.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Coleção Pensamento humano. Ed. Vozes, Petrópolis, 1993.
- _____. *O que é metafísica?* Abril Cultural, São Paulo, 1979.
- _____. *Ontología: Hermenéutica De La Facticidad*. Alianza Editorial, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Instituto Piaget, Lisboa, 1997.
- _____. *Théorie de L’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Vrin, Paris, 2001.
- LUFT, Sebastian. *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, 2002.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Martins Fontes, São Paulo, 1999.
- MOURA, Carlos A. Ribeiro. *Crítica da Razão na Fenomenológica*. EDUSP, São Paulo, 1989.
- PORTA, Mario Ariel González. *Estudos neokantianos*. Edições Loyola, São Paulo, 2011.
- _____. *Algumas Consideraciones em Torno a la Distinción de Tipos de Psicologismo en Husserl*. Cognitio: revista de filosofia. PUC – SP, v.11, n°2 (jul./dez.2010). São Paulo, 2010.
- SARTRE, J.-P. *La transcendance de l’Ego et autres textes phénoménologiques*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003.
- _____. *A Transcendência do Ego*. Edições Colibri, Lisboa, 1994.
- _____. *L’être et le néant - Essai d’ontologie phénoménologique*. Gallimard, Paris, 1999.
- _____. *Esquisse d’une Théorie des Émotions*. Hermann & Cie. Éditeurs, Paris, 1948.
- _____. *A Imaginação*. Coleção ‘Os pensadores’. Nova Cultural, São Paulo, 1987.
- _____. *L’imaginaire – Psychologie phénoménologique de l’imagination*. Gallimard, Paris, 1948.
- _____. *Situações I – Crítica Literária*. Cosacnaify, São Paulo, 2005.
- _____. *Situations Philosophiques*. Gallimard, Paris, 2005.
- _____. *Crítica da razão dialética*. DP&A editora, Rio de Janeiro, 2002.
- COSTA, Valmir de. *Ontologia da Negatividade em Sartre*. (Dissertação de Mestrado, UFPR), Curitiba, 2009.



A palavra como aparelho motor: a concepção bergsoniana de linguagem

Vanessa de Oliveira Temporal*

* Mestranda em Filosofia
Universidade Federal de
São Carlos

Resumo

Após um breve levantamento da contribuição da primeira obra de Bergson, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, com a questão da inadequabilidade da linguagem em exprimir a subjetividade, este projeto procura mostrar de que modo *Matéria e Memória* contempla uma reflexão mais profunda sobre esta temática ao apresentar o conceito de “aparelho motor”, que permite uma análise do fundamento dos hábitos da prática e de sua influência no pensamento especulativo. A partir disso, procuramos entender de que modo a concepção de linguagem de Bergson – com base na definição de palavra como uma cópia do aparelho motor –, anuncia um acesso extralingüístico ao real.

Palavras-chave: Henri Bergson; Linguagem; Aparelho motor.

A leitura da obra de Bergson nos coloca comumente diante de uma observação proveniente de um aparente conflito entre dois aspectos de sua filosofia: após um esforço crítico para com a tradição filosófica e a teoria do conhecimento enquanto produtos da inteligência, o desenvolvimento da filosofia bergsoniana não leva ao ceticismo, mas sim, a uma renovação da metafísica sob a nova base da *intuição*.

Será justamente sobre esta renovação que se apresentaram muitas críticas e objeções, que viam um contra-senso no sistema de Bergson. Tomemos como exemplo o esclarecimento que este último oferece a A. Levi numa correspondência de aproximadamente fim de Janeiro de 1905:

/ Você tem razão de dizer que a distinção entre o eu profundo e o eu superficial, que eu apresento no “Ensaio”// repousa em grande parte sob conside-

rações dialéticas e, em suma, sob raciocínios. Mas // daí não se segue que isto não seja um dado da intuição¹ (BERGSON, 2002, p. 113-116).

Apesar da objeção acima versar sobre uma tese da primeira obra de Bergson, a saber, a distinção do eu em profundo e superficial, a fim de demarcar o alcance do procedimento da psicologia em mensurar os estados psicológicos como exclusivos do domínio daquele último, cabe observarmos com mais vagar a presença da problemática raciocínio/intuição, que reaparece ao longo de toda sua obra sob muitos aspectos diferentes: “como pode a intuição, que designa antes de tudo um conhecimento imediato, formar um método, se se diz que o método implica essencialmente uma ou mais mediações?” (DELEUZE, 2008, p.8); se “o detalhe da matéria se regra pelas exigências de nossa ação” (BERGSON, 2005, p.204), como podemos conhecer a matéria desinteressadamente?; como o homem apreende o todo se ele é feito para perceber partes?; como podemos saber que a matéria é um fluxo se nossa inteligência opera um seccionamento da matéria em corpos inorganizados?; enfim, há uma dificuldade intrínseca à obra de Bergson quanto à possibilidade do método intuitivo, sobretudo quanto à sua aplicação à teoria de base racional.

Mas, antes de perguntarmos por sua possibilidade, procuraremos compreender o contexto em que o método intuitivo foi proposto.

A liberdade é o problema eleito por Bergson para ser tratado em sua primeira obra, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. No prefácio desta obra, Bergson atenta que esta escolha se deve ao fato de tal problema ser comum tanto à metafísica quanto à psicologia. Ao longo do livro, podemos observar que, enquanto tema tradicional da metafísica, a liberdade fora sempre objeto de um conhecimento constituído segundo os *hábitos da linguagem*. Por se preocupar muito mais com a articulação do discurso do que com a experiência efetiva do real, a metafísica tradicional construiu um método de análise que se realiza descolado da realidade, produzindo querelas e polêmicas que Bergson determinou como *falsos problemas*. E esta afirmação se aprofunda ao compreendermos que, mesmo em um momento posterior, ao ser analisada pela Psicologia - com o ideal científico de observação dos fatos -, a questão da liberdade, inseparável da noção de consciência em diferentes modos de conceituá-la, ainda sobrevive e, como é apresentada nesta primeira obra de Bergson, ainda não perdeu seu caráter de falso problema. Esta questão persistiria com a Psicologia nascente, justamente porque esta última - diante da necessidade de legitimar a especificidade de seu objeto e fundar uma nova ciência -, não se perguntou pela correspondência do método científico a este objeto e nem percebeu que era necessário um esforço para se adequar a ele.

¹ Esta carta se encontra no acervo Jacques-Doucet (BGN 1070). Também pode ser encontrada no volume *Correspondances*, publicado e anotado por André Robinet com a colaboração de Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon-Peillon, Suzanne Stern-Gillet. 1ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. O símbolo /... / corresponde a trechos onde o tradutor não pôde recuperar a grafia do documento devido a seu desgaste.

Tal transposição de método é criticada por Bergson na medida em que o método científico tem por base a matemática e, como tal, foi moldada em sua origem para tratar dos objetos extensos². Na tradição filosófica, o filósofo desenvolve esta crítica vinculando a má colocação do problema da liberdade ao estabelecimento de uma correspondência rigorosa dos estados de consciência com os modos da extensão, isto é, o fato da tradição filosófica não distinguir realidade física de realidade psicológica³. Esta afirmação tende a causar certo estranhamento se pensarmos que na história da filosofia o próprio Descartes formulou o problema da relação entre alma e corpo e, portanto, distinguia realidade física de realidade psicológica. Mas, aqui, podemos reconhecer a força da crítica bergsoniana: *assumir esta distinção entre alma e corpo discursivamente não significa que a confusão entre os dois termos tenha deixado de ser operada*. Tal crítica de Bergson configura um dos aspectos mais interessantes de suas análises: o que Bento Prado Júnior (1989, p. 30) chamou de estilo *psicanalítico* de pensamento. “Para além da tese, a análise vai buscar um conteúdo latente que não aflora à consciência tética”. Além disso, o fato desta crítica ser endereçada tanto ao domínio da filosofia quanto ao da ciência reforça a preocupação bergsoniana com os aspectos formais do conhecimento, mais precisamente, com a linguagem.

Mas, quais seriam as características da linguagem que tornam necessária sua superação a fim de estabelecermos uma teoria verdadeira? De fato, são numerosas as passagens em que Bergson expõe a dificuldade geral da linguagem: sua incapacidade em exprimir a duração sem a espacializar, ou seja, corromper sua natureza essencialmente temporal. Segundo Axel Cherniavsky (2009, p. 61):

A linguagem não tem condições de exprimir a duração nem os fenômenos que dependem desta última, como a intuição, as lembranças, o riso ou os sonhos porque ela materializa o espírito. Bergson diz isto desde a primeira frase do *Ensaio*: a linguagem induz a pensar no espaço os objetos que não ocupam lugar no espaço, mas ao contrário, duram no tempo⁴.

Diante deste fato, podemos perguntar também pela razão da linguagem ocultar da duração sua mobilidade, apresentando-nos uma sensação contínua e

² “A matemática, como desdobramento teórico da ação mecânica, *pensa* o seu objeto como espacial e inerte. Aí está portanto uma consequência da relação sujeito-objeto na modalidade da inteligência que repercutirá no plano ontológico, quando a estrutura desta relação for tomada pela filosofia clássica como tese metafísica” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 10).

³ Para Bergson, a correspondência entre os fenômenos da consciência e os objetos materiais não é estabelecida com base na observação, mas sim, devido a uma tese metafísica: “[...] estender este paralelismo às próprias séries [fisiológica e psicológica] na sua totalidade é resolver *a priori* o problema da liberdade. Isto é permitido, sem dúvida, e os grandes pensadores não hesitaram em fazê-lo; mas também, como antes dizíamos, não é por razões de ordem física que afirmavam a correspondência rigorosa dos estados de consciência com os modos da extensão” (BERGSON, 1988, p. 104).

⁴ “Le langage n’est pas en conditions d’exprimer la durée ni les phénomènes qui en dependent comme l’intuition, les souvenirs, le rire ou les rêves parce qu’il materialize l’esprit. Bergson le dit dès la première phrase de *l’Essai*: le langage induit à penser dans l’espace des objets qui n’occupent point d’espace mais qui en revanche durent dans le temps”.

móvel como estática e imóvel. Para tanto, é necessário buscarmos os pressupostos de Bergson quanto à linguagem:

A linguagem, para Bergson, é antes de tudo um instrumento. Instrumento útil, ferramenta prática. Ela serve para comunicar. É porque deve permitir a ação de comunicar que, como toda ação, necessita de pontos de apoio firmes, sólidos, imóveis e idênticos. Porque a linguagem se torna imóvel, homogênea e se divide? Por que estas são para Bergson as três operações de base que tornam possível uma ação⁵ (CHERNIAVSKY, 2009, p. 68).

A linguagem nos oculta a duração porque ela está comprometida primeiramente com a ação. Suas características de imobilidade, homogeneidade e divisão estão na base da ação possível na medida em que elas garantem a arbitrariedade e a convencionalidade da linguagem, sem as quais ela não realizaria sua função de comunicar. Para Bergson, “cada palavra representa uma porção da realidade, mas uma porção recortada grosseiramente, como se a humanidade tivesse cortado segundo sua comodidade e suas necessidades, ao invés de seguir as articulações do real”⁶ (DE PALO, 2001, p. 241). Isto significa que a realidade transcende a linguagem, o que garante seu caráter de signo: uma coisa é substituída por outra no ato de fazer referência e este signo exprimirá sempre “menos” do que a coisa é.

Partimos da pergunta pela possibilidade do método intuitivo e, ao retomarmos o contexto em que ele foi criado, encontramos a crítica bergsoniana ao método científico, sobretudo em relação à psicologia nascente. Vimos que esta crítica ao método científico se aplica também à metafísica tradicional, sendo que o problema destes dois domínios está intimamente ligado com a possibilidade de sustentarem “hábitos da linguagem”. Por meio desta crítica descobrimos que há a possibilidade da linguagem, além de correr o risco de não expressar a natureza de seu objeto, substituir esta última por outra, afastando-nos assim do ideal de experimentação dos fatos. Com isso, a fim de analisar a problemática bergsoniana raciocínio/intuição, teremos que colocá-la em termos que nos garantam a validade de nosso instrumento de análise. Assim, iremos analisá-la através da seguinte questão: como a linguagem pode expressar a duração se ela é do âmbito da espacialidade?

Antes de partirmos para a análise do texto de Bergson, cabe fazermos algumas considerações sobre o contexto do estudo da linguagem no início do século XIX, pois a solução bergsoniana dialoga diretamente com o pensamento de sua época, principalmente com o filólogo alemão, Max Müller. Em correspondên-

⁵ “Le langage, pour Bergson, est avant tout un instrument. Instrument utile, outil pratique. Il sert à communiquer. Il doit permettre l’action de communiquer qui, comme toute action, requiert des points d’appui fermes, solides, immobiles et identiques. Pourquoi le langage rend-il immobile, homogène et divise-t-il? Parce que ce sont là pour Bergson les trois opérations de base qui rendent possible une action”.

⁶ “chaque mot représente bien une portion de la réalité, mais une portion découpée grossièrement, comme si l’humanité avait taillé selon sa commodité et ses besoins, au lieu de suivre les articulations du réel”.

cia datada de 1886, tempo de sua permanência em Clermont-Ferrand, Bergson faz uma lista de dezoito livros a serem devolvidos a Albert Maire. Dentre estes livros, encontra-se a obra *Sources du langage* (1867) que reúne os cursos sobre a origem da linguagem do filólogo Max Müller. Em nota final da carta, Bergson expressa seu desejo em manter alguns volumes para serem lidos durante suas férias, sendo o de Müller um deles. Além desta referência direta, este levantamento da contribuição da obra de Max Müller na elaboração da reflexão bergsoniana sobre a linguagem se mostra fecundo tendo em vista o propósito da obra de Müller em reunir as contribuições alemãs, francesas e inglesas dentro da teoria da linguagem nos últimos cinquenta anos anteriores à sua escrita.

O século XIX apresentou uma série de descobertas no domínio das ciências empíricas, sobretudo, no domínio das ciências biológicas. O estudo dos seres e dos mecanismos por meio dos quais eles operam para se manter, na maioria das vezes, totalmente avessos as leis da matemática e da lógica fizeram da vida um objeto singular de pesquisa, onde a observação esteve sempre ligada à analogia. Ao lado do animal, estava o homem, numa proximidade nunca antes atingida. Ora sob o nome de razão, ora de alma, desde a antiguidade, a comparação nunca havia sido feita sem intermediários, os quais apresentavam uma diferença essencial de natureza entre ambos, sempre assegurando a superioridade do homem.

Estudos fisiológicos da época, como os de Jean Pierre Flourens, mostraram através de danos provocados aos órgãos dos sentidos, que os animais, assim como o homem, possuem todos os cinco sentidos: visão, audição, paladar, olfato e tato, ou seja, eles possuem *sensação e percepção*. Observou-se nos animais a presença do *prazer* e da *dor*, de modo que os cachorros reagem da mesma forma que as crianças: diante da ameaça se encolhiam e diante da prenda, alegravam-se. Observou-se também a presença de *memória* nos cães que reconhecem seu dono e evitam seu malfeitor. Até mesmo *atividades lógicas*, como a comparação e a distinção, foram observadas em papagaios que descartavam as nozes mais leves sem abri-las por reconhecer a ausência da amêndoa.

Se por um lado foram reconhecidos traços de inteligência nos animais, por outro, observou-se a presença de instintos no homem. É por instinto que o bebê toma o seio da mãe, da mesma forma que é por instinto que uma aranha faz sua teia. Estas observações fizeram com que tanto inteligência quanto instinto fossem reconhecidos como comuns aos animais e aos homens. (MÜLLER, p. 441-445, 1867).

Em 1859, a publicação da primeira edição de *A origem das espécies* de Charles Darwin (1876, p.3), reuniu diversos domínios da ciência numa teoria que abrangia todas as espécies de seres vivos sob uma origem comum:

Considerando a origem das espécies, é facilmente concebível que um naturalista, observando as afinidades mútuas dos seres organizados, suas relações embriológicas, sua distribuição geográfica, sua sucessão geológica e outros fatos análogos, chega-se a conclusão que as espécies não foram criadas inde-

pendentemente umas da outras, mas que, como as variantes, elas descendem de outras espécies⁷.

Diante tantas frentes de aproximação, ficou a pergunta pela identidade do homem na natureza:

Onde então está a diferença entre os animais e o homem? O que o homem pode fazer, que nós não descobrimos rudimentos ou indícios em todo o resto do reino animal? Eu respondo sem hesitação: a grande, a insuperável barreira entre os animais e o homem, é a *linguagem* (MÜLLER, 1867, p.445, grifos no original)⁸.

Buscamos trazer este contexto para melhor situarmos a reflexão de Bergson a respeito da linguagem, pois assim como Müller, ele defende um verdadeiro salto do animal para o homem. Mas seu projeto não se limita ao deste último de buscar uma origem comum dos radicais nas línguas, ao modo de Darwin. Bergson dará continuidade ao tratamento da linguagem sob o ponto de vista biológico iniciado por Müller, considerando-a um instrumento em favor da vida social. E irá além do filólogo alemão ao levar esta afirmação às suas últimas conseqüências, o que resultou na busca pelas influências do corpo no processo de significação. Procuraremos analisar mais pausadamente a teoria de Max Müller no primeiro capítulo. Por hora, gostaríamos de ressaltar a importância desta tese para nossas considerações anteriores a respeito da problemática intuição/raciocínio.

Passando à teoria de Bergson, primeiramente, devemos nos deter na vertente crítica da filosofia bergsoniana. É bem conhecida a crítica de Bergson com relação ao apagamento do tempo na filosofia, que marcou o *Ensaio*. No entanto, cabe precisar como esta crítica à tradição será operada em *Matéria e memória*, a qual nos dará mais elementos em direção ao estabelecimento de nossa empreita que consiste em estabelecer os limites existentes entre raciocínio e intuição: por detrás da tese mais consagrada do racionalismo, Bergson irá explicitar sua origem como pertencente à intuição, ou seja, aquilo que é tomado tradicionalmente como produto direto do raciocínio, é primeiramente, produto da intuição que por meio de uma intervenção posterior, seja por intermédio das palavras, por exemplo, exteriorizamos este movimento essencial, revestindo o que era original com contornos nítidos. A título de introdução, vejamos a análise das teses, as quais serão desenvolvidas posteriormente nos próximos capítulos.

⁷ « En considérant l'origine des espèces, il est facilement concevable qu'un naturaliste, observant les affinités mutuelles des êtres organisés, leurs rapports embryologiques, leur distribution géographique, leur succession géologique et d'autres faits analogues, en arrive à la conclusion que les espèces, n'ont pas été créées indépendamment les unes des autres, mais que, comme les variétés, elles descendent d'autres espèces ».

⁸ « Où donc est la différence entre les bêtes et l'homme ? Qu'y a-t-il que l'homme puisse faire, et dont nous ne découvrons ni rudiments ni indices dans tout le reste du règne animal ? Je répons sans hésitation : la grande, l'infranchissable barrière entre les bêtes et l'homme, c'est le langage ».

Já no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, temos a caracterização do cérebro como centro de ação, ao invés de órgão voltado unicamente para a especulação ao criar unicamente representações, duplicando assim os objetos e separando o sujeito do mundo material. A partir daí, veremos o esforço de Bergson no sentido de provar a unidade da percepção com o objeto, sendo da mesma natureza deste último.

No terceiro capítulo, esta tese receberá uma complementação. A tradição concebe que a percepção parte de objetos individuais. Bergson mostrará que é ainda na totalidade que percebemos os objetos e apenas posteriormente os separamos um a um, obedecendo ao critério de utilidade para manutenção da vida.

Desta análise irá resultar que o próprio raciocínio, tomado pela tradição como essencial e primeiro na ordem causal, nasce da intuição. O raciocínio “supõe uma faculdade de observar as diferenças, e por isso mesmo uma memória das imagens, que é certamente o privilégio do homem e dos animais superiores” (BERGSON, 1999, p.185). Bergson fala de um “sentimento confuso de qualidade marcante ou de semelhança”. A partir daqui, Bergson se ocupará em mostrar a filiação do conceito de semelhança com um movimento intuitivo do corpo animal.

A semelhança não é um esforço de natureza psicológica (raciocínio), mas sim, “esta semelhança age objetivamente como uma força, e provoca reações idênticas em virtude da lei inteiramente física que obriga os mesmos efeitos de conjunto a seguirem as mesmas causas profundas” (BERGSON, 1999, p. 186). “É o capim *em geral* que atrai o herbívoro”.

Após o surgimento desta primeira forma de semelhança, a semelhança enquanto força e que foi mecanicamente esboçada pelo hábito, teremos uma segunda forma: o conceito de semelhança, ou seja, gerada a partir de um esforço de reflexão. Mas, de modo algum esta última poderia surgir sem o apoio da anterior. Estamos aqui diante de duas espécies de semelhanças, no entanto, o modo como elas operam no sujeito será o mesmo, com apenas uma única diferença. No primeiro caso, ela funciona por meio do aparelho-motor; no segundo, é a palavra que irá operar como um aparelho-motor:

o entendimento, imitando o trabalho da natureza, montou, ele também, aparelhos-motores, desta vez artificiais, para fazê-los responder, em número limitado, a uma quantidade ilimitada de objetos individuais: o conjunto desses mecanismos é a palavra articulada (BERGSON, 1999, p. 189).

Isto significa que o funcionamento da linguagem para Bergson é sensório-motor. E, neste sentido, a palavra nunca vai transcender o contexto em que ela foi produzida, tem uma parcela significativa de automatismo, chegando ao limite de ser possível pularmos de palavra em palavra em direção às nossas crenças já estabelecidas desde o início:

Esta intelecção inteiramente automática se estende mais longe do que se imagina. A conversação corrente se compõe em grande parte de respostas prontas a questões banais, a resposta sucedendo à questão sem que a inteligência se interesse pelo sentido de uma ou de outra. É assim que os dementes sustentam uma conversa razoavelmente coerente sobre um assunto simples, mesmo eles não sabendo o que dizem. Já ressaltamos inúmeras vezes: nós podemos ligar palavras a palavras nos regrado pela compatibilidade ou incompatibilidade musicais de sons entre si, e compor assim frases que se sustentam, sem que a inteligência propriamente dita se envolva. Nestes exemplos, a interpretação das sensações se faz imediatamente por movimentos. O espírito permanece, como nós dizíamos, sob um único e mesmo “plano de consciência” (BERGSON, 2001, p.942)⁹

Em *A energia espiritual*, mais precisamente no artigo *O esforço intelectual*, Bergson irá chamar este procedimento da linguagem de “esquema” e mostra como há necessidade do esforço intelectual para superarmos o automatismo que usualmente marca nossa relação com as palavras. O esforço intelectual está intimamente ligado com a criação do novo, por isso o privilégio de Bergson em se exprimir por meio de metáforas, mas não enquanto uma figura de linguagem, e sim, como a possibilidade de operar uma escrita totalizante, onde cada elemento é descrito de modo a criar seu sentido na medida em que se relaciona com os outros.

Deste modo, quando Bergson responde à A. Levi¹⁰ que a distinção entre eu profundo e eu superficial repousa em grande parte sob raciocínios, ainda assim não fica excluído o papel fundamental da intuição enquanto base do conhecimento. A posterioridade da escrita, regrada pela necessidade de coerência e clareza, faz com que o processo de formação dos conceitos não seja explicitado no texto. A filosofia de Bergson será este esforço em direção à exposição dos *processos* de criação de conceitos, os quais perdem seu caráter fixo e definitivo, tornando-se verdadeiras noções dinâmicas que se constituem ao longo de suas obras. É por isso para estudar estas últimas iremos sempre nos confrontar com os limites da linguagem.

⁹ « Cette intellection tout automatique s'étend d'ailleurs beaucoup plus loin qu'on ne se l'imagine. La conversation courante se compose en grande partie de réponses toutes faites à des questions banales, la réponse succédant à la question sans que l'intelligence s'intéresse au sens de l'une ou de l'autre. C'est ainsi que des déments soutiendront une conversation à peu près cohérente sur un sujet simple, quoiqu'ils ne sachent plus ce qu'ils disent. On l'a fait remarquer bien des fois : nous pouvons lier des mots à des mots en nous réglant sur la compatibilité ou l'incompatibilité pour ainsi dire musicales des sons entre eux, et composer ainsi des phrases qui se tiennent, sans que l'intelligence proprement dite s'en mêle. Dans ces exemples, l'interprétation des sensations se fait tout de suite par des mouvements. L'esprit reste, comme nous le disions, sur un seul et même « plan de conscience » ».

¹⁰ Citação na página 1.

Referências

OBRAS DE BERGSON:

BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Textes annotés par André Robinet et introduction par Henri Gouhier. 6^a edição. Édition du centenaire. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

_____. *Correspondances*. Textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon-Peillon, Suzanne Stern-Gillet. 1^a edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Cursos sobre a filosofia grega*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

COMENTADORES:

ALVES, R. M. *A intuição e a mística do agir religioso a partir de Henri Bergson*. São Paulo: Pastoral universitária - Edições Loyola, 2003.

BARBARAS, R. "A unidade originária da percepção e da linguagem em Jan Patořka". *Dois pontos*, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.3, número 1, 2006.

BOGALHEIRA, R. R. *Movimento e totalidade em Bergson: a essência imanente da realidade movente*. São Paulo: EdUSP, 2004.

BRAGUE, R. *O tempo em Platão e Aristóteles*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

CHERNIAVSKY, A. *Exprimer l'esprit: Temps et langage chez Bergson*. Paris: L'Harmattan, 2009.

DARWIN, C. *L'origine des espèces*. Tradução de Ed. Barbier. Paris: C. Reinwald et C., Libraires-éditeurs, 1876.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2008 (Coleção TRANS).

- LECERF, E; BORBA, S.; KOHAN, W. (Org.). *Imagens da Imanência. Escritos em memória de Henri Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 7-25.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- FERRAZ, M. S. A. "Sujeito perceptivo e mundo em Merleau-Ponty". *DoisPontos*, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.5, número 1, 2008.
- FURLAN, R. "Estrutura e subjetividade no último Merleau-Ponty". *DoisPontos*, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.5, número 1, 2008.
- PAIVA, R. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/FAPESP, 2005.
- PINTO, D. Bergson. In: Rossano Pecoraro. (Org.). *Os Filósofos - Clássicos da Filosofia*. 1 ed. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Editora PUC-Rio, 2008, v. 2, p. 206-230.
- _____. "Consciência e corpo como memória : subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração". Tese de doutoramento apresentada em 2000. São Paulo: FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- _____. Crítica do negativo e ontologia da Presença: a interpretação de Bergson segundo Bento Prado Junior. *O Que nos Faz Pensar*, v. 22, p. 23-48, 2007.
- _____. O tempo e seus momentos interiores. *Analytica* (UFRJ), v. 9, p. 59-86, 2005.
- _____. (org.) Subjetividade e Linguagem. *DoisPontos*, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.3, número 1, abril de 2006.
- PINTO, T. J. S. *O método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo, Edições Loyola, 2010.
- PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- _____. *Erro, ilusão, loucura. Ensaios*. Comentários de Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Editora 34, 2004.
- MCDOWELL, J. "Capacidades conceituais na percepção". *DoisPontos*, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.3, número 1, 2006.
- MARQUES, S. *Ser, Tempo e Liberdade: as Dimensões da Ação Livre na Filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Recueilles et rédigées par Jean Deprun. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- MOURA, C. A. R. "Husserl: significação e fenômeno". *DoisPontos*, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.3, número 1, 2006.
- MÜLLER, MAX. *La science du langage*. Tradução de Georges Harris e Georges Perrot. 2ª edição. Paris: A. Durand et Pedone Lauriel, libraires-éditeurs, 1867.
- OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- RICOEUR, P. *A metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2005.
- ROBINET, A. *Bergson et les métamorphoses de la durée*. 2ª edição. Paris: Éditions Seghers, 1966.

SILVA, F. C.. *Interioridade, experiência da duração e expressão do real: a intauração metodológica em Bergson*. São Carlos: UFScar, 2008. (Mestrado em Filosofia).

SOULEZ, P; WORMS, F. *Bergson. Biographie*. Paris: Quadrige/ PUF, 2002.

STANCATI, C. (et all). *Henri Bergson: esprit et langage*. Claudia Stancati (Ed.); Donata Chiricò (Ed.); Federica Vercilio (Ed.). Bélgica: Sprimont: Mardaga, 2001. TADIÉ, J-Y; TADIÉ, M. *Le sens de la mémoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1999.

WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. (Collection Quadrige).

_____. *Introduction à matière et mémoire de Bergson: suivie d'une brève introduction aux autres livres de Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

_____. A concepção bergsoniana do tempo. In: *Dois pontos*. Revista de Filosofia dos Departamentos da UFPr e UFSCar. Vol.1 n.1, 2004 [1].

Prático-inerte e alienação na *Crítica da razão dialética* de Sartre

Vinícius dos Santos*

* Doutorando – UFSCar.
Bolsista FAPESP

Resumo

A *Crítica da razão dialética* visa esclarecer as condições formais da experiência histórica, de uma perspectiva capaz de conciliar o materialismo histórico e o existencialismo. Dentro dessa proposta, o campo social que Sartre denomina de *prático-inerte* funcionaria como “fundamento lógico” da alienação histórica descrita por Marx. Envolvida em sua engrenagem, a liberdade torna-se necessidade, e os produtos da *práxis* humana se voltam contra seus criadores. Conquanto, a princípio, pareça não haver problemas, uma análise mais detida da forma pela qual Sartre pensa as relações entre prático-inerte e alienação parece desautorizar-nos a aproximar seu entendimento deste último conceito daquele desenvolvido por Marx. Pensar essa relação entre o prático-inerte e o conceito sartriano de alienação, confrontando-o com o de Marx, é a proposta deste trabalho.

Palavras-chave: Alienação; Dialética; História; Existencialismo; Marxismo.

I

Para além de questões internas próprias à maturação filosófica de Sartre, o primeiro tomo da *Crítica da razão dialética*, publicado em 1960, tem como meta esclarecer as condições formais da experiência histórica – particularmente, da experiência capitalista –, de uma perspectiva capaz de conciliar o materialismo histórico e o existencialismo, fundamentando o primeiro num aporte metodológico centrado no último. O movimento de Sartre na *Crítica* será inspirado naquele que Marx operara em relação à teoria de Hegel, esta última entendida como a forma filosófica que tomava a alienação burguesa. Tratava-se agora, como indica Emmanuel Barot, de

fazer a crítica interna dessa crítica marxista interna da crítica hegeliana alienada, enquanto essa crítica marxista, ela mesma, tornou-se *historicamente alienada*, vindo a ser igualmente, portanto, na forma da URSS e do diamat, uma expressão da própria realidade da alienação capitalista (BAROT, 2011, p. 170-1).

Para Sartre, por conseguinte, não estará em pauta questionar os dados da crítica da economia política marxista, mas estabelecer as bases de validação de sua verdade. Nessa perspectiva, a *Crítica da razão dialética* seria, como novamente observa Barot, “o estabelecimento das condições de possibilidade da ‘Crítica’ da economia política” (BAROT, 2011, p. 172).

Sartre encontra o ponto de partida de sua investigação na translucidez imediata do que ele denomina “razão dialética constituinte”, ou seja, a *práxis* individual. O desenvolvimento conceitual delineado a partir dessa categoria ainda simples e abstrata deveria permitir ao filósofo recompor a inteligibilidade da História, numa espiral dialética paulatinamente erguida a diversos níveis de complexidade, nos quais as diferentes multiplicidades humanas se definem por seus *conflitos*¹.

Práxis aqui, vale observar, deve ser entendida como a ação instrumental do homem sobre a matéria, com vistas a transformá-la para um determinado fim, indicado num projeto totalizante². Ao buscar satisfazer suas necessidades, o que jamais poderia ocorrer isoladamente, cada *práxis* entra em contato com outras pela mediação do campo material ou prático, que é caracterizado pela *escassez*, isto é, pelo descompasso entre os recursos disponíveis e as demandas de atendimento das necessidades orgânicas. O necessário entrelaçamento entre as *práxis* tece uma rede de totalizações inter-individuais na qual cada uma, visando atingir seus fins, adentra e interfere no campo de totalização da outra. A matéria circulante, passiva e inerte, torna-se sujeita a uma série de unificações e totalizações de outras *práxis* que se escampam enquanto tal. E minha totalização, porque adentra o campo totalizador da *práxis* de outrem, é inevitavelmente destotalizada por esses outros campos. Ocorre que o binômio necessidade/escassez, mola propulsora de nossa história, na leitura sartriana, cria um cenário no qual a ação do homem sobre a natureza, os produtos da ação intersubjetiva, inscritos na *matéria trabalhada* (*matière ouvrée*), ao invés de apenas suprir suas carências, voltam-se contra seus

¹ Com efeito, explica Sartre, “a experiência crítica partirá do imediato, isto é, do indivíduo considerado em sua *práxis* abstrata [ou seja, no nível ainda incompleto, indeterminado – V.S.] para reencontrar, através dos condicionamentos cada vez mais profundos, a totalidade de seus vínculos práticos com os outros” (SARTRE, 1960, p. 143).

² Essa concepção um tanto quanto instrumental da *práxis* não é fiel à amplitude do mesmo conceito em sua versão marxiana. No caso deste último, é através do conceito de *práxis* que se ilumina a questão – central no pensamento de Marx – da superação real da filosofia hegeliana (ou, praticamente, como superação da modernidade capitalista que ela exprime) em termos de uma “atividade prático-crítica” (cf. *1ª tese sobre Feuerbach* – MARX & ENGELS, 1991, p. 11-2). Com efeito, a *práxis* jamais pode ser encarada como um processo meramente instrumental do homem em relação à natureza, mas igualmente como um processo interativo que os homens estabelecem entre si.

próprios agentes como uma força estranha que os envolve em sua inércia³. Este domínio alienante, de recorrências, no qual se registram nossas obrigações e deveres, normas e valores, e em que predomina o modo de vida serial, isto é, no qual indivíduos isolados, antagônicos e intercambiáveis entre si são unidos passivamente apenas pelo concurso da matéria exterior, Sartre o denomina *prático-inerte* (*pratico-inerte*).

No contexto geral do projeto sartriano, o campo prático-inerte funcionaria como uma espécie de “fundamento lógico” da alienação capitalista. Mais uma vez segundo Barot, ele é “o nome das determinações genéricas através das quais o Capital pode nascer como forma histórica maior da auto-alienação do trabalho, como figura histórica do retorno da *práxis* contra ela mesma sob a forma, nascida na sociedade, de uma potência anti-social de divisão e de dominação” (BAROT, 2011, p. 178-9). Para Sartre, com efeito, a alienação capitalista só é possível porque a própria estrutura da matéria trabalhada, em sua inércia, “permite absorver e retornar contra cada um a força de trabalho dos outros” (SARTRE, 1960, p. 224). Daí que, no momento do trabalho, “é o *produto* que designa os homens enquanto Outros, e que se constitui a si mesmo noutra Espécie, em contra-homem. É no produto que cada um produz sua própria objetividade, que retorna a ele como inimigo e o constitui como um Outro” (SARTRE, 1960, p. 224). Por isso, complementa Sartre, para que a sociedade histórica se produza a si mesma através da luta de classes, “é precisamente necessário que a *práxis* destacada dela retorne aos homens como uma realidade independente e hostil. Não apenas no quadro do processo capitalista, mas em todo momento do processo histórico” (SARTRE, 1960, p. 224). O capitalismo, assim entendido, aparece, portanto, como *um dos momentos possíveis da alienação*.

Mas, tendo em vista o sentido geral do projeto da *Crítica*, torna-se inevitável questionar: a estrutura do prático-inerte, tal como Sartre a descreve, permite de fato fundamentar a auto-alienação do trabalho, nos termos pensados por Marx (ao menos, a alienação capitalista)? A fim de buscar alguma resposta à pergunta que motiva esta comunicação, convém primeiramente lembrar, em linhas gerais, como o filósofo alemão explicava esse fenômeno, para então confrontarmos sua explicação com as categorias mobilizadas na *Crítica*.

II

Marx reconhece, a partir de Hegel, o processo de objetivação do *trabalho* como a categoria ontológica característica do homem. No entanto, contra o entendimento deste último, para quem toda exteriorização é uma forma de alienação, Marx opera uma distinção capital do trabalho enquanto realização objetiva (*Vergegenständli-*

³ “Assim, o homem faz a História: isto quer dizer que ele se objetiva nela e nela se aliena; neste sentido, a História, que é obra própria de *toda* a atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (mesmo localmente eficaz) no resultado total e objetivo” (SARTRE, 1960, p. 150).

chung), e como exteriorização alienada (*entfremdete Entäusserung*)⁴, isto é, entre o caráter positivo de humanização que se dá pelo trabalho, e o aspecto negativo (histórico) do trabalho como produtor de riqueza e mercadorias. Essa distinção permitia a Marx demarcar o surgimento daquilo que István Mészáros denomina de “mediações de segunda ordem”. Tais mediações, indo além do processo mediador necessário que nossa *práxis* estabelece com seu entorno material, erguem-se entre o homem e a natureza, criando mediações artificiais (históricas) que resultam numa sociedade alienada, dividida em classes e, portanto, impossibilitada de satisfazer plenamente as necessidades de seus membros. Assim, explica Mészáros:

O ideal de uma ‘transcendência positiva’ da alienação é formulado como uma superação sócio-histórica necessária das ‘mediações’: **propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho** que se interpõem entre o homem e sua atividade e o impedem de se realizar em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos de sua atividade. A crítica que Marx faz da alienação é, portanto, formulada como uma rejeição dessas *mediações*. (...) O que Marx combate como alienação não é a mediação em geral, mas uma série de mediações de segunda ordem (**propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho**), uma ‘mediação da mediação’, isto é, uma mediação *historicamente específica* da automediação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza (MÉSZÁROS, 2006, p. 78).

Historicamente, complementa o filósofo húngaro, a alienação assume uma forma primeiramente *política*⁵: a opção por determinado modo de apropriação do excedente agrícola, surgido da maturação das forças produtivas decorrente da crescente divisão do trabalho, uma vez que este excedente, em si mesmo, “não contém nenhuma determinação *econômica* quanto à forma de sua apropriação” (MÉSZÁROS, 2006, p. 139). A partir daí, o aprofundamento da divisão do trabalho, requisito para o conseqüente desenvolvimento da esfera da produção (dialeticamente possibilitado, portanto, por esse próprio movimento alienante), o estabelecimento, enfim, da *propriedade privada*, tornou a auto-alienação do trabalho um fato *econômico*, cujo grau mais elevado é a produção capitalista de mercadorias. Com efeito, a disseminação dos ditames da *forma mercadoria* dá-se de modo tal a praticamente impossibilita, dentro deste sistema, que os homens se apropriem dos produtos de sua *práxis*, se reconhecendo no mundo que eles criam cotidianamente – e, por conseqüente, assumindo-o como “natural”, se sintam incapazes de transformá-lo.

O que Marx observa, numa palavra, é uma inversão histórica na relação dialética sujeito-objeto. Segundo o filósofo, a reprodução *ampliada* do capitalismo promove não apenas uma subsunção *formal* (as condições de extração da mais-valia, juridicamente asseguradas pelo contrato de trabalho), mas uma subsunção *real* dos indivíduos a este processo, dominados pela mercadoria e seu caráter mágico ou fetichista. Neste caso, o trabalho, como esclarece Wolfgang Leo Maar, “não

⁴ Cf. MARX, 2004.

⁵ Cf. MÉSZÁROS, 2006, p. 126-9; 139 e ss.

resulta apenas em produtos objetivações, mas ‘produtos produtores’; isto é, resulta na reprodução das condições em que produz e se reproduz, objetivações que são ‘sujeitos’” (MAAR, 2000, p. 130). Com efeito, na reprodução da sociedade assim entendida “se transformam todas as realidades objetivas e subjetivas, sejam condições de produção, sejam os próprios homens em suas determinações subjetivas” (MAAR, 2000, p. 130) ⁶. Não obstante, segundo Marx, dado o estágio contemporâneo de amplo desenvolvimento da atividade produtiva humana, tal movimento, fruto do processo histórico de auto-alienação dos homens, poderia agora ser conscientemente suplantado em nome da recuperação do caráter estritamente positivo do trabalho, qual seja, o poder transformador do homem que, ao criar seu próprio mundo objetivando-se nele, poderia finalmente se reconhecer como *sujeito*. Tratar-se-ia, novamente, de uma *escolha política*.

III

Contudo, não parece ser exatamente esta a compreensão de Sartre. Na *Crítica*, o filósofo indica, dentro do campo dialético das interações humanas, duas formas de transmutação da liberdade em necessidade, que a seu ver se traduziriam como formas de *alienação a priori* (portanto, a-históricas). A primeira é a *alteração*. Numa relação humana, observa o filósofo, o resultado de uma ação em direção ao outro nunca é idêntico à expectativa do agente. Há uma transição entre *minha-ação-para-mim* e *minha-ação-para-outro*, cujo processo se dá justamente no sentido da alteração. O outro aparece, a exemplo do que ocorria em *O ser e o nada*, como principal limitador de minha liberdade, uma vez que pode modificar o resultado de minha ação pelo concurso da sua (isto é, de sua liberdade). Este fenômeno, segundo Sartre, teria passado despercebido na análise de Marx. A segunda forma de alienação *a priori* é a própria *objetivação*. Num mundo dominado pela escassez, a matéria trabalhada volta-se contra o agente não como pura materialidade, mas como *práxis* materializada. É a própria necessidade da minha liberdade, que sempre é totalização-em-movimento, que culmina num caso ou no outro.

A alienação de nossa *práxis*, via alteração e/ou objetivação, resulta num *ser-fora* (*Être-dehors*) que, de acordo com Sartre, é nossa própria realidade: a *práxis* humana, cotidianamente sujeita à matéria, tomba em impotência serial, em inércia. O homem age sobre a matéria ao mesmo tempo em que é dominado por ela e sua atividade torna-se *atividade passiva*. Nesse *governo da matéria*⁷, que delinea o prático-inerte, encontraríamos, por exemplo, o *ser-de-classe*, futuro pré-fabricado como inércia interiorizada, que afetarà, em cada componente da classe, seu destino, seus interesses, suas exigências. Assim, para Sartre, a alteração e a objetivação

⁶ É nesse sentido que Marx observava, nos *Grundrisse*, que no ato da reprodução “não se alteram apenas as condições objetivas, por exemplo, a vila se torna cidade, o agreste, campo desmatado etc., mas os produtores se modificam, extraindo de si mesmos novas qualidades, desenvolvendo a si mesmos por meio da produção, se remodelando, formando novas forças e novas concepções, novos meios de comunicação, novas necessidades e nova linguagem” (MARX, 2011, p. 405).

⁷ Definido como “equivalência da *práxis* alienada e da inércia trabalhada” (SARTRE, 1960, p. 154).

são formas de alienação aparentemente *inevitáveis*, porquanto decorrentes da própria estrutura da *práxis* e da alteridade.

Não obstante, o filósofo faz questão de lembrar que é preciso distinguir tais formas de alienação *a priori* da alienação no sentido marxista do termo, que “começa com a exploração” (SARTRE, 1960, p. 285). No entanto, como o próprio Sartre sugere, parece inegável aqui uma maior aproximação com Hegel do que com Marx: “Voltaríamos a Hegel, que faz da alienação um traço constante da objetivação, seja ela qual for?”, pergunta-se Sartre, para em seguida responder: “Sim e não” (SARTRE, 1960, p. 285).

A resposta, um tanto enigmática, pode ser esclarecida. Ao aproximar toda forma de exteriorização da alienação, não é de se estranhar que Sartre reconheça a proximidade entre seu entendimento e o de Hegel. Contudo, Sartre também responde negativamente porque, ao contrário do filósofo alemão, para quem a alienação é operada em dois termos (interiorização e exteriorização), em Sartre a alienação funciona a três termos: “Com efeito, não seria concebível que a atividade humana fosse *alienada* ou que as relações humanas pudessem ser *reificadas*, se algo como a alienação e a reificação não estive dado na relação *prática* do agente ao objeto do ato e aos outros agentes” (SARTRE, 1960, p. 154 – nota 1.). Assim, na filosofia sartreana, a alienação não pode “consistir apenas no fato de a atividade de um sujeito vir a se perder e ser negada como tal no resultado de sua própria objetivação”. É preciso que “a atividade de um sujeito retorne a ele desde o meio material de sua objetivação como atividade do Outro” (FISCHBACK. In: BAROT, 2011, p. 309).

No limite, portanto, é a própria estrutura da alteridade, imersa no mundo material, a responsável pela alienação. A matéria não absorve passivamente a ação do agente, mas a sintetiza e a unifica, reenviando-a contra o próprio agente como atividade dos outros e de si mesmo como outro (isto é, como *prático-inerte*). Não por um acaso, a tônica empregada na sequência da *Crítica* será a de que toda *práxis* tende a conduzir ao inferno serial do *prático-inerte*, bem como toda ação coletiva tende a resultar em instituições reificadas. Não se trataria, assim, de um produto social e histórico, como em Marx, resultante das condições contingentes de vida em nosso planeta (isto é, da escassez), que poderia ser transformada na medida em que tais condições fossem superadas⁸, mas de um dado *ontológico*, resultante da própria

⁸ Convém notar que, mais do que uma questão puramente teórica, ela tem implicações práticas (políticas) fundamentais. Se, para Sartre, não há distinção *de fato*, mas apenas de grau, entre a auto-alienação do trabalho (histórica) e a categoria ontológica da objetivação (também entendida como uma espécie de alienação, uma vez que resulta da estrutura da própria ação humana, e não de condições históricas), estamos condenados às formas históricas de alienação ou estranhamento (*Entfremdung* ou alienação “*a posteriori*” como diz Sartre), seja ela na forma capitalista ou qualquer outra, e o homem jamais será *efetivamente* livre (isto é, livre na forma reclamada pelo ideal político socialista). Se há distinção, se a auto-alienação do trabalho é compreendida como um produto do desenvolvimento histórico, na linha de Marx, pode-se aspirar a uma sociedade sem alienação (do trabalho, que é a fundamental), nos quais os indivíduos poderão “contemplar o mundo que eles mesmos criaram”, como sugeria o filósofo alemão, independentemente de outros fatores. Mais tarde, porém, na série de entrevistas *Porquê a revolta?*, ao discutir a noção de “homem revolucionário”, Sartre afirmava que este “é o

presença do Outro no mundo material. Por isso, como nota Martin Jay, “parece justo dizer que Sartre estende a alienação, além do reino do trabalho, para todos os aspectos da objetivação do prático-inerte; por isso, a superação da alienação requer muito mais do que o fim do trabalho alienado sob o capitalismo” (JAY, 1984, p. 351).

Decorre de tal entendimento uma tensão evidente entre o quadro conceitual da *Crítica* e a realidade histórica – encarada de uma perspectiva inspirada em Marx – que ela pretende fundamentar. A nosso ver, esse conflito, provocado, dentre outras coisas, por uma interpretação do fenômeno da alienação que, como o próprio Sartre insinua, aproxima-se mais de Hegel do que de Marx, guarda sua origem remota num velho mote sartriano que, para concluir, cumpre retomar: suas concepções de *liberdade e projeto original* – ou, se quisermos, seu *ponto de partida*. Expliquemos.

IV

Para Marx, o indivíduo se auto-determina subjetivamente, com reta ou falsa consciência, a partir do caráter dinâmico, dialético e negativo do que Sartre denominaria de “possíveis sociais”. Por isso mesmo, a subjetividade só poderia surgir, junto com seus projetos e escolhas, também no âmbito social. Ocorre que, como indica Federico Riu, “na medida em que, dentro do sistema capitalista, os ‘possíveis sociais’ são possíveis alienados, criam no homem uma falsa consciência de si mesmo e da realidade. Isto significa que a interiorização destes possíveis tem que ser, igualmente, uma *interiorização alienada*” (RIU, 1968, p. 153).

homem que toma consciência de sua alienação até o fim e, face a ela, vive ao longe a existência possível dum sociedade em que os homens não seriam alienados, e ele é aquele que se bate para que esta sociedade exista... (...) se tentarmos reconstituir a ideia de liberdade tal como ela existe em cada um, chegar-se-á mesmo a algo muito mais importante do que a ideia de classe, isto é, ao que constitui a realidade humana que foi escondida, ocultada por alienações, mas que é pertença comum dos homens, e que uma revolução deve poder extrair – a liberdade sem alienação; é portanto isto que é preciso definir em primeiro lugar. Penso que uma ação política, positiva ou negativa, só pode ser realizada dirigindo-se à liberdade. É uma ação de libertação da alienação e é o que é preciso definir; quer dizer, é preciso definir os poucos elementos que estão fora das divisões sociais e constituem o indivíduo, assim como os grupos sociais. É absurdo considerar que se pode definir o homem unicamente a partir da sua classe. Há algo mais; as alienações remetem diretamente para a liberdade, porque não se pode alienar senão uma liberdade; não se pode alienar um homem que não seja livre” (SARTRE, 1975, p. 317-19). Embora não defina os termos com a precisão que ele mesmo reconhece necessária, Sartre dá sinais claros nestas entrevistas de considerar efetivamente possível a superação da alienação, o “reencontro da liberdade”. Mas, de qualquer forma, como se nota, este ponto é polêmico, e pode inclusive estar no centro de algumas das dificuldades observadas na teoria sartriana da *Crítica da razão dialética*, conservada em linhas gerais posteriormente. Com o intuito de tentar desembaraçar esse nó, uma última comparação do entendimento de Sartre acerca da alienação em relação ao de Marx pode ser salutar. Nesse sentido, dentro do horizonte teórico deste último, poderíamos deduzir que aquilo que Sartre entende por escassez resultaria da distribuição desigual da riqueza socialmente produzida oriunda da auto-alienação do trabalho imposta historicamente. Assim, a superação do *status quo* não seria propriamente enviesada pela extinção da escassez, mas daquela ordem de coisas que gera a escassez. Destarte, independentemente do concurso da ação do outro, o ponto central para Marx é a possibilidade de transcender a alienação de nossa *práxis* enquanto essa alienação é resultado de fatores históricos determinados. Para Sartre, ao que tudo indica, seria preciso inverter a equação e superar a escassez como forma de contornar a alienação imposta pelo prático-inerte. Mas, ainda assim, nada garante que o prático-inerte não pudesse ser recriado e, conseqüentemente, a alienação do trabalho, conquanto com outros traços. Este é um ponto em aberto.

Sendo assim, a alienação, em Marx, não seria “produzida” por indivíduos livres *a priori*, que se “alienariam” ao longo de seu percurso existencial, no confronto entre seus projetos e a facticidade material de sua situação (aí incluso, especialmente, o concurso da ação de outrem), mas se explica inversamente, como resultante global de um desenvolvimento histórico específico – a história da produção social dos homens – cuja realidade é a gênese atual de toda forma de subjetividade. Não se trata de um traço do projeto individual, mas do ponto de partida de qualquer projeto. Dito de outro modo, para Marx, o processo de reprodução capitalista configura um ser social particular, que promove a emergência de indivíduos nos quais a própria apreensão de sua ipseidade e de seus “possíveis” – que só pode ocorrer pela mediação deste mesmo ser social – já é atravessada pela lógica alienante da reprodução do capital (que priva o homem dos produtos de seu trabalho), justamente porque ela impera no campo mediador dessa apreensão.

Ora, o ponto inicial de desequilíbrio que se verifica na proposta sartriana de conciliar *sua* visada existencialista com o materialismo histórico decorre precisamente do fato de que aceitar esse agenciamento implicaria em recusar a concepção absoluta de liberdade que, para Sartre, é um dado intransponível da realidade humana. Quer dizer, posto que, no fundo, a *práxis* individual da *Crítica* nada mais é do que a imersão da antiga estrutura do Para-si de *O ser e o nada* na trama histórica, com toda a carga conceitual decorrente dessa operação, essa *práxis* também tem de ser ontológica ou metafisicamente livre. No entanto, o que se observa é que, ao reeditar a ideia de uma liberdade *absoluta* que seria o “fundamento” imediato da liberdade *histórica* de cada indivíduo (a margem de liberdade possível para cada um de acordo com sua posição na sociedade de classes), Sartre pode ter malogrado na compreensão da dinâmica específica de reprodução do capital, cuja textura formal ele pretende elucidar⁹. De fato, o postulado da primazia da subjetividade individual, a existência de um polo fundante inegociável, pode impedir uma descrição mais acurada da inversão dialética entre sujeito e objeto¹⁰ que se desenrola, individual e socialmente, pela mediação dos ditames da reprodução do capital, o que comprometeria (do ponto de vista marxista) a plena aplicabilidade de algumas das categorias da *Crítica*.

Isso posto, convém sublinhar, como Sartre o faz correntemente, que a alienação não torna o homem uma *coisa*, no sentido estrito do termo, e tampouco transforma a relação sujeito-objeto numa relação do tipo mecânico-causal. Aqui, não há desacordo entre a letra de Marx e a de Sartre. O impasse, reiteramos, parece se originar quando este último pretende vincular diretamente aquelas premissas a seu princípio de liberdade ontológica. Neste caso, por exemplo, Sartre pode sustentar

⁹ Se o indivíduo não se explica *pela* história, mas *na* história, como defende Sartre, é preciso desembaraçar os fios que tecem o conteúdo concreto do tecido histórico no qual ele poderá se apreender e agir, o que, no caso contemporâneo, liga-se diretamente à exata compreensão do fenômeno da alienação capitalista.

¹⁰ Trata-se, para o materialismo, de afirmar a prioridade do objeto em relação ao sujeito, sem que um dissolva o outro, mas interajam dialeticamente. Sartre, em alguma medida, inverte esta equação.

que, independentemente do fato de o homem se reconhecer em sua objetivação, ele permanece *sujeito* de sua *práxis*, uma vez que ela nada mais é do que uma expressão, mais ou menos direta, de seu *projeto original* (ou seja, de sua liberdade). Ocorre que, se isso é válido no plano ontológico, parece-nos que no plano existencial-histórico, como mesmo Hegel já havia pontuado, o *ser-sujeito* requer, de modo indispensável, a mediação daquele reconhecimento, plenamente impossibilitado pelo processo de reprodução ampliada do capital. Como observa Fischbach, para Marx, “se objetivar é se completar, se realizar” (FISCHBACK. In: BAROT, 2011, p. 309). Logo, é a privação dos produtos de nossa objetivação que conduz ao estranhamento, à alienação. Em outros termos, a alienação surge

de condições que nos conduzem ao modo de existência de uma subjetividade separada da objetividade, separada dos produtos, dos resultados e das condições de sua própria objetivação, isto é, de sua própria realização. O que quer dizer que a alienação se liga ao modo de existência que Sartre, ao contrário, tomou constantemente como base e ponto de partida, e que ele considerou como devendo ser preservada a todo custo, pois via nela a fonte de todos os recursos de uma possível emancipação (FISCHBACK. In: BAROT, 2011, p. 310).

Assim, recuperando Riu:

Voltamos a encontrar aqui aquela problemática fundamental (...) relativa ao ponto de partida. Sartre aceita, por um lado, o princípio marxista de que a relação sujeito-objeto é uma relação histórica que deve ser entendida, em cada caso, dentro de uma “totalidade” social que fixa e estabelece seus caracteres e conteúdos concretos. Por outro lado, porém, interpreta a mesma relação num plano ontológico e introduz nela a ideia de “projeto original”. É impossível sustentar, ao mesmo tempo e sem contradição, estas duas posições (RIU, 1968, p. 153-4).

Não há espaço, aqui, para corroborar ou refutar a última afirmação. Compete-nos tão somente demarcar que entre o conceito de prático-inerte desenvolvido na *Crítica da razão dialética* e o modo de sociabilidade que ele pretende fundamentar, cujo núcleo explicativo se encontra no fenômeno da alienação, há uma tensão aparentemente insolúvel, que nos desautoriza a aproximá-los sem maiores cuidados. Se ela não faz ruir todo o projeto conciliador de Sartre com o marxismo – e não acreditamos que o faça –, ao menos nos obriga a refletir sobre seu alcance.

Referências

- BAROT, E. Le marxisme, philosophie vivante. La leçon de Sartre. In: CABESTAN, P. & ZARAD-ER, J.-P. (dir.). (2011). *Lectures de Sartre*. Paris: Éditions Ellipses.
- FISCHBACH, F. L'aliénation comme réification. In: BAROT, E. (dir.). (2011). *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute.

- JAY, M. (1984). *Marxism and totality*. Berkeley; Los Angeles: University of Califórnia Press.
- MAAR, W. L. Formação social em Lukács: dialética de reificação e realização – a perspectiva marxista como consciência de classe e crítica ontológica. In: BOITO JR, A. et al. (org). (2000). *A obra teórica de Marx – atualidade, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã.
- MARX, K. (2011). *Grundrisse*. Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1991). *A ideologia alemã – antecedido por Teses sobre Feuerbach*. 8ª edição. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec.
- MÉSZÁROS, I. (2006). *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo.
- RIU, F. (1968). *Ensayos sobre Sartre*. Caracas: Monte Avila Editores, 1968.
- SARTRE, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode) – tome I: théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. (1975). *Porquê a revolta? – entrevista com Pierre Victor e Philippe Gavi*. Trad. Fátima Martins Pereira. Lisboa: Sá da Costa.

Gadamer e uma teoria geral da hermenêutica

Viviane Magalhães Pereira*

* Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: vivianefilosofia@yahoo.com.br

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo defender que a hermenêutica filosófica de Gadamer é uma teoria geral da hermenêutica. Isso significa mostrar que “hermenêutica” aqui tem um sentido diferente daquele pensado por Schleiermacher ou por Dilthey. Com *Verdade e método*, Gadamer tinha uma intenção distinta daquela dos seus predecessores, isto é, apresentar a hermenêutica não como uma das disciplinas da Filosofia ou até mesmo uma epistemologia das ciências do espírito, mas como um novo quadro teórico.

Tratava-se de “dar uma resposta teórica e, mesmo, sistemática, ao problema geral da interpretação e da compreensão”¹, e, assim, de fazer uma teoria geral da própria Filosofia, ou seja, que implique a si mesma. Em outros termos, a hermenêutica de Gadamer é uma postura filosófica, que propõe a interpretação inclusive de si mesma. Como afirma De Waelhens, ela é uma hermenêutica da hermenêutica².

I

Quando Gadamer fundamentou a sua teoria com o princípio da “história continuamente influente” (*Wirkungsgeschichte*), tema este que discuti na minha dissertação de mestrado, ele queria abandonar uma postura epistemológica, pre-

¹ STEIN, Ernildo. “Verdade e método no mundo”, in: *Inovação na filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2011, p.75.

² DE WAELEHENS, Alphonse. *Sobre uma hermenêutica da hermenêutica*. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio (Org.). *Hermenêutica e Epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011, p.176.

dominante na hermenêutica, e adotar uma postura ontológica. Isso implicou na modificação até mesmo do nosso modo de ver a ontologia, uma vez que ele não tinha a pretensão de desenvolver uma teoria do ser que desse conta da totalidade, mas uma teoria que fosse ela mesma a prova de que não temos condições de dar conta da totalidade³.

Nesse sentido, o princípio da “história continuamente influente” não só serviu de fundamento para a hermenêutica filosófica, mas ele representou a principal contribuição da hermenêutica geral de Gadamer, o qual conseguiu trazer tal contribuição à tona por meio da reflexão de três experiências fundamentais: a experiência da arte, a experiência da história e a experiência da linguagem.

Com isso, modificou-se também uma determinada concepção de verdade que predominou desde o surgimento das ciências empírico-analíticas do século XVII, a saber, de que a verdade deva surgir necessariamente da utilização de um método. Assim, Gadamer pôs em questão, por um lado, o modelo de método adotado na Modernidade pelas ciências empírico-analíticas e tomou para si, por outro, uma preocupação filosófica: pensar a verdade do que nos acontece antes de fazermos Filosofia, ciência, arte, política, etc.

Não se trata de negar que possamos ter acesso à verdade por meio de um comportamento científico, mas de afirmar que esse é apenas um dos caminhos, e em muitos aspectos limitado, para alcançá-la. Não só a ciência, mas também a arte, a história e a linguagem são modos de verdade, e estes podem ser *explicitados* pela Filosofia. Entretanto, para que a Filosofia traduza o mundo e o homem a partir desses modos de verdade, sem recorrer aos padrões objetivistas da ciência, é necessária uma modificação de seu quadro teórico.

Alguns acusam Gadamer de um conservadorismo que nada acrescenta de novo, na medida em que este autor reconhece uma autoridade da tradição e a incorpora à sua investigação hermenêutica⁴. No entanto, fica claro que com essa crítica apenas se mostra que não se compreendeu o que Gadamer nos queria ensinar. Com o reconhecimento de que a tradição de linguagem continua ativa toda vez que compreendemos algo, ele nos pretendia inserir em um paradigma diverso daquele da subjetividade moderna, isto é, no paradigma da historicidade, da temporalidade, da finitude e da linguagem humana.

Isso significou defender, por um lado, que a verdade está muito além de um imediatismo, o que Hegel já havia mostrado na sua *Fenomenologia do Espírito*⁵, e, por outro, que não há uma verdade última a ser apreendida, senão modos de ver-

³ DE WAELEHENS, Alphonse. *Sobre uma hermenêutica da hermenêutica*, p.190: “A verdade do todo não se enrola sobre e ela mesma. O círculo não se fecha. O começo não é o fim, nem o fim o começo. A finitude de Gadamer é aquela onde nada termina jamais. A contingência é aquilo que haverá sempre do não dito a dizer, que antes esclarece tudo o que foi dito”.

⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

⁵ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 4.ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2007.

dade sempre abertos a novas experiências. Uma teoria geral da hermenêutica também é uma teoria em aberto. Ela é geral ou “universal” no sentido de ser uma teoria filosófica, que pensa o problema da compreensão e da interpretação até mesmo da própria Filosofia, mas está em aberto porque não descreve o modo como fazemos ou devemos fazer as nossas experiências.

Contudo, se por um lado Gadamer não admitiria de modo algum que a nossa experiência da arte, por exemplo, deveria ser feita do modo como nos sugere a tradição do Idealismo Alemão, por outro, ele afirma existirem juízos prévios (*Vorurteile*) mais autênticos do que outros ou uma experiência mais autêntica do que outra, que seria a experiência hermenêutica. Isso nos pode levar a pensar que Gadamer pressuporia uma espécie de *natureza* da verdade e as aproximações dessa verdade como as compreensões mais autênticas, mais válidas.

A pergunta a ser formulada, então, é se o quadro teórico de Gadamer, que pretende desenvolver uma teoria geral da hermenêutica, apesar de admitir que não podemos dar conta da totalidade, incorpora, sem explicitar, as ideias de totalidade e de verdade absoluta. O que significa falar de uma hermenêutica da hermenêutica e quais as implicações disso?

II

Compreender a própria compreensão é já estar dentro de uma trama de efeitos recíprocos, de influência mútua, entre a própria compreensão e as nossas concepções sobre o modo como a experienciamos. Por essa razão, Gadamer afirma não existir método adequado para a sua tarefa. Ele não tem intenção de nos falar sobre o modo como devemos compreender. Isso faz a ciência que entende como verdade o resultado de suas análises e busca alcançá-la.

Gadamer quer apresentar a compreensão a partir do modo como ela nos acontece⁶, em sua mobilidade, no seu jogo de ir e vir, como um horizonte que se descola ao tentarmos apreendê-lo. Essa experiência hermenêutica desde sempre nos acontece e fica mais fácil vê-la quando usamos o exemplo da arte, da história ou da linguagem, as quais apesar de estarem circunscritas pelo humano e pelos objetos que estão a elas ligadas, dependem do sentido que é formado a cada vez que alguém faz a experiência delas.

Se só compreendemos, segundo Gadamer, dentro de uma “história continuamente influente”, isto é, do movimento constante de efeitos que se intercambiam entre compreensão e “tradição de linguagem”, “como é possível a compreensão?”⁷ A resposta de Gadamer remete a uma circularidade: é justamente por causa dessa mútua influência que há compreensão.

⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7.ed. Trad. Flávio Paulo Maurer. Petrópolis: Vozes, 2005, p.14: O verdadeiro questionamento de Gadamer “[...] não é [sobre] o que fazemos [ou] o que deveríamos fazer, mas [sobre] o que nos acontece além do nosso querer e fazer”.

⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*, p.16.

Em outras palavras, é porque a nossa compreensão é finita, ou melhor, está sempre se movendo em direção a novos horizontes interpretativos que podemos falar que algo é compreendido. Algo que antes estava fora do nosso campo de visão agora faz parte dele, algo que era o mais distante é agora mais próximo. A prova disso é quando a experiência do choque entre pensamento e alguma coisa, por exemplo, passa a acontecer cada vez menos.

A experiência da hermenêutica é, portanto, experiência da nossa finitude. É essa a experiência que Gadamer nos propõe, essa é que seria a experiência autêntica, isto é, da consciência de que compreender é sempre interpretar e de que a compreensão, como tal, está a lidar com verdade ou modos de verdade, de tal modo que o método só responde a interesses específicos, mas não é capaz de servir para toda experiência humana.

Ao fazer uma teoria sobre essa experiência hermenêutica, que no fundo é a interpretação de Gadamer da compreensão dentro de seu quadro referencial teórico, ele elabora uma hermenêutica da própria (experiência) hermenêutica. Não podemos com *Verdade e método*, por exemplo, analisar um texto poético, relatar fatos da história ou investigar os comportamentos humanos dentro de uma cultura. Gadamer não estava preocupado com a interpretação de fatos do mundo do seu tempo ou de alguma outra época.

Portanto, Gadamer não busca mais um método que seja adequado para analisar as “objetivações da vida”, como pensava Dilthey⁸. Com sua perspectiva ontológica, “o que temos não é uma diferença dos métodos, mas uma diferença dos objetivos do conhecimento”⁹. Não existe método adequado quando se trata de fazermos a nossa experiência cotidiana¹⁰. Pelo contrário, o que pode haver é um processo de formação pelo qual cada um precisa passar individualmente se tiver como preocupação a busca pelo saber.

Desse modo, como o interesse da Filosofia é a procura pela experiência autêntica que nos conduza à verdade da coisa, a qual não é um objeto isolado na natureza, mas em relação com tudo o mais que existe; uma definição pertinente do fenômeno da compreensão como um todo é decidida a partir da individualidade do filósofo. Por isso, como nos adverte Ernildo Stein:

[...] a inovação na Filosofia terá de vir [...] a partir da mudança de atitudes de quem se ocupa com a Filosofia. [E] somente sua imersão no todo da cultura que o cerca [poderá] levá-lo a mudar seu comportamento, porque é desse

⁸ DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.109.

⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método* I, p.15.

¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método* II: Complementos e índice. 2.ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p.516: “O que a experiência hermenêutica nos propõe é, na verdade, um problema filosófico, a saber, descobrir as implicações ontológicas inerentes ao conceito ‘técnico’ de ciência e fomentar o reconhecimento teórico da experiência hermenêutica”.

contexto que ele aprende a mudar como individualidade¹¹.

Gadamer também nos fala do homem experiente, que está aberto para nossas experiências, e com isso ele nos incita mais uma vez a formar uma espécie de consciência hermenêutica. Se olharmos bem é o próprio Gadamer que, enquanto filósofo, faz a experiência hermenêutica ao encontrar um modo diferente de fazer Filosofia. Por isso, podemos falar que ele faz, além de tudo, uma teoria geral da Filosofia. Ele apresenta o âmbito a partir do qual o filósofo muda a si mesmo e pode deslocar o horizonte de compreensão onde se move a sua teoria.

Essa “imersão no todo da cultura” que nos cerca e essa mudança da individualidade das quais nos fala Stein, ou a experiência da nossa finitude apresentada por Gadamer, são interpretações do nosso modo (sempre interpretativo) de fazer Filosofia. Não há uma operação intelectual que nos possa ser ensinada para que façamos Filosofia, ou perguntas, ou para que compreendamos a verdade de forma mais aproximada.

III

Uma fundamentação filosófica do problema da compreensão, segundo a hermenêutica filosófica, não se origina de uma lógica, quer seja formal (que abstrai de qualquer conteúdo) ou transcendental (que se pergunta pela possibilidade da relação do conhecimento com um objeto)¹², mas ela é construída dentro da própria historicidade da compreensão, uma vez que ela é compreensão da compreensão.

Não há aqui uma negação da lógica, do mesmo modo que não havia negação do método, o que há é uma pressuposição ontológica de que a construção de uma fundamentação lógica desses problemas da interpretação e da compreensão é bastante limitada, uma vez que “todo discurso que se pretende basear na lógica, pressupõe o universo da compreensão e o universo da interpretação”¹³.

Quando Gadamer insiste no fato de que a “história continuamente influente” permanece “atuante em toda compreensão”¹⁴, ele já está fazendo uma teoria geral da interpretação, que inclui a lógica, a epistemologia e inclusive a si mesma. A impressão que temos, todavia, é de que, ao ler *Verdade e método*, “não aprendemos nada com a história, [aprendemos] apenas como encontrar uma historicidade que determina toda cultura e todo o vivido”¹⁵. Será que essa foi uma falha teórica do pensamento de Gadamer? Ou ele deixou de dar respostas definitivas ou de criar expectativas de tais respostas propositalmente?

Pensando a partir do quadro teórico de Gadamer vemos que tal ausência de

¹¹ STEIN, Ernildo. *Inovação na filosofia*, pp.10-11.

¹² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*, p.39.

¹³ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p.20: “Todo discurso que se pretende basear na lógica, pressupõe o universo da compreensão e o universo da interpretação. Esse é provavelmente o núcleo do problema, quando falamos da racionalidade na hermenêutica”.

¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*, p.20.

¹⁵ STEIN, Ernildo. “*Verdade e método no mundo*”, in: *Inovação na filosofia*, p.75.

respostas derradeiras foi proposital. Ele não visava dizer em que casos concretos a compreensão autêntica, por exemplo, poderia acontecer. Isso quer dizer que se almejamos, com *Verdade e Método*, compreender o nosso tempo, o que encontraremos é o pressuposto a partir do qual devemos nos mover nessa busca, mas as respostas às nossas perguntas terminarão sendo dadas a partir do “todo da nossa cultura”, da situação histórico-concreta na qual estamos inseridos.

O que Gadamer queria era preservar o caráter especulativo da compreensão ante a insistência da procura por um método apropriado que nos conduza a respostas certas. Com isso, ele não intentava meramente nos *informar* algo, porém, com o exemplo da sua própria teoria, ele desejava chamar a nossa atenção para um tipo de consciência, capaz de nos advertir da limitação do processo de acumular informações e da conseqüente necessidade de estarmos abertos para novas experiências. Por isso afirmamos desde o princípio que a sua teoria é uma hermenêutica da hermenêutica e não um método apropriado para as ciências do espírito ou para as ciências de um modo geral.

Nesse sentido, a hermenêutica de Gadamer é também uma teoria geral da Filosofia, a partir da qual podem surgir novos avanços filosóficos, isto é, como nos diz Richard Rorty, “aqueles que nos deixam ver tudo de um novo ângulo, que induzem à mudança da *Gestalt*”¹⁶, aqueles, que nos tornam “mais sensíveis à vida ao nosso redor”¹⁷. É aqui que reside o mérito, a meu ver, do reconhecimento de Gadamer da “história continuamente influente”. Com isso, não nos tornamos, como afirma Gadamer, “mais perspicazes para a próxima vez”, mas nos tornamos “mais sábios para sempre”¹⁸.

Em outros termos, em vez da hermenêutica filosófica nos conduzir à aceitação de algo como absolutamente verdadeiro, ela nos torna capazes de abandonar aquilo que era tido por absoluto em favor da própria verdade. Nesse sentido, parece realmente que Gadamer pressupõe que haja uma verdade anterior às nossas concepções verossímeis. “Estabelecer a racionalidade de uma verdade e de um discurso que não pode ser provado nem empiricamente, nem através de um fundamento último”¹⁹, é a tarefa da hermenêutica filosófica. Como Gadamer nos afirmou:

O fato de que se evidencie algo naquilo que foi dito, sem que por isso fique assegurado, julgado e decidido em todas as possíveis direções, é algo que de fato ocorre cada vez que algo nos fala a partir da tradição. O transmitido impõe-se em seu direito, na medida em que é compreendido e amplia o horizonte que até então nos rodeava. Trata-se de uma verdadeira experiência²⁰.

¹⁶ RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. tradução Denise R. Sales. Barueri, São Paulo: Manole, 2005, p.XIX.

¹⁷ RORTY, Richard. *Verdade e progresso*, p.XIII.

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. “História do universo e historicidade do homem”, in: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p.223.

¹⁹ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.48.

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.489.

Com tal experiência conquistamos uma espécie de consciência hermenêutica, que não é uma ciência universal que abarca a totalidade, mas uma admissão “universal” da nossa finitude, de que cada vez mais precisamos do outro, seja de outros indivíduos ou de novos acontecimentos²¹, para que alcancemos a cada vez opiniões mais autênticas sobre aquilo que nos dispomos a compreender.

Referências

DE WAELHENS, Alphonse. *Sobre uma hermenêutica da hermenêutica*. In: STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio (Org.). *Hermenêutica e Epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. 2.ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7.ed. Trad. Flávio Paulo Maurer. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. 2.ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 (Gesammelte Werke, Bd.1).

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 4.ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. tradução Denise R. Sales. Barueri, São Paulo: Manole, 2005.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

_____. *Inovação na filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2011.

²¹ GADAMER, Hans-Georg. “Ciência histórica e linguagem”, in: *Hermenêutica em retrospectiva*, p.345.



Uma fenomenologia do sensível

Um Estudo da Sensibilidade em Emmanuel Levinas a partir das considerações fenomenológicas de Edmund Husserl

Waldemir Ferreira Lopes Neto*

* Mestrando em Filosofia na UFPE, pós-graduado em sociologia. Bolsista CAPES, tendo como área de pesquisa: Emmanuel Levinas, fenomenologia e alteridade. Orientado pelo Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão.

Resumo

Este artigo visa expor os passos iniciais do caminho fenomenológico percorrido por Emmanuel Levinas, que o conduziu à “encarnação sensível” e a uma *inversão da intencionalidade* ou *não-intencionalidade* - como a proposta para uma nova subjetividade, feita de corpo e alma, vivente e afetada pelo mundo e pelo Outro. Neste, mostraremos como Levinas parte das *análises das vias estática e genética*, radicalizando-as, num movimento que vai da crítica da representação ao resgate da própria sensibilidade dos seus ornatos gnosiológicos. Nesta senda, alguns conceitos serão tomados, investigados, radicalizados e ultrapassados pela vida fruída, vivida no seio dos elementos. Tal componente constituirá fundamentos para uma nova subjetividade que nasce afetada. Essa busca da “gênese dos fundamentos no sensível” serve, entre outros motivos, para nortear e purificar o intelectualismo do ingênuo encantamento solipsista.

Palavras-chave: Fenomenologia. Intencionalidade. Sensibilidade. Genética. Fruição.

Introdução

Feitiçaria. Para a cultura judaica estabelecida nos cânones da Torá, das interpretações da Mishná e do Talmud, todas elas fornecedoras de elementos de discussão para o filósofo franco-lituano de ascendência judaica, Emmanuel Levinas (1905-1995), é uma carga de distração que tira o homem do foco do que é a realidade e da verdade. No texto “*Du Sacré au saint*”¹, Levinas usa o termo “feitiçaria” para indicar a **distração** a que foi submetido o homem por conta, entre ou-

¹ LEVINAS, E. *Du sacré au saint*. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris, Ed. du Minuit, 1977.

tras razões, de um solipsismo exacerbado, produzido pela filosofia ocidental - salvo raras exceções. Distração que fez o homem, na sua interiorização, instrumentalista e imperialista, produzir frias e desumanas relações, além de guerras e barbáries, entre elas, Gulag e Auschwitz.

A filosofia ocidental, de maneira geral, a guisa da modernidade, tem se deparado com tal problema. Este tem contribuído – decisivamente - para essa crise de valores que se evidencia, sobretudo, na moral, na política e na economia. As filosofias de Heidegger e dos pós-modernos, ou mesmo de Hegel - desde a própria modernidade –, tem procurado essa saída da *afirmação de si*. Emmanuel Levinas foi um desses teóricos do século passado que reagiu a esse problema e ao abandono da ética pelas ciências e sociedade.

Ele está convencido de que a ética, não somente é capaz de responder mais adequadamente aos novos tempos, como também será capaz de romper com o individualismo exagerado operado no nível de subjetividade e linguagem, o que fará, em decorrência, ruir o solipsismo. Contudo, para isso, procura, num caminho de desconstrução, um novo fundamento (ético) que surja e revele ao homem sua qualidade de afetado e, ademais, o devolva à vida do cotidiano e a uma abertura mais significativa à alteridade e as necessidades humanas mais urgentes.

Não se trata, neste percurso proposto, sob nenhuma hipótese, de abandonar a sintaxe grega, embora a questione, mas reconstruí-la. Não se trata de ser anti-intelectualista. O nosso mundo cada vez menor e mais interligado por sociedades complexas, tornará urgente, na angustia do confronto com o alheio, o diferente e o estranho, buscar uma saída do solipsismo egoísta para uma consciência ética plenamente relacional e dialogal.

Mas, como fazê-lo? Uma das maneiras, e sem dúvida, a maneira escolhida por Levinas, é a de procurar uma evasão do solipsismo frio, instrumentalista e desumano, por intermédio de uma reabilitação dos esquecidos ou relegados: a **Sensibilidade** e o **Outro** na ótica ética.

Como ele o fez? Inicialmente, mediante a fenomenologia husserliana. Neste sendeiro, apresentaremos o percurso de evasão do solipsismo efetuado por Emmanuel Levinas numa intrigante discussão com os elementos da intencionalidade husserliana – para ele, apesar dos louros, ainda devota de tal “feitiçaria” – em virtude de que ainda “reúne as grandes correntes do idealismo ocidental”².

Para ele, a filosofia de Edmund Husserl (1859-1938) ainda paira na constituição do fenômeno da identificação, meio processual pelo qual se constitui o objeto na consciência, isso, de maneira geral. Assim, na ótica levinasiana, “pensar, para Husserl, equivale a identificar”³. Este será um argumento recorrente em toda a crítica levinasiana ao pensamento husserliano e, em particular, a toda tradição filosofia ocidental promotora de tal solipsismo, uma vez que, o fato de identifi-

² LEVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1988, p.10. Dora-vante : EDEHH.

³ EDEHH: 22.

car reduz, logo de entrada, qualquer possibilidade de manutenção da alteridade. A consequência a partir do exposto é que o Outro, na sua alteridade, foi sempre, excluído do debate filosófico em que as relações ainda acabam convertendo-se em constituição da consciência de algo.

Outrossim, a imanência se sobressai a transcendência, configurando assim, que a tentativa husserliana de superação da relação sujeito-objeto, ainda descansa sobre o idealismo clássico, como uma filosofia ainda conceituadora, monológica e interessada pelas intenções objetivantes e tematizantes que busca validação científica. Desta feita, convém perguntar: se “todo ato intencional supõe uma doação de sentido – *Sinngebung*”⁴, para uma formação da identidade de si mesmo – então, como conciliar com a proposta de significação que procede do outro de Emmanuel Levinas? Como conciliar *Sinngebung*, que é imanência, com transcendência na alteridade?

Apesar das ressalvas, será mediante a fenomenologia, numa releitura da sensibilidade e da corporeidade, numa *hiperbolização* da chamada via genética que Emmanuel Levinas visa destacar o papel da “encarnação” – sensibilidade pura ou *hiperesthésica* – como fruição e dor, dotada de uma intencionalidade *inversa* ou uma *não-intencionalidade*, pautada na ambiguidade de um modo/evento, para por fim, dar indicações decisivas sobre o aspecto da individuação da sensibilidade ligadas a corporeidade e, finalmente, a abertura a alteridade na sua total diferença.

Ao considerarmos que a defesa do primado da ética tem seu fundamento numa radicalização da fenomenologia do sensível, tal como afirma Yasuhiko Murakami⁵, cujo eixo de articulações perpassa a experiência mundana e a questão do corpo, faz-se necessário, a partir daí, refazer o caminho transitado por Levinas que o levou à tal “encarnação sensível” - como a proposta de um novo sujeito de corpo e alma, vivente e afetado pelo mundo e, depois, acolhedor da alteridade.

a. A consideração à fenomenologia husserliana

O pensamento do filósofo alemão, Edmund Husserl, de quem Emmanuel Levinas foi aluno desde 1928, exerceu grande influência sobre ele. Primeiro, se vê essa influência na sua formação intelectual, logo também, nas suas constantes citações diretas e indiretas, bem como no princípio metodológico aplicado por Levinas à sua filosofia. Prova disso, é que o próprio Levinas define-se como um fenomenólogo, dentro de uma fenomenologia que reconhece a alteridade do outro na sua essência independente, insistente e tocante à subjetividade e, sobretudo, que não reduz a verdade à presença ou representação. Para Murakami, Levinas jamais abandonou a fenomenologia, mesmo em sua empreitada ético-metafísica⁶.

⁴ HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Lisboa: Lusosofia.net, 2006, p. 131.

⁵ MURAKAMI, Y. **Levinas Phénoménologue**. France: J. Millon, 2002, pp. 11-17.

⁶ MURAKAMI, 2002, p. 17.

Vale destacar que, para Levinas, a fenomenologia⁷ husserliana empenhou-se em recuperar o genuíno significado da subjetividade no contexto da filosofia contemporânea. “A fenomenologia é uma reabilitação do sensível”⁸. Partindo desta afirmação, Emmanuel Levinas procura “desconstruir” a representação, como característica do método fenomenológico e, por intermédio de uma radicalização da chamada via genética do método husserliano, resgata a sensibilidade do arcabouço gnosiológico que a tradição filosófica ocidental, desde sempre, a incluiu, salvo raras exceções.

Em que medida é possível uma interioridade do Eu que não se converta em solipsismo, mas que, ao invés, torne possível uma relação com Outrem verdadeiramente ética? Em que medida é possível uma relação com Outrem que o mantenha na sua diferença radical ao “eu” interpelado?

A primeira medida se funda, para o filósofo nascido na cidade de Kaunas – Lituânia -, em que o outro não seja pensado a partir do sujeito, já que sua significação não advém da capacidade cognitiva do sujeito, ele, mediante o rosto, o Outro é *kath’auté*. Isto é, exprime-se.

Mas, por que uma radicalização – em novo modo de concepção - da sensibilidade e do sensível? Talvez por esta esfera ter sido considerada, pela regência intelectualista, como *o outro da razão*, desde sempre relegada a uma estância menor, renegada, excluída do campo ajuizador, tomada como *pathos*, como berço do agente *akrático* platônico que corrompe as virtudes?

Não foi propositado o fato de Martin Heidegger nos ter chamado a atenção para a afetividade (*Befindlichkeit*) e se delongara no pensamento do medo, do amor e do ódio, da ira e do enamoramento⁹, como um visionário que já procurava a *Destruktion* do solipsismo intelectualista e do império de uma razão soberana?

O filósofo do *Dasein* não poderia nos estar chamando a atenção para as afecções que diretamente afetam a percepção e ao próprio conhecimento, i.e., ofuscando a capacidade de meditar, onde “no mau humor – anterior a qualquer psicologia do humor - a presença se faz cega”¹⁰ e, por conseguinte, nos indicar que qualquer relação com outrem deva ser pensada inicialmente pela afetividade/sensibilidade?

Apesar de desenvolver críticas posteriores à fenomenologia husserliana e a fenomenologia hermenêutica heideggeriana, tal como veremos no escopo deste, encontramos em Levinas, no seu pensamento inicial das *Investigações Lógicas*, o

⁷ A fenomenologia husserliana é um método de uma forma elevada ou eminente, pois ela é essencialmente aberta. A redução fenomenológica abre, por detrás da visão ingênua das coisas, o campo de uma experiência radical – deixando surgir à realidade na sua última estrutura. Para Levinas, ela inaugura a nova noção de sensibilidade e subjetividade a ser proposta por ele. Levinas parte desse método para, como um protótipo inicial, se chegar a antropogênese da sensibilidade. Dessa feita, “ir às próprias coisas” – máxima fenomenológica - significa, antes de tudo, não se limitar à superficialidade vulgar e abstrata da experiência do real ou do Ser ou às palavras que propunham apenas um real ausente.

⁸ EDEHH:153.

⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 188ss.

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense, 2007, p.55-57.

destaque crítico de que “o ideal da fenomenologia não reside na explicação dos fatos, sempre ingênuo, mas na dilucidação do sentido que é o modo filosófico do conhecimento”¹¹.

Esse olhar inicial de Levinas em direção à fenomenologia husserliana, a estabelece como método inicial do seu pensar. Sobre isso, ele afirmará que “a apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas [na obra *Totalidade e Infinito*]¹² devem tudo ao método fenomenológico”¹³. O método apropriado para a reabilitação da sensibilidade, para uma nova constituição desse “esquecido”, contudo, fundamental.

Recorda o filósofo franco-lituano de ascendência judaica, que ao longo de uma expressiva parte da tradição filosófica ocidental de outrora e da época presente, a sensibilidade caiu numa espécie de amnésia propositada pelo fato de ter-se “esquecido o outro como corpo e palavra”¹⁴ e de, conseqüentemente, ter-se “relegado ao segundo plano a relação ética instituída pela visitaçãõ de outrem”¹⁵. Na percepção de Levinas, o pensamento fenomenológico do filósofo alemão de Friburgo, Edmund Husserl, foi decisivo para esta virada, na medida em que a fenomenologia empenhou-se em readquirir o genuíno significado da sensibilidade no contexto da filosofia contemporânea ao propugnar o corpo como “ponto zero da filosofia”¹⁶.

Por isso, a fenomenologia aparece como maneira real de colocar em questão toda forma de pensamento filosófico que não passe pela ressignificação da sensibilidade e do corpo como pressuposto fundamental para a retomada de um autêntico exercício da filosofia como “Sabedoria do Desejo”¹⁷. A importância da fenomenologia, tal como a desenvolve Husserl, segundo a ótica levinasiana, tem como destacado mérito o ter prestado atenção ao sensível¹⁸, não somente em função do conhecimento, senão por ter desenvolvido a sensibilidade como um modo de ser da transcendência na imanência, dotada de uma intencionalidade, que lhe é própria.

¹¹ LEVINAS, *Ética e Infinito: diálogos com Phillippe Nemo*. Lisboa:Edições70, 2000:17. Doravante: EI.

¹² Inserção nossa.

¹³ LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 1988, p.15. Doravante: TI.

¹⁴ LEVINAS, E. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003a, p.28. Doravante: DMT.

¹⁵ EI:27.

¹⁶ HUSSERL, E. *As meditações cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Madras Editora, 2001, p.137.

¹⁷ LEVINAS, E. *De Outro modo que ser; más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987, p.231. Doravante: OS.

¹⁸ Na análise de Nathalie Depraz, Husserl tem em consideração uma sensibilidade não-localizada que se registra como: objetivante e subjetivante. A este, cabe o nome de Sensibilidade Pura ou Genética, com o seu caráter difusivo, que anima a carne, sem alojar-se em algum lugar (DEPRAZ, N. *Lucidité du corps: de l'empirisme transcendantal em phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer, 2001, pp.19-32). Nesta Sensibilidade, Husserl prioriza os registros do tato, da visão e da audição, mas negligencia (inexplicavelmente?) o sabor e o odor; sentidos retomados por Levinas na sua radicalização da Sensibilidade, na figura do “alimento para fruição” – veremos mais adiante.

b. Uma radicalização da fenomenologia do sensível

O sensível, afirma Levinas, “não registra, simplesmente, o fato. Ela tece um mundo [...] um tecido de intencionalidades que se reconhece nos próprios dados hyléticos”¹⁹. Estes dados, tidos como a “matéria” da sensação, estão no interior da *noese* e, por isso mesmo, são constituídos pela apreensão do sujeito; isso não significa ou não implica afirmar que a *hylé* não permaneça como um dado absoluto. De fato, para Levinas, “o sensível, o dado hylético, é um dado absoluto”²⁰. As intenções o animam certamente, para fazer uma experiência do objeto, porém “o sensível é dado antes de ser buscado, de entrada. O sujeito banha-se nele antes de pensar ou de perceber objetos”²¹.

Husserl identifica dois movimentos da intencionalidade fenomenológica objetivante. No primeiro, considerado como e no ato *noético*. Pela *noese* – constituidora do ato -, percebemos e recebemos o fenômeno e a claridade do objeto, doando-lhe sentido. A seguir, o preenchemos de significação, ressignificando-o e tornando-o *noemático*.

Em termos empíricos, a *noese* é o ato individual que visa, fundamentalmente na estrutura do pensamento husserliano inicial, o conhecer determinada coisa; em termos transcendentais, a *noese* é o ato que possibilita a apreensão das significações pelo sujeito constituinte.

No molde husserliano, minha percepção de uma determinada árvore, é o correlato da minha vivência no mundo, é o *noema*, que resulta da *noese*, do ato de consciência, pelo qual se reduz à unidade de sentido a multiplicidade de dados da sensação (*hylé*). Assim, enquanto a *noese* e a *hylé* são elementos da própria vivência, o *noema* é seu correlato intencional ou componente intencional.

Obviamente que a análise acima, que se foca na relação noético-noemática e no ato específico de constituição dos objetos para a consciência, visa a estratificação da descrição em níveis constituídos, que promovem um descenso até o *ego transcendental* – o centro funcional da atividade intencional.

Via redução *eidética*, busca-se o “invariável universal” a “‘descrição das essências’ captado intuitivamente nas relações entre fatos”²². Não obstante, essa investida, obviamente, pede um critério de objetividade mais profundo que a própria correlação intencional e o recurso à intuição. Esta doação de sentido, afirma Levinas, consiste na redução de todo objeto da consciência a um *noema*; Da mesma maneira como o *daimon socrático* intervém na própria maiêutica²³, o sentido é proporcionado pelo dado hylético contido no ego transcendental. Por isso, “a representação é espontaneidade pura, embora aquém de toda a atividade. De maneira que a exterioridade do objeto representado se apresenta a reflexão como o sentido que o sujeito representante empresta ao objeto”²⁴.

¹⁹ EDEHH:118.

²⁰ Ibid., 139.

²¹ Ibid idem.

²² DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, pp.36-38.

²³ PLATÃO, Teeteto, p.151a. *Apud* LEVINAS, TI:60.

²⁴ TI:116.

Neste aspecto, a denúncia levinasiana segue-nos como um alerta: “no momento da representação, o eu não é marcado pelo passado, mas utiliza-o como um elemento representado e objetivo. Ilusão? Ignorância das suas próprias implicações? A representação é a força de tal ilusão e de tal esquecimentos. A representação é puro presente”²⁵. Logo, “toda anterioridade do dado se reduz à instantaneidade do pensamento e surge no presente em simultâneo com ele”²⁶.

É o *aqui* e o *agora*, vazio do tempo entre intencionalidades, que se interpreta como eternidade. Desse modo, não há como fugir da concepção levinasiana de que o “eu” que conduz os seus pensamentos, *devém* ou *envelhece* no próprio tempo em que se desenrolam seus pensamentos sucessivos, pois pensa o presente.

Isto é, o devir do tempo não aparece na representação. Logo, a representação fenomenológica não comporta o passado²⁷. Tal é o movimento da *epoché* husserliana no sentido estrito da representação que parece permanecer vazia na sua obra de síntese ou constituição. Essa forma de primazia do eu transcendental não justifica – salvo distâncias de transcendências – a concepção kantiana da unidade da apercepção transcendental que permanece vazia, igualmente, dentro de sua obra de síntese e doação?

Essa *genialidade* é própria da estrutura da representação. Mas, isso só se verifica com o eu da representação – desligado das condições em que ele nasce de modo latente²⁸. Em virtude disso, “O valor do método transcendental e sua parte de verdade eterna repousam na possibilidade universal de redução do representado ao seu sentido”²⁹, logo, isso para o pensamento levinasiano implica também numa redução “do ente ao noema, na possibilidade mais espantosa possibilidade de reduzir ao noema o próprio ser do ente”³⁰. Surge, por conseguinte, o problema da intersubjetividade como condute da objetivação e da possibilidade de explicitação das essências e que, remete, geneticamente, ao problema da corporeidade³¹.

A via genética, contemplada por Husserl, parece indicar uma intencionalidade transitiva ou móvel, não tão explorada pelo filósofo de Friburgo. Para Levinas, Descartes chega a superar Husserl, por ter tido melhor consideração à exterioridade não impondo qualquer limite à noematização. “Descartes, quando recusa aos dados sensíveis a categoria de ideias claras e distintas, referindo-os como corpo e catalogando-os como no útil, *supera a fenomenologia de Husserl*”³². Sem dúvida, neste aspecto, Levinas se concatena com Heidegger.

²⁵ Ibid idem.

²⁶ Ibid., 118.

²⁷ Levinas desenvolverá em OS (1975), a categoria do “passado imemorial” na não-intencionalidade da encarnação sensível. Um passado que não pode ser trazido, pela retenção, para o presente do “agora” recuperado pela consciência, como supunha Husserl. Esse passado não é presença, é extrapolação da consciência. Está aquém e além da própria consciência. Apenas nos interpela, sendo o tempo do Outro.

²⁸ Ibid idem.

²⁹ Ibid idem.

³⁰ Ibid idem.

³¹ DEPRAZ, 2001, p.80-86.

³² TI:121.

c. Uma radicalização da Via Genética

Levinas radicaliza a via genética husserliana. A intencionalidade transitiva ou genética, que difere da estática, não-imóvel, mas como *kinestese* ou sensação do movimento do corpo, permite constituir o espaço mesmo em que o sujeito se move: “o sujeito não permanece mais na imobilidade do sujeito idealista, senão que se encontra (*befinden*) em situações [*afectantes...*]³³, que não se resolvem mediante representações que ele poderia fazer destas situações”³⁴.

As sensações *kinestésicas*, em efeito, as sensações do movimento do corpo rompem com o idealismo da intencionalidade; nelas,

O pensamento que vai em direção ao seu objeto, envolve pensamentos que desembocam em horizontes noemáticos que *suportam* já ao sujeito em seu movimento em direção ao objeto [...] o horizonte implicado na intencionalidade não é, desse modo, o contexto ainda vagamente pensado do objeto, senão a condição que o sujeito requer para sua percepção³⁵.

A via genética implica a revisitação da gênese das vivências do sujeito e da concretude da vida, antes da exposição à correlação e distinção representativa. Levinas busca uma arqueologia do originário da constituição noético-noemática da intencionalidade husserliana, dentro do movimento genético. Como disse Krewani,

A intencionalidade transitiva rompe com o modelo da relação sujeito-objeto. A *kinestese* é a sensação do espaço (*Raumempfindung*), ou seja, sensação de um conteúdo espacial somente porque ela mesma é movimento – espacial. Na medida em que se realiza e é ela mesma que sente, na *kinestese* coincidem constituição e conteúdo, sujeito e objeto. O conteúdo deve ser o da sensação, a sensação transforma o seu conteúdo³⁶.

A intencionalidade que é característica da sensibilidade (o sensível) - e o seu lugar privilegiado - consiste em que situa todos os conteúdos da consciência em relação ao sujeito que pensa. Na via genética, Husserl não é alheio à sensibilidade³⁷. Ele mesmo a descreve, segundo interpretação levinasiana, como “o sensível vivido ao nível do *corpo próprio*, cujo acontecimento fundamental consiste no fato de *ter-se*”³⁸. No entanto, pelo fato do “eu” não poder representar-se no horizonte em que aparecem as coisas, a consciência apenas “se sustenta” no mundo. Neste sentido, Levinas aponta que

³³ Inclusão nossa.

³⁴ EDEHH:141.

³⁵ *Ibid.*, 132.

³⁶ KREWANI, W. N. **Emmanuel Levinas: Denker des Anderen**. Freiburg, 1992, p.152.

³⁷ Husserl vai distinguir a intencionalidade objetivante ou a intencionalidade no sentido estrito. Já a intencionalidade que constitui a unidade da consciência na relação noético-noemática, é chamada de intencionalidade de retenção ou transitiva. Levinas, junto com Husserl, também vai observar e fazer esta distinção. Além disso, a diferença da memória que une duas fases da consciência constituinte entre si, Husserl a chamará de Intencionalidade longitudinal.

³⁸ EDEHH:119.

“o ‘se sustentar’ nele (no mundo) difere do “pensar”. O pedaço de terra que me suporta (sustenta), não é apenas meu objeto; sustenta a minha experiência do objeto. Os lugares pisados não me resistem, mas me sustentam. A relação com o meu lugar por tal “sustentação” precede pensamento e trabalho. O corpo, a posição, o fato de sustentar-se – delineamentos da relação primeira comigo mesmo, da minha consciência comigo - não se assemelham de modo algum à representação idealista”³⁹.

Logo, a consciência em “situação”, numa radicalização da via genética husserliana, é uma consciência “encarnada”, sustentada no mundo, requer obrigatoriamente corpo que vive no espaço/lugar – *mundo* – e no tempo – *não apenas o presente, mas também como separação do presente absoluto, i.e., passado* (conforme exposto anteriormente, cf. N.R. 29).

d. A sensibilidade encarnada como corpo e fruição.

A consciência sensível no mundo e no tempo, a sensibilidade – como individualidade do sujeito, coincide e vai para além da *Ur-impression* husserliana, que é “o ‘ponto-fonte’, com que se inicia a produção do objeto duradouro”⁴⁰. Silvestre Grzibowski nos chama a atenção para a importância, na consideração levinasiana ao pensamento husserliano da *Ur-impression*, ao alegar que:

A partir do qual, por um lado se desprendem baixo as espécies de retenção e rememoração e de outro lado da protensão onde os horizontes de passado e de futuro se desprendem de cada impressão. Por impressão originária terá que se entender por sentir-se afetada a consciência por uma sensação, como Husserl cita o exemplo do som que se está dando agora. A impressão originária é a recepção passiva de um conteúdo imanente de sensação que aparece a consciência e introduz nela o novo e o originário. Levinas reconhece a busca incessante de Husserl para fundamentar a partir da proto-impressão a origem para tudo. Em todo caso, para ele, é falar do tempo recuperável, porque Husserl não se desprende da consciência⁴¹.

Será este o ‘ponto’ preciso, em que Levinas começa a se distanciar, definitivamente, da proposta husserliana. Na questão do *tempo recuperável*, via radicalização da Proto-impressão, Levinas buscará adotar um novo sentido, na verdade, uma *inversão do sentido*⁴² da intencionalidade.

³⁹ TI:130.

⁴⁰ HUSSERL, 2001, p. 62.

⁴¹ GRZIBOWSKI, S. Passado Imemorial e não-intencionalidade: um estudo a partir do tempo de Husserl e Levinas. In: **Thaumazein**; ano V, No. 10. Santa Maria: 2012, pp.20-27.

⁴² O utensílio esconde, detrás dos fins que perseguimos com o seu uso, nossa verdadeira relação com as coisas, que é a **satisfação**. Lembremos as palavras de Emmanuel Levinas: “As coisas referem-se a minha fruição. Essa é a mais banal das verificações que nem sequer as análises da *Zeughftigkeit* conseguem apagar. A própria posse e todas as relações com as noções abstratas invertem-se em fruição” (TI:125). Esta inversão da compreensão se realiza, no nível do conhecimento, como uma inversão da representação - no sentido idealista. A representação, como já vimos, consiste em que o objeto só é considerado em quanto seja

Para Levinas a intencionalidade transitiva não pode mais ser recuperada por um ato da consciência, sendo na ótica levinasiana, pura passividade. Husserl, por outro lado, afirma ainda poder reduzi-la a uma atividade do sujeito transcendental. Krewani afirma com maior clareza que

Husserl quebra, por um lado, a imanência da consciência, na medida em que no âmbito da intencionalidade transitiva um acontecimento tem lugar, do qual a consciência não é mais senhor; mas, por outro lado, Husserl interpreta também este âmbito nas categorias de poder e de intencionalidade⁴³.

Assim, para Levinas,

A sensibilidade marca o caráter subjetivo do sujeito, o movimento mesmo de retrocesso até o ponto de partida de toda acolhida (e, neste sentido, princípio), em direção ao *aqui* e o *agora*, a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez. A *Ur-impression* é a individuação do sujeito⁴⁴.

Neste sentido: “o sensível é modificação da *Ur-impression*, a qual é por excelência o *aqui* e o *agora*”⁴⁵. Este “aqui” e o “agora” originários, marcadamente presentes no seio da experiência sensível do homem com e no mundo, perpassado pelo tempo, são gerados na e como sensibilidade pré-originária. Não obstante, vale ressaltar, nesta experiência sensível, a presença da ambiguidade nesta própria *Ur-impression* radicalizada.

A sensação se apresenta como ambiguidade do “*sentiente*” e do sentido. Pelo lado do sentido, a sensação é *Abschattung* ou esboço do vivido. Porém, pelo lado do “*sentiente*” é o fluxo mesmo das vivências ou a *hylé*, onde a consciência do tempo equivale ao tempo da consciência ou à temporalidade mesma.

É, precisamente, nesta relação com o tempo, que a primazia da sensibilidade significa para a fenomenologia, uma defesa da subjetividade⁴⁶ não apenas intelectual. Pois, o tempo da sensibilidade husserliana sempre será um tempo recuperável. Primeiramente, Levinas vai concordar com Husserl ao afirmar que

constituído pelo pensamento, ou seja, em quanto *noema*. Este processo de constituição é invertido na fruição. Nela, o mundo não aparece como simples objeto, ou um conjunto de objetos representados, mas é aquilo do qual vivemos. Na intencionalidade sensível ou a intencionalidade do viver de... que é fruição, o próprio movimento da constituição do fenômeno se inverte. No lugar de ir em direção à, a sensibilidade encarnada promove o “vir a si”. É a afecção pelo sensível e pelo afetivo. “Afecção comportada pelo corpo como elo de uma realidade elemental e que permite apoderar-se do mundo” (TI:159) e que, por isso também, muda ou inverte o sentido da intencionalidade.

⁴³ KREWANI, 1992, p.48.

⁴⁴ EDEHH:118.

⁴⁵ Ibid., 119.

⁴⁶ Sabe-se que a pessoa na fenomenologia é preservada quando se identifica com o “eu puro”, transcendência na imanência. Levinas é incisivo ao sinalar o fato, quando afirma que “o eu como o *agora* não se define por outra coisa senão pelo si [...] É sempre uma transcendência na imanência, que não coincide com a herança da sua existência. Desse modo, o eu é anterior a sua obra sensível” (LEVINAS, EDEHH, 120).

É na medida em que o conceito de sujeito está relacionado à sensibilidade - onde a individuação coincide com a ambiguidade da *Ur-impression*, e a atividade e a passividade se encontram, onde o *agora* é anterior ao conjunto histórico que vai constituir - que a fenomenologia preserva a pessoa⁴⁷.

O *agora* originário da temporalização se produz como “presente vivo”. Não obstante, na dinâmica ambígua observada por Levinas das suas “retenções e protensões”, cada proto-impressão se segue em modificação a outra nova. Se a *presentificação*, cuja fonte é sempre uma afecção de si no fluxo sensível, marca na vivência (*Erlebnisse*) a duração das sensações, para Levinas, por outro lado, “o representado, o presente, é fato já do passado”⁴⁸, pois marca uma individuação na duração das sensações⁴⁹. Neste sentido, a passagem de uma fase da consciência a seguinte - de uma proto-impressão à seguinte é uma lapso de tempo que não pode ser recuperado pela consciência fenomenológica intencional.

Já o *aqui* originário, não muito explorado por Husserl, está ligado aos fenômenos da localização e do movimento. A corporeidade, neste caso, articula uma ambiguidade como modo de um sujeito encarnado. A encarnação é a *Ur-empfindung radicalizada*, no sentido em que nas “sensações de localizações”, o indivíduo é tocante-tocado pelos elementos do mundo, i.e., é tocado ao tocar - noção bem desenvolvida por também por Merleau-Ponty⁵⁰.

A estas “sensações de localizações” deve-se somar também a *kinestese* (anteriormente citada neste) que se apresentam na relação com o mundo-tempo, onde ao mover-se algo ou mover algo, o eu se sente movente-movido. É essa interação do *aqui* - como espacialidade - e do *agora* - como temporalidade pretérita e instantânea -, que constituem o modo-evento da sensibilidade encarnada - a corporeidade - de um sujeito, portador de uma subjetividade não apenas (e não mais) intelectual⁵¹. Assim, Levinas sinaliza com sua própria interpretação, onde a “encarnação” é a “união da alma e do corpo” - “transcendência”⁵² - interioridade e exterioridade.

Neste sentido, o corpo *sentiente*, a sensibilidade encarnada, é o regime mesmo desta ambiguidade onde atividade e passividade se confundem, onde gozo e dor se fazem, onde a consciência “constitui” um mundo que, na realidade, a sustenta⁵³. Reciprocidade? Dialética? Não, ambiguidade. Por isso mesmo, Levinas afirma que “o corpo é a elevação, mas também todo o peso da posição”⁵⁴.

⁴⁷ EDEHH:120.

⁴⁸ TI:122.

⁴⁹ EDEHH: 180.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, 1975, pp.190-191.

⁵¹ Obviamente que esta afirmação, desponta para uma questão: de ser assim, a sensibilidade não poderia ser uma razão cega ou uma loucura. Além disso, mesmo que não pertencente a ordem do pensamento, a sensibilidade não poderia estar desprovida de sentimento ou de afetividade. Procuraremos desenvolver tal questão, ainda que não de maneira exaustiva neste.

⁵² EDEHH:142.

⁵³ Lembrando, nas palavras do próprio Levinas, que o “pedaço de terra que me suporta (sustenta), não é apenas meu objeto; sustenta a minha experiência do objeto. Os lugares pisados não me resistem, mas me sustentam [...]” (Cf. TI:130).

⁵⁴ TI:119.

Vale ressaltar ainda que

“o mundo de que vivo, não se constitui simplesmente no segundo grau, depois de a representação ter estendido diante de nós uma tela de fundo de uma realidade simplesmente dada e de intenções ‘axiológicas’ terem emprestado a esse mundo um valor que o torne apto à habitação”⁵⁵.

O que corrobora que, aquilo que o sujeito contém como representado é aquilo que ele já suporta e, ainda, alimenta a sua atividade de sujeito. Por essa razão, “a ambiguidade da passividade e da atividade na descrição da sensibilidade fixa, na realidade este tipo novo de consciência, se chamará corpo próprio, corpo-sujeito”⁵⁶.

A sensibilidade encarnada na sua relação com o mundo é pura fruição⁵⁷. Ela consegue determinar uma nova relação – majoritariamente renegada pela tradição filosófica, a exceção epicurista talvez – com o mundo que não se limita a ser nem *representação*, em vista de que “o corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar o sentido’ a todas as coisas”⁵⁸, nem instrumentos utilitários como propunha Heidegger, senão gozo e alimento.

e. Sensibilidade encarnada, mundo e vida.

Para Levinas, vive-se a vida. Viver é um verbo transitivo em que os conteúdos são, *ipse facto*, conteúdos da vida⁵⁹. Nas palavras de Levinas, “Viver do pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir por ele. Sem dúvida, é preciso ganhar o seu pão e é necessário alimentar-se para ganhar o pão, de maneira que o pão é também aquilo pelo que ganho o meu pão e minha vida”⁶⁰. Passividade e atividade na vida.

O puro existir é *ataraxia* epicurista. Sendo que o prazer não é um estado psicológico, mas a maneira como, via fruição, o eu majoritário é, inclusive, abalado. A vida não é vontade nua de ser. Não é mediada pelo Ser. Para Levinas, a vida distingue-se da *Sorge* heideggeriana. A relação da vida com as próprias condições da sua vida torna-se alimento e conteúdo dessa vida. Segundo Levinas, “A vida e amor da vida, relação com conteúdos que não são o meu ser, mas mais caros que o ser: pen-

⁵⁵ Ibid., 122.

⁵⁶ EDEHH:120.

⁵⁷ Obviamente que a sensibilidade é desenvolvida em obras posteriores, especialmente, OS (1975), onde Levinas coloca a fruição como um modo da sensibilidade, sendo a vulnerabilidade na proximidade, outro modo e a responsabilidade levada à substituição, um terceiro. Nesse sentido, ao voltar-se para a Sensibilidade – inclusive em sintonia com a questão do contato e da audição –, o pensamento levinasiano deixa-se confrontar com uma nova forma de poder da sensibilidade que advém da *paradoxal* “força vulnerável” (LEVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997, p.89. Doravante EN) das intempéries do Elemental, da alteridade do feminino e do filho, do Rosto do outro e da nudez mais velada que, o próprio corpo do outro, esconde.

⁵⁸ TI:121.

⁵⁹ Os conteúdos não são objetos da representação, não são meios, nem finalidade da vida. Mas, possibilidades e elementos de fruição e busca da felicidade. Tal pensamento difere da Zeug heideggeriana.

⁶⁰ TI:101-102.

sar, comer, dormir, ler, trabalhar, aquecer-se ao sol... constituem o preço da minha vida”⁶¹. Eis a vida vivida, transpassada e que é principio da transcendência ética.

O existente frui no e pelo mundo. A vida do existente é vida vivida, perpassada e interpelada pelos elementos da fruição. Essa crítica não é apenas explícita a concepção heideggeriana, ela também o é a noção husserliana da “consciência de...”. Para Strasser⁶², a noção de “viver de...” se depara e radicaliza a célebre tese husserliana da “consciência de...”, que fundamenta a fenomenologia.

Porém, essa definição da sensibilidade como fruição toca num ponto crítico com o qual, o filósofo franco-lituano não pode deixar de defrontar-se e de procurar uma solução. Este problema também o foi para o epicurismo. Na medida em que o ser humano, que vive de... e goza do que lhe oferece o Elemental, pode encontrar-se condenado ao egoísmo do seu prazer solitário⁶³.

Apesar do exposto acima, Levinas não duvida em se distanciar da hermenêutica da facticidade heideggeriana, valendo-se, sobretudo, de que a sensibilidade está no *aqui*, na localização da minha sensibilidade (posição espacial) e no movimento. Sem preocupação com o ser, nem sua relação com o ente, nem a negação do mundo, senão a possibilidade de acesso na fruição, Levinas afirma que os objetos não se apresentam como utilitários ou um conjunto ou instrumentos (*Zeug*), mas são oferecidos ao gozo.

Todo objeto se oferece à fruição, mesmo quando me aproximo de um objeto-utensílio e o manipulo como *Zeug*. O manejo e a utilização de ferramentas, o recurso “a panóplia instrumental da vida”⁶⁴, quer sirva a fabricação, quer a fazer acessível as coisas, começa e acaba em fruição. “o isqueiro ao cigarro que se fuma, o garfo à comida, a taça aos lábios. As coisas referem-se a minha fruição. Essa é a mais banal das verificações que nem sequer as análises da *Zeughaftigkeit* conseguem apagar. A própria posse e todas as relações com as noções abstratas invertem-se em

⁶¹ Ibid idem.

⁶² STRASSER, S. Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Levinas. In: **Revue philosophique de Louvain**; No. 25, Louvain, 1977, p. 99-116.

⁶³ A saída para o impasse da sensibilidade como fruição e do egoísmo que suscita, encontra-se no desdobramento do segundo registro que Levinas designou para a Sensibilidade pura ou *hiperesthesica*: a **Vulnerabilidade**. Ambos os registros, fruição e vulnerabilidade, contem um caráter sinestésico e disseminado, não obstante, a um corresponde o prazer e, ao outro, a dor. Se a fruição na *hipóstase* do existente é o gozar dos e nos alimentos, a vulnerabilidade do existente inverte esta perspectiva epicurista – na possibilidade da dor e do sofrer no mundo – efetua-se uma *diástase* do existente em relação ao elemento, num *recolhimento* da probabilidade egoísta da fruição. Se o primeiro momento – abordado neste – é pré-ético, numa abertura a..., o segundo é, fundamentalmente, ético. Em TI (1961) é formulada a diástase da fruição pela insegurança e incertezas, depois pela interpelação do feminino, do filho e do rosto do outrem e em OS (1975), pela *Proximidade* de outrem que vem de alhures e o interpela numa inquietude provocante, que não é estado psicológico, mas ato que desafia a consciência intencional. A inquietude atravessa o Mesmo de ponta a ponta, “inspira” e faz o Mesmo buscar transcendência até a *Substituição*. Infelizmente, não nos deteremos neste artigo, na análise do segundo movimento – que é bastante amplo. Basta entender que: “Na própria sensibilidade, e independentemente de todo o pensamento, anuncia-se uma insegurança que põe em questão esta antiguidade quase-eterna do elemento, que a inquietará como o outro e de que ela se apropriará recolhendo-se numa morada” (TI:145).

⁶⁴ TI:124.

fruição”⁶⁵. Mesmo a arma utilizada para matar ou reprimir, ou a autoridade para a posse do mundo, é possessão *fruídica*. É busca pela satisfação. Difuso. Sinestésico.

Zeug, definitivamente, não encerra a substancialidade dos objetos, especialmente, a comida/alimento para alimentar, bem como a casa para abrigar, o fogo da lareira⁶⁶, ou a roupa para embelezar. Os próprios utensílios que existem em *ordem a...* tornam-se objetos de fruição. Aliás, a comida só pode ser interpretada como utensílio (*Zeuge*) num mundo de exploração ou num mundo sem fome.

Nesse sentido, Levinas reage explicitamente à concepção ontológica do mundo humano como “um mundo de exploração” por considerar que esta visão deu *aço* para que os seres humanos se considerassem uns para com os outros como instrumentos. Talvez por isso mesmo, explica o fato de Levinas criticar o *Dasein* heideggeriano ao dizer “que ela nunca tem fome”⁶⁷.

De tal maneira, Levinas considera a sensibilidade como fruição que chega a afirmar: “Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio – eis o humano”⁶⁸. Por isso, “a fruição que é o outro da vida, é uma independência sui generis, a independência da felicidade. A vida é afetividade e sentimento. Viver é fruir da vida. O desesperar da vida só tem sentido porque a vida é, originalmente, felicidade”⁶⁹.

Levinas, definitivamente, afasta-se da ontologia heideggeriana ou da ideia de que a relação do ser humano com o mundo é, em primeiro lugar, uma relação prática e utilitária e que, em consequência, o mundo é originariamente um conjunto de coisas-utensílios disponíveis e prontas para serem utilizadas no cotidiano da pragmática.

Não obstante, não se trata de negar que haja tal tipo de relação do existente com o mundo, nem de abstrair a existência e reconhecer o valor do mundo dos utensílios, mas o que salienta é que ambos existem já subordinados à “gratuidade da fruição”⁷⁰. Isto representa definitivamente uma abertura para a afecção do outro (mundo) na vida vivida do existente e para a corporeidade.

⁶⁵ Ibid., 125.

⁶⁶ Heráclito já afirmava há muito: *ἦθος ἀνθρώπου δαίμων* (Frag. 119). Numa tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “A morada (o habitual, o ordinário, o cotidiano) é para o homem o lugar em que o divino (o extraordinário, o maravilhoso) lhe advém”. Assim, Aristóteles comenta que Heráclito aos estranhos que o observavam impressionados ao ver-lhe assando pão (como alguém tão sábio poderia estar fazendo algo tão comum?) teria respondido: “*aqui, os deuses estão presentes*” (no fogo, na vida, no cotidiano). A sensação derruba todo sistema. A singularidade de quem sente, da presença encarnada, faz o ser parmenidiano se pulverizar em devir e desenrolar-se de um modo diferente de um fluxo objetivo das coisas.

⁶⁷ EI:15 et TI:127.

⁶⁸ TI:125.

⁶⁹ Ibid., 105. “Ai reside a verdade permanente das morais hedonistas. Não procurar por detrás da satisfação adquirida tão-só um valor, tomar como termo a satisfação que é o próprio sentido do prazer” (TI:126).

⁷⁰ Aliás, um dos indícios fundamentais de que a sensibilidade é primariamente fruição, aparece em função da orientação estética que o ser humano imprime ao seu mundo, e cuja expressão máxima se dá na arte. Segundo o filósofo lituano, esta representa um plano superior, um regresso à fruição ou ao Elemental, uma vez que os “belos objetos do mundo são aqueles em última instância que nos dão prazer” (TI:149 et LEVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993, p.26. Doravante: HH).

Primeiro, porque a intencionalidade do gozo consiste em depender de uma exterioridade em que as próprias necessidades do Mesmo são satisfeitas, i.e. o indivíduo “se alimenta” e vive pela exterioridade alheia e diferente a si. E, por último, em razão de que esta dependência “não equivale simplesmente a afirmar o mundo, mas pôr-se nele corporalmente”⁷¹. É essa indigência própria do corpo, que afirma a exterioridade como não constituída antes de qualquer afirmação. Por isso, o corpo, que assume a exterioridade do alimento e que entra em relação com o mundo, “põe em dúvida o privilégio que se atribui a consciência de “dar o sentido” a todas as coisas”⁷². Eis a razão pela qual Strasser enxerga no “viver de...” levinasiano a crítica a “consciência de...” husserliana. Esta apreciação supõe a crítica, “pois as coisas das quais vivemos não são polos intencionais; não estão constituídas por nós, não são – originariamente – objetos de conhecimento: gozamos delas”⁷³.

Importa, portanto, contra todas as formas de intelectualismo e de instrumentalismo, afirmar que a *fruição* – a sensibilidade encarnada como deleite do mundo das coisas – numa nova perspectiva de abertura para a afecção do outro – o mundo – e de Outros – pessoas -, seja *prima condição* de uma subjetividade, que se quer, ética.

A afecção via sensibilidade, sem dúvidas, é uma maneira, que pontua um novo caminho para os modos de sentir, de evadir-se da distração solipsista. A Sensibilidade encarnada e interpelada tem a propensão de fazer-nos despertar do encanto da feitiçaria e nos mostrar a vida, suas necessidades e demandas de respostas; tudo bem estabelecido nas relações, emergentes e éticas, do humano.

Conclusão

A nova proposta sensível levinasiana é uma chamada para uma *nova* subjetividade, desde já afetada e interpelada, a posicionar-se eticamente como articuladora de respostas às penúrias e vicissitudes humanas.

Como a sensibilidade - liberta do seu arcabouço gnosiológico - não pertence nem à ordem do pensar, nem à lógica fria, nem à ordem do produzir, mas ao âmbito do sentimento, da afetividade, que visa à relação em vários níveis, entre eles, o pré-ético e, especialmente, o ético⁷⁴, a *feitiçaria* pode ser interrompida, a fim de que se deem respostas adequadas e urgentes, as necessidades humanas imperiosas tais como a fome, a opressão e exclusão política, o genocídio, o abandono e as misérias biopsicológicas mais cogentes do homem neste mundo.

Afinal, diante da fome e da sede humana, a consciência como representação não precisa articular-se. O indivíduo deve, simplesmente, encurvar-se – sem racionalizar – frente às necessidades humanas. Responder. Respostas são necessárias. O encanto da retórica, do jogo argumentativo, não pode servir ao engodo de Janes e Jambres⁷⁵, como meios sacros da sua magia, a ponto de não enxergarmos o óbvio.

⁷¹ TI:130.

⁷² Ibid., 148.

⁷³ STRASSER, Op.cit.

⁷⁴ Cf. TI:143-144.

⁷⁵ Janes e Jambres, segundo a tradição rabínica e bíblica, foram mestres feitiçeiros e ilusionistas, que repetiram os dois primeiros prodígios feitos por Moisés, por ocasião da libertação do povo judeu no Egito e que na distração do seu feitiço, espaiaram a atenção para os propósitos libertadores de Moisés (Cf. Êxodo 7,22; 8,7).

Nosso propósito, com a exposição deste, espera apontar para uma nova direção, um novo olhar de concepção da Sensibilidade. Uma nova ótica que deve perfilar-se para fazer-nos enxergar a necessidade humana. A ética é ótica, afirma Levinas. A nossa pretensão, bem como a de Levinas, não é ser anti-intelectualista, mas atentar para um novo fundamento que norteie e melhor fundamente as relações intersubjetivas. Não há como fundar a relação com os entes num sentido absolutamente exterior – metafísico – quando estamos no mundo e precisamos responder às necessidades éticas que se apresentam com grande urgência diante de nós. Distraíram.

Referências

- DEPRAZ, N. *Compreender Husserl*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- DEPRAZ, N. *Lucidité du corps: de l'empirisme transcendantal em phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- GRZIBOWSKI, S. Passado Imemorial e não-intencionalidade: um estudo a partir do tempo de Husserl e Levinas. In: *Thaumazein*. Santa Maria: 2012, pp.20-27.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense, 2007, p.55-57.
- _____. *Ser e Tempo*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Lisboa: Lusosofia, 2006.
- _____. *As meditações cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Madras Editora, 2001.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma fenomenologia fenomenológica*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2006.
- KREWANI, W. N. *Emmanuel Levinas: Denker des Anderen*. Freiburg, 1992.
- LEVINAS, E. *De Otro modo que ser; más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003.
- _____. *Du sacré au saint*. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Du Minuit, 1977.
- _____. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1988.
- _____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Ética e Infinito: diálogos com Phillippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Humanismo do outro homem*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Visage et violence première (Phénoménologie de L'Éthique)*. In: *Munster, A. Différence comme non-indifférence*. Paris: Kimé, 1995, pp. 129-145.
- MERLEAU-PONTY, M. *O filósofo e sua Sombra*. São Paulo: Abril Cultural. 1975. Col. Os Pensadores.
- MURAKAMI, Y. *Levinas Phénoménologue*. France: Jérôme Millon, 2002.
- STRASSER, S. Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. In: *Revue philosophique de Louvain*; n. 25, Louvain, 1977.

A finitude temporal do *Dasein* como abertura para uma dimensão ética do pensamento de Martin Heidegger

Marcos André Webber*

* Mestrando em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Resumo

Na segunda seção de *Ser e tempo*, sustenta Heidegger que a finitude temporal do *Dasein*, representada no ser-para-a-morte, delimita e determina a cada instante a totalidade possível do *Dasein*. Ao projetar-se, o *Dasein* compreende o seu caráter finito na morte, uma vez que esta se revela insuperável ao seu ser. A questão que orienta esta pesquisa se refere à possibilidade de, a partir da finitude temporal do *Dasein*, e em especial do conceito de ser-para-a-morte, vislumbrar-se uma abertura para uma dimensão ética do pensamento de Heidegger. A ontologia fundamental se revela como uma instância pré-ética, esquecida pela tradição em razão dos limites da metafísica, e que importantes contribuições pode trazer ao debate ético, não só na análise das normas e dos valores morais, mas também para o questionamento acerca da compreensão do que seja a ética enquanto tal.

Palavras-chave: Heidegger; ética; ser-para-a-morte; finitude; ontologia fundamental.

Considerações Iniciais

Nos últimos anos, o tema da ética tem chamado a atenção de inúmeros estudiosos do pensamento de Martin Heidegger. O lugar que a ética ocupa na filosofia heideggeriana tem se revelado um grande desafio, especialmente acerca da sua possível relação com a ontologia fundamental. Diversos trabalhos têm sido desenvolvidos no intuito de tentar aproximar o estudo da ética ao pensamento de Martin Heidegger, e importantes contribuições têm sido feitas, não apenas na busca da fundamentação da ética, mas na construção de uma nova concepção do que seja a ética enquanto tal.

Neste sentido, este trabalho tem como objetivo demonstrar a possibilidade de, a partir da finitude temporal do *Dasein*, e em especial do existencial *ser-para-a-morte*, vislumbrar-se uma abertura para o estudo da ética no pensamento de Martin Heidegger. Embora Heidegger não tenha propriamente desenvolvido uma ética, seu pensamento pode fornecer importantes contribuições para o estudo da ética filosófica.

Destaque-se que a presente investigação está inserida em um trabalho mais aprofundado acerca das contribuições que a ontologia fundamental de Heidegger pode trazer ao debate ético, cujo escopo não fica limitado apenas ao *ser-para-a-morte*, mas engloba outros existenciais que podem contribuir decisivamente para a pesquisa proposta. Neste texto, porém, limitar-se-á a apresentar a finitude existencial radical do *Dasein*, evidenciada no *ser-para-a-morte*, como condição para uma abertura da dimensão ética da existência humana, de que forma este existencial pode contribuir para o estudo do pensamento ético. Sem a pretensão de esgotar o tema, buscar-se-á analisar as potencialidades do *ser-para-a-morte* para o estudo da ética filosófica.

Para tanto, num primeiro momento indicar-se-á brevemente a necessidade de se questionar o que se entende por ética e de que forma a ontologia heideggeriana pode aproximar-se do que seria a tarefa da ética. A seguir, apresentar-se-á a ontologia fundamental como uma instância pré-ética, esquecida pela tradição em razão dos limites da própria metafísica. Num terceiro momento, apresentar-se-á o *ser-para-a-morte* enquanto compreensão ontológica da morte, possibilidade mais íntima do *Dasein*, e condição para o *ser-ético-no-mundo*. Nesta perspectiva, este trabalho tem como objetivo principal sustentar a possibilidade de conceber a ontologia heideggeriana como uma instância pré-ética, que muito pode contribuir não só para a compreensão das ações e dos valores morais, mas também da própria ética em si.

Para uma nova concepção de ética

Tratar do tema da ética a partir do pensamento de Heidegger exige antes o questionamento do que de fato se compreende por ética. É que o pensamento heideggeriano permite lançar novas questões acerca da ética, discutir seus fundamentos e as implicações no modo do homem agir. Mais do que um simples conjunto de regras de conduta, ou de uma maneira de viver com vistas a um fim determinado – e previamente estipulado –, a ética tem ligação direta com o viver humano, e, conseqüentemente, com *quem* age. Muito embora as principais correntes da ética filosófica tenham abordado os temas éticos sob perspectivas muito diversas, o fato é que a ética está intimamente ligada à ação humana, e esta, por sua vez, com as estruturas existenciais do *Dasein*. Por isso, antes de qualquer proposta de aproximação entre ética e a ontologia fundamental, deve-se recolocar a questão acerca da concepção que se tenha da própria ética.

Neste contexto, a filosofia de Heidegger talvez não forneça regras pré-estabelecidas de comportamento, mas muito pode dizer sobre o agente que pratica a

ação, ou seja, o *Dasein*. Ao desvelar as estruturas existenciais daquele ente que pratica as ações, a analítica existencial do *Dasein* exige uma nova postura frente à ética, e, como bem analisa François Raffoul (2010, p. 01), a ontologia fundamental pode trazer importantes contribuições para uma ética vista “less as a normative body of moral rules and even less as an applied discipline, and more in terms of a philosophical reflection on the meaning of ethics as such, on the ethicality of ethics”.

Na mesma linha, Hatab (1997) enumera questões - ou tarefas - que normalmente são atribuídas à ética, para as quais Heidegger pode trazer importantes contribuições. Segundo ele, dentre as tarefas da ética pode-se destacar: a) Clarear o significado dos valores e normas que herdamos; b) Fazer o questionamento: Por que as pessoas deveriam ser éticas de uma determinada forma?; c) Como as pessoas se tornam éticas ou não-éticas? Embora as principais correntes da filosofia moral tenham de alguma forma enfrentado tais questões, Heidegger oferece a possibilidade de que elas sejam relançadas, mas desta vez sob uma nova perspectiva.

Nesse sentido, Raffoul (2010, p. 02) vai ainda mais longe, questionando “whether it is the role of philosophy to prescribe norms of ethics, to establish a ‘morality’, to posit norms or values”. E é neste mesmo sentido a afirmação de Hatab (2000, p. 01) de que “ethics has been rich in its analysis of normative topics but poor in its attention to our being-ethical-in-the-world, in the fullest Heideggerian sense of such a phrase [...]”. Não se trata, porém, como bem destaca Hatab, de negar a história da ética ou simplesmente rejeitar os modelos racionais ou metafísicos. O que está em jogo é, primordialmente, perceber que há um mundo ético pré-reflexivo, que permite uma melhor compreensão das tarefas acima mencionadas. Com Heidegger, cabe à filosofia moral desistir dos modelos de teorias éticas, da insistência na justificação moral e de privilegiar princípios abstratos a situações concretas.

Muito embora as éticas deontológicas, as éticas da virtude e as éticas consequencialistas interpretem a dimensão ética da vida humana de maneiras tão diversas, há algo que elas têm em comum: todas elas ignoram uma instância anterior, que se poderia denominar pré-ética, e que muito pode dizer sobre aquele que age, que lida com valores morais e que faz escolhas cujas consequências invadem também a esfera ética da sua existência. Ocorre que, enquanto modelos metafísicos, as correntes tradicionais da ética filosófica encontram seus limites na própria metafísica. É preciso, pois, como proposto por Heidegger, promover a superação da metafísica também no campo da ética, e perceber que há uma instância existencial anterior à moralidade, que pode ser caracterizada como condição de possibilidade para o ser-ético-no-mundo. Pois é esta instância prévia que se passa a expor.

Ontologia fundamental enquanto instância pré-ética

A fim de poder enfrentar as questões éticas lançadas anteriormente, a ontologia fundamental de Heidegger pode fornecer importantes contribuições. Não no sentido de simplesmente oferecer novas regras morais, mas chamar a atenção

para o que ficou ocultado e, de certa forma, esquecido pelos modelos metafísicos: a finitude do *Dasein*. Ocorre que Heidegger não nega a ética, e as teorias éticas tradicionais não podem ser consideradas falsas ou dispensáveis. Afinal, todas elas mostram algo importante sobre a ética. O que elas se omitem, porém, é em relação a uma instância anterior, pré-ética, e que diz respeito mais à constituição existencial daquele que age do que ao conjunto de regras que pretendem estabelecer previamente as condutas morais dos seres humanos.

Limitado, porém, ao metafísico, o homem não é capaz de perceber a diferença entre ser e ente. Como bem expõe Heidegger (2010, p. 63), “em toda parte, o modo cunhado pela metafísica de o homem representar em proposições apenas encontra o mundo construído pela metafísica”. Ou seja, para que o homem possa compreender o ser enquanto tal, deve primeiramente compreender que existe uma diferença entre o ente dado e o seu ser, para, a partir daí, compreender o seu mundo e a si próprio. Esta, no entanto, não é uma tarefa fácil, pois a “metafísica pertence à natureza do homem” (HEIDEGGER, 2010, p. 63). E ainda mais enfático, assevera Heidegger (1973, p. 241) que a metafísica “não é uma disciplina da filosofia ‘acadêmica’, nem um campo de ideias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito de ser-aí. Ela é o próprio ser-aí”.

Neste contexto, a severa crítica que Heidegger desfere à metafísica e a necessidade da sua superação - o que se dá mediante os teoremas da finitude: diferença ontológica e círculo hermenêutico (STEIN, 2008, p. 20) - têm implicação também no campo da moralidade. Presas aos limites da própria metafísica, as teorias tradicionais da ética filosófica têm como ponto de partida pressupostos metafísicos, sem questionarem o que há “antes” da metafísica. Pois esta é uma das críticas Heidegger faz a Kant no § 6 de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 1998, p. 43-50). Além da completa omissão em relação à pergunta pelo ser, Heidegger (1998, p. 47) ressalta no pensamento de Kant “a falta de uma ontologia temática do *Dasein* ou, em termos kantianos, de uma prévia analítica ontológica da subjetividade do sujeito. Em lugar dele, Kant aceita dogmaticamente a posição de Descartes, não obstante os essenciais aperfeiçoamentos a que a submete”.

Ao tomar como ponto de partida o “eu penso” cartesiano, Kant já está partindo de postulados metafísicos, de forma que uma ontologia do *Dasein* sequer chega a ser um problema. O mesmo, pode-se dizer, acontece com todas as teorias morais que buscam na metafísica os fundamentos para a moralidade. Heidegger criticou fortemente os princípios epocais - que podem ser definidos como conceitos centrais não empíricos ou modos de fundamentação para a inteligibilidade do real nas diversas épocas da metafísica - como sendo modos de entificação do ser. A eles Heidegger opõe um novo modelo de fundação: o ser-em, ser-no-mundo e ser-aí. (STEIN, 2010, p. 38). Ou seja, Heidegger está chamando a atenção para uma instância anterior à metafísica e que por ela foi esquecida, que é a finitude do *Dasein*.

Nesse mesmo sentido, Haar explica que o esquecimento do ser por parte da metafísica tradicional implica o esquecimento da finitude do homem, e a ontologia fundamental visa restituir à metafísica o que foi esquecido. Nas palavras de Haar (1997, p. 25),

o esquecimento do ser encontra-se reconduzido ao *esquecimento da finitude* do homem: finitude quer dizer temporalidade, compreensão do ser, disposição afectiva, ser-lançado, 'decadência'. Trata-se de mostrar que a metafísica tradicional, ao desenvolver uma doutrina do ser do ente como presença permanente, apenas perdeu de vista e traiu a finitude do *Dasein*. Uma vez acrescentada novamente esta peça que falta, a metafísica será de novo estabelecida sobre uma base sólida. Esta base sólida é o homem!

Igualmente destaca Dastur (1990, p. 10-1) que “o *Dasein* enquanto existente é finito, isto é, mortal: é um *ser-para-a-morte*, o que implica que a finitude não é um acidente da sua essência ‘mortal’ mas sim o próprio fundamento da sua existência”. Ou seja, O *Dasein* só é *Dasein* porque é finito, e uma adequada compreensão da esfera ética que envolve a existência humana deve necessariamente ter como ponto de partida a finitude temporal do *Dasein*.

Indo ainda mais longe, Hatab (2000, p. 01) sustenta que “ethics has not only concealed the finitude of being, moral philosophy has concealed the finitude of ethics”. Segundo o autor, uma vez articulada a estrutura ontológica do ser-no-mundo finito, é possível tomar a filosofia moral sob uma nova forma, a qual seria capaz de abarcar uma dimensão pré-reflexiva, em que a prioridade de um ser-no-mundo engajado e já moldado pelos contextos de sentido antes mesmo do mundo estar sujeito à objetivação.

Assim sendo, o que aqui se pretende evidenciar é que este tem sido o modo como inúmeros estudiosos de Heidegger têm procurado trabalhar uma aproximação da filosofia heideggeriana com o tema da ética. Frederick A. Olafson, por exemplo, busca, na obra *Heidegger and the Ground of Ethics*, promover uma análise das potencialidades éticas do conceito de *Mitsein*, com o intuito de oferecer “attempts to show that an ontology of human nature is of fundamental importance to any effort to get at the ground of ethics”. (OLAFSON, 1998, p. 08). Segundo Olafson (1998), o reconhecimento de outro ser humano como complementação do seu próprio ser é prévio à definição de regras de conduta. Nesta leitura, o *Mitsein*, compreendido como uma relação de presença recíproca, permite uma melhor compreensão da condição ontológica fundamental dos seres humanos, revelado no ser no mundo um com o outro.

Lawrence Hatab (2000), em *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, na mesma linha, propõe uma analogia entre a abordagem de Heidegger à ontologia tradicional e uma possível abordagem à ética, percebendo em *Ser e tempo* uma abordagem que permita “o questionamento adequado do que

é ontologicamente requerido para tornar-se um ente moral, isto é, uma interpretação de como é possível que os valores e as normas possam atingir um ente que é ser-no-mundo". (REIS, 2000, pg. 292). A proposta de Hatab (1997) é promover uma análise da finitude radical do ser-para-a-morte, em conexão com o cuidado, o ser-com, e especialmente a dinâmica entre decaída, cotidianidade e autenticidade, na medida em que tudo isso pode ser aplicado ao ser-ético-no-mundo.

Mais uma vez, a aproximação do pensamento de Heidegger com a ética é posta em uma instância prévia às regras e aos valores morais, em uma abordagem que busca, primeiramente, compreender as estruturas do ente que é o *Dasein*, uma vez que é a ele que a ética é dirigida. Hatab (1997) bem ressalta esta condição do *Dasein* e a nova dimensão originada a partir da obra principal de Heidegger, ao afirmar que

ethics itself is a human potential, the possibility of becoming a person who can live well with others. Attention to the human condition in all its facets would be an essential ingredient in moral education. The kind of analysis Heidegger offers in *Being and Time* is useful because it helps us understand what becoming ethical involves or requires - not simply value education, but how values constitute our very being-in-the-world, and what it takes to be able to enact our values. Attention to our sense of self and to the existential demands and difficulties to the ethical life have usually not been the focus of moral philosophy.

Pode-se citar ainda a obra Heidegger, *Ethics and the Practice of Ontology*, de David Webb (2009, p. 06), para quem a resposta a questões éticas como *Como deveria eu agir?*; *Quem sou eu em minhas relações com os outros?*; ou *Sou responsável pelas escolhas que faço?* não podem ser resolvidas independentemente da ontologia. Para Webb, pelo simples fato do pensamento ontológico de Heidegger nunca se livrar da situação concreta da existência do *Dasein*, a esse respeito já é sempre ético. Dentro dessa concepção, e uma vez que o pensamento ontológico não se encontra dissociado da experiência concreta do *Dasein*, permanecendo atado à preocupação existencial sobre quem somos e como nós vivemos, pode-se afirmar que a ontologia é inseparável da ética.

De uma certa forma, Hatab e Raffoul divergem frontalmente quanto ao modo como a ética deve ser entendida. Enquanto que Hatab (1997) vê a ética como um engajamento heurístico de questões práticas básicas, para Raffoul (2010) a ética não deve ser tomada como um conjunto de normas morais, e menos ainda como uma disciplina aplicada, mas como uma reflexão filosófica da ética enquanto tal. No entanto, apesar das maneiras diversas de conceber a ética, ambos concordam que a ontologia heideggeriana deve ser compreendida como uma instância pré-ética, fundamental para qualquer investigação que pretenda analisar a forma pela qual o homem lida com os valores morais, e o que o torna ou não um ser ético.

Dessa forma, tomando-se a ontologia heideggeriana como uma instância pré-ética, anterior e condição de possibilidade para a moralidade em geral, é possível não só repensar o que se entende por ética sob o ponto de vista filosófico, mas compreender melhor a relação que o *Dasein* desenvolve com os valores morais e por que, em cada momento, é capaz de seguir ou não determinadas regras de comportamento. No fundo, como esclarece Hatab (1997),

values are not grounded in proof or demonstration; the moral arena is marked by disagreement and conflict; moral situations are often complex and ambiguous, where outcomes are uncertain, where goods conflict with each other, where a balance of differing interests is hard to gauge - but we have to decide and sometimes all we are left with is an abyssal moment of choice; [...] ethical commitments often require risk and sacrifice [...].

Com a finalidade de demonstrar que a finitude temporal do *Dasein* representada no ser-para-a-morte pode revelar a possibilidade de uma significativa abertura para uma ligação entre a ética e a ontologia fundamental, passa-se a analisar de que forma a compreensão da morte pode contribuir para o estudo da dimensão ética da existência humana.

O ser-para-a-morte como abertura para uma dimensão ética

Pois é neste contexto que o ser-para-a-morte ganha importância, uma vez que a compreensão da finitude temporal exerce influência significativa no modo do *Dasein* se projetar. Afinal, o ser-para-a-morte permite ao *Dasein* a compreensão da sua totalidade existencial, chamando-o a assumir o seu próprio ser.

Primeiramente, porém, importa destacar que a morte não pode ser tomada como uma simples possibilidade entre outras, visto que ela não pode ser permanentemente evitada. Heidegger é claro desde o início em dizer que a morte não pode ser tratada meramente como a cessação da vida. Ela é uma possibilidade, mas que nunca poderá ser atualizada, pois não é algo que o *Dasein* pode realizar. Na medida em que ela existe para o *Dasein*, ela existe enquanto possibilidade. Por essa razão, a morte enquanto possibilidade é intrínseca à existência do *Dasein* (WEBB, 2009, p. 109). Ou seja, com a morte o *Dasein* não deixa simplesmente de viver, como uma planta ou um animal. Pelo contrário, a morte faz parte do seu ser de uma forma *essencial*, não acidental. Trata-se da sua possibilidade mais íntima: de já-não-ser. Por isso a afirmação de Heidegger (1998, p. 251): “Enquanto poder-ser, o *Dasein* é incapaz de superar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da radical impossibilidade de existir. A morte se revela assim como a *possibilidade mais própria, sem relação e insuperável*”.

Mas, se a morte está sempre presente enquanto possibilidade, por que é ainda necessário *antecipar-se* a ela? *Antecipar* a morte é *compreendê-la* melhor, quer dizer, não fixar um sentido, mas *compreender-se* no poder-ser. Ou seja, este *anteci-*

par a morte não ocorre na esfera ôntica, mas ontológica. O *Dasein* nunca pode fazer a experiência ôntica da morte, mas pode *compreender a morte ontologicamente* como o não-ser, como uma possibilidade concreta de já não ser mais *Dasein*. Dessa forma, essa antecipação ontológica da morte se revela como possibilidade do *Dasein* compreender-se em seu poder-ser mais próprio, ou seja, da sua existência. É o que Heidegger (1998, p. 282) esclarece, ao dizer:

Estar voltado para a morte é adiantar-se para um poder-ser *do* ente cujo modo de ser é o adiantar-se mesmo. No adiantar-se desvelador deste poder-ser, o *Dasein* se abre para si mesmo em relação a sua extrema possibilidade. Ora, projetar-se para o mais próprio poder-ser quer dizer: poder compreender-se a si mesmo no ser do ente assim desvelado, existir. O adiantar-se se revela como possibilidade de compreender o extremo poder-ser *mais próprio*, ou seja, como possibilidade de *existência própria*.

A morte individualiza o *Dasein* (uma vez que a morte é sempre a morte do *Dasein*, sem relação com o *Dasein* dos outros), e é através da antecipação da morte que o *Dasein* encontra-se consigo mesmo no seu poder-ser mais próprio e a possibilidade de assumir-se de forma autêntica (HEIDEGGER, 1998, p. 270-271). A fuga do *Dasein* perante a morte e o refúgio no *Das Man* dissimulam o sentido ontológico da morte enquanto possibilidade própria, mantendo-a na esfera ôntica e transformando a angústia ontológica frente à morte em um medo ôntico.

Diferentemente de uma tempestade, ou de um amigo cuja chegada pode ser iminente, mas pode também ser concretizada, o *Dasein* não pode se relacionar onticamente com a sua morte se não for como uma possibilidade iminente. Isso porque, se esta possibilidade for concretizada, o *Dasein* deixa de ser *Dasein*; ou seja, a morte torna a existência do *Dasein* absolutamente impossível. Trata-se, portanto, de uma possibilidade que acompanha o *Dasein* por toda a sua existência. (MULHALL, 2005 p. 125-26).

Mulhall (2005, p. 126) mostra de forma clara o significado da morte enquanto possibilidade constante, e revela o ser-lançado à frente de si mesmo, ao explicar que

a storm or a friend's arrival does not impend at every moment of our existence; but there is no moment at which our death is not possible - no moment of our existence that might not be our last. Hence, death - unlike any other possibility of *Dasein's* Being - is always and only a possibility; our fatedness to this purely impending threat makes concrete the articulated unity of our existence as thrown projection, our being always delivered over to being ahead of ourselves.

Além disso, é através dessa compreensão ontológica da morte que o *Dasein* pode ter a compreensão de si mesmo como uma *totalidade existencial*, tomar para si o seu ser, e assim se projetar de modo autêntico. É, portanto, pela *antecipação*

da morte no sentido ontológico que o *Dasein* pode compreender-se enquanto um ser-no-mundo *finito temporalmente*. Caminhar à frente da morte é tornar o *Dasein* limitado, finito. (HAAR, 1997, p. 31).

No entanto, quando se menciona que a compreensão da morte permite que o *Dasein* se projete de modo autêntico, não se quer dizer que a autenticidade deva ser tratada como sinônimo de moralidade. Tal concepção, além de propiciar uma temerária e equivocada simplificação do tema, mostra-se incompatível com a complexidade e a profundidade do pensamento heideggeriano. O que a autenticidade propicia é a individualização do *Dasein*, e a modificação do modo inautêntico para o autêntico sem dúvida pode ser relevante para questões éticas, mas não é em si mesma a constituição do modo de ser moral (REIS, 2000, p. 294).

Em certa medida, autenticidade e inautenticidade estão muito mais ligadas à compreensão que o *Dasein* tem de si do que à moralidade. Não há dúvida de que diversas têm sido as interpretações também sobre este tema no texto heideggeriano. Dreyfus (1991, p. 192) ressalta esta dificuldade, mas claramente se posiciona no sentido de que autenticidade e inautenticidade estão relacionadas à compreensão do *Dasein* do mundo público e da sua situação individual:

In understanding, a particular *Dasein* takes a stand on itself in a *local situation* by appropriating a for-the-sake-of-which and some in-order-tos from *the world* - the nexus of equipment organized by the one. In a difficult paragraph Heidegger relates this two-sided character of understanding to authenticity and to inauthenticity. It may seem as if *Dasein* can understand itself either in terms of the public world or in terms of its own individual situation.

O ser-para-a-morte, na medida em que revela para o *Dasein* a sua finitude temporal, chama-o para assumir-se em sua individualidade, compreender-se em sua facticidade, e assim poder lançar-se de forma autêntica, responsável por suas escolhas, e consciente do seu ser. Pois é justamente neste ponto que a ética invade a existência finita do *Dasein*, uma ética “que não pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? e sim: *como deixar acontecer, estando-aí no mundo, o que tem-que-ser*”. (LOPARIC, 2003, p. 18).

Enfim, é no horizonte da sua compreensão de mundo que o *Dasein* se move, e é lançado enquanto projeto que se dá a ação. Nesse sentido, como exigir que todo *Dasein* siga preceitos éticos previamente determinados, ou esperar que as ações sejam guiadas por objetivos metafisicamente estipulados? Antes é necessário entender a estrutura ontológica existencial de quem pratica as ações, e a partir daí relançar as questões sobre a ética, não apenas da maneira como se deve agir, mas da eticidade enquanto tal.

Considerações Finais

Buscou-se, neste trabalho, demonstrar que o pensamento de Martin Heidegger pode fornecer importantes contribuições para o debate que envolve a ética filosófica, seja em uma análise das principais correntes da filosofia moral ou no questionamento concernente à concepção da ética enquanto tal. Nesse sentido, tentou-se apresentar a ontologia fundamental, enfatizada na finitude temporal do *Dasein*, como uma instância pré-ética e condição de possibilidade para a moralidade em geral. Uma análise das regras moralmente aceitas exige, primordialmente, uma adequada investigação sobre a estrutura ontológica do agente que pratica as ações.

Embora a história do pensamento ético filosófico tenha sido rica em tópicos normativos, pouca atenção têm sido dada ao *ser-ético-no-mundo*. Presas aos limites impostos pela metafísica, as teorias filosóficas da ética não foram capazes de perceber o que se ocultou: a finitude do *Dasein*. Ao tomar como ponto de partida a própria metafísica, tais teorias foram incapazes de perceber a diferença ontológica, passando a tratar da ética como um mero conjunto de normas e valores, sem dar-se conta de que existe uma instância anterior, que se apresenta como condição para a dimensão ética da vida humana.

Pois esta tem sido a forma pela qual diversos autores têm enfrentado o desafio de buscar uma aproximação entre o pensamento de Heidegger e o tema da ética. Embora em alguns pontos ainda haja divergências, especialmente no tocante à maneira de conceber a ética e a sua influência na esfera da existência do *Dasein*, fato é que há certo consenso no sentido de que a ontologia fundamental deve ser assumida como uma instância pré-ética, e que muito pode dizer sobre o ente que se relaciona com os valores morais e que pratica as ações morais: o *Dasein*.

Neste contexto, o ser-para-a-morte ganha enorme importância, na medida em que revela para o *Dasein* a sua finitude temporal, chamando-o para assumir-se em sua individualidade, compreender-se em sua faticidade, e assim poder lançar-se de forma autêntica, responsável por suas escolhas, e consciente do seu ser. Apresentando-se como a possibilidade da impossibilidade de ser e presença constante que nunca pode ser superada, a morte individualiza o *Dasein*, já que a morte é sempre de cada *Dasein*. A morte constitui a própria existência do *Dasein*, e a experiência constante da sua antecipação muito pode dizer sobre a maneira pela qual o *Dasein* dirige as suas ações.

Evidentemente não se busca com este trabalho esgotar o tema, mas apresentar a ontologia fundamental como o ponto de partida para que se possa iniciar o debate sobre as implicações do pensamento de Martin Heidegger no estudo da ética filosófica. Uma análise pré-ética do ser-no-mundo pode fornecer pistas para uma ética mais adequada a responder às questões apresentadas neste trabalho. A ética é um potencial humano, e a atenção à condição humana é essencial para que se possa compreender o que torna ou não o homem um ser moral. Daí a importância do ser-para-a-morte, uma vez que este, ao revelar a finitude temporal do

Dasein, muito pode dizer sobre a forma pela qual o *Dasein* se projeta, se relaciona com o mundo e, enfim, toma decisões cujas implicações alcançam também a esfera moral da vida humana.

Referências

- DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.
- _____. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy. After post-modernism conference, 1997*. Disponível em http://www.focusing.org/apm_papers/hatab.html. Acesso em 02/03/2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria, 1998.
- _____. *Ensaio e conferências*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Que é metafísica*. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973.
- LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005.
- OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998.
- RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Indiana: Indiana University Press, 2010.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 273-300, 2000.
- STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011.
- _____. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.
- WEBB, David. *Heidegger, ethics and the practice of ontology*. London/New York: Continuum International Publishing Group, 2009.

