

discursos

Revista do Departamento de Filosofia da USP

46/2

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP
Volume 46 - nº 2 – 2016

Universidade de São Paulo

Reitor: Marco Antonio Zago

Vice-Reitor: Vahan Agopyan

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-Diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe: Luís Sergio Repa

Vice-Chefe: Oliver Tolle

Editor Responsável

Pedro Paulo Pimenta

Editores Executivos

Márcio Suzuki, Milton Meira do Nascimento, Oliver Tolle, Pedro Fernandes Galé

Revisão e preparação

Dario Galvão

Capa

Susan Thiery Satake

Comissão Executiva

Homero Silveira Santiago, Lorenzo Mammi, Marcus Sacrini Ayres Ferraz, Maurício Cardoso Keinert

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP

Vol. 46 – n° 2 – 2016

ISSN 0103-328X

Publicação semestral

Conselho Editorial

Baltazar Barbosa †, Benedito Nunes †, Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP), Bento Prado Júnior †, Danilo Marcondes (PUC-RJ), Francis Wolff (ENS – Paris), Franklin de Mattos (USP), Gerd Bornheim †, Gilles-Gaston Granger (Collège de France), Guido de Almeida (UFRJ), Henrique C. de Lima Vaz †, João Paulo Gomes Monteiro †, José Arthur Giannotti (Cebrap/USP), Marcos Müller (Unicamp), Maria Lúcia Cacciola (USP), Maria Sylvania de Carvalho (USP/ Unicamp), Marilena de Souza Chaui (USP), Michel Paty (Universidade de Paris VII), Newton Carneiro Affonso da Costa (USP), Oswaldo Chateaubriand (UFRJ), Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva (USP), Otília Beatriz Fiori Arantes (USP), Paulo Eduardo Arantes (USP), Raul Landim Filho (UFRJ), Rubens Rodrigues Torres Filho (USP), Ruy Fausto (Universidade de Paris VIII/USP), Scarlett Marton (USP), Victor Knoll (USP)

Endereço para correspondência

Departamento de Filosofia – FFLCH – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

CEP 05508-900

Tel./Fax: (11) 3091-3761

Endereço eletrônico:

<http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>

E-mail: publicdf@usp.br

Bibliotecária Assessora: Maria Aparecida Laet

Secretária: Marie Márcia Pedroso

Sumário

Meu Ceticismo <i>Oswaldo Porchat Pereira</i>	7
Código Boaçava <i>Leon Kossovitch</i>	37
O subsolo da Crítica – Uma conferência inédita de Lebrun sobre Kant	53
O Estado republicano democrático e o ensino público da moral segundo Kant <i>Joel Thiago Klein</i>	85
A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialé- tica e as questões da dialética a Deleuze <i>Vladimir Safatle</i>	123
Deleuze, Bergson e o inconsciente <i>Bruna Martins Coelho</i>	161
Filosofia e análise cinematográfica <i>Yanet Aguilera Viruez Franklin de Matos</i>	201

Fenômeno e objeto na <i>Fenomenologia</i> de Merleau-Ponty <i>José Luís Neves</i>	217
Arte, afeto fundamental e transcendência teológica em Heidegger <i>Chiara Pasqualin</i>	251
Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental <i>Marco A. Valentin</i>	287
Resenha <i>Wittgenstein's Metaphilosophy</i> <i>Raquel Albieri Krempel</i>	335
Dossiê Gérard Lebrun	349
Resumos/Abstracts	379
*	

Meu Ceticismo¹

OSWALDO PORCHAT PEREIRA – *Universidade de São Paulo*

1. Minhas estudantes e meus estudantes

Vocês me deram uma grande alegria com este convite e eu lhes sou muito agradecido por ele.

E quero dizer-lhes que, devido à minha idade e a um cansaço intelectual que não é incomum num velho de 83 anos, decidi que esta é minha última conferência sobre filosofia.

2. Há dezessete anos, em 1998, por ocasião do II Congresso Nacional dos Estudantes de Graduação em Filosofia, proferi um discurso que o nosso Grêmio (aqueles de vocês que são da Filosofia da USP me permitem que eu diga “nosso Grêmio”?) publicou em sua revista, cujo título era “Dissenso”. Estávamos ainda na rua Maria Antônia. Talvez alguns de vocês o tenham lido. Em 1957-8, eu fui presidente do Grêmio e, como tal, participei de Congressos da UEE e da UNE. Penso, imodestamente, que dei uma contribuição importante para a esquerdização de uma e outra. Este é meu segundo discurso aos estudantes de Filosofia.

3. O subtítulo que dei a este discurso, “Meu Ceticismo”, é

¹Discurso proferido na seção de abertura do XIX Encontro Nacional de Graduação em Filosofia da USP, no dia 11 de abril de 2016, no Departamento de Filosofia.

mais que a mera expressão de uma vaidade pessoal. Quem publica um texto está sempre exprimindo também sua vaidade pessoal. De qualquer modo, vocês verão que esse subtítulo tem tudo a ver com o que vou aqui dizer sobre ceticismo.

4. Naquele discurso de 1998, fiz a crítica do fato de a quase totalidade dos cursos deste Departamento se ocuparem tão somente de história da filosofia. Defendi a ideia de que cursos como os de Introdução à Filosofia, Lógica, Estética, Ética, Filosofia Geral, Epistemologia e Filosofia da Ciência, por exemplo, se ocupassem da discussão de problemas filosóficos, com ampla participação dos estudantes. Mas tive a coragem de assumir que eu era responsável por aquela orientação, já então a meu ver errônea, desses cursos. Os professores que os davam tinham sido “formados” por mim e seguiam meus “ensinamentos”.

Os estudantes de então gostaram dessa parte de meu discurso e o difundiram por todo o país. Nas muitas conferências que, posteriormente, eu fiz em muitíssimas cidades, verifiquei que as plateias estudantis tinham conhecimento daquele meu texto.

Mas verifiquei também que eles pareciam não levar em consideração uma parte importante do que eu dissera. Porque eu defendera também a necessidade de um estudo sério dos grandes autores da história da filosofia.

Até hoje, sendo embora um cético, penso que a leitura dos grandes autores representa um fator da maior importância na formação filosófica dos estudantes. Porque é com eles, esforçando-nos por decifrar sua genialidade criadora, que aprendemos a pensar com profundidade, a organizar adequadamente nosso uso de conceitos filosóficos. Evidentemente, não temos condições para um estudo aprofundado de todos eles. Entretanto, se filosofar é nossa vocação, é fundamental que nos esforcemos por conhecer

bem alguns entre eles e, sob esse prisma, importa menos quais sejam os filósofos escolhidos. Podemos estudar a fundo, por exemplo, Aristóteles, Espinosa e Bergson e esforçar-nos por decifrar, por exemplo, a *Metafísica* de Aristóteles, a *Ética* de Spinoza e *Matéria e memória* de Bergson. Mas poderíamos também estudar a fundo os Diálogos de Platão, a *Crítica da razão pura* de Kant e a *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Obviamente, não estou excluindo que se façam leituras menos aprofundadas de outros filósofos. O estudo aprofundado dos grandes filósofos exige, por certo, de nós, uma considerável capacidade de filosofar.

Por tudo isso, foi para mim um grande prazer verificar, ao ler o programa deste Encontro, que vocês estão pensando e escrevendo sobre as doutrinas dos filósofos e que aqui comparecem para discuti-las. Por outro lado, sou totalmente contrário a cursos panorâmicos. A leitura de uma boa História da Filosofia é importante e necessária, mas também suficiente, para situar os autores no tempo e no espaço e para obter uma visão geral do desenvolvimento das Filosofia através da História. Uma tal leitura, qualquer estudante pode e deve fazê-la, mas certamente não é por esse meio que se aprende Filosofia.

5. A tentativa de compreender qualquer doutrina filosófica que se queira conhecer, sobretudo as grandes doutrinas filosóficas, demanda um longo período, muitos e muitos anos de estudo e reflexão. Esse longo período de estudo e reflexão acaba por tornar aquele que a isso se dedica um especialista da obra estudada. O ceticismo grego foi redescoberto nos anos 70 do século passado. E hoje se contam por dezenas os especialistas que a ele se dedicam na Europa e nas Américas. Todos eles expõem suas interpretações em teses, livros e discursos. Na leitura das obras do autor estudado, deparamo-nos quase sempre com pas-

sagens que nos parecem conflitantes, ou mesmo contraditórias umas com relação às outras, passagens cujos sentidos não nos parecem uns com os outros conciliáveis. Isso ocorre na comparação entre diferentes obras do autor estudado, mas ocorre também – e com grande frequência – no interior de uma mesma obra. E, no caso de diferentes obras, sem que tenhamos qualquer indício de que o autor teria mudado de posição filosófica, por vezes tendo ele mesmo expressamente afirmado que não houve mudança alguma em sua posição.

Tentando-se compreender a obra de um autor, é muito importante considerar as circunstâncias históricas e sociais em que a obra foi escrita. Com frequência, o conhecimento dessas circunstâncias contribui imensamente para um melhor entendimento do pensamento do autor. Levamos também em conta outras filosofias que aconteceram na mesma época e buscamos descobrir as eventuais interações entre elas e a obra do autor que estudamos.

6. Quando um especialista propõe uma nova interpretação do autor sobre o qual ele trabalha, ele o faz obviamente porque julga ter alguma coisa de novo a dizer. Se não julgasse assim, não faria sentido propô-la. Propondo uma nova interpretação, ele fará, no mais das vezes, a crítica dos erros em que julga terem incidido as outras interpretações. As diferentes interpretações conflitam umas com as outras. Como é compreensível, cada intérprete entende que sua interpretação é a correta e que as interpretações dos outros intérpretes são, em geral, incorretas.

Quanto a mim, tenho obviamente procedido como os outros especialistas, defendendo minha interpretação e criticando as dos outros intérpretes. Penso, efetivamente, que minha interpretação do ceticismo grego é a correta e que as dos outros intérpretes são incorretas. É honesto confessar que os especia-

listas e intérpretes somos todos muito vaidosos. O especialista expõe e defende sua interpretação através de suas teses, livros, artigos, conferências. Também eu assim fiz. E o faço até hoje, como vocês estão vendo. O único problema é que, infelizmente, tal como acontece com os outros especialistas, não tenho como provar-lhes que a minha interpretação é a correta. É pena!

7. Permitam-me lembrar um fato curioso. Eu comecei a estudar o ceticismo grego em 1966 e, desde então, tenho trabalhado ininterruptamente sobre ele. Embora, obviamente, tenha paralelamente estudado e lecionado muitas outras filosofias, também muitas outras disciplinas, além da filosofia grega. Meu primeiro curso sobre o ceticismo grego foi dado neste Departamento em 1968, faz 48 anos. Entre os alunos desse curso, chamou-me particularmente a atenção um menino (vocês certamente não se aborrecerão pelo fato de um velho como eu chamar os alunos de graduação de “meninos”) que era particularmente inteligente e muito estudioso. Ele se chamava “Paulo Arantes”. Paulo Arantes tinha uma outra grande qualidade: ele era de Santos, como eu. Ambos somos “caíçarás”.

8. O que dizer do aprendizado que vocês, estudantes, fazem dos autores e da história da filosofia? Se o professor é um especialista, que estou supondo empenhado na boa formação de seus alunos, o que os estudantes aprendem e ficam conhecendo é como o professor interpreta o autor estudado. Se essa interpretação já tiver sido, ao menos em parte, publicada alguns anos antes, ela certamente já terá sido questionada e criticada. Os outros especialistas, via de regra, não a terão aceito. Se o professor, no entanto, não é um especialista, mas é competente, sério e estudioso, ele exporá a seus estudantes a interpretação de um especialista que ele estudou. Em outras palavras: no me-

lhor dos casos, o que vocês aprendem é a interpretação de um especialista, com a qual os outros especialistas não concordam.

9. Imagino que alguns de vocês, um pouco incomodados talvez com o que acabo de afirmar, poderiam interpelar-me e dizer que o que vocês querem saber não é como os intérpretes interpretam um autor, Platão por exemplo, mas, sim, como Platão entendia sua filosofia. Eu lhes responderia que não vejo como se poderia conhecer a leitura platônica do platonismo. Isso parece-me totalmente impossível. E se, na ocasião em que vocês me fizessem tal interpelação, eu estivesse com uma veia humorística e um pouco sarcástica, eu acrescentaria “Perguntem p’ra ele”.

10. Entretanto, ainda que se pudesse, nada adiantaria perguntar diretamente a ele. Vou explicar por quê. Meu mestre Vitor Goldschmidt apreciava muito a filosofia de Bergson e escreveu um livro em que expunha sua interpretação desse filósofo. Quando terminou o livro e ia entregá-lo ao editor, um outro historiador da filosofia acabara de publicar um livro sobre Bergson. Goldschmidt julgou totalmente errônea a interpretação que esse autor oferecia da filosofia bergsoniana. Entretanto, esse outro intérprete pedira ao próprio Bergson que escrevesse o prefácio do livro. Bergson aceitou o pedido e disse, nesse prefácio, que o livro expunha de maneira totalmente correta sua filosofia! Mas o estruturalismo goldschmidtiano exigia que, no estudo de um autor, se buscasse reconstituir sua filosofia *ad mentem auctoris*, isto é, segundo a mente do autor, como este a pensou.

Na minha opinião, Goldschmidt deveria ter tirado desse episódio a conclusão de que o autor não é, necessariamente, o melhor intérprete de sua própria obra. O autor pode não ter percebido, por exemplo, certas conexões entre seus conceitos que não escaparam ao olhar crítico de um intérprete, ele pode não se ter

gado conta de certas implicações de suas afirmações que um intérprete pode eventualmente detectar no estudo e análise de sua obra. A interpretação da filosofia de um autor exige bem mais que a tentativa de reconstituir sua filosofia *ad mentem auctoris*. Não sei se meu mestre Goldschmidt tirou essa, a tirei.

Um antigo orientando meu acaba de escrever um livro, ainda não publicado, que é um estudo da evolução de minhas ideias filosóficas. Minhas ideias filosóficas certamente evoluíram ao longo dos anos, minha atual interpretação é bem outra que não o que anteriormente eu dizia acerca do ceticismo grego. Em seu livro, meu antigo orientando faz diversas afirmações sobre o que eu antes pensava, mas eu não vejo como endossá-las. E ele discerne fases da evolução de minha leitura do ceticismo grego que eu não sou capaz de reconhecer. Entretanto, o que acabo de dizer sobre a interpretação *ad mentem auctoris* faz vocês verem que meu antigo orientando pode ter compreendido melhor que eu os textos que escrevi.

11. O método estruturalista de estudo das filosofias busca apreender o que podemos chamar de “lógica interna” da filosofia estudada. Segundo os estruturalistas, os argumentos e conclusões alcançadas por essa “lógica interna” não têm de coincidir com o que nossa lógica habitual estabeleceria. Isso porque a “lógica interna” decorreria de uma decisão do autor. Buscaremos apreender a estrutura e as conexões internas dessa lógica, apreender como o autor a organizou. Vocês veem como o método estruturalista está associado a uma doutrina estruturalista sobre as filosofias. E em que sentido o método estruturalista procura compreender uma doutrina *ad mentem auctoris*. O maior expoente dessa doutrina e desse método foi Martial Guérout.

12. Eu defendi esse método e doutrina por muito tempo. In-

felizmente, fui eu quem os trouxe para este Departamento. Muitos professores deste Departamento foram meus alunos e eles os aprenderam comigo. Muitos anos depois eu compreendi 1º) que eu entendera mal o estruturalismo; 2º) que o uso do método estruturalista não exigia o comentário dos textos estudados linha a linha. Mas eu comentava assim os textos e ensinei muitos a assim fazerem.

Faz muito, muito tempo que abandonei o estruturalismo. Paradoxalmente, porém, meu convívio com o estruturalismo foi o que me levou ao ceticismo. Para o estruturalismo, cada filosofia ou sistema filosófico (Goldschmidt muitas vezes falou das filosofias como sistemas filosóficos) num certo sentido é algo como uma mônada. Cada sistema concebe verdade e realidade à sua maneira, cada sistema instaura verdade e realidade conforme a decisão do autor. Os autores dos sistemas filosóficos se referem, por certo, aos outros sistemas, mas os rejeitam. Os sistemas se excomungam reciprocamente.

Não tendo jamais cogitado de criar um sistema filosófico nem de instaurar realidades e verdades, uma compreensão a meu ver mais profunda do estruturalismo fez-me perceber que eu não dispunha de qualquer critério para privilegiar um sistema com relação aos outros, para escolher um entre eles. Isto é, nenhum critério para endossar qualquer instauração de realidades e verdades. Isso fez de mim um cético.

Sempre que eu ia à França, Goldschmidt convidava-me para jantar. Mas eu nunca tinha a coragem de confessar-lhe que eu abandonara o estruturalismo e me tornara um cético. Numa dessas vezes, porém, depois de tomarmos um bom vinho francês, muni-me de coragem e fiz a confissão. Goldschmidt sorriu e me respondeu, para minha enorme surpresa: “Eu também, Porchat,

tornei-me um cético”. Fiquei convencido de que uma reflexão mais aprofundada sobre o estruturalismo leva o estruturalista a tornar-se um cético.

13. Eu herdei de Goldschmidt esse costume de levar meus estudantes para jantar. Eu fazia isso com meus orientandos de pós-graduação. Exigia deles um seminário de três horas por semana para o qual eles deviam seja trazer um texto escrito de, pelo menos, dez páginas, sobre assunto relacionado com sua tese, que eu lhes indicava uma semana antes, seja fazer uma exposição oral de, pelo menos, uma hora, sobre tema por mim indicado. O prêmio para esse grande trabalho (os estudantes diziam-me que levavam três dias para preparar o seminário) era uma pizza comigo no restaurante Vicapota da Praça Buenos Aires. Fiz isso durante algumas dezenas de anos. Meus orientandos devem muitas pizzas a Vitor Goldschmidt.

14. Vou agora expor-lhes, de maneira muito sucinta, como interpreto o ceticismo grego. Tocarei apenas em alguns poucos pontos. Deixarei de lado, inclusive, pontos realmente essenciais. Em primeiro lugar, devido ao pouco tempo de que disponho, totalmente insuficiente para uma exposição mais geral sobre o ceticismo grego. Em segundo lugar, porque, para o propósito que tenho aqui, basta-me pintar o ceticismo grego com algumas poucas pinceladas. Pois creio ser isso suficiente para eventualmente induzir alguns de vocês a se interessarem pelo estudo desse ceticismo. Com a esperança de que se tornem céticos gregos como eu. Não me pejo de confessar-lhes que estou plenamente consciente de estar fazendo proselitismo. Também os céticos gregos assim faziam.

15. Nossa fonte básica e, num certo sentido, praticamente única, para o conhecimento adequado do ceticismo grego, é o fi-

lósofo e médico grego Sexto Empírico, que viveu provavelmente entre os anos 150 e 250 d.C. Sexto, em seus livros, se apresenta como um cético. Assim, por exemplo, servindo-se da primeira pessoa, ele usa sentenças tais como “Nós, céticos, dizemos que...”, e outras semelhantes. Por diferentes motivos, que não disponho de tempo para aqui expor, os outros autores antigos que falaram do ceticismo, sejam céticos ou adversários do ceticismo, de fato não nos ajudam a interpretá-lo. Mas de Sexto Empírico, ainda que muitas obras se tenham perdido, temos a fortuna de possuir obras completas. São as *Hipotíposes pirrônicas* (citadas com a sigla HP, o termo grego *Hypotýposis* significa esboço, resumo, sumário) e *Contra os homens do saber* (citadas com a sigla AM, feita com as iniciais da tradução do título grego *Pròs Toùs Mathematikoús*, em latim, *Adversus Mathematicos*). Vou agora abordar rapidamente a diferença entre céticos Pirrônicos e céticos Acadêmicos, muito utilizada nos estudos sobre o ceticismo antigo. Sexto, aliás, se chamava a si próprio, assim como a todos os outros que comungavam de sua postura cética, de “Pirrônicos”.

16. “Pirro” era o nome de um filósofo, contemporâneo de Aristóteles, que, juntamente com outros filósofos gregos, acompanhou o jovem imperador Alexandre em sua famosa expedição à Índia, a partir da Macedônia. Expedição que assegurou a difusão do helenismo por um grande número de países. Quase nada sabemos sobre o pensamento de Pirro, que nada escreveu. De seu discípulo Timão, que era filósofo e dançarino, temos algumas linhas sobre o mestre, mas há controvérsia sobre o valor desse testemunho. Timão foi rival de Arcésilas, que viveu aproximadamente de 316 a 241 e assumiu a direção da Academia em 244. Sucedeu-lhe Carnéades, que dirigiu a Academia de 167 a

137. Até hoje se discute sobre se Arcésilas e Carnéades representam, ou não, uma fase cética da Academia de Platão. Para muitos, ambos encarnaram o assim chamado “Ceticismo Acadêmico”. Sexto Empírico foi de opinião contrária. Na seção XXIII do livro I das *Hipotiposes pirrônicas*, intitulada “No que Difere o Ceticismo da Filosofia Acadêmica” (cf. HP I, 220-235), Sexto empenha-se longamente em mostrar que a Filosofia Acadêmica não era cética. Também em AM VII, no livro I *Contra os lógicos* (lembremos que, na terminologia da época, a Teoria do Conhecimento era chamada de “Lógica”), ao tratar do problema do critério da verdade, Sexto expõe as ideias filosóficas de Platão (cf. AM VII, 119 e 141-4), Arcésilas (cf. AM VII, 150-8) e Carnéades (cf. AM VII, 159-89) de modo a ressaltar sua incompatibilidade com o ceticismo. Carnéades, além de filósofo, foi também um orador brilhante. Nada escreveu, tal como Sócrates, e foi considerado por muitos de seus contemporâneos como o maior filósofo grego de todos os tempos.

Dos filósofos que sucederam a Carnéades na direção da Academia, alguns assumiram uma posição filosófica mais próxima à sua, outros se mantiveram mais distantes. Essa fase filosófica da Academia, inaugurada por Arcésilas e que é ainda hoje considerada por muitos estudiosos do ceticismo grego como a fase cética da Academia de Platão, chega ao fim com Antíoco de Ascalão, que chefiou a Academia de 79 a 68 a.C. Antíoco defendia a tese da proximidade filosófica entre o platonismo e o estoicismo e assumiu posições filosóficas incompatíveis com qualquer forma de ceticismo. Cícero assistiu a seus cursos.

Nesse século I a.C., o filósofo Enesidemo, membro da Academia, descontente com sua nova orientação estoicizante, dela se retirou. Enesidemo publicou, entre outros livros, *Discursos*

pirrônicos e *Esboço introdutório do pirronismo*, mas nenhuma dessas obras se conservou. Muitos o consideraram o verdadeiro fundador do Ceticismo Pirrônico, mas os nomes mesmos que ele deu à sua obra parecem indicar que ele considerava sua filosofia uma revivescência das ideias céticas do lendário Pirro. Enesidemo organizou esquemas céticos de argumentação, os famosos Tropos ou Modos, que Sexto Empírico adotou e expôs longamente nas *Hipotiposes* (cf. HP I, 31-163). O uso dessas esquemas permite ao cético dizer que não há como mostrar que uma tese ou proposição é verdadeira nem que ela é falsa. Em *Contra os homens do saber* (II livro *Contra os lógicos*), diz Sexto que Enesidemo desenvolveu argumentos contra a existência da verdade (cf. AM VIII, 40). Enesidemo exerceu, por certo, grande influência sobre Sexto Empírico e seu ceticismo. Curiosamente, no entanto, em seu segundo livro *Contra os físicos* (cf. AM X, 29 ss), Sexto parece dizer que Enesidemo afirmou, contrariamente ao ceticismo e conjuntamente com outros filósofos, a realidade do Movimento.

Outro filósofo pirrônico importante, que terá vivido no século I a.C. e sobre o qual se sabe ainda menos que sobre Enesidemo, foi Agripa. Agripa desenvolveu cinco Tropos ou Modos de argumentação cética que Sexto Empírico também adotou e reproduziu nas *Hipotiposes* (cf. HP I, 164-77). Sexto deles se serviu com grande frequência em sua obra. O primeiro Modo é o da *diaphonía* (discordância, divergência, dissenso). Esse Modo invoca o fato de que tanto as pessoas comuns quanto os filósofos sustentam opiniões conflitantes e entre si incompatíveis sobre um sem-número de assuntos. Diante do confronto entre duas opiniões conflitantes, não tem o cético como dar preferência a uma delas, não tem, portanto, como afirmar sua verdade ou sua

falsidade.

Sexto Empírico, de duzentos e cinquenta a trezentos anos depois de Agripa, no século III da era cristã, desenvolveu amplamente a filosofia pirrônica. Sexto parece inseguro quanto ao que teria verdadeiramente sido o pensamento filosófico de Pirro. Com efeito, em HP I, 7, ele nos diz que a orientação (*agogé*) cética é chamada de “pirrônica”. Mas Sexto afirma, nessa mesma passagem, que essa denominação foi dada “por parecer-nos que Pirro se aplicou ao ceticismo de maneira mais sólida e manifesta do que os que o antecederam”. Conto a vocês uma curiosidade: naquele dia em que contei a Vitor Goldschmidt que eu me tinha tornado um cético e ele me respondeu que também ele, eu acrescentei que me tinha tornado um cético pirrônico, ele me contou que se tinha tornado um cético acadêmico.

Vou contar-lhes também outra curiosidade, esta de natureza trágica. No ano de 529, o imperador cristão Justiniano reinava sobre o Império Romano do Oriente, cuja capital era Bizâncio, que hoje se chama “Istambul”. Foi o imperador romano Constantino quem, entre 224 e 230, transferiu a capital do Império de Roma para Bizâncio, cidade grega da atual Turquia, cujas origens datam de 667 a.C. e que veio depois a chamar-se Constantinopla. Tomada pelos turcos em 1453, a cidade passou a chamar-se Istambul. Naquele ano fatídico de 529, Justiniano ordenou o fechamento de todas as escolas de filosofia em Atenas, entre elas obviamente incluídas a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles, o Pórtico dos Estoicos. Atenas era considerada o último baluarte do paganismo e Justiniano justificou o fechamento dizendo que o que lá se ensinava era incompatível com a fé cristã.

17. Deixem-me agora dizer-lhes como entendo o ceticismo

pirrônico de Sexto Empírico. Para mim, o cético grego era um ser humano comum, um ser humano como qualquer um de nós. Como tal, ele participava da “vida comum”, da *koinòs bíos*. É o próprio Sexto que o diz e que assim se exprime. A figura sextiana do cético é a de um ser humano comum entre os outros seres humanos, a de um filósofo entre os outros filósofos. Vivendo entre os seres humanos e interagindo com eles, tal como nós o fazemos. Enquanto filósofo, interagindo também filosoficamente com os outros filósofos, assim como também o fazemos nós que somos filósofos. Sexto nos fala das discussões filosóficas dos céticos com seus adversários, dos argumentos que uns e outros utilizam, do jogo de réplicas e contrarréplicas nos discursos entre si conflitantes de uns e outros.

18. Por outro lado, o mesmo fato de Sexto exercer na vida comum a profissão de médico mostra, de maneira óbvia, que ele entendia como naturais e normais para um cético as indispensáveis interações conversacionais entre os médicos e seus clientes. Na secção final de HP I, o livro I das *Hipotiposes*, Sexto Empírico fala do parentesco, a seu ver muito próximo, e das afinidades entre a Escola de Medicina chamada “Metódica” a que ele pertencia, aparentemente uma dissidência da Escola Empirista de Medicina (lembrem que ao nome Sexto foi acrescentado o termo “Empírico”). Havia uma terceira grande Escola de Medicina grega, a Escola Racionalista (*Logiké*). Os principais filósofos céticos da época eram os líderes do Méthodos, isto é, da Escola Metódica de Medicina.

19. Sexto Empírico deu à primeira secção das *Hipotiposes pirronianas* (cf. HP I-4) o seguinte título: “Sobre a principal diferença entre as filosofias” e baseou essa diferença nas diferentes soluções que as filosofias deram à problemática da verdade. Esta

é, portanto, para o ceticismo de Sexto, a questão fundamental da filosofia. Ele distingue três grandes filosofias: a Dogmática, a Acadêmica e a Cética e diz que os Dogmáticos são aqueles filósofos que têm a pretensão de terem descoberto verdades, os Acadêmicos são aqueles que sustentam a tese da inapreensibilidade da verdade, os Céticos são os filósofos que, reconhecendo embora não ter encontrado verdades em sua investigação filosófica, mantêm a questão sempre em aberto e continuam sempre sua atividade investigativa. Para os Céticos, a filosofia Acadêmica se configura como um dogmatismo negativo e, nesse mesmo livro primeiro das *Hipotiposes*, em HP I, 229-30, Sexto assimila a filosofia Acadêmica à filosofia Dogmática. Em HP I, 4, Sexto também diz, ainda que indiretamente, que os dogmáticos entendem que as coisas são como eles as dizem, isto é, que seu discurso, um discurso verdadeiro, exprime a realidade das coisas.

20. Por várias vezes, ao longo desse livro I, Sexto repete que, ao contrário do que pensam os Dogmáticos, os Céticos não veem como se poderia apreender a natureza das coisas, dizendo como elas em si mesmas são. Na linguagem sextiana, os dogmáticos dogmatizam, isto é, sustentam dogmas. E Sexto define como dogma uma proposição que “põe” (isto é, afirma, estabelece) como real (*títhetai hos hypárkhon*) aquela coisa a que ela se está referindo, cf. HP I, 14. Tidas como expressão da realidade das coisas, tais proposições, então, são coerentemente tidas pelos Dogmáticos como verdadeiras.

21. Para Sexto, o dogmatismo é uma distorção do Logos (*toû lógou diastrophé*, cf. AM XII, 148), uma enfermidade da razão. E o cético, enquanto filósofo, é o médico da razão. O cético sextiano se empenha em curar os dogmáticos dessa enfermidade através do discurso, conversando, argumentando e discutindo

com eles, tentando fazer com que eles abandonem seu dogmatismo. Trata-se, como se vê, de uma terapia filosófica. E, mais uma vez, vemos o cético engajado na vida de sua comunidade, um ser humano entre os outros seres humanos.

22. A missão que o ceticismo se atribui é denunciar o dogmatismo e combatê-lo. Sexto nos apresenta o ceticismo como uma prática, precisamente essa prática de denunciar e combater a filosofia dogmática (o termo grego que estou traduzindo por “prática” é *agogé*, cf., por exemplo, HP I, 7). Toda a obra de Sexto que nos restou, as *Hipotiposes* e os onze livros *Contra os homens do saber*, se dedica a essa missão.

O ceticismo não pode ser uma teoria. Endossar uma teoria é tê-la como verdadeira, algo de que o cético se proíbe. A argumentação cética se consagra a tornar inviável o dogmatismo. As teorias são dogmáticas e pretensamente verdadeiras.

23. O livro I das *Hipotiposes* é uma introdução bem articulada aos outros dois livros dessa obra. Ele nos explica a principal diferença entre as três grandes filosofias, a natureza de seus argumentos, os nomes que se deram à filosofia cética. Explica-nos também o que é o ceticismo, fala-nos de seus princípios, diz-nos que o cético não dogmatiza, explica-nos como o ceticismo lida com as três grandes partes que o estoicismo distinguiu na filosofia (Lógica, Física e Ética), mostra-nos que o ceticismo não rejeita as coisas que nos aparecem (isto é, os fenômenos, *tà phainόμενα*). Explica-nos também qual o critério prático de que o ceticismo se serve e qual o fim ou objetivo buscado pelo ceticismo. Expõe-nos longamente os esquemas céticos de argumentação contra os Dogmáticos, isto é, os dez tropos de Enesidemo, os cinco Modos de Agripa e alguns outros Modos que os céticos tinham proposto. Expõe-nos, também longamente as famosas

máximas (*phorai*) céticas, tais como “Não mais” (ou *mállon*, no sentido de “Não mais isto que aquilo”), “Suspendo o Juízo”, “A todo argumento (*logos*) se opõe um argumento igual” e várias outras. Em seguida, mais uma vez longamente, Sexto compara a filosofia cética pirrônica com filosofias anteriores a ela, que ele nos diz terem com ela uma certa proximidade filosófica, quais sejam as filosofias de Demócrito, dos Cirenaicos, de Protágoras, da Academia. A última seção do livro I das *Hipotiposes* compara o pirronismo com a orientação médica da Escola Metódica de Medicina.

24. Os dogmáticos que conheceram o ceticismo antigo, particularmente os estoicos, que Sexto diz, nas *Hipotiposes*, serem os principais adversários dos céticos, opuseram a estes a famosa e hoje milenar objeção da inconsistência e da apraxia, isto é, da inatividade. Muitos dos estudiosos do pirronismo que são nossos contemporâneos ainda a brandem contra os céticos.

Porque os céticos, ao contrário de seus adversários, põem em xeque a apreensão da realidade e afirmam não ter verdades, os adversários, em primeiro lugar, acusaram os céticos de inconsistência. Sexto, de fato, repete amiúde que os céticos falavam e viviam sem crenças, isto é, *adoxástos*, sem *dóxa* (este último termo significava crença ou opinião e Sexto Empírico usou-o como sinônimo de *dogma*). A inconsistência, segundo a objeção, estaria no fato de que o cético age como se tivesse crenças. E se entende que, sem crenças, ele não poderia agir. Se o cético não acredita, por exemplo, na existência do movimento ou do lugar – e há textos de Sexto que argumentam contra a existência tanto do movimento como do lugar – ele incorreria claramente em inconsistência se se pusesse em movimento e se dirigisse a um lugar. Isso já seria suficiente para mostrar sua incoerência.

Quanto à *apraxia* ou inatividade do cético, ela também seria, diz a objeção, consequência óbvia da posição do cético: se o cético estivesse, por exemplo, sozinho em seu quarto, ele, por aquelas mesmas razões, não se moveria em busca de alimentos e permaneceria inativo até que a morte lhe sobreviesse. Felizmente para os céuticos, nenhum cético procedia com tal “coerência”.

25. Hume retomou a objeção numa página famosa de seu notável livro *An enquiry concernig human understanding* de 1748. Para Hume, “o cético deve reconhecer, se reconhecer alguma coisa, que toda vida humana deve perecer, se seus princípios vierem a prevalecer de modo universal e firme. Todo discurso, toda ação, cessariam imediatamente; e os homens permaneceriam numa total letargia, até que as necessidades da natureza, não satisfeitas, pusessem um fim à sua miserável existência”. Devido à grande influência de Hume sobre a filosofia moderna e contemporânea, a velha objeção estoica, hoje velha de mais de dezoito séculos, se repete monotonamente e é oposta ao ceticismo até os nossos dias.

26. Aos olhos de Sexto Empírico, que conhece a objeção e expressamente a menciona (cf. AM XI, 162-6), ela é totalmente incorreta. Sexto afirma que ela se deve à incompreensão, por parte dos adversários, do pensamento cético e do método cético de argumentar.

É, por essa razão, diz Sexto, que os dogmáticos propõem as objeções da inconsistência e da *apraxia* (inatividade). Sexto se está referindo à falta de compreensão, pelos dogmáticos, do famoso método cético das antinomias. E Sexto é bastante duro com os que propõem essas objeções, chega a dizer que se deve desprezá-los (cf. HP XI, 162-3). Como Sexto mostra, em numerosíssimas passagens de sua obra, o método das antinomias

consiste em opor uma argumentação dogmática que conclui, por exemplo, pela tese dogmática da existência do movimento, a outra argumentação dogmática que conclui, ao contrário, pela inexistência do movimento.

E Sexto nos ensina que a todo discurso se opõe um discurso igual (cf. HP I, 201: *panti lógo lógon íson antíketai*). Ele dedica toda a seção XXVII do livro I das *Hipotiposes* ao comentário dessa máxima cética (cf. HP I, 202-5). Mais adiante, na seção XXXII de HP I (cf. HP I, 216-9), Sexto menciona a doutrina protagoriana do homem-medida (Protágoras disse ser o homem a medida de todas as coisas (cf. HP I, 216) e afirma que essa doutrina parece mostrar a existência de uma posição comum a Protágoras e aos céticos. O que não impede que, devido a outras teses que Protágoras sustenta, Sexto o considere um filósofo dogmático (cf. HP I, 217-9). Em *Hipotiposes*, I, 202-3, Sexto explicara em que sentido os céticos usam aquela máxima: ao usá-la, estão significando que a qualquer discurso (*logos*) que afirma algo dogmaticamente se opõe outro discurso dogmático que o contradiz. Pode-se construir esses discursos de modo a dotá-los de igual força persuasiva (é o que Sexto chama de *isosthéneia*, isto é, de igualdade no que concerne à credibilidade e à não-credibilidade (*katà pístin kai apístian*, cf. HP I, 10). Quero assinalar que a Sofística grega, particularmente Protágoras e Górgias, exerceram considerável influência sobre o pirronismo.

27. Essa igual força de persuasão não permite, obviamente, ao cético, optar por uma delas, levando-o a uma retenção (ou suspensão) de juízo, a uma *epokhé*, que se lhe impõe com necessidade. Como Sexto nos explica, a *epokhé* é um estado de nosso entendimento (*noús, diánoia*) que não nos permite afirmar nem negar. *Epokhé* é um dos termos mais importantes da linguagem

do ceticismo pirrônico e a prática da retenção de juízo é uma das mais poderosas armas de seu arsenal antidogmático. O cético, com grande frequência, parte da constatação de uma *diaphonía* (discordância, dissenso) entre teses dogmáticas (defendidas por filósofos ou, mesmo, por pessoas comuns), busca e constata sua *isosthéneia* e chega à *epokhé*, não tendo como optar por uma delas (cf. HP I, 10).

28. Os adversários dogmáticos que, diante de argumentos dogmáticos utilizados pelos céticos na construção das antinomias, não conseguiram entender que somente teses dogmáticas estavam em jogo, que a nenhum momento elas estavam sendo endossadas pelos céticos, entenderam, por exemplo, que os céticos diziam não ter como saber se o movimento ou o lugar existia ou não. Mas Sexto explica, em AM XI, 165-6, que o cético se serve de dois *lógoi*. Um deles é o *logos* dogmático, que o cético somente utiliza na prática do método das antinomias. O outro é o *logos* cético. O *logos* dogmático é o *logos* de que o cético se serve dialeticamente, ao criticar o dogmatismo. Quanto ao *logos* propriamente cético, o cético dele se serve, em sua vida cotidiana, vivendo a vida comum. Não vejo, como interpretar de outro modo essa passagem. Tenho-a como de grande importância para a compreensão do uso cético da linguagem e, por extensão, de toda a filosofia pirrônica. Confesso minha estranheza diante do fato de que um número muito grande dos estudiosos do ceticismo nossos contemporâneos não a exploram, muitos nem mesmo a citam.

29. Essa interpretação que propus me parece plenamente confirmada pelo uso, que é bastante frequente nas *Hipotiposes*, da expressão *hóson epì tō logo*. Sexto a usa em sinonímia com *hóson epì tois legoménois hypò tōn dogmatikōn* (cf., por exemplo,

HP III, 29). Essa sinonímia é reconhecida pelos estudiosos e eles corretamente a traduzem, habitualmente, por “no quanto concerne às coisas que são ditas pelos dogmáticos”. Por esse motivo, defendo que se traduza *hóson epì tō logo* por “no quanto concerne ao discurso dogmático” (ou, o que dá praticamente no mesmo, por “no quanto concerne à razão dogmática” ou, mais livremente, por “no quanto concerne à filosofia dogmática”).

Nem há outra maneira de compreender o uso sextiano da expressão *hóson epì tō logo*, uma das expressões da linguagem cética mais comentadas pelos estudiosos e, seguramente, uma das expressões menos compreendidas da linguagem dos cétricos. Sexto usa a expressão, por exemplo, em HP III, 29, passagem na qual, após desenvolver argumentos antinômicos a favor da existência da causa e contra essa existência, Sexto diz que o cético é obrigado a reter seu juízo, isto é, ele é conduzido à *epokhé*. E conclui que a causa não é mais existente que não existente, “no quanto diz respeito às coisas ditas pelos dogmáticos”. Também em HP III, 135, após desenvolver argumentos tanto contra como a favor da existência do lugar, nosso filósofo diz, semelhantemente, que os cétricos retêm seu juízo “no quanto diz respeito às coisas ditas pelos dogmáticos”.

Termino meu comentário sobre o uso de *hóson epì tō logo*, lembrando um texto de Sexto cuja interpretação é bastante difícil e que, embora considerado pelos estudiosos um texto-chave para a compreensão do pirronismo, é, no entanto, objeto das mais desencontradas interpretações. É o texto de HP I, 20, o famoso texto sobre a doçura do mel. Nele, Sexto diz que, reconhecendo embora que o mel lhes aparece como doce, os cétricos questionam se ele é também doce *hóson epì tō logo*. Conforme minha interpretação, Sexto está dizendo que os cétricos somente

questionam a interpretação filosófica dogmática da proposição “o mel é doce”. Lembremos que, em AM XI, 18-20, Sexto explica que o verbo grego *esti* (“est” em latim, “existe” em português) se usa em dois sentidos diferentes. Num deles, dizer que alguma coisa existe significa que ela tem existência real, que ela *hypárkhei*, no sentido metafísico em que filósofos dogmáticos usam este verbo. E eu lembraria o grande número de concepções metafísicas de existência, seja na antiguidade, seja nas Idades Média, Moderna e Contemporânea, como sempre conflitantes e incompatíveis umas com as outras.

Mas o verbo *esti* tem também um outro sentido, diz Sexto e, quando ele é usado nesse segundo sentido, ele significa “aparece” (*phaínetai*). Neste sentido não-dogmático, o verbo pode ser e é usado pelos cétricos, quando não estão desenvolvendo sua contestação antinômica das teses dogmáticas. O termo pertence ao uso da linguagem pelo cético, em sua vida cotidiana. Entendo, então, que naquela passagem de HP I, 20, na qual Sexto diz que os cétricos questionam a doçura do mel *hóson epì tō logo*, isto é, no quanto diz respeito à interpretação filosófica dogmática dessa doçura, Sexto não está de modo algum negando que os cétricos se proibam de afirmar que o mel é doce, no quanto diz respeito ao seu uso cotidiano da linguagem. Vou mais longe: entendo que o cético não está de modo nenhum negando a existência do que quer que seja. Em sua linguagem cotidiana, se um adversário o interpelar por ele ter dito, por exemplo, que existe uma mesa em frente a ele, o cético responderá que jamais lhe passou pela mente negar a existência dessa mesa, já que sua retenção de juízo diz apenas respeito às interpretações dogmáticas, por exemplo da sentença “existe uma mesa à nossa frente”. O cético jamais negou a existência do movimento ou do lugar.

Imodestamente, penso que essa minha interpretação tem importância para uma compreensão melhor e mais aprofundada do pirronismo. Obviamente, serão em grande número os que a rejeitarão como incorreta.

30. É hora de mencionar uma das noções mais importantes da filosofia cética, a noção de *phainómenon* (fenômeno). Alguns estudiosos têm traduzido o termo grego *phainómenon* por “aparência”, eu considero bastante enganosa essa tradução. Há dois anos publiquei, na revista *Analytica*, um artigo a que dei como título “A noção de *phainómenon* em Sexto Empírico”. Por não dispormos de tempo suficiente, o pouco que vou dizer aqui resume, de modo muito sumário, o que escrevi no artigo. Esse artigo apareceu num número especial da revista, dedicado a comemorar vinte anos de sua existência (cf. vol. 17, número 2, 2013).

Segundo minha interpretação, boa parte do que aqui expus sobre o pirronismo está, de um modo ou de outro, associado de perto à noção de fenômeno. O termo *phainómenon* foi utilizado por Carnéades e por Enesidemo, é o próprio Sexto quem nos informa. Em HP I, 4, Sexto diz que vai expor, na sequência, a orientação cética, à maneira de um cronista, conforme o fenômeno do momento (*katà tò nân phainómenon hemîn*, isto é, “conforme o que no momento lhe aparecer”). Mas adverte previamente que não afirma serem as coisas que vai dizer tais como as diz, em sentido absoluto. A sequência anunciada por Sexto é, em verdade, toda a obra, isto é, os três livros das *Hipotiposes*.

Traduzindo literalmente *tò phainómenon* (aquilo que aparece, no plural *tà phainόμενα*, as coisas que aparecem), entendo que Sexto chama de “fenômeno”, pura e simplesmente, o que está aí, tudo que se manifesta a nós, o conteúdo de nossa experiência

do mundo cotidiano. A partir da obra de Sexto, fica-nos evidente que são fenômenos para nós, segundo o filósofo, de um lado os objetos e eventos físicos do assim chamado “mundo exterior” (cf. HP I, 94, dá-nos a maçã como exemplo de fenômeno), mas também os conteúdos todos de nossa mente (assim nos exprimimos hoje, na linguagem sextiana o termo correspondente era *noûs* ou *diánoia*, ambos estes termos podendo traduzir-se por “entendimento”), tais como, por exemplo, a percepção visual de uma flor. O fenômeno físico flor produz causalmente em nossa mente uma afecção (*páthos*), fazendo-se representar assim em nós, dando origem a uma *phantasia*, uma representação. É por intermédio de tal representação que temos acesso ao objeto externo, isto é, à flor. Creio ser plenamente adequado dizer que, contra as explicações da ciência (*epistéme*) dogmática, Sexto Empírico, rejeitando as noções dogmáticas de verdade e realidade, nos descreve um mundo fenomênico por meio de um discurso fenomênico, explicando-nos como temos acesso aos objetos fenomênicos.

Tal é a clara distinção que Sexto Empírico estabelece entre os fenômenos sensíveis (*aisthetá*) e os fenômenos inteligíveis (*noetá* ou *noetiká*). Os textos são claros a esse respeito. Diremos que nosso mundo tem para Sexto duas espécies de “habitantes”: os objetos físicos e os eventos que ocorrem em nossas mentes. Sexto certamente pensa que, por exemplo, um fenômeno inteligível tal como a lembrança de um fato passado que surge na mente de um homem, somente pode aparecer-lhe porque ele experienciou anteriormente inúmeros fenômenos físicos e também inúmeros outros fenômenos inteligíveis, que são, conjuntamente, causalmente responsáveis por essa lembrança. Mas nosso conhecimento de que a lembrança de algo em nossa mente se deve, em

muitíssimos casos, a complexas relações entre fenômenos físicos e fenômenos inteligíveis experienciados em nossa vida passada, em nada estorva a manutenção de uma distinção radical entre esses dois tipos de fenômenos. Sobre esse tema tenho uma confissão a fazer de algo que me envergonha. Num de meus escritos, eu me atribuí a distinção entre fenômenos sensíveis e fenômenos inteligíveis, uma distinção que Sexto fazia e que ele menciona em alguns de seus textos. Não sei como fui capaz de dizer tamanha bobagem. Eu certamente estava “viajando” quando disse isso.

31. Eu lhes falei da prática do método das antinomias pelos céticos, que os leva à retenção de juízo sobre as conclusões dos argumentos dogmáticos entre si conflitantes e com igual força de persuasão.

Essas retenções de juízo, adstritas à esfera do pensamento dogmático, nada têm a ver com o discurso fenomênico de que o cético se serve em sua vida cotidiana. Quando não está investigando os discursos dogmáticos, o cético, orientando-se pelos fenômenos e a eles atendo-se, como diz Sexto, está vivendo, em seu mundo fenomênico, sua vida de cada dia.

Penso que se isso não se compreende, é porque se não compreendeu nem a natureza da *epokhé* cética, nem o sentido mesmo da distinção pirrônica entre ceticismo e dogmatismo. Ou, mais exatamente, não se compreendeu o pirronismo.

32. O tópico que considero o mais importante no estudo do ceticismo de Sexto é o da concepção pirrônica da linguagem, é o estudo do *logos* cético segundo Sexto Empírico. Para os pirrônicos, o dogmatismo é uma distorção do *lógos* (*diastrophé tou lógou*, cf. AM XI, 148), uma doença da razão. O *Lógos* é um grande enganador e quase arrebatada até mesmo os fenômenos de

sob nossos olhos, cf. HP I, 20. O dogmatismo é um fruto do *Lógos* enganador. Ele preside à instalação dogmática de verdades e realidades. Mas, para Sexto Empírico, trata-se de delírios, de conteúdos oníricos, de fantasmagorias. O cético se propõe a combater o mau uso da linguagem. Entretanto, a filosofia cética triunfa sobre o *Lógos*, ela é contestação de suas pretensões, excessos e artimanhas. Ela domestica o *logos*, ela não se deixa escravizar por ele. Ela logrou submetê-lo e o dominou. Denunciar o dogmatismo é denunciar uma certa interpretação filosófica da linguagem, a denúncia da metafísica é também denúncia de um uso errôneo da linguagem.

Entendo que a leitura atenta da obra de Sexto nos leva necessariamente a concluir que o ceticismo pirrônico é, antes de tudo, uma reflexão filosófica sobre a linguagem. A questão da linguagem é a sua problemática básica. Creio que podemos dizê-lo uma filosofia da linguagem. Mais que isso: eu o entendo como uma filosofia analítica da linguagem.

Górgias afirmara que o *Lógos* é um grande Senhor: *Ho lógos mega dynástés estin*. *Dynástes* tem a mesma raiz verbal que o vocábulo português “dinastia”. Sexto Empírico certamente endossava essa afirmação.

33. Um último tópico antes de concluir este pequeno discurso. Um tópico que certamente interessará a muitos de vocês. Ele diz respeito à postura dos céticos em matéria de moral. Começo por lembrar ceticamente a grande *diaphonía*, a grande discordância, que divide os filósofos e divide também as pessoas comuns no que concerne à moral. Como sobre qualquer outro assunto, os filósofos propõem dogmaticamente doutrinas umas com as outras inconciliáveis e, via de regra, crendo na verdade de seus dogmas morais, se criticam reciprocamente. Também no seio da vida

cotidiana, é notória a divergência entre as pessoas comuns no que diz respeito a essa problemática, elas também são dogmáticas e elas também acreditam na verdade de suas crenças morais. O cético, como de hábito, não sustenta doutrina alguma. Ele nunca dogmatiza e também não encontra critério para preferir uma das doutrinas existentes com relação às outras. A retenção de juízo, a *epokhé*, é, como sempre, o resultado de seu uso da dialética das antinomias.

Sexto Empírico, em suas *Hipotiposes*, compara as concepções morais vigentes em diferentes países. Ele lembra, por exemplo, que muitos comportamentos tidos como imorais entre os gregos, são totalmente aceitos e aprovados num país como a Índia. Por outro lado, ele nos apresenta o cético como alguém que tem amor pela humanidade, para Sexto, o cético é um *philántropos*. Aliás, é porque o cético é um *philántropos* que ele procura livrar os outros, por meio de seu discurso, da doença dogmática.

34. Eu me defino como um cético pirrônico. Em verdade, me defino como um cético neopirrônico. Entendo por neopirrônico um cético de nossos dias que, guardando a maior fidelidade possível ao pensamento de Sexto Empírico, procura encontrar, em face de questões novas que um cético não pode não abordar, qual deveria ser o modo sextiano de lidar com elas. Dou como exemplo a questão do uso de modelos inventados pela Física contemporânea para lidar com o mundo físico. Uma imensa literatura dogmática tem lidado com esses modelos e as mais diversas soluções têm sido propostas pelos filósofos. Obviamente, se trata de problemas que o mundo antigo não conheceu. Falta um estudo neopirrônico sobre essa questão.

35. Mas eu vou mais longe. Eu me permito corrigir Sexto Empírico. Sua concepção filantrópica do cético, que a este atri-

bui como tarefa a terapia filosófica do dogmatismo através do discurso parece-me quase beirar o dogmatismo. Não vejo por que um filósofo cético teria de ser do bem. Parece-me que ele pode ser do mal, *pace Sextus*. Sexto e eu não cremos no dogma do livre arbítrio. Porque não se trata de uma constatação empírica. Somos o que o meio fez de nós. Nosso meio nos “formou”. Fomos “formados” pelas instituições todas que nos condicionaram: nossa família, as escolas que frequentamos, os amigos que tivemos, as profissões que exercemos. Também nos “formaram” e tiveram sobre nós enorme influência as circunstâncias históricas, sociais e políticas nas quais se desenvolveu a nossa vida. Trata-se de processos que têm sido objeto de importantes textos escritos pelos autores que trabalham sobre as ciências humanas.

Neste contexto, quero contar-lhes uma história, tão saborosa quanto entristecedora, de que tomei conhecimento através de um jornal, provavelmente a *Folha de São Paulo*. Num artigo publicado por uma psicóloga, esta narra a visita que fez a uma favela para entrevistar crianças. Ela entrevistou, entre outros meninos, um com doze anos de idade, segundo ela bonito, inteligente e alegre. No meio da entrevista, ela lhe perguntou o que desejava ele ser, quando crescesse. E o menino incontinenti lhe respondeu: “Eu quero trabalhar de bandido ou de traficante”.

36. Não sei vocês já ouviram falar de Richard Popkin. Popkin, certamente o maior historiador do ceticismo, escreveu um livro que se tornou famoso e é muito conhecido e citado pelos estudiosos do ceticismo antigo e moderno, onde ele estuda a enorme influência que o ceticismo exerceu sobre a filosofia moderna, já desde o seu início. O livro se intitula *The history of Skepticism from Descartes to Spinoza*, cuja primeira edição apareceu em 1960. Em 1985, teve lugar em Guadalajara, no México, o

V Congresso Interamericano de Filosofia. Graças a um grande amigo meu, o filósofo argentino Ezequiel de Olaso, especialista em ceticismo e em Leibniz, que era também grande amigo de Popkin, este convidou-me para uma mesa redonda daquele Congresso, composta por ele, Popkin, por Olaso e por mim. Nessa mesa redonda, Popkin falou-nos de sua última descoberta: ele tinha descoberto que um filósofo cético do século XIX “trabalhava” como espião turco na corte do Imperador Austro-Húngaro Francisco José, certamente o mais poderoso e conhecido soberano de sua época.

37. Ter tomado conhecimento desse fato exerceu sobre mim grande influência e resultou na minha postura crítica com relação a Sexto Empírico de que há pouco lhes falei. Porque eu me disse que, se um filósofo cético pode ser um espião turco, então um filósofo cético, tendo optado por ser um homem do mal, poderia perfeitamente, em sua vida civil, trabalhar, por exemplo, como chefe brasileiro de uma grande rede de traficantes de drogas, sediada numa grande favela de São Paulo. Nosso Chefe pode ter sido um menino como aquele que a psicóloga de que há pouco falei entrevistou. Inteligência e sorte o terão levado a assumir suas atuais ocupações. Posso facilmente imaginar nosso Chefe como um excelente filósofo cético a trabalhar diariamente por horas e horas em sua complexa, difícil e, mesmo, perigosa, atividade burocrática. Posso imaginá-lo roubando diariamente, digamos duas horas, aos deveres que lhe são impostos por seu cargo, para escrever, por exemplo, um artigo, que ele poderia intitular de “Ceticismo e Moral”. Com a intenção, aliás, de publicá-lo na revista “Discurso” publicada pelo Departamento de Filosofia da USP. Repito: não vejo incompatibilidade alguma entre situações como essa e o ceticismo.

38. Era isso que eu queria dizer. Mas o que mais me interessa são as perguntas que vocês me vão fazer.

Códice Boaçava¹

LEON KOSSOVITCH – *Universidade de São Paulo*

Boaçava, emboaçaba: o vau do antigo Jurubatuba transporta gravuras da margem esquerda à direita daquele tempo e, interceptando-as por textos vindos da outra riba, é junção dos dois. Defendendo tais idas e voltas, a tranqueira então erguida junto ao rio guarda, códice, o que, transversalmente, embaralha as duas dimensões, enquanto as lança, longitudinalmente, adiante.

A sequência retrança, rio deveras misto, outra antiguidade, que se mira em outros cursos, desviantes dos vertedouros romântico-positivistas da atual Academia, o bruto da navegação repovoadora dos confins matogrossenses de Teotônio José Juzarte na bacia do Paraná, o diligente da estudiosa na do Amazonas, quase sua contemporânea, de Alexandre Rodrigues Ferreira.

Texto 1

O *Diário de navegação* de Juzarte narra os acontecimentos, prevalecendo os funestos, que se sucedem entre a partida das em-

¹Texto que compõe o Códice Boaçava, composto no ano de 2015, que ganhou uma edição artística e artesanal limitada a poucos exemplares contendo o texto de Leon Kossovitch e as linoleogravuras de Sérgio de Moraes aqui reproduzidas.



barcações de Porto Feliz e a retomada aos espanhóis da hoje fronteira Iguatemi. Perdida embora a maior parte dos textos e figuras da *Viagem filosófica* de Rodrigues Ferreira, o material supérstite explicita a ordenação, em seu discurso, de seres e lugares, que os desenhos de Joaquim José Codina e José Joaquim Freire tiram aos exemplos. Por distintos que sejam os itinerários e os intentos, os percursos fluviais de ambos se projetam sobre o Mato Grosso, tendo por centro projetivo o olho pombalino posto

na dominação extensiva das terras, à diferença dos precedentes empenhos lusos, que, penetrantes, vigiam pontos e linhas, as minas e as estradas, em sua ligação, reprimidos os desvios das guardamorias, com a borda litorânea. A esses movimentos, cuja latitude se estende de Roraima ao Prata, crescem-se as incursões, já menos atraídas pelo ouro e o diamante, no oeste, em que se transmuta o garimpeiro destruidor de matas e solos em criador e roceiro; a metamorfose mineira implica a ruína da barreira dos quilombos irterpostos e, adiante, a extinção dos mãos-de-fogo, caiapó, que separam os geralistas de Goiás e, além, do mesmo Mato Grosso. Menos neste deslocamento por terra, mas sempre ela, a morte, a da fome, da doença, inficionada opressão, a retirar colonos combatentes de Juzarte e o jardineiro e um dos dois riscadores de Ferreira: morte, já no nome nada fortuito “ocidente”, o mesmo Ferreira sofre a sua de regresso a Lisboa ao ver dissipadas as metódicas remessas de ciência por mais de um decênio efetuadas, melancolia que o arranca dos homens apesar das honrarias que recebe.

O índio nem sempre ágrafo e o africano raramente arabizado não emolduram o retrato de um discurso vencedor europeu, pois a estreiteza da oposição de vencedor a vencido elide, com as letras da dominação, o heteróclito no qual encaixam os discursos romântico-positivistas; tal disjunção estranha a permutação das duas posições, como a do devorador e do devorado dos primórdios brasílicos, em que este vence aquele por o alterar e o fortalecer na incorporação. Também a língua e alguns usos dissolvem o contraste, como na prevalência do tupi sobre o português na fala de Piratininga ou no estilo de combate dos nativos desta povoação contra suas presas ou, ainda, em outra direção, na do padre Antonio Vieira levado perante a Inquisição, cuja in-

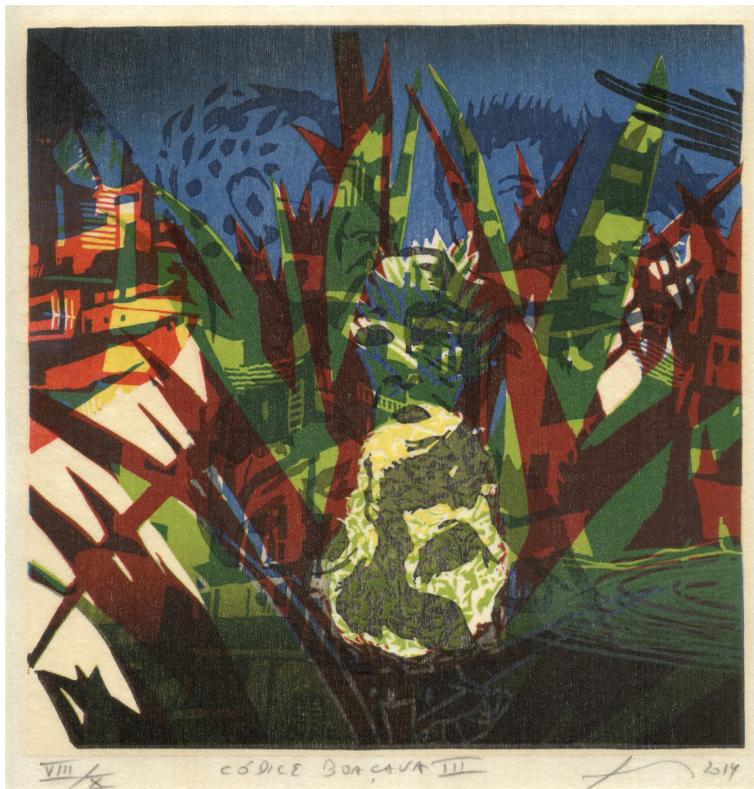
certeza quanto a traço em sua ascendência, se negro, se índio, adotada a tópica “nação”, soma-se à suspeição de antecedentes judaicos, tópica religiosa, na ocorrência, mortal. Ainda, considerados os tempos, embora difícil de evitar, o anacronismo pode ser enfrentado, pois os discursos não se instrumentalizam como positivities reduzidas à informação, uma vez que os gêneros, até o século XIX correntes, abrem-nos em leques de decoros diferenciais: como os Arcades seus contemporâneos, Ferreira e Juzarte seguem decoros em seus discursos, não podendo, por isso, antecipar o romantismo ou o positivismo, este muita vez equivocadamente aproximado das Luzes.

Não se extinguem os gêneros no século XVIII, quando o currículo de Coimbra sofre alteração por injunção de Pombal, vencendo as luzes da filosofia da natureza a luminescência da teologia, triunfo que pode ser personificado, considerada a distância dos séculos, por Verney sobre Fonseca. O novíssimo estudo classifica, não só animais, plantas e minerais, como também nações indígenas, suas armas, utensílios, ornamentos, seus ritos e cerimônias, como escreve o aluno de Coimbra, Rodrigues Ferreira. Essa abrangência dos estudos não é alheia à Antiguidade, Heródoto, Ctésias, como também a esta não é estranha a indistinção entre o que, desde o século XIX vem diferenciado, a ciência pura e a aplicada. As nações indígenas se classificam e se localizam, como as plantações do rio Negro, anil, café, cacau, algodão, não se esquecendo a galinha-d’angola desenhada pelo riscador e tão africana como o café. Plínio, o Velho trata da natureza sem distinguir o puro do aplicado pois considera a utilidade dos seus reinos, o que os associa às artes da pintura, da escultura e da arquitetura: constitui-se sua *História Natural* como a referência principal das artes da Antiguidade desde o início de sua difusão.



Subgênero da instrução, a relação compreende o registro de viagem e a ordenação dos seres, a que os desenhos dos riscadores acrescentam representações tiradas ao vivente. Do ensino, os discursos de Juzarte e Ferreira distinguem-se dos do gênero demonstrativo que maravilha já na *Carta de Caminha*, paraíso sobre o qual ambos lançam a sombra do luto e, sucessiva e descontinuadamente, antes da virada para o século XVII, na brásica *Prosopopeia* de Bento Teixeira, epopeia recém-estudada por Adma Muhana, pesquisadora da obra de Vieira, cuja pare-

nética é interpretada por João Hansen, que, assim no Seiscentos, analisa a poesia de Gregório de Matos, campo das letras que cultivam Alcir Pécora e Marcello Moreira, bem como mais professores frios para com o anacronismo. Na relação seiscentista, Vieira ainda se distingue por sua caminhada, nutrida de raízes, ervas, animaizinhos, ao Ibiapaba para restabelecer as conversões e assegurar a fé, sobrevivida a morte, por flecha indígena, de padre no altar da missa, cena cuja comoção não arrepia o subgênero instrutivo das duas viagens setecentistas referidas. 1639 é a data de Pedro Teixeira, marco da localização no Amazonas superior da nação cambeba, sobre a qual escreve Bernardo Pereira de Berredo nos *Anais Históricos do Maranhão*, homenageado por Rodrigues Ferreira ao transcrever trechos seus em *Memória sobre os gentios cambebas* de 1791 e trazer desenho de Freire, que representa em 1787 um destes índios, evidenciando o artifício que lhe deforma a cabeça, embora já em desuso nestes anos: a muito temida “cabeça chata” dos cambebas é produzida por tabuinhas apertadas na cabeça do recém-nascido e depois mantidas, bem como por pressões das mãos insistentemente aplicadas contra ela. Com a abertura dos portos, a terra torna-se território, e são outros os viajantes, dominando os propósitos naturalistas, Saint-Hilaire, Langsdorff, outros também os desenhistas, Debret, Rugendas, todos eles estrangeiros. As viagens são por terra em diversas direções, abrangendo as notícias e as representações o sertão e a cidade, descrevendo nos dois registros uma diversidade de cenas saturadas de ações. Com a corte no Rio de Janeiro, surge em 1808 uma capital americana, africana, asiática e europeia que logo se contrai, presa a um único continente.



Texto 2

A junção setecentista do estado do Maranhão e Grão Pará com o do Brasil é a de partes coloniais homogêneas: não se diferenciando uma da outra senão pelo quantitativo do contínuo, a territorialidade estabelecida de ambas não é modificada, nem suprimida, na conjunção. Propondo-se, entretanto, a unidade conceito e desprezando-se, por indiscerníveis, acidentais diferenças estabelecidas entre territórios, é a descontinuidade que, no

efetuar um interior e um exterior, lhes ressalta a heterogeneidade. Por isso, unitários, os territórios implicam o fechamento de cada qual sobre si mesmo, embora, por vivo que seja tal estabelecimento, só sua abertura para fora o torna concebível. Tal exterioridade se faz assinalar por afetos, ódio, cobiça, inveja, angústia, pendentos todos eles da descontinuidade que diversamente os avança. Significado embora por esses afetos, o exterior é uma declaração que, destrutiva, barra conceito de território que repouse no afirmativo dos anelos de autonomia ou anseios de paz: mortificante, o poder da fantasia monta o território em que uma ocasional especularização o hipertrofia como unidade trancada de afetos, na qual, suspensa, a exterioridade ou rebri-lha como simpatia ou bruxuleia como nostalgia.

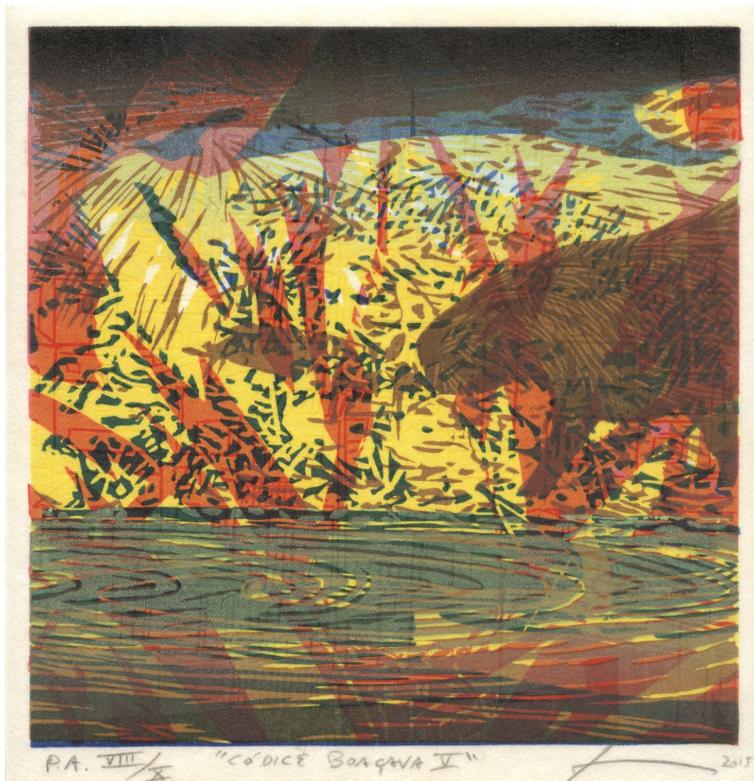
Com a chegada dos artistas franceses à intercontinental corte joanina, não se restringe ao Brasil a mudança por eles introduzida. Forçada a corte a regressar a Lisboa e declarada a independência de Portugal de um estado não mais colonial, este se estabelece não só como uma territorialidade política pois adversária da lusa, mas também como outras, desta inderiváveis, porquanto em relação ideológica com a Europa em geral, onde se territorializam ficções ocidentalistas, nacionalistas, regionalistas, folclóricas, em que populações inteiras são capturadas por ideologias raciais, religiosas, leigas, cientificistas, de muitos modos combinadas contra o estabelecimento político-eclesiástico. O estilo, a que logo mais se chamará “neoclássico” em um Grand-jean de Montigny ou um Mestre Valentim, dominante há muito na Europa e suas extensões sem este nome em tela, é uma territorialização que suprime os antes correntes sob a designação também oitocentista de “barroco” e “rococó”. Embora sejam aduzíveis edificações “neoclássicas” em pleno setecentos na Be-



lém de Landi ou em outras ocorrências contemporâneas, não são elas suficientes para comprometer a territorialidade setecentista, unitária o bastante para ser eliminada pela oitocentista, que, dominante como neoclássica no Brasil, pode, flexível, suportar, não mais estilística, mas matricialmente, ulterior gama de outros neos, com o neogótico, o neorromânico, o (neo) mourisco e mais revivalismos, insistentes no começo do século XX. A contemporaneidade estilística pressupõe uma disciplina nova, também ela surgida no século XIX, a estética, antes impensá-

vel no campo das artes, cuja vertente eclética passa a amontoar ornamentos sobre uma base neoclássica e surda a seu fundador, Victor Cousin, defensor da eleição, em uma multiplicidade, do melhor, ecoando as doutrinas da Antiguidade grega.

Não é, decerto, a coexistência de estilos historicamente dispersos na arquitetura e na pintura em que a introdução do realismo e do simbolismo não suprime a matriz neoclássica que faz surgir um território, não se constituindo as inovações como exterioridade, mas como ampliações assimiladas pelo academismo brasileiro. Como o território só se concebe com o exterior, essas duas direções pictóricas na França e no Brasil se distinguem entre si: Almeida Júnior é realista na representação de personagens nada heroicas, como na intimista pintura de leitura de carta ou no ateliê com pintor e modelo, mas, principalmente, como no caipira que, protagonista, multiplica-se, sempre o mesmo, em ações e atitudes analisadas com cordata minudência valorizadora da similitude desidealizante, e surpreendido por Gilda de Mello e Souza em sua ginga característica. Já seu predecessor Gustave Courbet, além de exato na semelhança, rebela-se na significação, subvertendo no enterro enobrecido de um camponês de Ornans a hierarquia social, revolução que a política imita ao conduzi-lo ao ministério da cultura durante a Comuna de Paris, posição a ser contrastada com a do estipendiado pessoal de D. Pedro II, que apoia os estudos do brasileiro na França. Fazendo-se remontar o realismo a Géricault, o pintor da “Jangada”, dos loucos, dos cavalos não despreza, como tampouco Stendhal no romance, o material tirado às notícias diversas dos jornais. Analogamente, Belmiro de Almeida e Eliseu Visconti contribuem como simbolistas para a instituição, estendendo-a, à diferença de Gustave Moreau e Odilon Redon, cuja pintura desmonta a matriz estabe-



lecida com a exterioridade de um fantástico solvente do realismo e da idealização dominante. Atingida no oitocentos por sucessivos abalos nos quais se substitui um território fechado por outro, ainda aberto pois em vias de constituição, a pintura demonstra, como as mais artes, que nem sempre basta o estilo para a explicitação do processo: o exterior transcende o estilisticamente novo, pois, este, como acrescentamento, pode não ameaçar o estabelecido, integrando-se na matriz como uma variação a mais, sem a ela se opor como ataque e ruptura.

No território aberto para um exterior significado por afetos de destrutividade, distinguem-se os efeitos da arte e da política, cuja conjugação suprime o instituído. Para a arquitetura oitocentista, o gótico celebra, não o arquiteto enfeitador, mas o engenheiro calculador; não se o confunde, portanto, com o neogótico envolvido também no Brasil com outros neos na ornamentação de um suporte neoclássico, em contraste com sua forma nascente no século XII, mitificada na Europa, que a eleva, para lá do deleite, a razão, assim, a estrutura, ficção que desmorona com suas ogivas e cruzamentos de ogivas no século XX, o qual retém, contudo, o precedente empenho na matematização para os estudos dos materiais, aço, concreto. Física aplicada, essa formulação enseja a eclosão no começo do novecentos da arquitetura cujas edificações tendem a tornar-se ornamentos em si mesmos nas formas feitas de aço e, principalmente, de concreto armado que, não raro, exibem-se como esculturas modernistas. Tendo por limitante e aliada a teoria da resistência dos materiais, a forma coincide com a função: livre dos modelos precedentes, a matéria descerra contra estes uma territorialidade que vai da Europa ao Brasil, onde a técnica, também ela desprendida dos simbolismos estabelecidos, não pode ser detida: a autoportante casca se desprende da tríade coluna-viga-abóbada já atacada por Nervi, de modo que nem os assinalados Brunelleschi ou Boullée podem, construtiva ou imaginativamente, ser, em idealização retrospectiva, vislumbrados como antecipadores da arquitetura do século XX.

Texto 3

Os participantes da Semana de Arte Moderna de 1922 empenham-se na mudança da situação artística do Brasil, na suposição

de que a modernidade nunca chega, apesar da oscilação das posições em torno do realismo e do simbolismo, irredutíveis às idealizações acadêmicas. Pois, Di Cavalcanti e os irmãos Rego Monteiro provêm do simbolismo, dirigindo-se Vicente para o cubismo; Anita Malfatti traz do estrangeiro um realismo carregado, a ponto de não poucos nela virem uma expressionista; pouco depois, Tarsila do Amaral apresenta um cubismo compositor de cores populares em formas primitivas; Ismael Nery, por sua vez, cruza o cubismo e o surrealismo no curto voo da vida. Diferentemente da arquitetura, a pintura, mas também a escultura, Victor Brecheret, são aplicações decorativas da moderna arte europeia, também ela nesses anos vinte e trinta operando um deleite acomodador, inassimilável a uma exterioridade ameaçadora. Assim, em Mario de Andrade, a adoção da arte moderna é exigência de atualização, não de ruptura, da consciência brasileira, embora o emparelhamento com a Europa não configure subserviência, mas passagem à arte nacional, cuja história, já promovida pelo Instituto Histórico e Geográfico apoiado em D. Pedro II, modela seus vultos, como o Aleijadinho heroicizado por Bretas. Já no nacionalismo ulterior de Mario de Andrade, o estabelecimento do tipo anunciador da brasilidade, a ser posto em paralelo com seus contemporâneos arcades, não menos profetas da nacionalidade para muitos críticos literários, é autor de uma escultura feita pela deformação calcada no expressionismo alemão e sua subjetividade dramática, que se projetam, anacrônicos, no século XVIII; a pegada histórica de Mario de Andrade ainda percute no estudo do padre Jesuíno do Monte Carmelo, pintor biografado em Itu, ou da capela, a este anterior, de Santo Antônio, em São Roque, que exemplificam os limites da arte paulista. Entretanto, a história e a atualização

não se separam temporalmente, pois são com igual força projetadas a partir de um presente comum. Embora a antropofagia de Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral faça da apropriação princípio, sendo o europeu o incorporado bispo Sardinha, sorte de piau de abaporu, o nacional é o segundo na devoração, ainda que se possa expor a simultaneidade lógica dos termos, como pensa Celso Favaretto em seu estudo sobre a Tropicália. Apesar de os dois Andrades serem igualmente combativos, a Semana, desconhecida da maior parte dos artistas a ela sequentes, foi amplificada pela universidade e pelo comércio de arte dos anos 1960. Não assinalando uma exterioridade destrutiva que constitua um território, a Semana é assimiladora e historiadora, modernizando-se com o que, na Europa, é o moderno acadêmico.

Isoladas ou agrupadas, as ações artísticas sequentes aos atos dos movimentos modernos europeus não avançam, como estes, com nomes conotadores de exterioridades destrutivas, pois revolvem, por vezes com pesquisa cerebrina, o território deixado por grandes devastações, francesa, alemã, russa, italiana. Intelectualizadas, predominantemente decorativas, essas extensões, colorismo à moda de Albers, concretismo, versões locais de cubo-expressionismo, de tardio macchiaiolismo, de escolar pós-impressionismo espalhavam-se no Brasil depois da Segunda Guerra Mundial. Contando com a simpatia de países como a França cujo patrimônio artístico ajudou a proteger dos nazistas, fundando museus como o MASP, instituindo exposições internacionais como a *Bienal de São Paulo*, o Brasil se integra no circuito sem ter participado nos atos estéticos que, tanto sucessiva quanto simultaneamente, territorializaram e destruíram de modo célere a arte europeia nos vinte e cinco anos que antecedem e sucedem 1900. Embora Brasília escancare a imagina-



ção em seu projeto urbanístico e arquitetônico e, não menos a grandeza, desconhecida dos dirigentes brasileiros, da invenção de Juscelino, é ato circunscrito no tempo, impedido de desencadear uma territorialização abrangente. Decorrendo o impedimento do grosso da burguesia local aliado às chefias militares, não menos mercenária dos Estados Unidos da América, país imortalizado pelo linguajar do então editorialista do *Estadão* com o seu “grande irmão do Norte”, celebre-se também a atua-

ção violenta do dono da *Folha*, que eliminam tudo quanto lhes resiste. A Bienal de 1969, entretanto, boicota essa ditadura múltipla pela ausência denunciadora de muitos artistas brasileiros e estrangeiros.

O subsolo da Crítica – Uma conferência inédita de Lebrun sobre Kant

A conferência aqui transcrita foi proferida por Gérard Lebrun em São Paulo na noite de 7 de novembro de 1995, uma terça-feira, no salão nobre do antigo prédio da Faculdade de Filosofia, situado na Rua Maria Antonia, e é uma das duas que Lebrun apresentou no âmbito do ciclo *A crise da razão*, organizado por Aduino Novaes e promovido pela Funarte. A outra, intitulada “Sobre a tecnofobia”, foi publicada no volume *A crise da razão* (Organização Aduino Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1995). O jornal *Folha de São Paulo* deu notícia da palestra de Lebrun sobre Kant em matéria assinada por Marcelo Rezende e publicada no caderno ilustrada em 9/11/1995. (ver apêndice; a matéria foi recuperada para a *Discurso* por Dario Galvão). O texto da fala de Lebrun permaneceu inédito, e pôde ser reconstituído, em toda a sua exuberante coloquialidade franco-brasileira, graças a um registro em vídeo. A presente transcrição, realizada por Maria Lúcia Cacciola e Maurício Keinert, e editada por Pedro Paulo Pimenta, mantém-se fiel às palavras de Lebrun na ocasião, alterando-as tão somente quando as regras do portu-

guês assim o exigem de maneira imprescindível ou em caso da ocorrência de falsos cognatos ou de termos com sentido próximo nas duas línguas, porém inexato. Como se trata de uma conferência, não de um artigo, e como todas as referências textuais feitas por Lebrun são alusivas, e remetem a capítulos e seções de Kant, não a textos precisos, a transcrição não tem notas nem bibliografia.

Lebrun escolhe um tema que não poderia ser mais coerente com sua trajetória intelectual. Trata-se de examinar na obra de Kant o tema das diferentes legislações da sensibilidade e da razão, resumido por Lebrun com este adágio, “nunca macular os inteligíveis”. A fascinante exposição leva Lebrun a comentar as origens em Kant da noção nietzscheana de “interpretação”, *Deutung*, numa investigação que prolonga reflexões que vinham sendo desenvolvidas desde *Kant e o fim da metafísica* (1970) e, ao longo da década de 70, em textos depois reunidos em *Sobre Kant* (1992) e *Kant sans kantisme* (2009). Como de costume, a história da filosofia, manejada com maestria inigualável, e a filologia, utilizada com precisão, servem a Lebrun como pretexto para alçar voo numa especulação própria, fincada no tempo presente.

Os mais de vinte anos que nos separam desta exposição não foram suficientes para obliterar o fato de que esse tempo continua a ser o nosso. Esse mesmo período testemunhou um fenômeno interessante. A obra de Lebrun foi reeditada na França, alguns de seus escritos brasileiros (mas não todos) foram publicados pela primeira vez no país de origem do filósofo, e seu pensamento começou a ser valorizado enquanto tal. No Brasil o surgimento de *A filosofia e sua história* (2006) veio confirmar a riqueza de um corpus teórico que ainda não foi inteiramente

explorado. Que a publicação desta conferência possa contribuir para a permanência de Lebrun no horizonte filosófico brasileiro, do qual, desde a sua inserção na década de 1960, ele nunca esteve ausente.

Os Editores

A *Crítica da razão pura*, que Kant, com 57 anos, publicou em 1781, não era destinada de forma alguma a refutar a metafísica, mas, ao contrário, a tornar enfim possível a existência de uma metafísica que fosse ciência, visto que a metafísica como ciência nunca existiu. Kant não foi o único a pensar isso na Alemanha da *Aufklärung*, era um tema comum na época comparar o estado humilhante da metafísica com o majestoso edifício da matemática, constituída entre os gregos, e com o edifício mais recente, a física-matemática de Newton. Por certo a metafísica é uma ciência, e se se chamam ciências as disciplinas lecionadas nas universidades, os estudos universitários ainda conservavam a sombra dela. Escreve Kant: “Leciona-se sempre a ontologia, a cosmologia, a teologia racional com as provas da existência de Deus, a psicologia racional com as provas da imortalidade da alma, mas não basta que uma disciplina universitária seja matéria de exame para ser levada a sério enquanto ciência” – como mostra recentemente a triste experiência do Diamat [materialismo dialético], conforme os depoimentos de professores e estudantes russos na URSS. *Mutatis mutandis*, o estado da metafísica na Alemanha da segunda metade do século XVIII é um pouco este: tem-se os avalistas da honra da metafísica, Leibniz e Wolf, cujos manuais tiveram importância relevante e bem notada por Kant, mas o prestígio deles resiste mal à ofensiva, à

polêmica dos newtonianos, notadamente a do mais brilhante polemista entre eles, Leonard Euler. No terreno da ciência positiva, todo mundo pensa que Newton já ganhou. Seus conceitos de movimento, força e inércia são mais operatórios do que as mônadas, essas substâncias metafísicas que Leibniz pretende serem dotadas de percepção. As proposições metafísicas de Leibniz não são falsificáveis e a nova física, escrevem Euler e muitos outros, precisa de outros princípios metafísicos. Visto que não se trata de renegar a metafísica, uma coisa é constatar que a metafísica, até agora, malogrou tornar-se ciência, outra coisa é proclamar o seu óbito. Kant, no seu caderno de notas, que serve muito na elaboração da própria crítica, está utilizando a expressão “crise da metafísica”, e mais de uma vez repara com satisfação que essa rainha das ciências se tornou propriedade dos filósofos alemães, do velho pendor germânico pela *Gründlichkeit*, que resiste às investidas do bom senso comum.

Que Kant tenha sempre guardado na mente a elaboração de uma metafísica entendida como ciência dos primeiros princípios do conhecer humano, que ele tenha assumido o espírito da *Gründlichkeit* do ilustre Wolf, isso não deve ser esquecido, se se quer medir o exato alcance subversivo da crítica. E a crítica, de uma vez por todas, terá como intuito por fim à crise da metafísica.

Os pródromos da crítica encontram-se na *Dissertação de 1770*, primeira amostra de uma ciência propedêutica que deve preceder a metafísica e esclarecer os princípios do entendimento puro. Esclarecer quer dizer mostrar o porquê da abundância de enunciados falsos e confusos dos tratados de metafísica. A razão pura, que é o objeto da metafísica, é o poder de conhecer *a priori* independentemente da experiência. Kant nunca vai duvidar da existência desse poder. Mas ele chegou relativamente

cedo a pensar que a metafísica nunca poderia sair do estado humilhante de confusão em que permanecera até então enquanto não fosse regida pelo estoque de recursos da razão pura e não se medisse sua exata competência. A ideia da *Dissertação de 1770*, onze anos antes da publicação da *Crítica*, é a seguinte: os metafísicos nunca dissociaram duas fontes totalmente heterogêneas do conhecimento, a sensível e a intelectual. Os extravios da sua pretensa ciência até agora provêm desse desconhecimento, pois nunca reconheceram que esses dois modos de conhecer não têm apenas objetos diferentes, mas as legislações que os regem, as regras do jogo, não são as mesmas nos dois lados, nos dois tipos de conhecimento. Pelo fato de não terem sido atentos a esse ponto, eles decidiram sobre objetos unicamente acessíveis ao intelecto – as substâncias metafísicas de que falava Leibniz, por exemplo – como se na realidade se tratasse de conhecimento. A *Dissertação* se empenha em pôr fim a essa confusão cometida inconscientemente e assim resguardar, escreve Kant, a metafísica de qualquer traço do sensível. O intuito de Kant em 1770 é evitar esse alastramento do conhecimento sensível à inteligência, e as extrapolações ilegítimas que esta comete. Seria fácil dar exemplos da confusão que produziu erros metafísicos devidos a essa dissociação fundamental. Conclusão da *Dissertação*: é necessário tomar cuidado para que os princípios do conhecimento sensível não saiam de seus limites próprios para macular os inteligíveis, quer dizer, os objetos acessíveis unicamente ao entendimento. Vou partir da frase que, é claro, não anuncia particularmente a *Crítica da razão pura*, mas me parece ser um tema que é conservado nessa obra, tema esse que será o desta exposição.

Falar da primeira *Crítica* em uma hora e meia é expor-se a

um grande risco. Percorrer um máximo de coisas em um tempo mínimo é arriscar-se a cair num emaranhado de conceitos, o que, invariavelmente, torna a exposição pouco inteligível ou um pouco chata. Escolhi então delimitar este tema da *Dissertação*: nunca macular os inteligíveis. Meu intuito é mostrar que esse tema desemboca na possibilidade de uma colocação bem mais clara de uma obra destinada a alicerçar de uma vez por todas a filosofia da pretensamente imutável razão pura, de uma tal maneira que, ao fim, veremos aparecer as sombras de Schopenhauer e de Nietzsche. Assim, dividirei esta exposição em quatro partes, assinaladas de forma um tanto escolar. Na primeira parte, eu gostaria de mostrar a mudança do diagnóstico da *Dissertação de 1770* até a *Crítica de 1781* a respeito do extravio da metafísica até agora – trata-se de duas análises bem diferentes. Na segunda parte, gostaria de expor melhor essas duas formas de extravio e as duas advertências dirigidas por Kant aos metafísicos. Na terceira parte, gostaria de mostrar a função estratégica do *númeno*. E, por fim, na conclusão, gostaria de tentar mostrar os pródromos da noção nietzscheana de “interpretação”, que me parecem vinculados à manutenção desse primeiro tema que já se encontra na *Dissertação de 1770*. Tal vai ser o meu caminho.

Estávamos em 1770, vamos pular onze anos, para a *Crítica da razão pura*, especialmente para o capítulo da “Anfibologia”, que é destinado a apurar as contas com Leibniz. Este, como bom metafísico, é acusado de ter cometido uma confusão, um equívoco. Mas o problema é saber se esse equívoco denunciado em 1781 é o mesmo que havia sido denunciado onze anos antes. Essa pergunta pode parecer muito pedante, mas vamos ver que ela é importante para a compreensão do significado exato e até, eu diria, do lugar da *Crítica da razão pura*. Leibniz desconhecia

totalmente a heterogeneidade das duas fontes do conhecimento, a sensibilidade e o intelecto, ou melhor, desconheceu, conforme Kant, que há dois modos de ser objeto. Essa dissociação é fundamental. Quem não faz essa dissociação é vítima forçosamente do duplo sentido – daí o título de “Anfibologia” – que pode tomar uma mesma noção, conforme o campo em que ela é encarada: enquanto objeto puro do entendimento ou enquanto objeto da experiência, objeto sensível. Mas Leibniz, e o metafísico em geral, não pensa em estipular o terreno em que ele coloca a sua análise. Tomemos, assim, o exemplo do princípio leibniziano da identidade dos indiscerníveis: duas substâncias individuais não podem ser perfeitamente semelhantes pelo fato de serem duas, quer dizer, elas não podem diferir apenas pelo número. Elas só podem ser ditas legitimamente “duas” se diferem pelo menos por um predicado. Suponhamos, com efeito, duas coisas diferentes, mas completamente semelhantes, de modo que a diferença não estaria apenas nessa dualidade. Essa suposição, diz Leibniz, é contraditória. Dados o conteúdo “a” e o conteúdo “b”, desde que “a” é suposto diferente de “b”, essa relação, ser diferente de “b”, corresponde a um predicado na coisa “a” que não se encontra na coisa “b” (visto que “b” não é diferente de si mesmo). Assim, nós não temos o direito de colocar “a” e “b” como idênticos. Cada vez que há dualidade ou pluralidade, essa dualidade ou pluralidade corresponde a uma diferença na essência das coisas ditas diferentes. Kant não refuta essa tese. Ela, pelo contrário, é inatacável para quem permanece no nível do simples conceito do entendimento, no nível lógico. O que Kant recusa é que se possa aplicar esse princípio a coisas enquanto presentes na intuição sensível, como faz Leibniz ao dizer que nunca há de se encontrar duas folhas de árvore ou dois pingos de água seme-

lhantes, e ao lançar o desafio às damas de Hannover, para que encontrassem duas folhas iguais no parque do castelo – ao que parece, essas damas nunca voltaram... Não se tem o direito de dar às coisas da intuição sensível determinações que têm validade apenas para as coisas em geral, para as coisas consideradas em si mesmas, quer dizer, abstração feita das condições da intuição sensível. É claro que se poderia falar de coisas no tempo e no espaço como coisas em si mesmas, mas com a condição de estipular a diferença entre elas no discurso filosófico. Pois é no discurso filosófico que as coisas presentes na intuição sensível e as coisas em geral não estão submetidas à mesma legislação, e que as palavras não têm o mesmo significado. Dentro do espaço, o ser de uma coisa ao lado de uma outra coisa – este copo ao lado desta garrafa – é um princípio de diferenciação suficiente, até se as duas coisas forem completamente semelhantes, mas estiverem dentro do espaço. Leibniz porém não pensou a diferença entre coisas no espaço e coisas consideradas apenas conforme o conceito delas. Há dois pontos de vista, dois enfoques diferentes que Leibniz não distinguiu. É preciso ficar atento a essa diferença de enfoques. Quem desconhece essa diferença vai cometer um erro de princípio, responsável pelos extravios da metafísica, mas um erro de princípio – e é isso que me interessa – diferente daquele assinalado por Kant onze anos antes.

Em 1770, Kant falava da transferência sub-reptícia de princípios, cuja validade na realidade era restrita à área do conhecimento sensível, aos objetos do intelecto. Agora, em 1781, trata-se de uma análise muito diferente, trata-se de uma extrapolação, eu diria, na direção inversa. O metafísico está fazendo abstração das condições específicas do conhecimento sensível a tal ponto que os fenômenos de que ele está falando não são mais

fenômenos, a não ser no nome. É claro que, no espaço, coisas completamente semelhantes podem ser exteriores e serem ditas duas. Leibniz pensa o contrário porque ele se satisfaz com uma fenomenologia, podemos dizer, completamente errada. No entanto, o que me interessa é que da *Dissertação* para o capítulo III da “Analítica” nós lidamos com dois tipos de erros, responsáveis pelo malogro aterrador da metafísica, bem distintos: o primeiro é devido à influência despercebida da sensibilidade sobre o modo de pensar; o segundo provém de um total descuido ao que vai caracterizar o conhecimento sensível. Nesse sentido, a análise do erro de princípio cometido pelo metafísico não é mais a mesma. Como entender essa mudança de diagnóstico? Ela só pode ser entendida à luz do conceito mais famoso de Kant, o de *idealidade transcendental*.

A idealidade transcendental, vou tentar defini-la em poucas palavras, é um conceito que nasce apenas na primeira *Crítica* e faz com que a análise da sensibilidade não tenha o mesmo alcance e a mesma função que na *Dissertação*. De 1770 a 1781, a análise da sensibilidade vai sofrer um remanejamento cuja importância é decisiva para o presente ponto, a natureza do extravio do metafísico. Na *Crítica da razão pura*, Kant caracteriza a sensibilidade, ou melhor, a posse do conhecimento sensível, como o indício do que ele chama de uma receptividade da nossa faculdade de conhecer – e nós veremos que esse possessivo nossa é importante. Esse modo de intuição, escreve ele na “Estética transcendental”, é chamado sensível porque ele não é originário, quer dizer, tal que a existência do objeto da intuição seja dada pela intuição, mas depende da existência do objeto e, por conseguinte, só é possível na medida em que a capacidade receptiva do sujeito é afetada pelo objeto. Aprofundando essa diferença

entre as duas modalidades do conhecer, Kant vai até o ponto de tornar homônimos esses dois tipos de conhecimento: um tipo de conhecimento que deveria ser um conhecimento intelectual, um conhecimento das substâncias metafísicas, por exemplo, que exprime a natureza de seu objeto; e um outro tipo de conhecimento que apenas está dando informação a respeito da recepção de uma mensagem e da incidência que essa mensagem tem sobre a nossa faculdade de conhecer. Essa distinção é fundamental, e ela é o aprofundamento de um tema que já era indicado antes, mas de maneira muito elíptica, na *Dissertação de 1770*. É a “Estética transcendental” que com uma força impressionante traça esse corte entre um conhecimento que teria acesso ao objeto considerado em si mesmo e o conhecimento que não pode ser determinado a não ser que nós levemos em consideração a natureza do sujeito que conhece. Do segundo modo de conhecimento não se deve esperar qualquer informação sobre o objeto em si mesmo, de modo que o verdadeiro conhecimento não tem o mesmo sentido lá e aqui. A “Estética transcendental” não se cansa de retomar esse ponto: quando se trata do objeto de uma intuição sensível, deve ser ponto pacífico que é impossível dizer algo sobre esse objeto para quem faz abstração da constituição subjetiva de seu conhecimento. Dizer que o espaço e o tempo são as formas da intuição sensível implica em dizer que nós não temos absolutamente o direito de pensá-los a respeito das coisas em geral sem precisar o estatuto delas. Para quem sabe da condição subjetiva, pela qual nós recebemos a intuição externa, a representação do espaço não significa mais nada. Isso é o sentido do famoso *idealismo transcendental* – a expressão é meio bárbara, eu sei. O significado primordial de idealismo transcendental é este: os objetos da percepção externa (ou da interna)

não podem por princípio ser determinados como coisas em geral, mas apenas como fenômenos, quer dizer, como coisas enquanto aparecem aos sentidos. Donde já se entende que o idealismo transcendental – mas isso Kant não conseguiu evitar, esse contrassenso, apesar de suas próprias advertências – não tem nada a ver com uma doutrina do conhecimento que põe em dúvida ou vai desvalorizando a existência de um objeto percebido. É algo totalmente diferente o que exprime o idealismo transcendental – é uma opção ontológica: os objetos que estão aparecendo no espaço e no tempo não devem ser estudados, tratados e considerados como coisas que poderiam ser dadas previamente à representação humana e que poderiam ser considerados independentemente da representação humana. Esses aparecimentos – se aceitarmos traduzir assim *Erscheinungen* – não são de forma alguma aparências ou fantasmas. Ao contrário, eles têm consistência. Mas o filósofo quer simplesmente frisar, ao declarar a fenomenalidade deles, que são coisas *no* espaço e *no* tempo, e que filosoficamente essas coisas devem sempre se relacionar com a idealidade transcendental. Isso quer dizer que o espaço não é nada para quem aceitaria considerá-lo como podendo fundamentar qualquer tipo de coisa no espaço por referência à nossa sensibilidade.

Conforme as páginas da “Estética transcendental” que comentamos atrás, pode-se dizer que a filosofia Crítica não é de forma alguma a constatação de qualquer maldição que proíba as pessoas de conhecerem as coisas em si, que estariam disfarçadas, por assim dizer, atrás de uma cortina, e que estaríamos encerrados – coitados de nós – em uma ciência dos fenômenos. Essa representação da chamada finitude, essa representação demasiadamente acanhada da ciência, é um ponto que me parece capital.

Kant está se apoiando em uma análise completamente inédita da sensibilidade, apenas esboçada em 1770, e está apresentando o conhecimento sensível como sendo absolutamente exclusivo do modo de representação que diria respeito aos *inteligibilia*, quer dizer, aos objetos do metafísico. Basta pensar nas mônadas de Leibniz. Desde logo, o erro maior de uma metafísica como a de Leibniz é ter ignorado essa especificidade do conhecimento sensível, e essa pretensão falsifica por princípio qualquer discurso relativo ao sensível. É preciso devolver todo o peso à crítica formulada contra Leibniz, que foi levado a um ponto de vista absolutamente falso, e que, com isso, elaborou uma fenomenologia falsa – e eu estou apenas expondo a análise de Kant, não quero ser responsável por qualquer desprezo para com Leibniz.

Assim, a “Estética transcendental”, pelo trabalho que ela opera sobre a noção de sensibilidade, permite entender melhor por que a crítica à metafísica parece ter sofrido um deslocamento desde a *Dissertação de 1770*. Em que consiste esse deslocamento? Vamos começar pela ideia da *Crítica*. O metafísico na *Dissertação* é acusado de transferir aos fenômenos, quer dizer, aos objetos que só têm consistência enquanto temas do conhecimento sensível, propriedades que convém apenas aos objetos considerados em si mesmos. Essa transferência é possibilitada pela falta de dissociação dos dois domínios. A “Estética” tem essa dissociação, e é por isso que Kant é tão atento ao esquema fenômeno/coisa em si, aos dois enfoques. Um exemplo: como a palavra metafísica “substância” poderia ter um mesmo significado enquanto objeto da intuição sensível, o fenômeno, ou enquanto um em si? Como uma substância dentro do mundo sensível, se é que é possível falar de substância? Mas então não se entende o que significa dizer que essa substância é simples, quer dizer, abso-

lutamente, radicalmente composta. Sendo sensível, dentro do espaço, ela só pode ser divisível, visto que a divisibilidade no espaço não conhece limites. Quer dizer, nós temos um bom exemplo de uma homonímia total entre a substância no sentido de um fenômeno e a substância no sentido de ser inteligível. Mas é a dissociação dessas duas regiões, desses dois enfoques – fenômeno e coisa em si –, *himmelweit verschiedene*, diferentes *in totum*, que permite a dissociação dos dois significados da palavra metafísica como “substância” e permite evitar sistematicamente o amálgama cometido pelos metafísicos. Tal é, parece-me, a razão da mudança de diagnóstico a respeito do erro fundamental e do erro de princípio da metafísica.

Entre 1770 e 1781 nós vamos encontrar, na obra de Kant, duas formas de denúncia da metafísica, ou melhor, de análise do extravio cometido pelo metafísico. Se nós voltarmos agora ao meu ponto de partida, encontraremos a recomendação essencial que em 1770 era dirigida aos metafísicos – todo o método metafísico, que diz respeito ao sensível e aos inteligíveis, reduz-se essencialmente a este preceito: tomar grande cuidado com os princípios próprios do conhecimento sensível para que não saiam de seus limites próprios e maculem os inteligíveis. Conforme essas linhas, o perigo que aguarda o metafísico é bem diferente da armadilha em que Kant põe Leibniz, conforme as análises da *Crítica da razão pura*. Na Dissertação, o metafísico tem uma confiança irrefletida em princípios que, na realidade, estão validados no campo do conhecimento sensível. E, assim, as proposições que afirma sobre o inteligível, sobre a substância, correm o risco de ser falsificadas. Na *Crítica da razão pura*, trata-se de algo completamente diferente: o metafísico está ignorando totalmente a especificidade do sensível e está impondo ao sensível (é só pen-

sar no princípio dos indiscerníveis) uma legislação que não é a dele. Ele está traindo o sensível.

Mas não são apenas duas etapas da crítica da metafísica. Acontece que esses dois temas, e é este o ponto que me interessa, permanecem juntos, e, às vezes, merecem ser distinguidos dentro da obra crítica. Não tenho tempo de analisar, mas seria fácil ver, notadamente no capítulo III da “Analítica transcendental”, que Kant tem de impor dois temas diferentes que o leitor deve guardar na mente conjuntamente: em primeiro lugar, a idealidade transcendental, que é a única teoria que permite fundamentar o caráter apodítico da matemática e da físico-matemática; em segundo lugar, não deve esquecer que essa vantagem da idealidade transcendental é vinculada com a radicalidade da tomada de posição ontológica de Kant, não deve esquecer que a idealidade primordialmente faz com que eu só possa falar da natureza do objeto na medida em que o objeto está relacionado unicamente com as representações que eu tenho dele. Assim, existem duas precisões que nós temos de enunciar taxativamente quando falamos de coisas justapostas no espaço: essas coisas são consideradas em relação com a intuição sensível e, segundo Kant, dizem respeito ao *nosso* modo humano de intuição. Essas duas indicações não são superficiais. Se não se guardar essas duas indicações, poder-se-ia professar a filosofia crítica, mas seria dogmatizar insidiosamente a filosofia de Kant. Com isso, omitiríamos forçosamente este fato: que a filosofia crítica está se apresentando em permanência e explicitamente como um exame da condição subjetiva do conhecimento, ou ainda, da experiência do nosso conhecimento empírico em geral. É preciso prestar atenção à força desses possessivos: não experiência em geral, mas a *nossa* experiência; não intuição em

geral, mas o *nosso* modo de intuição; não entendimento em geral, mas a *nossa* forma discursiva de entendimento. Quem vai atenuando, por pouco que seja, a força distintiva desses possessivos – *nosso, nosso* –, chega forçosamente a atribuir de maneira indevida, a qualquer ser que conhece, a restrição incluída nesses possessivos. A gente se encontra na situação analisada e denunciada no escrito de 1770.

Kant, também na *Crítica da razão pura*, volta ao tema da sub-repção da *Dissertação*. Há um texto famoso, no fim dos *Prolegômenos*, quando ele está distinguindo dois esquemas sofísticos igualmente ruinosos para a filosofia, tendo em conta a análise prévia da objetividade. Há duas formas de extravio: a primeira é aquela clássica do metafísico que acredita poder sem nenhuma dúvida enunciar juízos sintéticos teológicos e cosmológicos *a priori*, fora dos limites da experiência possível. Esse é o mais conhecido erro metafísico assinalado por Kant. Mas esse texto dos *Prolegômenos* fala de uma outra forma de extravio, bem distinta do erro metafísico: a que consiste em levar ao absoluto as condições restritivas próprias à noção lógica do conhecer. No importante parágrafo 57 dos *Prolegômenos* haveria um absurdo ainda maior, o de pretender que a nossa experiência é o único modo de conhecimento possível. Nós estamos assim precavidos de duas formas de pretensão e ignorância. A primeira consiste em não se perguntar o que a condição dos fenômenos do conhecer nos autoriza a admitir enquanto objeto – essa é a mais clássica e mais famosa. A segunda consiste em fazer abstração da situação, que é a nossa, enquanto seres que conhecem, e assim considerar a faculdade de conhecer humana como sendo o padrão da faculdade de conhecer em geral. Ao primeiro pendor, a crítica opõe a famosa injunção de se evi-

tar os juízos transcendentais da razão pura que ultrapassam a área da possibilidade da experiência. Em contrapartida, para se combater o segundo pendor, Kant acrescenta, como ele diz nos *Prolegômenos*, “a ordem apenas em aparência oposta” (*das dem Anschein nach streitende Gebot*), a ordem em conflito com o primeiro pendor, conforme ela aparece, a ordem de ir até os conceitos que se encontram fora do campo do uso empírico para mostrar melhor que o seu uso é apenas empírico, reservado a uma espécie de animal racional entre outros possíveis. Entre essas duas injunções, evitar o juízo atrevido do metafísico e evitar confundir o nosso modo de conhecer com o padrão de qualquer tipo de conhecimento, o conflito é só aparente, temos de sustentar de uma vez que nada pode ter valor de objeto para nós que ultrapasse a possibilidade da experiência. E é importante dizer que não se trata da experiência, mas da possibilidade da experiência. Sem essa precisão não haveria diferença essencial entre Kant e Hume. Esse é o primeiro ponto. Em segundo lugar, essa proibição, essa impossibilidade de emitir proposições fora do campo da experiência não é proferida no absoluto, ela só vale para nós. Em suma, nós temos que manter juntos esses dois temas, que não são conflitantes, mas que podem ser facilmente dissociados, resguardando-nos de recair na reflexão que possibilitou o discurso metafísico bem como naquela que cai no positivismo e no cientificismo, e devemos recusar, para tanto, a ideia de uma coisa que deve ser pensada não como objeto dos sentidos, mas como uma coisa em si, unicamente para o entendimento puro. Nós não temos o direito de excluir isso como sendo absurdo. Esse conceito operatório, encarregado de lembrar-nos, nós que estamos lendo a *Crítica da razão pura* e escrevendo sobre ela, muito mais que a nossa finitude, a nossa

situação geográfica dentro do mundo dos seres vivos. Esse conceito operatório, um dos mais fascinantes da *Crítica*, é chamado de *númeno*.

Na terceira parte dessa minha exposição, eu gostaria não de apresentar essa noção tão difícil em Kant, mas de mostrar em que medida ele está reatando, no coração da *Crítica*, com o espírito que estava guiando os textos da *Dissertação de 1770*. Um dos melhores comentários sobre a noção de númeno foi feito antes da *Crítica da razão pura*: o númeno é o incompreensível, e, como incompreensível, não deixa de ser o número infinito, o espaço infinito igual ao finito. Sim, é Pascal que comentou por antecipação: “É inacreditável que Deus se una conosco. Essa consideração só é retirada da nossa baixa condição, mas é um sentimento muito sincero”. E mais à frente: “é preciso reconhecer que a nossa situação com efeito é tão baixa que nós somos incapazes de saber se a misericórdia divina não poderia afinal nos tornar capazes de conhecer em uma certa medida. Eu gostaria de saber da onde esse animal se dá o direito de medir a misericórdia de Deus e impor os limites que a sua fantasia nos sugere”. Isso é realmente a estratégia enunciada e efetivada pela noção de númeno na *Crítica*. Não se trata de designar qualquer objeto misterioso e inacessível. A palavra designa apenas algo não sensível, conceito muito radical do que não pode ser absolutamente contido em uma intuição sensível, até de uma maneira mínima. Ora, nós não estamos em condição de dizer o que poderia ser um tal conteúdo extrassensível. Kant leva o rigorismo até recusar tomar em conta a distinção tradicional entre mundo dos sentidos (*Sinnwelt*) e mundo do entendimento (*Verstandeswelt*). Seria dizer demais. Por que chamar de mundo o conjunto dos seres extrassensíveis? Vamos mais

adiante nessa direção. Não se pode afirmar a existência desse mundo, não se pode afirmar a existência de coisas não sensíveis. Para poder afirmar essa existência nós teríamos que ter a certeza de que eles são acessíveis a uma outra intuição, diferente da sensível. E nós não podemos admitir a existência dessa outra intuição. De certo, para nós, a intuição sensível é a única possível. E essa restrição basta para que o conceito de númeno não seja algo contraditório. Todavia, nós não podemos demonstrar também que uma outra espécie de intuição seja possível, de modo que nós somos (cito Kant) “completamente incapazes de apanhar a possibilidade de tais objetos e, *a fortiori*, de afirmar a existência deles”. Kant entende assim por númeno um conceito unicamente problemático. E o que quer dizer problemático? Uma representação de uma coisa, da qual não se pode dizer nem que é possível, nem que é impossível. Porque nós não conhecemos outro modo de intuição que não seja a nossa intuição sensível e nem outro modo de entendimento que não seja o nosso, de categorias. Nenhum desses dois modos de conhecer é apropriado a um objeto extrassensível. É preciso lembrar que a palavra *noumenon* designa em grego o tema do conhecimento pelo *nous* inteligível. Aqui, a palavra será interpretada – não sei se se diz isso em português – *a contremploi*. No cinema e no teatro, uma atriz distinta no papel de uma mulher da zona é utilizada *a contremploi*. A palavra númeno é utilizada aqui *a contremploi*. Ela não é utilizada para sugerir o conceito de um objeto inteligível. Até se vocês acrescentassem que esse objeto é inacessível a nossa mente, devido a nossa finitude, já seria um contrassenso, porque seria subentender que esse objeto, que se encontra oculto, seria suscetível de alargar, de estender o nosso conhecimento de como ele é. E Kant faz múltiplas advertências

contra essa tentação de dar a uma coisa de pensamento (*Gedankending*) um estatuto de objeto, de ultra-objeto. Eu posso até conceber um ser absolutamente simples, o elemento último que não comporte mais elementos, como a mônada de Leibniz, o átomo metafísico, mas isso não me dá, de forma alguma, o direito de afirmar que há um mundo suprassensível efetivamente composto de mônadas, que, por assim dizer, duplicaria o mundo dos corpos. Isso realmente seria forjar um mundo encantado – e “mundo encantado” parece uma brincadeira positivista. Isso não quer dizer que não tenho o direito de pensar os inteligíveis como objetos. Mas tenho também de negar a possibilidade de coisas que ultrapassam totalmente a estrutura da nossa faculdade de conhecer. É isso que o númeno está encarregado de lembrar.

Neste ponto, tenho vontade de fazer uma pergunta trivial: de que adianta conservar uma rubrica encarregada de demarcar o lugar problemático de um não-objeto? Tentarei responder a esta pergunta, se a noção de númeno é imprescindível. Na medida em que ela designa (cito Kant) “uma coisa que deve ser pensada não como objeto dos sentidos, mas como coisa em si, quer dizer, unicamente por um entendimento puro, e simplesmente por essa razão”. A pergunta pode ser retomada, porque é indispensável fazer essa estipulação. Para entendermos isso, retomemos o exemplo do ser absolutamente simples, da mônada. Quando estou convencido de que esse ser jamais pode ter o valor de um objeto de conhecimento, no sentido tradicional, estou tentado a afirmar a impossibilidade absoluta dessa noção e debochar desses seres metafísicos. Por certo essa noção de mônada não é contraditória, visto que não está excluído que ela dê sentido a um outro modo de conhecimento completamente diferente. Mas, para Kant, a não-contradição não autoriza afirmar a possibili-

dade de uma coisa – essa tese agressivamente anti-leibniziana é sustentada por Kant desde muito tempo e retomada com força no “Exame crítico dos conceitos modais dos postulados do conhecimento empírico”. Nunca se pode afirmar a possibilidade de algo unicamente pelo exame dos puros conceitos. Por exemplo: que haja uma faculdade particular da nossa mente para intuir o futuro, para ver o futuro, como Cassandra, a profetisa. É uma possibilidade que não é contraditória, certamente, mas a experiência faz com que ela tenha de ser rejeitada. Mesmo a possibilidade das coisas fundada em conceitos *a priori*, como, por exemplo, as grandezas contínuas e as grandezas em geral, só pode ser afirmada com referência às condições da determinação dos objetos na experiência. Desde logo, por que não incluir a noção de puro inteligível nessa rubrica das possibilidades inconsistentes? Essa pergunta tem de ser posta com muita força, visto que parece haver uma tensão com a doutrina kantiana das modalidades. E aqui passamos a um outro tipo de discurso – por isso me demorei nessa noção tão difícil de númeno. Uma possibilidade inconsistente (como a da pretensa faculdade de prever o futuro) que tem de ser rechaçada é, segundo Kant, uma ligação arbitrária de pensamentos que, embora não contendo contradição alguma, não pode pretender a uma realidade objetiva e nem, por conseguinte, a possibilidade de um objeto como deve ser pensado aqui. É certamente o caso do númeno. O númeno é, por definição, o conceito vazio, no que diz respeito à objetividade. Então por que conservar o númeno como conceito operatório fundamental? A única resposta me parece ser essa: para tomar um recuo a respeito da única fonte – e eu vou forjar aqui um barbarismo – da “objetividade”, da forma de ser objeto. Objetividade que faz sentido para nós. Que essa atitude seja

útil, pelo menos metodologicamente, o texto do parágrafo 57 dos *Prolegômenos* traz um exemplo disso. Quando Kant opõe às proposições metafísicas que o metafísico não se cansa de asseverar e também essa outra forma mais insidiosa de orgulho não metafísico, que consiste em julgar como sendo quimérica qualquer noção metafísica desprovida de realidade objetiva, é Hume quem está sendo visado. E é a noção de númeno que está encarregada de fazer obstáculo a esse segundo pendor, a essa segunda propensão. Por isso é preciso conservar essa noção, à primeira vista esdrúxula, de não-objeto de uma intuição sensível. Noção metodologicamente indispensável, simplesmente pelo fato de que ela designa, assim como a noção de simples absoluto da mônada, algo enquanto deve ser distinguido dos objetos dos sentidos, que são todos compostos e apresentados como composições. Esse lugar reservado a um tipo de objetos problemáticos – e tão problemáticos que devem ser chamados apenas de não-objetos da intuição sensível – pertence à vocação limitadora da crítica da razão por si mesma. Em suma, Kant nos informa que há certas coisas de que se pode falar: o ser simples, o ser necessário que contém todas as possibilidades, etc. Não por acaso, são sempre conceitos leibnizianos. Mas eles não podem ser considerados como objetos dos sentidos, objetos da percepção, objetos físicos. E é necessário lembrar, de modo suplementar, que nós falamos de objetos relativamente à nossa estrutura de conhecimento. O papel do conceito, ou melhor, do “transconceito” de númeno é marcar o lugar de um não-objeto, como não sendo absolutamente nada, e com isso combatemos os efeitos do que Kant chama de presunção da sensibilidade, ou melhor, de “presunção do conhecimento sensível”, o fato de debochar sistematicamente de qualquer proposição metafísica. Com

isso, estou terminando a terceira parte da minha exposição.

O intuito de Kant em 1770 era preservar o inteligível das usurpações do conhecimento sensível. Esse risco desaparece desde que o inteligível não pertence mais, na *Crítica da razão pura*, ao campo dos objetos do conhecimento. Mas o mesmo tipo de perigo volta novamente de forma mais insidiosa quando o entendimento desconhece que a validade de suas operações é estrita e delimitada ao campo da experiência possível e, esquecido dessa limitação, decide a respeito dos inteligíveis como se a sua existência, o seu estatuto, pertencesse à jurisdição do entendimento. É por isso que, para nos resguardarmos dessa pretensão, dessa *hybris* do entendimento, temos que conservar a noção de númeno, temos que combater essa *Anmassungen*. E não se trata mais da pretensão do metafísico de provar a existência da alma, mas a pretensão do físico que (eu cito) “considera a nossa experiência como sendo o único modo de conhecimento possível e, por conseguinte, a nossa intuição do espaço como sendo a única possível”. Esse saber peca, em suma, pelo antropocentrismo. A noção de númeno é encarregada de combater a tentação de antropocentrismo, esse saber não está atento ao fato de que ele é próprio ao homem, e nem está atento ao fato de que esse modo de conhecer é estritamente específico para abalar o imperialismo espontâneo do saber hipostasiado dos físicos. É preciso lembrar permanentemente que a nossa ciência foi construída por uma espécie determinada de seres razoáveis entre muitas outras espécies possíveis, e cujo aparelho de conhecimento poderia ser constituído de uma outra maneira.

Chego à minha conclusão. Não se deve esquecer que Nietzsche, jovem filólogo, ficou entusiasmado com a filosofia de Kant via Schopenhauer e quis redigir uma tese de filosofia, mas não

teve sorte; o departamento de filosofia de Leipzig não gostou da ideia, e com isso nós fomos privados de um trabalho cujo tema era o juízo biológico do fim da *Crítica do juízo* de Kant. Quer dizer, ver lá, via Schopenhauer, a raiz da noção nietzscheana de *Deutung*, de interpretação, não me parece uma coisa gratuita. Esse tema, de uma modéstia que ultrapassa o sentido corriqueiro da palavra modéstia, nunca foi tão bem trabalhado por Kant quanto no fim da *Crítica do Juízo*, notadamente nos vertiginosos parágrafos 75 a 78, quando o autor precisa o estatuto do conhecimento do ser vivo. Ele acaba de reconhecer que o ser orgânico possui certos traços específicos, como a faculdade de duplicação, de reprodução, etc., que, observa Kant, o destacam dos outros objetos de conhecimento. De modo que, acatando essa especificidade, não posso conhecê-lo no mesmo registro, como se fosse um ser inorgânico. Desde que eu fique atento a essa originalidade do ser vivo, só poderei me referir a ele ou julgá-lo como se ele tivesse sido organizado por um produtor inteligente. Essa leitura espontaneamente finalista é incontornável, como representante de uma outra maneira de formação, a economia tão complexa do ser vivo. Poderia ser ela, salvo engano, simples efeito de um acaso? Nós temos que recorrer a esse subterfúgio (porque não passa de um subterfúgio). Nós temos que dar a esse *como se* toda a sua força, visto que essa forma de causalidade representa muito mais do que jamais poderíamos saber, até seria absurdo de considerá-la como sendo o equivalente de um princípio científico. Nada justifica a utilização desse conceito, de uma causalidade técnica (a respeito do ser vivo), a não ser a impossibilidade em que estamos de relegá-lo ao plano da contingência absoluta. Mas então, em que medida essa máxima teleológica-finalista, desprovida de qualquer valor teórico, é di-

ferente de uma ficção que a nossa mente tem de forjar? Kant sabe muito bem que é assim, mas seria muito difícil mostrar como ele consegue, no fim da *Crítica do Juízo*, evitar essa equivalência da máxima teleológica com uma ficção. Nesse sentido, eu quero apenas tematizar um único ponto. Seria um erro, diz Kant, pensar que em si, no absoluto, não pode haver compreensão dos seres orgânicos a partir das forças mecânicas que agem na natureza. Somos nós que, devido a nossa estrutura de conhecimento, somos incapazes dessa proeza. Mas por que fazer da nossa faculdade o padrão de qualquer conhecimento? Quer dizer, nós não temos o direito de ser antimaterialistas. Pode ser que, no absoluto – e basta ver o parágrafo 75 da terceira *Crítica* – haja um outro entendimento, capaz de encontrar a articulação entre o inorgânico e o ser organizado. Nós não temos o direito de afirmar a tese da produção dos corpos organizados por meio do jogo das forças mecânicas, mas nada também permite rechaçar essa tese. Como diz Kant no parágrafo 75, seria uma pretensão desmedida julgar assim. Mesmo que fosse possível penetrar no coração da natureza, nunca se encontraria a própria formação dos seres vivos e nunca se poderia derivá-la do simples mecanismo, *der Wohlwollen wider wissende*. Onde nós poderíamos saber disso? Exatamente por isso citei Pascal, “*je voudrais bien savoir d’où ils savent cela*”. Nessas páginas bastante surpreendentes da *Crítica do Juízo*, o intuito de Kant é, antes de mais nada, negar ao entendimento, de maneira total, o direito de emitir sentença de impossibilidade no absoluto – como se ele fosse capaz de tanto, como se o que é impensável para ele devesse ser declarado absurdo e incompreensível, “*tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d’être*”. Se se descarta toda a possibilidade de uma formação inteiramente mecânica

do ser organizado, é porque se pensa que há em si incompatibilidade entre os modos de produção orgânico e inorgânico. Isso redundaria em colocar que qualquer ser que pensa e conhece deve relacionar ao fato orgânico a causalidade intencional de um autor da natureza, e que, no absoluto, o ser vivo não pode ser conhecido a não ser pelo esquema teleológico, pelo esquema finalista. Mas poderia haver um outro entendimento, funcionando de maneira completamente diferente do nosso. Nos parágrafos 76 e 77 da terceira *Crítica* há uma metafísica com toque de ficção, Kant mostra como poderia funcionar esse entendimento. E, para esse entendimento, não haveria necessidade de recorrer à finalidade, à produção de um autor inteligente. Em suma, poderiam haver gênios, como gostava de dizer Leibniz, para os quais a conciliação da inteligibilidade mecânica com o orgânico não poria sombra de dificuldade. É indispensável, conforme diz Kant, ter sempre em mente esse ideal típico do outro entendimento (usemos a palavra weberiana *Artifex*), mais elevado que o entendimento humano, para lembrarmos permanentemente que não é qualquer ser que conhece que, para pensar em um ser vivo, precisa se valer de uma analogia técnica com a cláusula do como se. Acontece que nós somos obrigados a conceber o ser vivo dessa maneira, mas essa concepção não é típica daquele que deveria formar todos os seres razoáveis possíveis. Isso é posto unicamente pela disposição própria das nossas faculdades de conhecer. Com isso, gostaria de falar um pouco dos parágrafos 76 e 77, que estão entre as coisas mais prodigiosas que Kant escreveu: a descrição desse outro entendimento que pensaria o ser vivo completamente sem a finalidade. O parágrafo 76 realmente merece ser sempre lido e relido, pois parece questionar afinal de contas até o próprio lugar da filosofia kantiana.

Bom, eu perguntava o que vale a ideia de uma conjunção do mecânico com o orgânico. A investigação de Kant nos parágrafos 76 e 77 leva-nos a essa conclusão: que um conceito como esse não deve ser rechaçado no absoluto, mas deve permanecer problemático. Entretanto, assim como o númeno, deve ser sempre levado em consideração precisamente para nos preservar da tentação de considerar depressa demais como sendo impensáveis no absoluto soluções que estão simplesmente fora do alcance do entendimento humano em virtude da sua conformação. Então, se formos conferir novamente os textos de 1770, que eu citei desde o começo, podemos constatar que Kant, vinte anos depois, na *Crítica do Juízo*, de 1790, determina mais uma vez a mesma forma de inconsciência e irreflexão que ele apontara em certos metafísicos que, pelo fato de terem delimitado as condições do conhecimento humano sensível, afirmam no absoluto proposições (como a de que não pode haver infinito atual), que não valiam em realidade a não ser com relação ao exercício *desse* modo de conhecimento. Por exemplo: é impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo, quer dizer, isso é contraditório. É uma conclusão leviana, no sentido de que o entendimento só capta a impossibilidade quando consegue elaborar a enunciação simultânea dos opostos a respeito do mesmo sujeito e objeto. Há nisso uma contradição. Por conseguinte, quando essa condição não se apresenta (*Dissertação*, parágrafo 28), nenhum juízo sobre a impossibilidade pode ser emitido pelo entendimento humano. Mas deduzir que isso não é permitido a qualquer entendimento, e deduzir que tudo o que não envolve contradição é possível, seria concluir apressada e levianamente. Levianamente, porque não se suspeita que a validade desse enunciado poderia restringir-se ao campo do conhecimento sensível que é, pelo menos para nós

todos, a condição *sine qua non* de qualquer conhecimento de objetos para nós homens, pela disposição idiossincrática das nossas faculdades de conhecer. O perigo portanto permanece. E Kant fica atento a isso em toda a sua obra: que o filósofo possa desconhecer que, em última instância, a estrutura do conhecimento é um *factum* característico da condição própria à nossa espécie. E que a *nossa* faculdade de conhecer ao encontrar um objeto como o corpo organizado tem de se valer do esquema da produção intencional, devido à disposição humana do conhecer. Se for assim, como poderíamos ter a certeza de que qualquer outra espécie de seres racionais encontram-se forçosamente na mesma situação? E, entretanto, é essa certeza implícita que permitiu à físico-teologia afirmar dogmaticamente, não por meio da cláusula *como se*, um Deus artista, autor de uma providência, etc. A filosofia crítica leva-nos a uma modéstia muito, muito maior, leva-nos a reconhecer que um outro aparelho de conhecimento poderia muito bem pensar a unidade própria do ser vivo, do ser orgânico, sem forjar o esquema da causalidade final. Seria um absurdo se, e apenas se, os seres materiais fossem coisas em si. Então, por certo seria inconcebível que no absoluto o entendimento fosse incapaz de conhecer a organização própria de um ser vivo segundo a causalidade mecânica sem recorrer ao menos à ideia da causalidade técnica. Como está escrito no parágrafo 77 da *Crítica do Juízo*, como é pelo menos possível considerar o mundo material como simples fenômeno, não se pode excluir a ideia de uma articulação dos dois modos de causalidade, embora sendo completamente inacessível ao nosso entendimento. Esse tema, que surge em flashes entre 1770 e 1790, é muito distinto do tema da revolução copernicana. Será que se deve, a respeito dela, como fazem alguns comentadores, falar em um

aprofundamento da finitude? Confesso que não gosto dessa palavra finitude aplicada a Kant, porque ela me parece abstrata demais, finitude pode cobrir mecanismos bem diferentes. Para esse tema, que tentei evocar, preferiria falar de *um desenraizamento maximal do antropocentrismo*. Não tenho certeza que a palavra finitude seja apropriada para dar conta da revolução de pensamento que vai aqui se esboçando. Pelo menos por uma razão: a palavra finitude é dificilmente separável da ideia de uma limitação do poder de conhecer próprio da criatura enquanto criatura. Por certo que a *Crítica da razão pura*, no espírito de seu autor, teria sido impossível sem a convicção tão importante da limitação da nossa razão. Todavia, o leitor que ficasse atento somente a essa ideia poderia conceber a filosofia de Kant como sendo o prolongamento ou o acabamento das filosofias que Foucault chamava de “finitudes negativas”, características, conforme ele, do pensamento representativo da idade clássica. Ora, Kant vai muito mais adiante dessa “finitude limitativa” – definida pela limitação, pela carência do ser criado comparado com o criador. Ele vai até mesmo sugerir que nós não passamos de uma espécie que não tem o direito de medir o conhecer em geral pelo *standard* das próprias performances cognitivas. Nossa capacidade de conhecer, que se nutre de duas fontes – razão e intuição sensível –, não é um padrão de qualquer forma de conhecimento, e a análise do juízo sobre os seres orgânicos, dos seres vivos, é a prova de que ela obriga essa faculdade de conhecer própria a criar, pela necessidade de nossas representações, ficções ou interpretações que seriam bastante irrisórias de propor como sendo o modelo de um saber em geral de qualquer ser que conhece.

Uma dúvida então acaba surgindo: seríamos assim constituídos para que nossa representação possa ser sinônimo de falsifi-

cação – para dar conta, por exemplo, da especificidade de uma região da natureza como o ser vivo? Um texto muito belo de Kant, o parágrafo 72 da *Crítica do juízo*, sugere essa tese: se os homens se deixam conhecer pela físico-teologia é porque a concordância contingente dos seres orgânicos com os nossos conceitos de arte e de técnica (vou citar em alemão) “*fälschliche für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde*”. *Ausgedeutet!* Trata-se, talvez, de uma das primeiras ocorrências da *Deutung*, da interpretação, no sentido nietzscheano. A concordância contingente dos seres orgânicos com o nosso conceito de técnica é falsamente interpretado como um modo particular de produção natural. Mas o texto não formula exatamente a posição de Kant. A neutralidade crítica não lhe permite é claro confundir a máxima teleológica com o princípio ontológico, teológico, mas não lhe permite também determinar uma leitura falsificadora da realidade pelo fato de ele se utilizar da analogia técnica. É Schopenhauer que, no suplemento do *Mundo como vontade*, seguindo de muito perto a *Crítica do Juízo*, vai afirmar o caráter falsificador da representação da finalidade: quando o intelecto admira a finalidade orgânica da natureza, ele só admira na realidade a sua própria obra. E, assim sendo, ele retoma a mentira da velha físico-teologia. Essa mentira é a seguinte: a finalidade orgânica seria incompreensível se o mundo, antes de existir, não tivesse sido a representação de um intelecto supremo que depois o produziu tecnicamente. E Schopenhauer acrescenta (ele gosta dessa fórmula), “eu afirmo, pelo contrário, no sentido de Kant: se o mundo deve ser representação, ele tem de se manifestar como tendo uma finalidade. E isso ocorre dentro do nosso intelecto. O absurdo é, por ignorância desse mecanismo, projetar a produção técnica lá, no mundo”. É claro

que tal é a leitura de um dissidente da *Crítica do Juízo*. Mas é uma leitura que não é absurda. Deslocando algumas peças, é possível chegar à interpretação de Schopenhauer.

Mas com Schopenhauer nós não estamos mais no terreno da filosofia da razão pura, que quer fazer a síntese da razão pura, que quer apresentar o quadro exaustivo dela. Com Schopenhauer tudo mudou, ele virou a mesa: é o mundo que se representa a si mesmo mediante o sistema nervoso chamado superior de uma das espécies de seres vivos que ele produziu. Assim sendo, é muito pouco verossímil que essa representação, essa filtragem operada pelas necessidades de nossa sobrevivência, chegue a desvendar algo da realidade – por ser pouco verossímil, para falar agora de maneira nietzscheana, que Apolo esteja em condição de dizer a verdade a Dionísio.

Que esse pensamento radicalmente ateu e naturalista seja formado na esteira de uma filosofia destinada a garantir para sempre os direitos da razão pura, é também uma demonstração clara do surpreendente gênio de Kant. Esse era o tema que eu queria apresentar.

Apêndice

LEBRUN EXPÕE SUBSOLO DA FILOSOFIA DE KANT

Marcelo Rezende

(Folha de São Paulo, Caderno Ilustrada, 9/11/1995)

Quais os limites da razão? E de que forma são estabelecidos e articulados no pensamento do filósofo alemão Immanuel Kant? Durante quase duas horas, o professor francês Gérard Lebrun tentou responder essas questões, na noite de anteontem, na palestra “O Subsolo da Crítica”. O auditório, com capacidade para

84 pessoas, estava lotado. Sua exposição é parte do ciclo de palestras *A Crise da Razão*, organizado pela Funarte. O professor Lebrun, que durante seis anos lecionou na Universidade de São Paulo – entre 1960 e 1966 –, é um dos maiores historiadores da filosofia. Atualmente lecionando em Aix-en-Provence, na França, Lebrun é autor de *Kant e o Fim da Metafísica* e *O Averso da Dialética*, entre outras obras, que serviram como livros de formação para uma geração de filósofos. Enquanto esperava para dar início à palestra, Lebrun disse à Folha que preferia se manter em silêncio sobre o suicídio do também filósofo Gilles Deleuze, ocorrido em Paris no último sábado. “O Caso Deleuze” era um dos temas frequentes na platéia que aguardava sua entrada: “Eu não gostaria de falar nada. Ainda mais sobre uma situação tão triste. E acho que Deleuze não apreciaria pronunciamentos”. Mas, ainda que involuntária, sua palestra se ligou, ao menos no tema, a um dos trabalhos clássicos de Deleuze: *Para ler Kant*. Lebrun iniciou, às 19h41, uma introdução sobre os conceitos da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Falou sobre de que forma este trabalho, que estabelece a impossibilidade da metafísica como ciência, tem raízes em um trabalho anterior: a *Dissertação de 1770*. Segundo Lebrun, a “Dissertação” mostra que Kant ainda acreditava em um conhecimento metafísico, um saber especulativo sobre temas como Deus e a alma, que será mais tarde rompido. Mas, que nunca deixaria de percorrer a obra do filósofo, se estabelecendo o que Lebrun chama de “uma crítica subterrânea”. Lebrun prosseguiu mostrando que, ao contrário do que afirmam alguns comentadores, os limites impostos pelo filósofo à razão (demonstrando o que é possível conhecer) cumprem a tarefa de arrancar o homem de seu antropocentrismo. Sua exposição terminou às 21h26, quando foi permitido ao público fazer

perguntas. Como não houve qualquer manifestação, o professor Gérard Lebrun pediu licença a todos para contar algo que, segundo ele, tinha pouco a ver com Kant. Lebrun falou sobre sua volta ao antigo prédio da rua Maria Antonia: “Gostaria de falar sobre a minha experiência de hoje a tarde, minha caminhada do largo do Arouche até a Maria Antonia. Algo que não fiz por razões sentimentais, mas que me emocionou muito. Voltar ao lugar onde lecionei há quase 30 anos, onde o presidente da república passou sua tese... voltar foi emocionante”.

O Estado republicano democrático e o ensino público da moral segundo Kant¹

JOEL THIAGO KLEIN – *Universidade Federal do Rio Grande do Norte*

1. A relação entre filosofia da história, antropologia e política

A filosofia política de Kant, como “doutrina do direito exercitada (*als einer ausübender Rechtslehre*)” (*ZeF*, AA 08: 370), só pode ser compreendida enquanto uma teoria que se insere num quadro mais amplo, que inclui uma antropologia e uma filosofia da história. Isso é perceptível em todos os textos nos quais Kant expõe sua filosofia política, desde os ensaios *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* e *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* até *O conflito das faculdades*, passando por *Sobre o dito comum: isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática* e *À paz perpétua*. Em todos esses textos, sua filosofia política se liga a uma antropologia

¹Este trabalho recebeu apoio financeiro da CAPES/DAAD (pesquisa de curta duração) e do CNPq (Processo: 477298/2013-3, Chamada: Universal 14/2013)

e a uma filosofia da história, que modelam a teoria do direito, transformando-a em doutrina do direito exercitada. Falar em “exercício” é sugerir que se trata aqui de algo mais que um acúmulo gradual de experiências, colhidas aleatoriamente na história do homem ou na história individual de homens de Estado, algo que se constituiria, na perspectiva da filosofia kantiana, uma aglomeração de elementos que não produziriam uma teoria, mas apenas um acúmulo desconexo de experiências. Numa compreensão sistemática da filosofia kantiana, um acréscimo como esse deve ser realizado segundo um princípio, de modo que o exercício ocorra segundo um modelo de crescimento orgânico e não meramente agregativo de experiências². A acumulação orgânica ocorre de acordo com o princípio teleológico e regulativo, fio condutor tanto da concepção do que é o homem quanto da condição humana na história³. Esses aspectos estão intrinsecamente ligados, e constituem a Antropologia e a filosofia kantiana da história. Percebem-se nesse caso, mais uma vez, os efeitos da concepção da revolução copernicana do pensamento aplicada à prática política: não é possível construir uma teoria sem que se tenha em mãos um conjunto de princípios que, por sua vez, não podem ser o resultado de uma mera abstração da experiência, pois são eles a condição de possibilidade da experiência entendida como um conjunto interconectado de fenômenos.

A filosofia política apresentada no *Conflito das faculdades*

²Sobre a concepção de sistema segundo Kant, conferir *KrV*, B 860s.

³A interpretação desenvolvida neste artigo vai além daquela de Gerhard (Gerhard, 1996, p. 483), pois vincula o Direito à experiência pragmática oferecida pela faculdade do juízo e o liga ao princípio regulativo prático da conformidade a fins, que está na base da antropologia e da filosofia da história kantianas. Sobre a validade do princípio regulativo prático da conformidade a fins ver Klein (2013a; 2014c; 2016b)

relaciona-se com a disputa entre Filosofia e Direito, a qual se reduz à questão: “estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?” (*SF*, AA 07: 79) Essa “questão renovada”, tema central da filosofia kantiana da história, relaciona-se com a disputa de Kant com os defensores de uma suposta política prática e de uma teoria do direito abstraída da prática, que partem do pressuposto de que “importa tomar os homens como são e não como pedantes ignaros do mundo ou benévolos fantasistas, sonhando o que deveriam ser.” (*SF*, AA 07: 80)⁴ Kant vai de encontro a essa posição e chama a atenção para o fato de que “o como [os homens] são deveria significar: o que fizemos deles por um constrangimento injusto, por desígnios traiçoeiros sugeridos ao governo, [tornando-os] teimosos, e inclinados à sublevação; e então, sem dúvida, quando se afrouxam um pouco as rédeas, tristes consequências se produzem que justificam a profecia dos estadistas pretensamente sábios.” (*SF*, AA 07: 80) É preciso ler essa passagem juntamente com o primeiro texto político de Kant, *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?* Ali, Kant assinala que

o esclarecimento é a saída do homem da sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é de sua culpa se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. (WA, AA 08: 35)

⁴Esse mesmo “conflito” também pode ser encontrado em *Sobre o dito comum: isso pode ser correto na teoria mas de nada serve na prática* (Cf. *TP*, AA 08:275f.) e *À paz perpétua* (*ZeF*, AA 08:343).

Esse estado de tutela pode abarcar diversos âmbitos da vida humana, como a espiritualidade, a moralidade e o cuidado com a saúde: “Se tenho um livro que entende por mim, um diretor espiritual cuja consciência moral substitui a minha, um médico que decide a dieta por mim, etc., então não preciso me esforçar por mim mesmo.” (WA, AA 08: 35) Note-se que essa inclinação natural à passividade (cf. *IaG*, AA 08: 21) é reforçada por um contexto histórico-cultural propício e pelo interesse egoísta dos tutores afeiçoados às vantagens advindas da sua condição: “Depois de terem embrutecido os seus animais domésticos e evitado cuidadosamente que essas criaturas pacíficas ousassem dar um passo para fora da carroça em que as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça, se tentarem andar sozinhas.”(WA, AA 08: 35) Os tutores querem manter seus pupilos como menores, e tomam providências para que eles permaneçam “amarrados” e incapazes de se emancipar. Como ser esclarecido e maior não é algo simples, nem pode ser adquirido imediatamente, segue-se que “mesmo quem se libertasse [dos grilhões] só daria um salto inseguro sobre o menor fosso, por que não está habituado a esse movimento livre. São pouquíssimos, pois, os que conseguem, mediante a transformação de seu espírito, arrancar-se à menoridade e dar passos com segurança” (WA, AA 08: 36).

Há entre essas passagens e as do *Conflito* uma similaridade digna de nota: em ambos os textos está em questão não apenas a perspectiva de uma crítica ao indivíduo, como muitas vezes é apontado na literatura, mas também uma crítica histórica, social e institucional. Pois se, por um lado, há uma tendência humana para a comodidade e também uma responsabilidade pessoal pelo seu próprio esclarecimento, ainda maior é a res-

ponsabilidade social e política por essa situação, que deve ser imputada, em última instância, ao homem enquanto espécie, que vive em sociedade, e não a uma suposta condição natural, a uma providência divina ou a um pecado original. É assim que deve ser lida a sentença inicial do ensaio sobre o Esclarecimento, de que a menoridade é culpa do próprio homem. Não se trata de uma culpa meramente individual, mas de uma responsabilidade do gênero humano pela forma política e social segundo a qual ele se organiza.

A partir dessa constatação, Kant critica a presença, na política, de concepções dogmáticas da história. A atividade política é de natureza tal, que além de considerar o que foi e o que é, para disso extrair lições e compreender as circunstâncias de uma ação, deve estar voltada para o futuro. Uma concepção como essa, em que a política é uma atividade focada no futuro, distancia-se de uma concepção dogmática deste (terrorista, abderitista ou eudemonista). Na concepção de Kant, a crítica serve ao mesmo tempo como meta de uma práxis política legítima.

Kant aponta para a contradição interna à *concepção terrorista* da história, segundo a qual há uma constante deterioração moral e social, pois no horizonte dessa concepção o gênero humano se destruiria a si mesmo, posição que não pode ser mantida sob pressupostos justificados. Por isso, ela é avessa até mesmo à razão de seus próprios partidários, como é corroborado pelo fato de que todas as narrativas históricas e culturais que adotam essa visão terrorista da história também aceitam que ela à beira do Juízo Final (*SF*, AA 07: 81).

A filosofia kantiana da história não sustenta seus argumentos sobre uma suposta experiência empírica auto evidente, mas em princípios racionais que permitem construir uma compreen-

são da história que consiga ao mesmo tempo lidar com toda a multiplicidade dos fenômenos históricos e organizá-los segundo um sistema que lhes atribua sentido. O que distingue a história (*Geschichte*) de uma historiografia (*Historie*) é a noção de um sentido histórico (cf. *IaG*, AA 08: 30). Um sentido que se representa pelo *fim* assumido, e deve ser continuamente e conscientemente fortalecido e promovido por uma política que o transforme em *meta*. Desse modo, a política se apresenta como uma práxis cujo objetivo deve ser a manutenção de alguns aspectos da realidade e a mudança de outros, mas sempre na direção específica de um fim expresso no contínuo aperfeiçoamento das instituições e no aumento da liberdade⁵.

Nesse sentido, a resposta para a questão “que se quer aqui saber?” colocada no *Conflito das faculdades* é “um fragmento da história da humanidade e, claro está, não do passado, mas do futuro, por conseguinte uma história pré-anunciadora, que se não se guia pelas leis naturais conhecidas (como eclipses do sol e da lua) se denomina divinatória e, todavia natural (...)” (*SF*, AA 07: 79). Tal resposta não possui o status teórico de um conhecimento, seja prático seja teórico, pois não se funda imediatamente sobre princípios objetivos, mas apenas sobre princípios regulativos práticos, o que faz dela não um dever ou um conhecimento de uma suposta realidade, mas uma esperança; não um desejo ingênuo de melhora ou uma confiança no estado das coisas, mas uma esperança bem fundada, a meio caminho entre o plano teórico e o prático. Essa esperança é distinta daquela esperança venal de uma história eudemonista, pois se trata de um assentimento teoricamente legítimo na medida em que não contradiz o campo da experiência possível e que, além disso, se

⁵Ver *Refl.* 1523, 15:896.

sustenta sobre um princípio racional, a partir do qual é possível “(...) uma expectativa fundada tanto quanto necessário para não desesperar desse seu progresso para o melhor, e fomentar, com toda a prudência e clarividência moral, a aproximação desse fim (cada um o quanto lhe toca nisso).” (*Anthr.*, AA 06: 329) Essa expectativa “pode ser esperada com *certeza* moral (suficiente para o dever de cooperar com aquele fim).” (*Anthr.*, AA 06: 329) Em outras palavras, a tese de Kant se sustenta de forma imediata sobre “meu dever inato, em todo membro da série das gerações – em que eu (enquanto homem em geral) me encontro (...) – de atuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor” (*TP*, AA 08: 309), o qual se transforma em um tipo de esperança prática, na qual o homem “se representa ao longe como atingindo finalmente o estado em que todos os germes, que a Natureza nele pôs, podem se desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na terra.” (*IaG*, AA 08: 30) Essa esperança deve ser incorporada na política não como uma ideia vazia, mas como “uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim” (*ZcF*, AA 08:386).

Essa mesma perspectiva da filosofia da história está presente também na concepção antropológica. A característica central do homem é que “ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão* (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal racional (*animal rationale*) (...)” (*Anthr.* AA 06: 321). A resposta de Kant para a questão sobre “o que é o homem?”, vem não de uma suposta constatação do que o homem já alcançou ou de seus feitos, mas de sua liberdade, pela qual ele pode colocar em atividade as suas disposições e faculdades. Note-se também que

essa constatação da existência de tais faculdades e disposições não é completamente desvinculada da experiência. Kant acredita que é possível apresentar exemplos históricos que indicam o uso de três disposições distintas, a técnica, a pragmática e a moral. Ainda que esse tipo de argumentação não tenha um caráter comprobatório, num sentido teórico forte, possui um caráter corroborativo, suficiente para os propósitos práticos. É nesse horizonte que podem ser lidas as interpretações sobre a existência de um progresso moral tendo por base o proferimento de juízos desinteressados, seja no caso de Mendelssohn em relação à educação (cf. *TP*, AA 08: 309), seja no caso do público em relação à Revolução Francesa (cf. *SF*, AA 07: 85f.). A conclusão de uma antropologia crítica que afasta concepções dogmáticas a respeito daquilo que constitui o caráter da espécie humana é a seguinte:

O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar, e moralizar* nela por meio das artes e ciências; e, por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina de felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele. O ser humano tem, pois, de ser *educado* para o bem, mas aquele que deve educá-lo é por sua vez um ser humano que se encontra em meio à rudeza da natureza e deve realizar o de que ele mesmo necessita. Daí o constante desvio de sua destinação e os retornos repetidos a ela. (*Anth.*, AA 06: 324)

Ora, qualquer que seja a concepção antropológica adotada, é inegável que ela terá efeitos para a política. Uma visão estabelecida apenas sobre considerações a respeito do que o homem é, simplesmente a partir do que supostamente constitui o fenômeno da história humana, tende a acentuar alguns aspectos em detrimento de outros. Mas a pior consequência dessa “teoria perniciosa” é que ela “produz precisamente o mal que prediz, pois nela o homem é relegado à classe das máquinas vivas, às quais se deixaria apenas ainda a consciência de não serem livres, a fim de se tornarem, segundo o seu próprio juízo, os mais miseráveis de todos os seres do universo”. (*ZeF*, AA 08: 378)

Já a antropologia crítica kantiana oferece à política a perspectiva de que a moralidade “não é causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo” (*ZeF*, AA 08: 366) Dessa concepção, que aponta para o fato de que o característico da espécie humana *não é uma condição moral dada*, mas sua capacidade de produzir para si mesma tal condição, decorre que não se pode esperar que os indivíduos estejam esclarecidos moralmente para que o Estado republicano surja em sua plenitude, mas, ao contrário, a partir de um esforço conjunto, ainda que parcial de diversos indivíduos, e seguindo certo movimento de idas e vindas, pode-se e deve-se criar um conjunto de instituições que, por sua natureza, isto é, a partir dos princípios pelos quais são constituídas, possam formar bons cidadãos através de um processo educativo.

Isso deve ser pensado de modo histórico e dialético, pois, se não fosse assim, isto é, se as instituições políticas forem pensadas simplesmente tendo em vista aquilo que até o atual momento histórico elas produziram, sua função se reduziria simplesmente

a manter o *status quo* da ordem política e social. Seria uma política amarrada ao presente, agrilhoadada à contínua projeção do passado. Pode-se resumir a posição de Kant sobre a relação entre política, história e antropologia da seguinte forma: o correto não é esperar que as instituições políticas legítimas surjam após os indivíduos já estarem esclarecidos, mas sim que as instituições políticas sejam construídas, pois somente elas propiciam um esclarecimento gradual dos indivíduos, o que, por conseguinte, reflete num aprimoramento das próprias instituições.

2. O papel do Estado no ensino público da moralidade

O primeiro aspecto positivo da atuação do Estado com relação à formação do caráter dos seus cidadãos é que, por sua própria existência, ao exercer positivamente a coerção contra a violência recíproca dos cidadãos, ele fornece um “verniz moral” para a sociedade (cf. *ZeF*, AA 08: 375n). Se viver em sociedade segundo as leis de um Estado republicano não torna os indivíduos seres morais, isso gradualmente os adequa a um modo de vida que se baseia não em ações ou ordens arbitrárias determinadas por fins empíricos, mas em leis estabelecidas segundo os princípios da liberdade, dependência e igualdade da lei. Surge assim um verniz moral que, se não é ainda moral, é um passo para a moral⁶.

Esse verniz moral, porém, é ainda tênue e frágil, pois o desenvolvimento da cultura, das artes e das ciências, sem o esclarecimento moral dos indivíduos, tende a gerar um sem-número de

⁶A maioria dos comentários se restringe a apontar para essa “parte introdutória” da política no sentido de remover impedimentos para o livre desenvolvimento da moralidade. Ver por exemplo Surprenant (2007).

malefícios e vícios sociais. Kant concorda com Rousseau: seria preferível “o estado de selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem ainda de subir” (*IaG*, AA 08: 26), a saber, a moralização ou desenvolvimento da humanidade. Isso porque é sob a égide de uma constituição civil que se encontra um ambiente propício para o crescimento das misérias, isto é,

paralelamente ao progresso da cultura (cujo ponto mais elevado se chama luxo, quando a tendência para o supérfluo começa a prejudicar o necessário) em ambos os lados [dos dominantes e dos dominados], de um modo igualmente forte: de um lado com uma dominação por parte de outro estranho, do outro lado como uma insatisfação interior. (*KU*, AA 05: 432)

Para Kant, esse desenvolvimento da cultura, das artes e das ciências precisa ser balizado também por um desenvolvimento da moralidade, entendida enquanto atitude que não se refere a mero comportamento externo dos indivíduos, mas que precisa estar imbuída de uma disposição de ânimo moralmente boa, visto que “todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante.” (*IaG*, AA 08: 26)

Por isso, a verdadeira política, a política legítima, é aquela que não deixa a formação moral dos cidadãos e a educação para o bem apenas ao encargo das forças de indivíduos singulares. Para Kant, está claro que *não* se pode esperar o progresso para o melhor de baixo para cima, isto é, o desenvolvimento não pode ser esperado “por meio da formação da juventude na instrução doméstica e, em seguida, nas escolas, desde as mais baixas às

superiores, numa cultura intelectual e moral, reforçada pelo ensino religioso” (*SF*, AA 07: 92). Isso não significa que a educação para a virtude não possa ou não deva ocorrer no âmbito familiar, nas comunidades ou nas escolas, mas que a atuação de indivíduos singulares em todos esses âmbitos é insuficiente, pois parte de perspectivas singulares que jamais podem alcançar o todo, isto é, o desenvolvimento moral do Estado e do povo. Por isso, segundo Kant,

o mecanismo inteiro desta educação não tem nexos algum, se não for projetado e posto em ação segundo um plano refletido do poder político soberano, de acordo com esse seu propósito, e se não se mantiver sempre também em conformidade com ele. Para tal seria, de certo, necessário que o Estado, de tempos a tempos, se reformasse a si mesmo e, tentando a evolução em vez da revolução, avançasse de modo permanente para o melhor. (*SF*, AA 07: 93)

Poder-se-ia alegar contra isso que tal Estado republicano, ao adotar o projeto de uma educação pública para a moralidade, se tornaria um Estado despótico, que destruiria a liberdade de seus cidadãos⁷. Essa interpretação parece encontrar apoio textual no escrito *Religião nos limites da simples razão*:

Seria uma contradição que a comunidade política tivesse de forçar [*zwingen*] seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última, já no seu conceito, traz consigo a liberdade quanto a toda coação. [...]

⁷Nesse sentido, minha interpretação vai de encontro àquela sugerida por Pinzani (2009, p. 292).

Mas o legislador que quisesse orientar através de coação [*durch Zwang*] a constituição para fins éticos não somente produziria o contrário da constituição ética, como também minaria e tornaria insegura sua constituição política. (*RGV*, AA 06: 95f)

Contudo, o que está em jogo nessa passagem é, por um lado, a impossibilidade de se constranger [*zwingen*] os cidadãos para entrarem numa comunidade ética e, por outro, a impossibilidade da própria constituição política de um Estado constranger os seus cidadãos para promoção de fins éticos. Ora, de fato, para o bom funcionamento do Estado de direito, é importante que as leis sejam *administradas* tendo em vista *apenas* a liberdade externa e as leis do direito. Mas Kant não está afirmando que, se um Estado tiver uma política educativa voltada para promoção da formação moral do cidadão isso promoverá contradição e insegurança jurídica e política. O ponto desse excerto é que a *institucionalização jurídica* de *fins éticos* leva à contradição, e não que o Estado deva se abster de oferecer um plano *pedagógico integrado* que *promova* uma educação para a liberdade, ou ainda uma educação moral. O problema seria exigir juridicamente, isto é, por constrangimento legal, uma postura é interna. Dito isso, “toda comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coação não chegam (...) ali operariam as disposições de ânimo” (*RGV*, AA 06: 95f)⁸.

⁸A meu ver, a relação entre Religião e Estado ocorre na filosofia kantiana no sentido republicano de uma submissão da religião à política. Kant defende que o Estado, para seu próprio benefício, permita a liberdade religiosa, mas essa liberdade religiosa não é sem limites. Por um lado, Kant recomenda que o Estado promova o esclarecimento indireto dos clérigos permitindo o livre

Outra possível crítica poderia se basear na seguinte passagem:

[é] uma contradição propor-me como fim a perfeição de outrem e considerar-me obrigado a sua promoção. Porque a perfeição de outro homem como pessoa consiste precisamente em que ele mesmo seja capaz de se propor o seu fim de acordo com o seu próprio conceito de dever e é contraditório exigir (proponer-me como dever) que deva eu fazer algo que não pode nenhum outro senão ele próprio fazer. (*MS*, AA 06: 386)

Essa crítica pode ser resolvida, segundo Louden (2000, p. 58), com base na distinção entre adultos e crianças. Tomando-se em conta a consideração de que as crianças precisam ser educadas, segue-se que essa contradição não se aplica à educação infantil, mas apenas a adultos já formados. Outra resposta é sugerida por Wood (1970, p. 74s) e por Kleingeld (1995, p. 57): apesar de não haver um dever de *estabelecer* a perfeição alheia, não se segue que não haja um dever de *promover* a perfeição alheia através da criação favorável de condições em que a moralidade possa se desenvolver.

Desse modo, se o Estado não deve agir juridicamente no sentido de garantir a virtude moral, isto é, por via de *coerção legal*, ainda assim permanece legítimo que ele utilize outros instrumentos institucionais para *promover* o progresso moral da disposição de ânimo dos seus cidadãos. Veja-se, por exemplo, o que Kant

conflito das faculdades (Teologia e Filosofia), mas também sugerindo que os clérigos deveriam ter aulas de filosofia. Por outro lado, nenhuma religião histórica tem o direito de pregar publicamente contra qualquer princípio do Estado republicano, isto é, atribuindo-se a condição de estar sobre a lei. Mais acerca disso ver Klein (2016a).

afirma em *Teoria e Prática*: “(...) se no ensino privado e público, se transformasse em princípio fazer assim [da virtude] uso constante (um método de inculcar os deveres que quase sempre se descuro), a moralidade dos homens bem depressa iria melhorar.” (*TP*, AA 08: 288. 04-18)⁹.

Mas será que, segundo os princípios da filosofia kantiana, seria apenas permissível ou desejável que o Estado tomasse como sua a empreitada de uma educação para a moralidade ou isso poderia ser visto também como um dever do Estado para com o cidadão? Kant afirma que a forma mais fácil para se aproximar do ideal de república *noumenon* é através de uma forma de governo monárquica, pois quanto mais reduzido for o número de representantes e dirigentes, tanto mais simples será a realização de reformas graduais (cf. *ZeF*, AA 08: 353). Contudo, ainda que uma monarquia republicana seja a forma mais fácil, penso que se podem colocar sérias restrições de que ela seria a forma mais adequada segundo os princípios morais da própria filosofia kantiana. Como diz Kant no texto sobre o Esclarecimento,

Um homem pode, para a sua pessoa, e mesmo assim somente por um tempo, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para seus descendentes, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade. O que não é lícito a um povo decidir em relação a si mesmo, menos o pode ainda um monarca decidir sobre o povo, pois a sua autoridade legislativa assenta precisamente no fato de na sua vontade unificar a vontade

⁹Ver também *IaG*, AA 08: 26; *Päd*, AA 09: 447f.; e *Päd*, AA 09: 452. 13-17.

conjunta do povo. (WA, AA 08: 39s.)¹⁰

Se há um direito da humanidade de buscar o esclarecimento, há também o dever de permiti-lo. Um dos aspectos mais relevantes do esclarecimento se reporta à autonomia e a participação política. Esse é um assunto bastante delicado, que Kant deixou indicado apenas nas entrelinhas dos seus textos. No escrito sobre esclarecimento, Kant utiliza alguns exemplos para explicar o que ele entende por uso privado e uso público da razão. Refere-se ao oficial, ao funcionário da fazenda, ao cidadão, ao clérigo e ao professor. No caso do cidadão, Kant apenas menciona a obrigação de pagar os impostos cobrados, a qual nega a liberdade de um uso privado da razão, mas também menciona o direito do cidadão de fazer um uso público da sua razão, o qual deve seguir o preceito de sempre se comportar como erudito. Mas, quando se refere ao clérigo, Kant afirma algo mais: ele diz que apesar de este estar “obrigado a ensinar os discípulos de catecismo e a sua comunidade em conformidade com o símbolo da Igreja, a cujo serviço se encontra,” deve também ter “a plena liberdade e até a obrigação [*als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu*] de compartilhar com o público todos os seus pensamentos, cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que há naquele símbolo.” (WA, AA 08: 38) Mais à frente ele acrescenta que, ainda que haja divergência entre o que o clérigo enquanto erudito acredita e aquilo que ele professa enquanto funcionário da Igreja, não pode haver “nada que se oponha à religião interior, pois se acreditasse encontrar aí semelhante contradição, então não poderia desempenhar em consciência seu ministério, deveria renunciar” (WA, AA 08: 38).

¹⁰Ver também TP, AA 08: 304.

E conclui, referindo-se agora ao professor, que “é um absurdo, que leva à perpetuação dos absurdos, que os tutores do povo (em coisas espirituais) tenham de ser, por sua vez, menores.” (WA, AA 08: 38) Qual a diferença entre o papel de um professor e de um clérigo e aquele de um cidadão? Apesar do silêncio de Kant, a forma como ele constrói os exemplos sugere o que se segue necessariamente dos seus pressupostos teóricos. Os indivíduos em geral escolhem ser professores ou clérigos, mas não escolhem ser cidadãos. Ser cidadão ou súdito de um país é algo que simplesmente lhe ocorre pelo fato de haver nascido em um determinado lugar. A única decisão, que de fato só para poucos é factível, é a de abandonar o país e buscar refúgio alhures. Se existe uma demanda [*ein Beruf dazu*] do clérigo e do professor para que façam um uso público da sua razão, por que não haveria também uma demanda em relação ao cidadão, no sentido de que cada cidadão deveria em determinados momentos se dispor a fazer um uso público de sua razão a respeito das coisas do Estado, para que se torne esclarecido? No caso do clérigo e do professor, há como que um imperativo hipotético: “se eu quero ser um clérigo ou professor, então devo me comportar passivamente de um modo, mas também tenho a obrigação de me comportar ativamente de outro”. Mas, no caso de ser um cidadão e um ser moral, há por princípio um imperativo categórico: “seja um cidadão”, “seja um ser moral”. Pois se houver uma contradição entre o imperativo hipotético de “Se eu quero ser um clérigo, então tal e tal” em relação ao imperativo categórico “seja moral” na consideração feita por Kant sobre a religião interior, então o imperativo hipotético deve ceder, ou seja, o imperativo categórico prevalece incondicionalmente sobre o imperativo hipotético.

Tendo isso em vista, e levanto em conta que o mote do Escla-

recimento é “tenha coragem de servir-se do seu próprio entendimento”, formado a partir do dever natural para com o desenvolvimento da pessoa e da espécie humana, não seria natural concluir, a partir do imperativo categórico “seja cidadão”, que a melhor forma política é aquela que permite não apenas uma maior liberdade de se realizar um uso público da razão, mas também a que permite exercitar o papel pleno de cidadania, enquanto co-legislador e co-governante? Não seria mais conveniente para o esclarecimento se se adotasse a forma de uma Democracia republicana ao invés de uma Monarquia republicana? No ensaio sobre Esclarecimento, Kant parece apontar para a necessidade de um progresso que culmine num modelo político participativo adequado à maioria da espécie humana.

Pode-se estabelecer um vínculo entre a convocação ou chamado (*ein Beruf dazu*) para que se faça uso público da razão com uma formulação conceitual problemática no início da *Metafísica dos costumes*. Na introdução dessa obra, Kant afirma que “uma filosofia prática, que não tem como objeto a natureza, mas a liberdade do arbítrio, pressuporá e requererá uma metafísica dos costumes: quer dizer, ter uma tal metafísica é em si mesmo um dever, e cada homem tem-na também em si próprio, se bem que em regra só de um modo obscuro [*dunkle Art*]” (MS, AA 06: 216). Ora, o que significa afirmar que cada homem tem o dever de ter em si uma metafísica dos costumes, se ele já a tem, ainda que de modo obscuro? Ter esse dever somente faz sentido se isso significar que cada um deve ter o dever de ter esclarecido para si próprio essa metafísica, isto é, ter claro para si mesmo quais são os princípios metafísicos, seja da doutrina da virtude, seja da doutrina do direito. No caso especial da doutrina do direito, estar-se-ia falando então que todos os homens deveriam

se esclarecer não apenas a respeito das leis do seu país, mas dos princípios metafísicos que são os critérios de legitimidade daquelas leis e do fundamento do Estado.

Mas por que todo o indivíduo deveria ter claro para si quais são esses princípios se a sua participação política se reduziria apenas ao cumprimento das leis? Para explicar melhor esse ponto, é conveniente recorrer a uma passagem da *Lógica* de Jäsche:

Com efeito, é possível distinguir os conhecimentos: 1. Segundo sua origem objetiva, isto é, segundo as fontes a partir das quais apenas um conhecimento é possível. A respeito, todos os conhecimentos são *racionais* ou *empíricos*. 2. Segundo a sua origem subjetiva, isto é, a maneira pela qual um conhecimento pode ser adquirido pelas pessoas. Considerados deste último ponto de vista, os conhecimentos são ou *racionais* ou *históricos*, não importa como possam ter surgido. Por conseguinte, pode haver algo que *objetivamente* é um conhecimento racional e que, no entanto, *subjetivamente* é histórico apenas. No caso de certos conhecimentos racionais, é prejudicial sabê-los de um modo meramente histórico; no caso de outros, ao contrário, isso é indiferente. Assim, por exemplo, o navegante sabe as regras da navegação historicamente a partir das tabelas; e isto basta-lhe. Mas, se o jurista possui a jurisprudência de maneira puramente histórica, então ele não tem a menor aptidão para se tornar um genuíno juiz e, com maior razão, um legislador. (*Log*, AA 09: 22)

A situação de cidadão estaria mais para a situação do navegante ou do legislador? Isto é, o cidadão precisa ter um conhecimento racional dos princípios do direito ou apenas lhe bastaria um conhecimento histórico das leis do seu Estado? Por que deveria o cidadão conhecer os princípios racionais do direito e da virtude? O que Kant diz com relação aos princípios da ética também pode ser dito com relação aos princípios do direito, a saber, que

[a] inocência é uma coisa admirável; mas, por outro lado, é muito triste que ela se preserve tão mal, e se deixe seduzir tão facilmente. É por isso que a própria sabedoria – que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber – precisa também da ciência, não para aprender com ela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e dar-lhes estabilidade. (*GMS*, AA 04: 405)

É por isso que “a *razão humana vulgar*, impelida por motivos propriamente práticos e não por qualquer necessidade de especulação, se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da *filosofia prática*.” (*GMS*, AA 04: 405) Então, de modo análogo ao que ocorre no campo da ética, também no campo do direito o indivíduo, enquanto co-legislador do seu Estado, não deveria apenas conhecer de modo histórico as leis fundamentais do seu Estado. Se há uma obrigação para todo indivíduo – se esclarecer a respeito da metafísica dos costumes, que de um modo obscuro ele já possui e que também lhe pode ser ensinada (“[q]ue a virtude pode e deve ser ensinada é algo que decorre do facto de ela não ser inata”, *MS*, AA 06: 477) –, então é um dever criar uma condição civil na qual esse es-

clarecimento possa alcançar seu pleno desenvolvimento. Afinal, por que razão o indivíduo deveria ter esse conhecimento, se ele jamais pudesse assumir o papel de juiz e legislador? O esclarecimento moral acerca dos princípios fundamentais do Estado somente faz sentido se se pensar que o indivíduo terá a oportunidade de participar livremente como um sujeito da política, e não simplesmente permanecer na condição passiva de súdito, senão bastar-lhe-ia apenas um conhecimento meramente histórico do direito. O dever de esclarecimento moral, no que concerne aos princípios do Estado e da cidadania, pode ser traduzido, portanto, no dever e no direito que o indivíduo tem de assumir o papel de um cidadão em uma democracia, quando ele assume *de fato*, não apenas em perspectiva, a posição de co-legislador. *Isso significa que o projeto do Esclarecimento aponta para uma democracia representativa, deliberativa e participativa.*

Uma passagem que indica claramente essa compreensão republicana e democrática da realização da liberdade política e moral é encontrada numa nota de rodapé do texto dedicado à religião:

Confesso que não consigo acomodar-me à expressão de que se servem alguns homens prudentes: Certo povo (a caminho da elaboração de uma liberdade legal) não está maduro para a liberdade; os servos de um proprietário rural não estão amadurecidos para a liberdade; e assim também os homens em geral ainda não estão maduros para a liberdade da fé. De acordo com semelhante pressuposto, porém, a liberdade nunca terá lugar; pois não se pode para ela *amadurecer* se antes não se foi posto em liberdade (há que ser livre para alguém se poder servir convenientemente das próprias

forças na liberdade). As primeiras tentativas serão, decerto, grosseiras, ligadas até ordinariamente a um estado mais molesto e mais perigoso do que quando se estava sob as ordens, mas também sob a providência, de outro; nunca, porém, se amadurece de outro modo para a razão a não ser por meio dos *próprios* intentos (que alguém deve realizar na liberdade). (*RGV*, AA 06: 188)

Se é um direito e também um dever de todo indivíduo se preparar para assumir o papel de co-legislador em uma República democrática, não cabe aos cidadãos individualmente iniciar e conduzir essa mudança. Nesse sentido, Kant assevera que “esperar um dia, por tarde que seja, a realização de um produto político, como aqui se imagina [A *Atlântida* de Platão, a *Utopia* de Morus ou a *Oceana* de Harrington] é um doce sonho; aproximar-se sempre mais dele é não só *pensável*, mas até onde se pode harmonizar com a lei moral, é o *dever*, não dos cidadãos, mas do chefe de Estado.” (*SF*, AA 07: 92n.) É o dever do chefe de Estado introduzir gradualmente as mudanças, não apenas relativas à reformulação das instituições políticas, mas também e principalmente, ir educando e esclarecendo gradualmente o povo para que ele saiba como agir quando lhe for entregue a responsabilidade de se auto legislar e se autogovernar. Do contrário, sem essa preparação, seriam eles obstinados à sublevação e tristes consequências poderiam ser esperadas, exatamente como o predizem os falsos adivinhos políticos, pregadores de uma história abderitista (cf. *SF*, AA 07: 82), os quais atuam como moralistas políticos, isto é, políticos que “forjam uma moral conveniente às vantagens do homem de Estado.” (*ZeF*, AA 08: 372).

O direito do povo de se esclarecer politicamente e o dever do

Estado de promover esse esclarecimento precisam ser compreendidos no mesmo sentido do direito à liberdade do uso público da razão. Trata-se de um direito e de um dever que *não são constitutivos* da Doutrina do Direito. São direitos e deveres naturais, que só podem ser negligenciados por um tempo, pois são fundamentais para haver um progresso contínuo da espécie humana e das instituições políticas. Trata-se de condições que regulam politicamente a aplicação da Doutrina do Direito. Se este não for respeitado, o povo não tem o direito de constranger fisicamente o governante; e se não é mais sobre o direito que se fala, então se dá o “*salto morale*” da razão, a saber, “quando não se fala sequer do direito, mas apenas da força, o povo poderia também tentar a sua e assim tornar insegura toda a constituição legal.” (TP, AA 08: 306)

É nesse contexto que deve ser lida a seguinte passagem do texto *Teoria e prática*:

O modo de pensar é *patriótico* quando cada qual no Estado (sem excetuar o chefe) considera a comunidade como o seio materno, ou o país como o solo paterno de que provém e no qual nasceu, e que deve deixar também atrás de si como penhor precioso para unicamente preservar os direitos do mesmo mediante leis da vontade comum, mas não para se sentir autorizado a dispor dele segundo seu capricho incondicional. (TP, AA 08: 291)

Esse modo de pensar patriótico não tem nada a ver com o modo de pensar nacionalista, pois não se trata de um gosto estético ou sensível por costumes, hábitos e comportamentos de um determinado povo; mas também não é tão geral que não te-

nha um contexto histórico e geográfico específico, isto é, que seja um modo de pensar cosmopolita. O modo de pensar patriótico se refere a uma atitude política com relação ao seu próprio país, pois é nele que o indivíduo é cidadão, possui direitos e deveres, e é nesse âmbito que ele deve se engajar politicamente. O modo de pensar e de agir cosmopolita é realizado apenas de modo indireto pelos indivíduos, pois em relação aos cidadãos de outros Estados o agente principal é o Estado. Nesse caso, o modo de pensar patriótico deve ser tal que não exclua um modo de pensar cosmopolita, sendo que ambos devem se complementar¹¹.

O modo de pensar patriótico não está vinculado aos aspectos históricos, culturais, mas ao modo como o indivíduo compreende as instituições políticas do seu Estado e de como se relaciona com elas. Esse modo de pensar pode ser explicado a partir da postura do agente, que atua motivado pelo espírito da lei e não apenas pela sua letra. Essa atitude, que denomino aqui de *virtude moral*¹², é descrita por Kant na *Metafísica dos Costumes*:

¹¹Para uma caracterização do patriotismo kantiano como uma forma de patriotismo cívico, ver Kleingeld (2000).

¹²Utiliza-se aqui o termo “virtude moral”, pois ele parece se adequar melhor à proposta de Kant de uma *Metafísica dos costumes*. Por um lado, esse modo específico de pensar não pode ser entendido como uma virtude cívica no senso da teoria republicana tradicional, visto que ele está fundado na razão e não em um modo de pensar e sentir que seja mais ou menos específico de um grupo histórico, social e cultural (cf. Pinzani, 2009, p. 302). Por outro lado, “virtude moral” é distinta dos dois deveres de virtude que Kant apresenta na *Doutrina da virtude*, pois eles focam na perfeição individual e não visam diretamente as instituições relacionadas com o Direito e a Política. Nomear esse tipo específico de virtude de “moral” é coerente com o conceito kantiano de moral, o qual abarca tanto o direito, quanto a ética. Outro aspecto que precisa ser considerado é que, a partir da perspectiva da filosofia da história de Kant, o fim do progresso precisa estar relacionado e mediado por instituições políticas. E essa descrição de

Se bem que a conformidade das ações ao direito (ser um homem respeitador da legalidade) não constitua algo meritório, é meritória sim a conformidade à máxima de tais ações como deveres, isto é, o respeito pelo Direito. Pois, desse modo, o homem propõe-se como fim seu o direito da Humanidade ou também dos homens, e amplia assim o seu conceito de dever para além do conceito daquilo que é devido (*officium debiti*): pois alguém, com base no seu direito, pode muito bem exigir de mim ações conformes à lei, mas não que esta contenha ao mesmo tempo o móbil dessas ações. (*MS*, AA 06: 390f.)¹³

Essa passagem da *Metafísica dos costumes* ilustra alguns aspectos do modo de pensar patriótico, a saber, sua forma de relação com o Direito, o qual se incorpora em primeira instância nas instituições e leis do seu Estado às quais o cidadão deve respeitar e não apenas temer, e sua relação com o respeito aos direitos da humanidade, ou mais especificamente, o dever de atuar politicamente de modo a defender a posição de que seu Estado sempre atue com relação aos seus membros e com relação a outros Estados de modo a respeitar a pessoa moral e o direito da humanidade. Há assim uma convergência do modo de pensar patriótico e republicano com a atuação por respeito às leis do Direito.

uma virtude moral pode e deve ser promovida pelas instituições políticas no mesmo sentido de que as instituições políticas são aperfeiçoadas por pessoas dotadas de virtude moral.

¹³Ver também *MS*, AA 06: 220-221.

3. Alguns princípios para uma educação pública em direção à virtude moral

A forma como o projeto de uma educação pública deve ser implementado é um tema bastante delicado, pois, dependendo de como tal projeto for realizado, ele pode não apenas se frustrar, como também produzir o contrário do que seria o esclarecimento político e moral dos cidadãos. Kant alerta para isso na última nota de *Antropologia de um ponto de vista pragmático*:

Faz parte do caráter de nossa espécie que, aspirando à constituição civil, necessite da disciplina de uma religião, a fim de que o que não pôde ser alcançado pela coerção *externa* seja realizado pela *interna* (da consciência), pois a disposição moral do homem é utilizada politicamente pelos legisladores como uma tendência que faz parte do caráter da espécie. Mas, se nessa disciplina do povo, a moral não antecede a religião, esta se assenhora daquela, e a religião estatutária se torna um instrumento do poder do Estado (política) sob *déspotas crentes*; um mal que inevitavelmente desvirtua o caráter e leva a governar *equivocadamente*. (*Anthr.*, AA 07: 332)

Para evitar essa consequência degenerada de um projeto de ensino público da virtude moral, alguns princípios importantes devem ser observados. Cabe aqui destacar três. A educação precisa ser pautada: a) no conceito de dever e não no conceito de felicidade; b) em princípios refletidos e não em cálculos de vantagens, hábitos e imitação de exemplos; c) na aprendizagem e no exercício contínuo do uso público da razão.

Primeiro princípio: evitar uma educação paternalista, que imponha um conceito de vida boa ou de felicidade para os cidadãos. O principal intuito de um Estado deve ser preservar a liberdade e não impor a felicidade. Um governo que colocasse a felicidade ou a benevolência como seu princípio seria um governo paternalista e despótico, assim como o projeto pedagógico a ele vinculado, pois trataria seus súditos como eternas crianças, obrigando-lhes a se comportar de modo passivo e os mantendo no estado de minoridade. A constituição de tal Estado “suprime a liberdade de todos os seus súditos, os quais, por conseguinte, não têm direito algum” (*TP*, AA 08: 291), e as crianças educadas segundo esse princípio seriam violadas no seu direito de experimentar e escolher diversas possibilidades de felicidade e de conceitos de vida boa. Na constituição de um estado republicano e na educação por ele proporcionada, “fica ao arbítrio de cada um buscar a sua felicidade no caminho que lhe parecer melhor, contanto que não cause dano à liberdade legal geral, por conseguinte, ao direito dos outros co-súditos” (*TP*, AA 08: 298). Portanto, a única coisa que a educação patriótica deve ensinar com relação à felicidade é que qualquer que seja o conceito de felicidade que alguém assumir, esse sempre deve respeitar o princípio de que a busca dessa sua felicidade não cause dano à liberdade legal geral, isto é, aos princípios metafísicos do direito e as leis positivas do Estado.

Segundo princípio: as crianças devem aprender a agir pelo valor intrínseco dos princípios do direito e não pelas vantagens advindas dessa atuação ou simplesmente repetindo ou imitando o comportamento alheio. O primeiro aspecto desse princípio é enunciado claramente na seguinte passagem:

Se a experiência histórica até agora não quis provar o

bom êxito das doutrinas da virtude, a culpa cabe precisamente ao falso pressuposto de que o móbil extraído da ideia do dever é em si mesmo demasiado sutil para a concepção comum, ao passo que, pelo contrário, a ideia mais grosseira, derivada de certas vantagens a esperar neste mundo e até num mundo futuro (sem atender à própria lei como móbil), atuaria com mais força sobre o ânimo; e ao fato de até agora se ter dado a preferência para o princípio da educação e da pregação no púlpito, à ânsia pela felicidade, em confronto com aquilo de que a razão faz a condição suprema, isto é, merecer ser feliz. (*TP*, AA 08: 288)

Kant acredita que o ensino da lei moral, seja na sua formulação ética ou jurídica, tem na sua sublimidade muito mais força do que todo o conjunto de móveis sensíveis que se possa coletar. Mais do que isso, vincular o agir moral a vantagens seria atribuir “à moralidade móveis que a minam, e destroem toda a sua sublimidade, juntando na mesma classe os motivos que levam à virtude e os que levam ao vício, e ensinando somente a fazer o melhor cálculo, mas apagando totalmente a diferença específica entre virtude e vício.” (*GMS*, AA 04: 442) Segue-se que “a moralidade tem que ter tanto mais força sobre o coração humano quanto mais pura ela for apresentada” (*KpV*, AA 05: 156), sem mescla de intenções relativas ao próprio bem-estar. Somente assim, “o aprendiz é, contudo, mantido atento à consciência da sua liberdade.” (*KpV*, AA 05: 160)

O segundo aspecto desse princípio é não descurar dos próprios princípios do direito, e tentar suplantar a sua compreensão e reconhecimento simplesmente sugerindo a imitação de exemplos. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant alerta que

“a imitação não tem lugar algum em matéria moral, e os exemplos servem apenas para encorajar, isto é, põem fora de dúvida a possibilidade daquilo que a lei ordena, tornam intuitivo aquilo que a regra prática exprime de maneira mais geral, mas nunca podem justificar que se ponha de lado seu verdadeiro original, que reside na razão e que nos guiemos por exemplos” (*GMS*, AA 04: 409). Em outras palavras, “propor a crianças a título de modelo ações como nobres, magnânimas e meritórias, na crença de por uma infusão de entusiasmo conquistá-las para as mesmas, é completamente contraproducente.” (*KpV*, AA 05: 157) Isso por que os autores das referidas ações são apresentados como heróis, muito distantes da realidade e da observação de leis morais mais simples. Além disso, a simples imitação de atos alheios pode produzir um hábito, mas não um hábito livre enquanto equivalente da virtude. O primeiro, enquanto simples costume e hábito não moral, “se converteu em necessidade por repetição frequente da ação” e é apenas uma disposição do arbítrio em repetir determinadas ações que são conformes a lei. Já o hábito livre, enquanto sinônimo de virtude, pode ser definido segundo a constância de agir segundo a representação da lei, sendo, nesse caso, uma disposição da vontade “a qual, com a regra que adota, é ao mesmo tempo uma faculdade de desejar universalmente legisladora” (*MS*, 06:407).

Mas isso não significa que os exemplos não tenham valor. Kant chama a atenção para a importância do bom exemplo dado pelo professor: “a imitação é para o homem ainda inculto a primeira determinação da vontade para aceitar as máximas que subsequentemente faz suas.” (*MS*, AA 06: 479) Mas a força do exemplo possui limites na medida em que ele não permite formar nenhuma máxima:

[o] bom exemplo (a conduta exemplar) não deve servir de modelo, mas tão-somente como prova de que é factível aquilo que é prescrito pelo dever. Portanto, aquilo que tem que proporcionar ao professor a bitola infalível da sua atividade educativa não é a comparação com qualquer outro homem (tal como é), mas a comparação com a ideia de como deve ser (com a ideia de humanidade), ou seja, a comparação com a lei. (*MS*, AA 06: 479)

Terceiro princípio: exercício contínuo da prática de um uso público da razão. A importância da contínua reflexão e investigação moral para o aprimoramento das virtudes éticas é equivalente à importância do exercício do correto uso público da razão para a política e a virtude moral. A liberdade do uso público da razão é um direito natural que não deve ser violado. Mas isso não significa que seja um uso sem regras e limites. A liberdade do uso público da razão é equivalente a uma liberdade republicana e não a uma liberdade bárbara e selvagem e, por isso, também deve ser aprendida e exercitada, para que dela se faça um bom uso.

A definição kantiana de uso público da razão é bastante peculiar: trata-se “daquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*” (*WA*, AA 08: 37). Esse uso supõe tacitamente que, num certo contexto, exista uma comunidade de iguais em que o diálogo seja estabelecido através de princípios comuns. Percebe-se isso primeiramente porque Kant ressalta que só pode fazer um uso público da razão aquele indivíduo que se comporta como erudito no assunto em questão e, além disso, que ele só pode ocorrer perante o grande público do mundo letrado. Essa restrição não tem intenção de

estabelecer uma espécie de distinção mediante a erudição, mas procura evitar que o uso público da razão descambe para uma mera exposição de opiniões irrefletidas e sem sentido. Como o público do erudito é o grande público do mundo letrado, isso significa que o uso público da razão precisa considerar tanto os princípios de um debate racional, visto que não se poderia esperar menos de uma comunidade de eruditos, quanto os conhecimentos acumulados e as perspectivas adotadas pela comunidade em questão.

Para que o uso público da razão seja verdadeiramente livre, ele não pode sofrer *constrangimento externo*, isto é, deve ser regulado apenas por princípios internos à comunidade. Isso significa que o governo ou o Estado não devem exercer qualquer força sobre o uso público da razão: “*Caesar non est supra grammaticos*” (WA, AA 08: 40). Mas isso também significa que, quando houver divergências entre os participantes de um debate público, não se tem permissão para solicitar qualquer interferência ou auxílio externo, pois, nesse caso, haveria o que Kant chama de um conflito ilegal (cf. SF, AA 07: 29-32). A ilegalidade decorre do apelo aos preconceitos e aos sentimentos da massa ou aos sentimentos e preconceitos do legislador, os quais ignoram o assunto em questão ou não estão dispostos a seguir as regras do bom uso público da razão. Então, o conflito deixa de ser um debate e se transforma em disputa ou em mera discussão. Numa disputa o que importa é vencer a qualquer custo, enquanto que um debate tem sempre como princípio fundamental a intenção de chegar à verdade ou o mais próximo possível dela¹⁴.

¹⁴A caracterização da Lógica e da Filosofia como a *Arte de disputar* é severamente criticada por Kant na Lógica (cf. Log, AA 09: 16s). Da forma como Kant apresenta a crítica, pode-se expandi-la para qualquer debate

A ilegitimidade do uso público da razão ocorre também quando há constrangimentos internos. Esse constrangimento ocorre quando há apelo a argumentos de autoridade ou a alguma suposta capacidade de compreensão superior (intuição intelectual ou revelação sobrenatural). Sobre o primeiro caso, Kant oferece um exemplo em matéria de religião, isto é, quando “há cidadãos que se arrogam o papel de tutores dos outros, e, em vez de argumentos, sabem banir qualquer exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os espíritos, por meio de fórmulas de fé acompanhadas do receio de uma investigação de cunho pessoal” (*WDO*, AA 08: 145). Sobre o segundo tipo de coação, Kant pensa no caso do gênio e de sua exaltação, a qual tem a máxima de um uso sem lei da razão (*WDO*, AA 08: 145)¹⁵.

Mas a não submissão de um indivíduo à autoridade do pensamento de outrem não significa que a liberdade de pensamento seja uma recusa completa da opinião de outrem, ou mesmo da legitimidade da coerência com o pensamento alheio. Em outras palavras, se, por um lado, o uso público da razão exige a recusa de um debate baseado em argumentos de autoridade, por outro, ele não conduz o indivíduo a uma espécie de “egoísmo lógico”¹⁶, o qual traria consigo o relativismo e o ceticismo absoluto. A verdadeira liberdade, “(...) longe de possuir uma autoridade ditatorial, consiste sempre no simples consenso de cidadãos livres, quando cada um tem que poder externar, sem constrangimento algum, as suas objeções e até o seu veto.” (*KrV*, B 766) Em outras palavras, o uso público da razão requer que todos ajam como concidadãos de direitos e deveres iguais¹⁷.

público.

¹⁵Ver *VT*, AA 08: 394.

¹⁶Ver *Anth.*, AA 07: 128f.

¹⁷Sobre o conceito de uma razão republicana ver Höffe (1996).

Se se tomar emprestado os critérios que Kant apresenta para qualificar uma constituição republicana no âmbito político, então se pode dizer, *mutatis mutandis*, que a constituição republicana que deve regular o uso público da razão precisa se basear em três princípios: primeiro, da *liberdade* dos seus membros, isto é, da capacidade de não obedecer a qualquer lei senão àquela que se pode consentir; segundo, da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum; terceiro, da *igualdade* dos mesmos, de forma que ninguém possa vincular juridicamente outro sem que ele se submeta simultaneamente e da mesma forma àquela lei (cf. *ZeF*, AA 08: 349ff)¹⁸. Em síntese, o uso público da razão pressupõe sempre uma via de mão dupla, na qual se submete as mesmas leis, sem privilégios e por livre escolha. Ao se fazer um uso da liberdade do público de sua razão, aceita-se imediatamente a condição de um cidadão de uma república, cujas leis são constantemente fiscalizadas e esclarecidas pelos filósofos. A via de mão dupla exige que algo seja sempre passível de diálogo e de debate. O uso público pressupõe, portanto, uma determinada *atitude* do indivíduo e um determinado *meio* para que se realize. *Ao se desconsiderar qualquer uma dessas duas condições, a legitimidade do uso público fica comprometida.*

A partir do que Kant afirma sobre a aprendizagem dos deve-

¹⁸Toda legislação necessita de guardiões. No caso da legislação da *Razão republicana*, Kant atribui esse papel à faculdade da filosofia e aos filósofos. A figura do filósofo representa aqueles cidadãos que, por se dedicarem ao estudo cuidadoso da razão humana e de seus diversos empreendimentos teóricos, além do seu “compromisso originário” com a verdade e de sua desvinculação com os cargos de poder, velam atentamente pelas leis. Mas isso não lhes atribui privilégio algum, pois também eles devem se submeter segundo os três princípios àquela constituição, da mesma forma que todos os seus concidadãos e com os princípios que regem a comunidade dos filósofos, isto é, se comprometer a não realizar um uso falacioso de argumentos.

res de virtude, conclui-se que a aprendizagem desses princípios, pelos quais o uso público da razão deve se regular, precisaria seguir inicialmente o modelo catequético no qual o professor interroga e o aluno responde. Mas uma vez aprendidos os princípios que legitimam o uso público da razão, os alunos devem exercitar sua razão através de um ensino dialógico (onde ambas as partes perguntam e respondem uma à outra) (cf. *MS*, AA 06: 479ss). Nesse caso, as próprias regras do uso público da razão podem ser examinadas e avaliadas. Por exemplo, uma vez os alunos tenham aprendido de modo histórico as regras do uso público da razão e as leis positivas do seu país, podem começar a exercitar o uso público da sua razão a respeito do seu futuro papel enquanto cidadãos, por meio de um debate constante a respeito da legitimidade das leis positivas com relação aos princípios metafísicos que garantem a própria legitimidade do direito, juntamente com as considerações históricas e antropológicas que devem orientar o processo de uma doutrina do direito exercitada, encontrando uma forma de combinar o dever e a prudência, e chegando assim ao conceito de uma sabedoria política.

4. Considerações finais

É possível afirmar que o ensino do modo de pensar patriótico e republicano, ou ainda, o ensino de uma virtude moral, não deve ocorrer *apenas* no âmbito privado, mas também na esfera do ensino público. Para Kant, cabe ao Estado republicano e democrático, o modelo mais legítimo de estado e de governo, a execução de um plano conjunto para uma instrução pública da virtude. Ela não seria uma educação cívica, pois não está em questão apenas o ensino das leis positivas do país, mas envolve

também o ensino dos princípios da doutrina do direito e dos deveres de virtude. Além disso, o próprio ensino moral deveria ser ao mesmo tempo o ensino da liberdade, isto é, não ocorreria com base nas consequências boas da virtude e as consequências ruins do vício, mas sim a partir da legitimidade dos princípios da ação, os quais sempre devem estar fundados na lei moral e no princípio da autonomia (cf. *MS*, AA 06: 482f.). Todos esses aspectos republicanos e democráticos se conciliam com o aspecto liberal do pensamento kantiano. Primeiro, porque os deveres de virtude não estão baseados no princípio material da felicidade, mas na lei moral que é universal; segundo, porque o Estado não coagiria os indivíduos ao modo de pensar patriótico e moral, isto é, esse modo de pensar não seria exigido legal e juridicamente dos cidadãos, mas apenas a conformidade externa de suas ações com a lei. Portanto, o Estado apenas ensinaria e promoveria os deveres morais, deixando aos indivíduos o direito de realizá-los da forma que melhor lhes convenha, desde que cumpram as leis positivas. Nesse sentido, o Estado republicano democrático, modelo que melhor expressa os princípios morais da filosofia kantiana, pode ser compreendido também como um liberalismo republicano, isto é, trata-se de um modelo político cujo principal objetivo é a garantia da liberdade dos indivíduos, a qual somente pode se efetivar de forma adequada e legítima por uma política e uma atitude moral republicana. Se o Estado não tomar como sua política a implementação do ensino público da moral, haverá uma estagnação do progresso político e social em direção à realização da liberdade. A atuação do antagonismo social (a sociabilidade insociável) se limita à criação do Estado e à formação de instituições políticas. Mas o aprimoramento dessas instituições depende da virtude dos indivíduos.

Kant reconhece isso explicitamente quando afirma que apenas um *político moral* pode produzir uma verdadeira república (cf. *ZeF*, AA 08: 377). A educação dos futuros cidadãos deve ser pensada e focada no que eles devem ser, não no que eles são.

Referências bibliográficas

- GERHARDT, V. Ausgeübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik. In: *Kant in der Diskussion der Moderner*. Schönrich, Gerhard; Kato, Yasushi (Org.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, 464-488.
- HÖFFE, O. Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs. In: *Kant in der Diskussion der Moderne*. Schönrich, Gerhard; Kato, Yasushi (Org.). Frankfurt: Suhrkamp a. M., 1996, 396-407.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1900ff.
- _____. *Antropologia em ponto de vista pragmático* (Anth.) Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?” (WA) Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *O conflito das faculdades*. (SF) Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *Metafísica dos costumes*. (MS) Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. *Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (GMS)

- Trad. Paulo Quintela. In: Kant II. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”. (IaG) Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Crítica da razão prática*. (KpV) Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Crítica da razão pura*. (KrV) Trad. da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. (KU) Trad. Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. *Lógica*. [Log] Trad. Guido Antônio de Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. _____. “Começo conjectural da história humana” (MAM) Trad. Joel Thiago Klein. In: *Ethic@*, v.8, n.1, 2009, 157-168.
- _____. *Pedagogia*. (Päd) Trad. Francisco Cock Fontanella. 4.ed. Piracicaba: UNIMEP, 2004. _____. Reflexionen zur Anthropologie. (Refl) Bd. 15.
- _____. “Sobre o dito comum: Isso pode ser correto na teoria, mas não vale na prática”. (TP) Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. (VT) Trad. Valerio Rohden. In: *Studia Kantiana*, n.10. 152-170. 2010.
- _____. “Que significa orientar-se no pensamento?” (WDO) Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. “A paz perpétua” (ZeF). Trad. Artur Morão. In: *A paz*

- perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KLEIN, J. T. Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilkraft. In: *Kant-Studien*, v. 104, p. 188-212, 2013a.
- _____. Kant e a Ideia de uma História Universal no Contexto da Crítica da Razão Pura. In: *Analytica* (UFRJ), v. 18, p. 47-81, 2014c.
- _____. Liberdade e religião: reflexões kantianas sobre a não coercitividade, a veracidade e a publicidade na relação entre religião e política. In: *Ethic@* (UFSC), v. 14, p. 222-251, 2016a.
- _____. The Highest Good and the Practical Regulative Knowledge in Kant's Critique of Practical Reason. In: *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, v. 3, p. 210-230, 2016b.
- KLEINGELD, P. Kantian Patriotism. In: *Philosophy Public affairs*, 29, n.4. 313-341, 2000.
- _____. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen Neumann, 1995.
- LOUDEN, R. B. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. USA: Oxford University Press, 2000.
- PINZANI, A. *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2009.
- SURPRENANT, C. W. Cultivating Virtue: Moral Progress and the Kantian State. In: *Kantian Review*, vol. 12, n.1, 90-112, 2007.
- WOOD, A. W. *Kant's moral religion*. London; Ithaca: Cornell University Press, 1970.

A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze

VLADIMIR SAFATLE – *Universidade de São Paulo*

Things floating like the first hundred flakes of snow
Out of a storm we must endure all night

Out of a storm of secondary things,
A horror of thoughts that suddenly are real,

We must endure our thoughts all night, until
The bright obvious stands motionless in cold

Wallace Stevens

Deleuze certa vez caracterizou sua filosofia da diferença como resultante de um “anti-hegelianismo generalizado” (Deleuze, 1969, p. 1). Era uma forma de dizer que haveria uma incompatibilidade ontológica fundamental entre seu projeto e a dialética. No entanto, devemos nos perguntar se sua maneira de ler a dialética hegeliana é condizente com aquilo que a dialética realmente é capaz de produzir. Poderia o Hegel de Deleuze ser confrontado com os textos do próprio Hegel, no que diz respeito à potencialidade destes? Ou seria um modo de acertar contas com leituras recorrentes no pensamento francês do século XX?

A questão não é meramente historiográfica. Caso a crítica de Deleuze parta de uma leitura inadequada para dar conta da maneira com que a dialética pensa a produtividade da experiência da diferença, ou seja, se a compreensão dialética da diferença, em Hegel, for mais complexa do que aquilo sugere Deleuze, então não se tratará de um simples reparo de leitura, pois poderemos medir com mais precisão as proximidades e as distanciamentos entre a dialética hegeliana e a ontologia deleuzeana. Tal reordenação tópica servirá para esclarecer melhor o que a dialética é capaz de produzir e quais questões ela pode colocar ao pensamento deleuzeano. No entanto, não se trata aqui simplesmente de defender Hegel contra Deleuze. Tentar-se-á mostrar como a discussão entre dois grandes filósofos da diferença está mal colocada, deixando na penumbra o que, em meu entender, é o verdadeiro problema, a saber, determinar as diversas modalidades de inscrição ontológica da diferença e de seus embates.

Teoria do falso movimento

Um dos eixos da crítica deleuzeana à dialética hegeliana gira em torno da centralidade dada nesta à contradição. Deleuze compreende a contradição como uma figura inadequada da diferença. Questão absolutamente central, se lembrarmos que Hegel, quando indagado por Goethe o que entendia por dialética, afirmou: “é o espírito de contradição organizado” (Arantes, 1996). A maneira com que a dialética compreende o movimento, a constituição de determinações e o redimensionamento contínuo do campo da experiência, é indissociável da possibilidade de “organizar a contradição”. Para Deleuze, no entanto, os conflitos organizados sob a forma da contradição são um “falso movimento”

(Deleuze, 1969, p. 16). Daí a afirmação: “A diferença só implica o negativo e só se deixa ir até a contradição na medida que continuamos a subordiná-la ao idêntico” (Ibid., p. 1).

Mas não se deve a Deleuze a ideia da dialética como um pensamento da identidade fundado através da possibilidade de sempre construir mediações entre contraditórios, mediações que, por serem mediações, só podem confirmar o que estava inicialmente pressuposto no interior de um sistema prévio de possibilidades. Heidegger, por exemplo, já dissera: “o que Hegel pensa com a palavra *experiência* diz primeiramente o que é a *res cogitans* enquanto *subjectum co-agitans*. A experiência é a apresentação do sujeito absoluto desdobrando-se na representação, e assim se absolvendo” (Heidegger, 1998). A experiência seria, em Hegel, a absorção contínua no campo de um sistema de representações em cujo fundamento sempre encontramos o sujeito em sua confirmação de si: a contradição seria a mera oposição contínua do sujeito a si mesmo, movimento interno do qual os acontecimentos são a mera confirmação de possíveis de uma substância que permanece idêntica a si mesma. Uma ideia semelhante se encontra em Althusser, que afirma que Hegel tem um conceito simples e unificador de contradição que opera por interiorização cumulativa:

Com efeito, a cada momento de seu devir, a consciência vive e prova sua própria essência (que corresponde ao grau que ela alcançou) através de todos os ecos das essências anteriores que ela foi e através da presença alusiva de formas históricas correspondentes (...) Mas tais figuras passadas da consciência e seus mundos latentes (correspondentes a tais figuras) nunca afetam a consciência presente enquanto determinações diferen-

tes dela mesma. Tais figuras e mundos só a concernem como ecos (lembranças, fantasmas de sua história) do que ela se tornou, ou seja, como antecipações de si ou alusões a si. (Althusser, 1986, p. 101)

Althusser pode dizer que as figuras do passado nunca afetam a consciência como uma determinação diferente, que o passado foi desde sempre “digerido previamente” (Ibid., p. 115), porque Hegel pensaria o movimento histórico a partir de uma contradição simples própria à noção de uma unidade originária que se cindiria em dois contrários: “desenvolvendo-se no seio de si mesma graças a virtude da negatividade e sempre restaurando-se, em todo seu desenvolvimento, cada vez em uma totalidade mais ‘concreta’ que tal unidade e simplicidade originárias” (Ibid., p. 202). Para tanto – e Althusser pensa principalmente na *Fenomenologia do Espírito* –, seria necessário que todos os elementos da vida concreta de um mundo histórico fossem reduzidos a um princípio único compreendido como a exteriorização e alienação da forma abstrata da consciência de si referida a tal mundo (como Roma, reduzida por Hegel à manifestação do princípio da personalidade jurídica abstrata). Daí a ideia de uma “contradição simples” a animar a dialética hegeliana, como se a totalidade possuísse uma unidade no interior da qual todas as diferenças seriam postas apenas para serem negadas enquanto a expressão do mesmo princípio espiritual transcendente. Na totalidade hegeliana: “cada elemento é *pars totalis*, e as esferas visíveis são apenas o desdobramento alienado e restaurado do dito princípio interno” (Ibid., p. 210). Esta “causalidade expressiva” transformaria toda experiência da diferença em uma forma simples de contrariedade.

Essas duas leituras certamente influenciaram de forma direta

a interpretação de Deleuze¹. Mesmo que a estratégia de Deleuze não seja idêntica às de Althusser e de Heidegger, adota o diagnóstico que elas oferecem. Tentarei reconstruí-la aqui, a fim de avaliar sua pertinência.

Dialética como “representação orgiástica”

Deleuze compreende que a posição de Hegel não é essencialmente diferente da maneira que Aristóteles define diferença e determinação. Daí que Deleuze afirme, com Heidegger, que há em Hegel um pensamento da representação. Como no interior da representação só seria possível pensar a diferença como diferença opositiva, que se acomoda a um quadro estruturado de representações, a dialética hegeliana seria um pensamento da identidade, incapaz de pensar a produtividade da diferença.

No entender de Deleuze, Aristóteles afirma que é diferente aquilo que difere do outro a partir de um elemento particular, sendo necessário a existência de um elemento idêntico que construa um campo de equivalência possível. Este elemento comum pode ser o gênero ou a espécie. Duas coisas são distintas em gênero quando não há matéria comum ou geração recíproca, como é o caso de coisas de categorias diferentes. Elas são distintas em espécie quando são idênticas segundo o gênero. Aristóteles distingue quatro tipos de oposição: contrariedade, contradição,

¹A respeito de Althusser, Deleuze dirá: “os comentadores de Marx que insistem na diferença fundamental de Marx e Hegel lembram corretamente que a categoria de diferenciação no interior de uma multiplicidade social (divisão do trabalho) substitui, no *Capital*, os conceitos hegelianos de oposição, de contradição e de alienação – os quais formam apenas um movimento de aparência e valem apenas por efeitos abstratos, separados do princípio e do verdadeiro movimento de sua produção” (Deleuze, 1969, p. 268).

relação e privação. É na contrariedade que Aristóteles verá a “diferença perfeita”, já que a contrariedade representa a diferença máxima no interior do gênero (por exemplo, cor “branca” e “preta”, animal “pedestre” e “alado”), sendo a contrariedade primeira dada pela posse e pela privação de um predicado. É por ser pensada a partir da posse e da privação que, para cada coisa, só pode haver um contrário. O “gênero” é o que constitui a unidade e a identidade de dois seres e que diferencia estes seres de uma maneira que não é simplesmente accidental. “Animal” define minha unidade com um cão, ao mesmo tempo que “animal” diferencia-se em mim e no cão de forma não accidental, pois nos distingue em espécies. Ou seja, esta diferença no interior do gênero divide-o, produzindo espécies que têm, entre si, relações que vão até a contrariedade (como “mamíferos pedestres” e “mamíferos alados”). Desta forma, percebemos como a diferença aparece como especificidade que divide o que permanece comum, a saber, o gênero. Ela é um operador que permite a conservação da identidade conceitual do gênero, inscrevendo-se no conceito indeterminado do gênero.

Essa “diferença específica”, ou seja, que determina espécies, é compreendida por Deleuze como modo não de apresentar um conceito de diferença, mas de submeter a experiência da diferença às limitações representacionais do conceito, transformando-a em predicado de uma espécie. É para criticar tal concepção predicativa de diferença que Deleuze afirma, “confunde-se a determinação de um conceito próprio de diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral” (Deleuze, 1969, p. 48). Deleuze insiste que há uma experiência exterior ao modo de determinação de predicções conceituais que deve ser recuperada a fim de nos livrarmos de uma imagem do pensamento que nos

aparece com o peso do senso comum. Veremos mais à frente o que podemos entender por tal estratégia. Por outro lado, a relação entre os gêneros desconhece um terceiro termo comum; por isso, Aristóteles afirma: “as coisas que são diferentes por gênero não admitem entre si nenhuma passagem, mas são distantes entre si e incomunicáveis” (Aristóteles, *Metafísica*, X, 4, 7, 1970). O único termo comum possível seria “ser” ou “um”. No entanto, Aristóteles afirma que “ser” e “um” não são substâncias, mas apenas os predicados mais universais. Neste sentido, na dimensão da distinção entre gêneros, há uma equivocidade radical do ser, isto enquanto as espécies são unívocas em relação ao gênero. Em vista disso, pode-se afirmar que a crítica deleuzeana a Hegel se resume a isto: “Hegel, assim como Aristóteles, determina a diferença por oposição dos extremos ou dos contrários” (Deleuze, 1969, p. 64)², o que implica (e isto é importante), reduzir a contradição hegeliana a uma forma radicalizada de contrariedade. A leitura de Deleuze permite compreender porque, na *Ciência da Lógica*, a diversidade (como diferença exterior e multiplicidade não-estruturada) resolve-se necessariamente na posição da igualdade e da desigualdade, da qual advém uma oposição³. E

²Ou ainda: “a dialética se alimenta de oposições porque ela ignora os mecanismos diferenciais sutis e subterrâneos” (Deleuze, 1962, p. 181). Como dirá David-Ménard: “para Deleuze, a contradição hegeliana é uma vitória imaginária do mesmo sobre a diferença quando esta é mal pensada: dois termos só se relacionam um ao outro de maneira contraditória quando eles são enviados a uma medida comum que não deixa subsistir a disparidade caótica que colocou estes dois termos em relação” (David-Ménard, 2006, p. 17).

³Na verdade, não pode haver multiplicidade não-estruturada para Hegel. A simples posição de uma proposição como: “Não há duas coisas que sejam completamente idênticas” já pressupõe um dispositivo de contagem que organiza a diversidade a partir da estrutura de uma multiplicidade numérica. De fato, Hegel segue um argumento aristotélico aqui.

estariam justificadas leituras, como a de Robert Brandom, que definem a negação determinada como a simples reflexão sobre as conseqüências de assumirmos o caráter estruturante de relações de incompatibilidade material:

Hegel aceita o princípio medieval (e spinozista) *omni determinatio est negatio*. Mas a mera diferença ainda não é a negação que a determinidade exige de acordo com esse princípio. Essencialmente, a propriedade definidora da negação é a exclusividade codificada no princípio de não-contradição: *p* exclui-se de *não-p*; eles são incompatíveis. (Brandom, 2002, p. 179)

Assim, “o conceito de incompatibilidade material ou, como Hegel o designa, de *negação determinada* é seu mais fundamental instrumento conceitual” (Ibid., p. 180).

Mas, contrariamente ao que pressupõe Brandom, Hegel não pensa os polos opostos a partir de relações de exterioridade, e, assim, é impossível reduzir a contradição a uma forma de incompatibilidade material ou mesmo de contrariedade. Fazê-lo implicaria aceitar que os processos descritos por Hegel são meras atualizações de um dos possíveis opostos definidos previamente no interior do gênero ou definidos previamente como atributos possíveis de um mesmo sujeito; quando Hegel, à sua maneira, se bate com uma concepção predicativa de diferença, a que ela chama de “pensar representativo” ligado ao primado do entendimento.

Deleuze crê superar essa dificuldade afirmando que, para além do modo “orgânico” de representação marcado pela aplicação estrita dos quatro princípios anteriormente mencionados, há ainda um modo da representação tentar englobar o que lhe nega, englo-

bar o “sentimento” da infinitude. Trata-se daquilo que Deleuze chama de representação “orgiástica”, e que conhecemos simplesmente por dialética em sua matriz hegeliana. Por representação orgiástica Deleuze compreende o conceito enquanto operador de internalização do que lhe aparece inicialmente como diferença exterior⁴. Daí porque a noção de limite se modifica: “Ela não designa mais os limites da representação finita, mas ao contrário a matriz na qual a determinação finita não cessa de desaparecer e de nascer, de se absorver e se desdobrar na representação orgiástica” (Deleuze, 1969, p. 62)⁵.

Para Deleuze, a crítica hegeliana da representação a conserva como fundamento, a partir do qual tudo que não se conforma à representação é posto como negativo. Daí que ele possa afirmar que a determinação finita (a representação) não cessa de desaparecer (já que ele se confronta incessantemente com o que lhe nega) e de nascer (já que ela permaneceria como fundamento dos modos de orientação do pensamento). É o que Deleuze tem em mente ao insistir que a dialética só pode descobrir o infinito deixando subsistir a determinação finita: “dizendo o infinito da determinação finita, representando-a não como dissolvida ou desaparecida, mas como dissolvendo-se e a ponto de desaparecer, ou seja, também como se engendrando ao infinito” (Ibid., p. 63), um pouco como a consciência, que sente a contínua presença de Deus *in absentia*.

⁴Como dirá Lapoujade: “O fundamento deve agir agora no interior da representação para estender os limites desta tanto ao infinitamente pequeno quanto ao infinitamente grande” (Lapoujade, 2015, p. 50).

⁵Neste sentido: “ao invés de tentar resolver as dificuldades da representação movendo-se em direção a uma posição transcendental, Hegel usa tais dificuldades para mover-se do pensamento finito da representação ao pensamento infinito através da aceitação da natureza contraditória do mundo” (Somers-Hall, 2012, p. 188).

No fundo, esta maneira de só pensar o infinito como desaparecimento infinito da determinação finita seria fruto de uma espécie de “sono antropológico” hegeliano. O filósofo alemão estaria preso à antropologia da consciência, aos limites cognitivos da consciência psicológica. Por isto, desde de sua resenha crítica ao livro de Jean Hyppolite, *Lógica e existência*, Deleuze se pergunta: “Não podemos fazer uma ontologia da diferença que não teria que ir até a contradição porque a contradição seria menos do que a diferença, e não mais? A contradição não seria apenas o aspecto fenomenal e antropológico da diferença?” (Deleuze, 2002, p. 23). Anos depois, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze explicitará esta via ao acusar a dialética de ser “uma mistura bizarra de ontologia e antropologia, de metafísica e de humanismo” (Id., 1962, p. 210). Essa insistência na dialética hegeliana como pensamento dependente dos limites de uma antropologia (tema heideggeriano e althusseriano por excelência) vem da compreensão da consciência-de-si como uma consciência presa às determinações representacionais de uma consciência empírica. Pois seria apenas para uma consciência presa ainda à representação que tudo não pensável sob a forma da representação só pode ser uma contradição, ou seja, uma impossibilidade do pensamento que só se apresenta como negatividade diante da clareza do pensamento representacional. Daí porque Deleuze afirma que a Fenomenologia hegeliana é, no fundo, uma fenomenologia da consciência infeliz (tema que ele traz da interpretação de Jean Wahl⁶, um dos poucos livros sobre o assunto que Deleuze cita em *Nietzsche e a filosofia*).

Contudo, essa interpretação é difícil de sustentar. Primeiro,

⁶WAHL, Jean; *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929.

porque se para a consciência a contradição é o impensável, para o Espírito (*Geist*) ela é índice de verdade. O Espírito não é uma consciência hipostasiada, mas outra forma de pensamento, radicalmente distinta da forma de pensamento e presença que define a consciência: é o sujeito de um pensamento que atualiza o infinito sob a forma do absoluto. Por isso, a *Fenomenologia do Espírito* não é uma antropologia da consciência, nem a consciência infeliz é seu destino final, o que seria bizarro, já que Hegel criou tal figura da consciência para dramatizar as clivagens próprias à consciência moral kantiana, que ele critica⁷. Isso explica, entre outras coisas, porque o fundamento ao qual a contradição é reportada não pode ser considerado: “uma maneira de tomar particularmente a sério o princípio de identidade, dando-lhe um valor infinito, tornando-o coextensivo ao todo e, assim, fazendo-o reinar sobre a própria existência” (Deleuze, 1969, p. 70), um pouco como a função da unidade originária simples defendida pela leitura que Althusser faz de Hegel. Ao contrário, ir ao fundamento é uma desarticulação do anteriormente fundado. Em Hegel, o esclarecimento do fundamento é sempre a dissolução imanente do fundado. As oposições, quando vão ao fundamento (*Grund*), caem todas no abismo (*Abgrund*). Daí porque “a essência quando se determina como fundamento, determina-se como o não-determinado e é apenas a superação (*aufhebung*) de seu ser determinado que é seu determinar” (Hegel, 1986b, p. 81).

⁷O que Derrida compreendeu bem ao afirmar: “a *Fenomenologia do Espírito* não se interessa por qualquer coisa a que possamos chamar simplesmente o homem. Ciência da experiência da consciência, ciência das estruturas da fenomenalidade do espírito relacionando-se com ele mesmo, ela distingue-se rigorosamente da antropologia. Na *Enciclopédia*, a seção intitulada *Fenomenologia do Espírito* vem depois da *Antropologia* e excede muito explicitamente os limites desta” (Derrida, 1986, p. 156).

Tal superação pressupõe uma inquietude (*Unruhe*) do nível do fundamento que não pode ser compreendida de forma adequada como reinstauração da identidade sob a garantia da representação, mas como processo, baseado na “unidade imediata com sua negatividade absoluta” (Ibid., p. 84).

O problema do infinito

No entanto, devemos insistir em uma questão central neste debate: entre Deleuze e Hegel passa ao menos um ponto em comum, a saber, são filosofias para as quais o problema filosófico fundamental consiste em pensar a atualidade do infinito, criticando com isso o papel estabilizador do recurso ao fundamento. Todo debate a respeito das relações entre eles deveria partir dessa constatação. Ambos procuram, cada um à sua maneira, definir a tarefa da filosofia como a exigência de, através dos conceitos, “adquirir consistência sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha” (Deleuze e Guattari, 1997, p. 59), e põem como tarefa principal criticar a finitude da representação, seja sob a forma da finitude dos modos de determinação próprios ao entendimento (Hegel), seja sob a forma de uma imagem do pensamento ligada ao primado da identidade (Deleuze). Por terem um projeto comum, mas construído a partir de uma base metafísica distinta (como mostrarei mais à frente), a relação de Deleuze com Hegel será necessariamente problemática. Os filósofos que não podemos ler não são aqueles com os quais discordamos, mas aqueles com os quais mantemos uma relação não-aceita de proximidade relativa.

Para começar, digamos que, para Hegel, infinito é aquilo que traz em si mesmo sua própria negação e que, em vez de se autodestruir, conserva-se numa determinidade. Daí porque ele

pode afirmar, em uma frase chave: “A infinitude, ou essa inquietude absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, faz com que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade” (Hegel, 1992, § 163). Notemos essa maneira peculiar de falar sobre o infinito. Primeiro, Hegel o define como “a inquietude absoluta do puro mover-si-a-si-mesmo”, ou seja, *o infinito é uma forma de movimento, uma forma de passagem*, e não uma situação. Um movimento infinito será aquele que é marcado por uma inquietude que é “absoluta”, por não ser “relativa” a uma situação dada, mas contínua ultrapassagem de si por si mesmo. O que pode ser entendido como atualização do que não é um mero possível da situação dada. Por isso a infinitude é construída a partir da experiência da contradição, pois ela é atualização de impossíveis⁸. No entanto, enquanto a contradição é compreendida pelo entendimento como impossibilidade de constituir um objeto, do ponto de vista do Espírito a contradição dá acesso à infinitude. A infinitude aparece assim como a constituição de um objeto da experiência que se move a si mesmo, que tem em si mesmo a própria causa de sua transformação, não no sentido de ter seu princípio de desenvolvimento num regime potência/ato, mas de ter em si o processo que destrua sua própria identidade imediata.

Mais uma vez, poderíamos dizer que isto parece fazer com que o infinito seja o ato contínuo de ultrapassagem do finito, de

⁸Vale aqui a discussão feita por Ruy Fausto a respeito de como, na dialética: “os possíveis são primeiro possíveis-impossíveis (porque as contrapossibilidades se revelam necessárias), depois possíveis-possíveis, finalmente, a longo prazo, possíveis-necessários, porque os contrapossíveis se revelam eles mesmos contingentes e a longo prazo impossíveis (quando eles não se convertem nos possíveis, seus opostos)” (Fausto, 1982, p. 191).

um finito que permanece, que se conserva por precisar ser continuamente ultrapassado. Por isso Deleuze afirma que em Hegel a representação infinita não se livra do princípio de identidade, mesmo que esse princípio da identidade agora seja mobilizado preferencialmente através daquilo que indica seu limite, como as noções de oposição, antagonismo, contradição e conflito.

No entanto, e vale a pena voltar a este ponto de forma mais sistemática, lembremos que tal leitura só seria possível se reduzíssemos todas as figuras dialéticas da negação à oposição, o que está longe de ser o caso em Hegel. A oposição pode admitir que só é possível pôr um termo através da pressuposição da realidade do seu oposto, que aparece aqui como limite de significação. Mas a oposição não pode admitir que a realização de um processo é a autonegação de sua identidade imediata, é a destruição de seu limite suposto. Em suma, ela não pode admitir que “tudo o que é determinado de algum modo é o contrário desta determinidade”, que toda determinação é precária por estar em movimento. Admitir isso significaria desarticular a própria noção de identidade em sua força de distinção entre elementos, o que desarticulária a noção de “finito”. Pois, perdida a capacidade de distinção entre elementos, o que resta da identidade? Certamente, nada referente a seu significado habitual. Ela deixa de ter a função organizadora que normalmente esperamos da representação.

Por isso, para Hegel, a identidade do conceito nada tem a ver com a identidade da representação. Pensar o conceito significa pensar para além da representação. Daí a dificuldade em aceitar a afirmação de Deleuze, anteriormente citada, segundo a qual a diferença só implica o negativo e só se deixa levar até a contradição na medida em que continuamos a subordiná-la

ao idêntico. Ela cria a ilusão de sabermos o que falamos ao denunciar a “subordinação ao idêntico”. Mas não seria essa a verdadeira questão de Hegel? Levar a identidade até o ponto da exaustão, em que não temos mais certeza do que estamos falando, e dizer seu nome é a maneira mais astuta de ludibriar as ilusões iniciais que ela promete?

A importância da perspectiva hegeliana talvez se encontre no fato de oferecer um princípio explanatório para o seguinte problema que fica em aberto no pensamento deleuzeano: sendo a multiplicidade e a diferença aquilo que permite a intelecção da univocidade do ser⁹, como explicar a recorrência perpétua das ilusões do finito e da identidade? Tais “ilusões” devem ser: a) ou momentos da univocidade, b) ou entidades com dignidade ontológica próprias (pois se elas fossem entidades simplesmente “inexistentes”, isto produziria a situação cômica de ter de explicar porque montamos verdadeiras máquinas filosóficas de guerra contra aquilo que, no final das contas, do ponto de vista ontológico, é inexistente) ou c) expressões de alguma forma de “fraqueza moral”, de descaminho do ser. Se aceitarmos c), colocaremos a crítica filosófica nas vias de uma crítica moral, como se o finito e a identidade fosse a versão contemporânea do mal, um mal agora chamado de “ressentimento”, como Deleuze acusa Hegel em *Nietzsche e a filosofia*.

Analisemos, inicialmente, a hipótese b). Se o finito e a identidade forem entidades com dignidade ontológica próprias, então a univocidade do ser estará quebrada e a multiplicidade se mos-

⁹Isto se admitirmos a leitura de Alain Badiou, para quem “o problema fundamental de Deleuze não é certamente liberar o múltiplo, é dobrar o pensamento a um conceito renovado do Uno. O que deve ser o Uno para que o múltiplo nele seja *integralmente* pensável como produção de simulacros?” (Badiou, 1997, p. 18).

trará mais frágil do que a identidade, já que a identidade seria uma “ilusão” com a força de exilar a experiência da multiplicidade, isolá-la em territórios e momentos regionais. Por isto, a identidade deve ser um momento da diferença, o finito deve ser um momento da estratégia de atualização do infinito. Lembremos que Hegel parte do finito porque começamos a pensar contra representações naturais, contra imagens do pensamento enraizadas na linguagem cotidiana e nas operações do senso comum. Como diria Sartre, o primeiro ato filosófico é pensar contra si mesmo. Nossa primeira operação do pensamento é um crítica da finitude que se consolidou na situação atual. Ignorar isso é esquecer que as determinações do mundo atual não se confundem imediatamente com o que a experiência é capaz de produzir; seria elevar os limites do mundo atual a condição de limites de toda linguagem e pensamento possível, inviabilizando a crítica em sua força plena. Quanto a isso, Hegel, à sua maneira, compartilha com Deleuze a ideia de que é apenas quando a tendência em direção à atualidade é concebida como separada da virtualidade por ela atualizada que desenvolvemos a imagem representacional do pensamento com sua finitude e identidade. Mas Deleuze insiste que pensar o que tem o estatuto de virtual como negatividade seria pensar o virtual como privação ou falta, o que seria desprovido de sentido:

As formas do negativo aparecem em termos atuais e relações reais, mas apenas enquanto eles são cortados da virtualidade que atualizam e do movimento de suas atualizações. Então, e apenas então, as afirmações finitas parecem limitadas em si mesmas, opostas umas às outras, sofrendo de falta ou privação. (Deleuze, 1969, p. 267)

No entanto, podemos lembrar como a negatividade em Hegel não pode ser pensada sob a forma da privação ou da falta, mas sob a forma da indeterminação produtiva. Hegel compreende que o fracasso do finito em determinar-se deve ser momento de atualização de um infinito que, inicialmente, deve aparecer como força de indeterminação, para depois aparecer como força produtiva através da virtualização dos limites do finito. As determinações finitas e sua estética própria do tempo e do espaço devem entrar em colapso, negando-se a si mesmas através de uma crítica imanente, na qual elas descobrem em si mesmo o infinito em operação e começam a falar outra linguagem, como se sua linguagem natural fosse simplesmente destruída. As determinações finitas devem, de certa forma, explodir seus limites, suspendendo a força de organização de uma estética submetida ao pensar representativo para assim se realizarem como infinito¹⁰. É dessa forma que devemos entender uma afirmação central, que descreve o movimento dialético hegeliano:

A superação (*Aufheben*) não é a alteração ou o ser-outro em geral, nem a superação de algo. Isto no qual o finito se supera é o infinito como a negação da finitude, mas a finitude foi determinada por muito tempo apenas como *existência* enquanto *não-ser*. Por seu lado, a infinitude foi determinada como o negativo da finitude e da determinidade em geral, como o vazio do para além. A superação de si na finitude é um

¹⁰Notemos que não estamos distante de uma operação bem descrita por Lapoujade: “É um erro afirmar que o projeto de Deleuze é anti-dialético com o pretexto de que ele rejeita toda mediação; pelo contrário, é porque ele coloca em curto-circuito todas as mediações entre o sensível e a Ideia que seu projeto é propriamente dialético” (Lapoujade, 2015, p. 102).

retorno deste voo vazio, a negação do para além que é, em si mesmo, um negativo. (Hegel, 1986b, p. 160)

Podemos dizer que esse retorno do voo vazio, negação da negação do para além, como realização efetiva do infinito, se dá através de uma peculiar virtualização da efetividade capaz de desarticular o sistema de limites do pensar representativo. Hegel fornece uma figura exemplar dessa virtualidade recorrendo às noções de tempo histórico e temporalidade concreta. Basta extrair as consequências necessárias de afirmações como esta:

A vida do espírito presente é um círculo de degraus que, por um lado, permanecem justapostos e apenas por outro lado aparecem como passados. Os momentos que o espírito parece ter atrás de si, ele também os tem em sua profundidade presente¹¹. (Hegel, 1979, p. 104)

Ao se livrar dos limites da representação, as determinações realizam sua infinitude ao se encontrarem no tempo histórico. Pois, se vários tempos podem estar atualizados em uma profundidade presente, é porque eles não se submetem a uma concepção representacional, mas organizam-se como multiplicidade. Essa recondução do tempo à historicidade é figura exemplar da maneira hegeliana de pensar a atualização da virtualidade como figura da infinitude, e fornece um belo exemplo da razão pela qual a negação de uma negação resulta, em Hegel, em uma afirmação. Os instantes temporais negam-se entre si, pois se determinam inicialmente a partir de diferenças opostas. A negação

¹¹Desenvolvi este ponto de maneira mais sistemática em SAFATLE, Vladimir; *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*, Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

de sua negação é a atualização de uma estrutura de implicações impensável para o entendimento, mas profundamente real, por isto afirmativa.

A dialética como visão moral do mundo

Mas poderíamos, a esta altura, tentar defender Deleuze, que em *Nietzsche e a filosofia* quer submeter a dialética a uma crítica moral. Lembremos de alguns momentos centrais desta crítica que fará história e produzirá consequências maiores no estabelecimento de um esquema de contraposição absoluta entre o trabalho do negativo e as chamadas forças afirmativas da vida:

Três ideias definem a dialética: a ideia de um poder do negativo como princípio teórico que se manifesta na oposição e na contradição; a ideia de um valor de sofrimento e da tristeza, a valorização das ‘paixões tristes’ como princípio prático que se manifesta na cisão, no dilaceramento; a ideia da positividade como produto teórico e prático da própria negação. (Deleuze, 1962, p. 223)

Ou seja, a crítica à dialética é: crítica lógica de um pensamento que só é capaz de pensar a diferença sob a forma de oposição e da contradição (ou antes, da contradição reduzida à uma figura da oposição), crítica moral a um pensamento fascinado pelas temáticas do sacrifício e da clivagem, crítica ontológica do primado negativo e do não-ser.

Insistamos aqui na crítica moral. De fato, para Deleuze, a dialética seria a última construção filosófica da moralidade cristã. Seria, na verdade, uma espécie de teologia negativa que eleva o negativo, a perda, a reconciliação prometida, o sofrimento e o

sacrifício do trabalho à condição categorias centrais para a compreensão da efetividade. Daí porque Deleuze pode afirmar: “A oposição de Dionísio ou de Zarathustra ao Cristo não é uma oposição dialética, mas a oposição à própria dialética” (Ibid., p. 19). A dialética não passaria assim de uma visão moral do mundo incapaz de produzir outra coisa que o ressentimento. Isto ficaria claro se comparássemos o trágico segundo a dialética e o trágico segundo Nietzsche. Todos os dois insistem na essência trágica de existência. No entanto, Deleuze não pode concordar com seu professor, Jean Hyppolite (eixo maior de suas críticas à Hegel), para quem “Na *Fenomenologia*, a história julgada aparece sob a forma deste perdão dos pecados no qual o espírito absoluto se divide para se realizar, para se efetuar na ação, e no entanto se reencontrar a si como totalidade positiva no completo dilaceramento. Há aí uma permanência do trágico que nos faz pensar em Nietzsche” (Hyppolite, 1991, p. 225). Para Deleuze, nada mais falso no que se refere a Nietzsche. Na verdade, em Hegel, o trágico estaria ligado à perspectiva da consciência infeliz que perdeu seu vínculo imediato com o Absoluto e sabe-se consciente desta perda. Uma perda que só poderá ser curada através da transformação da negatividade da ausência do Absoluto em ser. No entanto, em Nietzsche o trágico seria apenas a aceitação da exigência de afirmar a multiplicidade dos jogos de força e, com isto, de manter irrealizada toda determinação fixa, toda realidade substancialmente enraizada. Como em Hegel, é afastamento da substancialidade ética. Mas, no caso de Nietzsche, este afastamento é apenas a exposição da verdade de uma ontologia que não precisa mais fazer apelo a nenhuma noção de substância. Podemos então dizer que o trágico em Nietzsche é a afirmação de que “o múltiplo é a afirmação do um, o devir, a

afirmação do ser” (Deleuze, 1962, p. 27). O trágico seria apenas a compreensão da fluidez absoluta de todo subsistir, com a crueldade e a violência que isto implica.

No entanto, a crítica moral deleuzeana é ainda uma análise de patologias sociais. A seu ver, a dialética seria uma patologia caracterizada pelo ressentimento e pela má-consciência. Este é um ponto de suma importância. Ressentimento e má-consciência formam tipos, modos gerais de vida que produzem uma psicologia, uma forma de relação à história, à metafísica e à moral. Deleuze afirmará: “Um tipo é, com efeito, uma realidade ao mesmo tempo biológica, psíquica, histórica, social e política” (Ibid., p. 132). E se, por um lado, a filosofia nietzscheana em sua potência crítica aparece como uma sintomatologia, por outro ela funciona a partir de uma tipologia que procura identificar os modos de vida responsáveis pela produção de valores socialmente partilhados. Modos de vida que podem fornecer a inteligibilidade de condições mutiladas da vida na modernidade ocidental. Daí porque os valores estão ligados a formas de vida: nobre/vil, ativo/reactivo. Neste sentido, mesmo a razão não é mais vista como a capacidade de refletir sobre princípios que podem nos orientar no julgar e no agir: é uma forma de vida, ligada a condições muito específicas de disposição da vontade de potência.

Neste contexto, devemos compreender o ressentimento como o tipo que se coloca em posição de desvalorização niilista da vida tendo em vista um princípio transcendente que nunca deve se incarnar. Tal transcendência tem como função real apenas desvalorizar a existência, marcando-lhe com o selo infinito da inadequação e da incompletude. Neste quadro, a negatividade dialética, em sua pretensa transcendência negativa, aparece como

última astúcia de uma vontade de nada, como nadificação da existência. Assim, “o ser hegeliano é o nada puro e simples; e o devir que este ser forma com o nada, ou seja, consigo mesmo, é devir perfeitamente niilista; e a afirmação passa aqui pela negação porque ela é apenas a afirmação do negativo e de seus produtos” (Ibid., p. 210).

Uma perspectiva similar à de Deleuze foi adotada por Gérard Lebrun em *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Lebrun insiste como a saída hegeliana pela negatividade tem uma matriz teológica na qual: “ganhar uma determinação acaba sempre por ser renúncia a uma diferença que me individualizava, advir um pouco mais meu ser verdade na medida em que sou um pouco menos meu ego” (Lebrun, 2005, p. 100). Nessa desqualificação teológica das formas de individualização, a dialética hegeliana tentaria um passe de mágica no qual a inoculação de um certo sentimento de fraqueza no particular aferrado à existência se transforma em estratégia fenomenológica da elevação da dor à condição de abertura ontológica: “em troca de seus sofrimentos, é o gozo do universal que se oferece à consciência – belo presente ...” (Ibid., p. 211). Não estamos longe de Deleuze, que vê a dialética hegeliana como “ideia do valor do sofrimento e da tristeza, valorização das ‘paixões tristes’ como princípio prático que se manifesta na cisão, no dilaceramento” (Deleuze, 1962, p. 224).

Mas notemos dois pontos. Primeiro, a dialética hegeliana nunca poderia ser equiparada a uma forma de ressentimento, já que lhe falta a fixação no dolo passado e na culpabilização. O tempo do ressentimento é um tempo marcado pela repetição compulsiva das violações sofridas e da impossibilidade de reparação. Por isto, tempo dos lutos que não podem se realizar

e das culpabilizações infinitas. Nada parecido ao tempo de alguém que lembra como: “as feridas do espírito são curadas sem deixar cicatrizes”, como é o caso da processualidade retroativa do tempo hegeliano. Na verdade, a dialética hegeliana poderia ser acusada exatamente do contrário, a saber, do desejo de conversão absoluta de toda violência em movimento necessário do Espírito, produzindo uma espécie retroativa de necessitarismo afirmativo¹². Nesse sentido, o mínimo que podemos dizer é a temática do ressentimento não lhe cabe. Por outro lado, a presença das temáticas da morte e do sofrimento não bastam para acusar uma experiência intelectual de fixação na finitude e no nihilismo. Se assim fosse seria impossível compreender afirmações como:

Os artistas são como os filósofos, têm frequentemente uma saudezinha frágil, mas não por causa de suas doenças nem de suas neuroses, é porque eles viram na vida algo grande demais para qualquer um, grande demais para eles, e que pôs neles a marca discreta da morte. Mas esse algo é também a fonte ou o fôlego que os fazem viver através das doenças do vivido. (Deleuze e Guattari, 1997, p. 324)

Não é difícil ver um acento hegeliano nesta infinitude que pôs no sujeito a marca discreta da morte por abrir a vida à potência do impessoal. Pois a negatividade hegeliana não é alguma forma de fixação no vazio (o que poderíamos encontrar, na verdade, em Alexandre Kojève, que lê claramente a negatividade hegeliana em chave transcendente como: “revelação de um va-

¹²Ver, por exemplo, Balibar, 2010.

zio” (Kojève, 1947)¹³, que fornece boa parte das coordenadas da crítica de Deleuze à Hegel), mas a expressão do excesso em relação às determinações postas em sua individualidade e que, por isto, é capaz de produzir movimento. Nesse sentido, uma filosofia da atividade e da transformação contínua, como a hegeliana, dificilmente aceitaria a fixação temporal própria a todo ressentimento. Em mais de um momento, Deleuze reconhece a experiência da morte como fator de movimento, e momento do devir: não é muito diferente o que encontramos em Hegel.

Contradição como destruição da identidade

Gostaria caracterizar melhor o ponto no qual, a meu ver, a distinção entre Hegel e Deleuze pode ser posta de maneira mais produtiva. Isso exige retornar ao problema da contradição em Hegel, a fim de tentar definir melhor seu caráter de “contradição objetiva”, ou se quisermos, de contradição real, e não apenas contradição lógica¹⁴. A contradição em Hegel não diz respeito apenas à contradição lógica entre o universal e o particular ou entre dois termos contrários enunciados sob o mesmo aspecto (como em um relação de tese e antítese). Da mesma forma como Kant precisa distinguir oposição lógica e real, Hegel também opera com uma distinção fundamental entre contradição lógica e real.

¹³A insistência em contrapor o senhor e o escravo hegeliano à moral do senhor e à moral do escravo em Nietzsche mostra como a leitura de Kojève é um guia importante de Deleuze em seus embates com Hegel neste momento.

¹⁴Vale para Hegel o que Adorno afirma a respeito da contradição real: “o caráter objetivo da contradição não designa apenas o que do ente fica exterior ao julgamento mas, ao contrário, algo no próprio julgado (...) trata-se de prosseguir, no conhecimento, a inadequação entre o pensamento e a coisa, de experimentá-lo na coisa” (Adorno, 1970, p. 155)

Lembremos, por exemplo, com Hegel: “O que em geral move o mundo é a contradição e é ridículo dizer que a contradição não se deixa pensar” (Hegel, 1986a, §119) ou ainda: “algo é vivo apenas na medida em que contém em si mesmo a contradição e tem a força de apreender e suportar a contradição” (id., 1986b, p. 76). Essas afirmações convergem na caracterização da contradição como descrição objetiva do movimento (*Bewegung*) inerente ao mundo e à vida. Mundo é aquilo cujo movimento imanente é a expressão de uma contradição. Notemos pois o que temos aqui. Tal proposição equivale, primeiro, a afirmar que o que coloca o mundo em “movimento” não é o desenvolvimento progressivo de uma identidade previamente assegurada, de uma causalidade imanente, nem pode ser simplesmente pensado a partir da dinâmica de passagem da potência ao ato. Não há nada de contraditório no fato de que algo em potência tenha se tornado ato, ou de uma substância expressar seus possíveis em seus atributos de que os atributos de uma substância são as atualizações em devir de seus possíveis. O processo de atualização a que se refere Hegel não é simplesmente a atualização de uma substância, mas a negação imanente de si através de sua própria atividade. A princípio, pode parecer que é da passagem entre potência e ato que Hegel fala ao tematizar contradições como: “Algo se move a si mesmo não enquanto está aqui neste agora e em outro agora depois, mas enquanto está e não está aqui neste agora, enquanto é igual e não é igual a este aqui” (Ibid., p.76). Estar em movimento é ocupar potencialmente o outro agora, o outro aqui; logo, por me projetar em direção ao outro aqui, eu já o conteria em mim mesmo. Mas se assim fosse, não haveria porque falar em contradição. A existência de um movimento potencial não exclui a presença atual numa localização.

Na verdade, estaremos mais próximo de Hegel se aceitarmos que a contradição não é entre o agora e o agora posterior, mas entre a compreensão representacional da presença e a compreensão dialética da presença. A compreensão representacional da presença a define a partir de oposições, identidades próprias à disponibilidade de sucessões vinculadas às determinações do espaço. Já a compreensão dialética da presença tem uma profunda relação de contradição com o pensar representativo, pois implica pensar a presença a partir da simultaneidade do tempo. Compreender que, agora, estou e não estou aqui, implica transformar o que entendemos por presença¹⁵. Para que a contradição seja a essência do movimento, a passagem de uma situação à outra não deve ser a atualização de uma potência previamente determinada como possível de um atual. A passagem deve ser a produção do que não se colocava como possível da situação anterior, mas que retroativamente é transformação de um impossível em possível.

Por isso, podemos dizer que o movimento dialético não é mera modificação, mas é a destruição da identidade inicialmente posta. A contradição é negação da totalidade da identidade inicial através do movimento da identidade realizar-se como exceção de si, da totalidade encarnar-se em um termo que a nega e que, inicialmente, lhe parece absolutamente exterior. Não poderia ser diferente, quando se define o movimento da essência como autonegação. Definir essa autonegação como atualização do movimento da essência significa que esta destruição da identidade posta não é fruto de um acidente, mas a realização da essência, ou mesmo a integração do acidente no interior da es-

¹⁵Procurei desenvolver este ponto de maneira mais sistemática no terceiro capítulo de Safatle, 2015.

sência (e poderíamos dizer que esta é uma das determinações fundamentais da dialética, a saber, a capacidade de integrar o acidente no interior da essência). Se fosse um acidente meramente exterior, não haveria contradição. O que se move, o faz pela destruição de si e pela inscrição dessa destruição num movimento de “retorno em si” (*Rückkehr in sich selbst*) que modifica retroativamente a situação inicial, finita e limitada, em vez de reiterar sua posição inicial.

Hegel admite uma proposição cara a Deleuze: só a repetição produz uma experiência da diferença. Mas se trata aí de uma repetição pensada como modalidades de retorno a si, que reinstauram regimes de determinação num nível mais elevado de complexidade¹⁶. É a maneira hegeliana de afirmar que algo tem em si a própria causa do que lhe transforma. Ter em si a causa do que o transforma não é expressar a imanência de um devir que se desdobra no interior da totalidade da substância, é integrar uma exceção, uma contingência que só poderá ser encarnada por uma totalidade, ou seja, que só pode ser integrada à condição da totalidade modificar o que determina seu regime de relações. Daí que a contradição desponte como condição para um movimento de transformação efetiva. Mas essa reflexão filosófica sobre o conceito de contradição não se resume à noção de que o pensamento crítico deve ser capaz de indicar as contradições reais no seio da vida social a fim de expô-las tendo em vista uma possível superação. Ao dar à contradição um

¹⁶Podemos dizer que esta função do retorno a si representa uma diferença importante entre Hegel e Deleuze. “Para Hegel, se não há retorno, a potência da ideia se dissipa até submergir-se na penumbra da alienação (...) Contra o retorno hegeliano (*zurückkehren*), Deleuze oporá o eterno retorno nietzscheano como chave da repetição que articula a diferença” (Ferreira, 2013).

caráter ontológico, a própria noção de “superar a contradição” deve ser radicalmente revista. Conhecemos um uso tradicional dessa noção de superação, por exemplo, através da exposição marxista da contradição entre meios de produção e forças produtivas tendo em vista uma superação em direção à sociedade reconciliada. No entanto, neste caso, note-se que a contradição serviria apenas para indicar a existência de situações de crise a serem superadas, já que contradição é o que não pode permanecer como tal: é índice de uma crise que deve ser explicitada a fim de produzirmos uma situação na qual não existam mais crises. Não é difícil perceber aí um pensamento para o qual a contradição continua desprovida de realidade ontológica, pois se trata de um pensamento assombrado pela possibilidade de retorno à identidade.

O rosto da univocidade do ser

Nesse ponto, aparece enfim o eixo principal que mostra a tensão de separação entre Deleuze e Hegel, a saber, Hegel precisa recorrer a este conceito de contradição objetiva por não haver, em sua filosofia, espaço para um pensamento da univocidade do ser. Tal é, a meu ver, o ponto fundamental de tensão entre o pensamento da diferença elaborado por Deleuze e a dialética da contradição pensada por Hegel.

Sabemos como Deleuze insiste que a única proposição ontológica possível é a que diz respeito à univocidade do ser. O essencial não é entretanto que o ser se diga em um e mesmo sentido, mas que ele se diga, em um e mesmo sentido, de todas as diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. Ou seja, a univocidade não implica identidade, ela produz individuações, mas individuações cujo princípio é capaz de dissolver e consti-

tuir temporariamente indivíduos. Pois a univocidade é possibilidade imanente de atualização de um meio: “no qual toda forma, mesmo conceitos, se desnaturam” (David-Ménard, 2006, p. 119). É o que explica Lebrun: “A presença de diferenciações é perfeitamente conciliável com um estado que, representativamente falando, é de indiferenciação. É que então se conseguiu achar um ponto de vista completamente diferente daquele no qual a representação nos confinava” (Lebrun, 2006, p. 559).

Essa interpretação é confirmada por passagens fundamentais em que Deleuze explicita seu conceito de diferença:

A indiferença tem dois aspectos: o abismo indiferenciado, o nada negro, o animal indeterminado no qual tudo se dissolve – mas também o nada branco, a superfície que se vê novamente calma na qual flutuam determinações não ligadas, como membros dispersos, cabeça sem pescoço, braço sem ombro, olhos sem testa. O indeterminado é completamente indiferente, mas as determinações flutuantes não são menos indiferentes umas em relação às outras. (Deleuze, 1969, p. 43)

Essa afirmação, que abre o primeiro capítulo de *Diferença e repetição*, afirma que a reflexão sobre a natureza da indeterminação é condição primeira para a constituição de um pensamento da diferença. Podemos falar de indeterminação de duas maneiras: como um abismo, no qual tudo se dissolve, ou como uma superfície, na qual determinações não se organizam como um sistema de partes integradas e claramente diferenciadas. Este segundo conceito de indeterminação será posteriormente recuperado sob a forma da noção de “plano de imanência”. É a maneira deleuzeana de afirmar que o verdadeiro pensamento da diferença

a compreende não como modo de distinção entre elementos fortemente determinados, mas como uma potência interna de indiferenciação que habita toda determinação. Pois toda atualização da virtualidade é indissociável de um movimento de destituição das formas até então vigentes, e temos todo o direito de se perguntar se movimentos de destituição podem ser corretamente descritos a partir de potência meramente afirmativas.

O que leva Deleuze a insistir que “quando o fundo sobe à superfície, o rosto humano se decompõe neste espelho no qual o indeterminado, assim como as determinações, se confundem em uma única determinação que faz diferença” (Ibid., p. 44)? Deleuze procura mostrar como a figura fundamental da diferença não é a oposição, mas a “potência informal do fundo que leva cada coisa a esta forma extrema na qual sua representação se desfaz” (Ibid., p. 80). Essa potência informal do fundo é o fundamento da “diferença nela mesma”, uma diferença interna ao processo de determinação de uma individualidade.

Tal metáfora do fundo que sobe à superfície, informe que assombra a definição de toda forma, extremo no qual a representação se desfaz, pode receber a figura de um rosto humano que se decompõe; um pouco como as cabeças nas pinturas de Francis Bacon capazes de “desfazer o rosto” (Deleuze, 2002, p. 27). Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari lembravam que o rosto poderia parecer a definição mais bem acabada da identidade, do que diferencia uma individualidade de outra. No entanto, há de se lembrar que “os rostos concretos nascem de uma máquina abstrata de rostidade que vai produzi-los ao mesmo tempo que ela dá ao significante seu muro branco, à subjetividade seu buraco negro (...) Sim, o rosto tem um grande futuro à condição de ser destruído, desfeito. Em direção ao assignificante, ao assub-

jetivo” (Deleuze e Guattari, 1981, p. 210). Deleuze avança aí a proposição paradoxal de que a diferença é aquilo que, de certa forma, decompõe a individualidade, que bloqueia a realização acabada e definida dos processos de individualização¹⁷. Expor a diferença em si mesma passa então por reconstruir completamente o que significa “determinar algo”.

Se compreendermos “determinar algo” como ato de predicar ao máximo um elemento a fim de que ele possa ser individualizado em relação aos demais termos que lhe são contíguos, então, segundo Deleuze, não entenderemos aquilo que é a diferença; mas teremos uma concepção estática e finita do que pode ser uma individualização, meramente a partir de determinações por predicação. Mas, se entendermos “determinar algo” como a produção de uma individualidade que tem dentro de si o processo motor que a modifica, ou seja, que tem dentro de si aquilo que ainda não tem a figura de uma individualidade acabada e que lhe desconstitui a todo momento, então alcançaremos um conceito de diferença como modo de relação a si mesmo. Nesse sentido, podemos dizer que se trata de pensar um modo de determinação no qual o indeterminado não é simplesmente excluído, mas exprime uma virtualidade constitutiva de determinações não mais vinculadas a hipóstase do princípio de identidade.

O rosto que se desfaz, a representação que se desfaz, o fundo informe que vem à tona, a zona de indiscernibilidade que se abre: essas imagens, tão presentes nos escritos de Deleuze, apontam para um fator decisivo e pouco explorado em suas consequên-

¹⁷Deleuze fornece um exemplo importante através da constituição de uma “zona de indiscernibilidade” na pintura de Francis Bacon: “a carne é a zona comum do homem e da besta, sua zona de indiscernibilidade, ela é este ‘fato’, este estado no qual o pintor se identifica aos objetos de seu horror ou de sua compaixão” (Deleuze, 2002, p. 30).

cias, a saber, a virtualidade não pode se atualizar sem destituir os modos de determinação que sustentavam a situação atual. Não fosse assim, e estivéssemos a descrever um processo completamente imanente, a potência do virtual correria o risco de se decalcar do regime de determinações atuais, o que Deleuze corretamente não quer. Por isso, ainda que Deleuze não esteja disposto a aceitar, a potência do virtual não pode estar submetida a processos integralmente imanentes. Ela precisa se atualizar (e eu sustentaria este ponto sem temer as consequências) através de operações negativas que fazem com que a diferença emergja inicialmente como indeterminação, como o que não encontra forma e, por isto, impulsiona a atualidade a produzir novas modalidades de determinação¹⁸.

Por uma razão semelhante Hegel foi um dos primeiros a propor uma ontologia desprovida do conceito de ser enquanto conceito fundamental. O conceito ontológico central de Hegel é essência (*Wesen*), com sua dinâmica de movimentos produzidos a partir de estruturas relacionais como a identidade, a diferença, a oposição e a contradição. Hegel crê que o conceito de ser é, de certa forma, um falso conceito por sua generalidade abstrata ser, na verdade, índice de indeterminação improdutiva. Por isso, ele

¹⁸É certo que Deleuze não aceitaria esta interpretação. Lembremos, por exemplo, da maneira que ele recusa ao clinamen, de Lucrécio, o estatuto de indeterminação: “O clinamen não manifesta contingência alguma, indeterminação alguma. Ele manifesta outra coisa: a *lex atomi*, ou seja, a pluralidade irredutível das causas ou das séries causais, a impossibilidade de reunir as causas em um todo” (Deleuze, 1969, p. 312). Este recurso à multiplicidade de causas sem princípio global de unificação aparece, para Deleuze, como figura mais adequada de virtualidades em atualização. No entanto, há de se insistir que estarmos diante um problema de sobre-determinação implica aceitar, também, que a atualização do que sobre-determinado exige uma negação dos modos de determinação até então aceitos.

precisa apreender a substância não como ser, mas como sujeito em atividade de negatividade, ou seja, ele precisa compreender a atualização como uma atividade na qual a multiplicidade só é posta através da atividade da reflexão, o que não significa que ela é meramente abstrata, mas que não originária, e só pode ser fruto de uma atividade de reconhecimento capaz de produzir relações que não existiam anteriormente. A contradição deixa assim de ser um limite ao pensamento para se tornar a expressão de um mundo que é movimento, que se estabiliza temporariamente, numa transformação da linguagem.

Quando Hegel afirma que é necessário apreender a substância como sujeito, não oferece assim uma definição substancial de sujeito, apenas mostra como a relação entre o que se coloca no lugar da substância e a existência não é uma expressão, por mais que tal expressão não seja, por sua vez, uma mera participação: é a reflexão em algo que aparece inicialmente como exterioridade, como quebrando as dobras da substância. Tal exterioridade não é apenas uma aparência derivada de um modo imperfeito de conhecimento: é a condição para conservar a possibilidade de emergir aquilo que não é simplesmente a possibilidade de uma atualidade posta. Apreender a substância como sujeito é afirmar que não há experiência sem implicação, que a experiência é o nome deste processo de implicação com o que se coloca inicialmente como exterioridade bruta, como contradição em relação às dinâmicas de atualização de uma substância. Quais as consequências de Hegel dar à contradição um estatuto ontológico? Significa, em primeiro lugar, que a contradição não pode ser eliminada, nem é explicitada para ser eliminada¹⁹. O

¹⁹Neste sentido, Žižek está certo ao afirmar que “a figura mais elementar da reversão dialética reside na transposição de um obstáculo epistemológico

que a dialética faz é transformar a contradição de limite ao pensamento e à ação, em condição de intelecção de realidades na qual as determinações nunca são completas, na qual elas estão em um devir contínuo de alteração da estrutura de suas formas por serem impulsionadas por contingências imprevisíveis. A dialética transforma a realidade (*Wirklichkeit*) em “atividade absoluta” e infinita, e admite que toda e qualquer violência dos acontecimentos exteriores é sempre convertível em afirmação.

Deleuze busca por algo similar, por meio de uma teoria da univocidade do ser, na qual o verdadeiro nome do ser é multiplicidade. Essa teoria se desdobrará, em *Mille Plateaux*, numa teoria do devir. Mas a consolidação dessa teoria do devir, em vez de “desdobrar”, regionaliza o problema da univocidade do ser, abrindo assim o pensamento deleuzeano a uma filosofia dos acontecimentos, para além de toda ontologia²⁰. O que explicaria porque o próprio termo “ser” desaparece em seus escritos tardios, em prol de um construtivismo conceitual assumido.

Mas talvez seja o caso de afirmar que o conceito de ser desaparece nominalmente para permanecer pressuposto no horizonte regulador de uma teoria do devir na qual os desvires a todo momento se agenciam de forma contingente para dar expressão à

para a coisa em si, como sua falha ontológica (o que nos parece incapacidade de conhecer a coisa indica uma rachadura na coisa em si, de modo que nosso próprio fracasso em atingir a verdade plena é indicador da verdade)” (Zizek, 2013, p. 26).

²⁰É isto o que leva David-Ménard a afirmar: “que exista uma ascese dos devires que os faz passar pela univocidade do plano de imanência para que sua potência criadora seja desdobrada, isto não basta para fazer, como Hegel, que “devir” seja “devir-pensado”. Esta leitura é inadequada não apenas porque este “devir-pensado” em Hegel se inscreve na lógica da contradição entre universal e particular que Deleuze recusa; mas sobretudo porque em Deleuze a linguagem e o Ser não estão sós consigo mesmos” (David-Ménard, 2006, p. 123).

imanência necessária de um plano que não cessa de desfazer toda consistência. É que talvez agora o ser deva ser pensado mais claramente sob a forma do infinito com sua virtualidade presente de forma espectral em toda atualização; um infinito que não pode mais aparecer como fundamento, mas se expressa afundando todo fundamento num plano de imanência que é apenas uma forma de “cortar” o caos, sem com isto abandonar a ideia de que podemos avaliar planos e evitar o relativismo²¹.

Esta tensão entre a infinitude calma e caótica do plano de imanência e a contingência da produção de devires em movimento incessante é um ponto que não poderia ser ultrapassado no interior do pensamento de Deleuze, pois é o eixo de toda sua experiência intelectual. Numa ironia tão própria à história da filosofia, quando abandona certo sistema naturalizado de evidências de leitura, talvez seja exatamente nesse momento em que o infinito aparece como nome do movimento que extrai os conceitos de toda amarra representacional que Deleuze e Hegel estejam mais próximos. Nesse sentido, não será mero acaso que Deleuze e Guattari, num momento maior de suas experimentações filosóficas, afirmem:

A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza; criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola. O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e o retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos

²¹Ver, a respeito deste ponto: Prado Jr., 2004.

finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes (...) Os conceitos ladrilham, ocupam ou povoam o plano, pedaço por pedaço, enquanto o próprio plano é o meio indivisível em que os conceitos se distribuem sem romper-lhe a integridade, a continuidade: eles ocupam sem contar (a cifra do conceito é um número), ou se distribuem sem dividir. (Deleuze e Guattari, 1997, p. 51-52).

Não é mero acaso que afirmações desta natureza ecoem outras de outrora, como:

A aparição é o surgir e o passar que não surge nem passa, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro assim é o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento, não se sustêm nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários, quanto são negativos e evanescentes. (Hegel, 1992)

O que nos deixa com uma questão: até que ponto linguagens filosóficas distintas podem estar a exprimir experiências filosóficas em processo lento de convergência?

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1986.

- ARANTES, P., “O espírito de contradição organizado” In: *Resentimento da dialética. Dialética e experiência intelectual em Hegel*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2 vols., Madri: Gredos, 1970.
- BADIOU, A. *Deleuze: o clamor do ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BALIBAR, E. *Violence et civilité*. Paris: Galilée, 2010.
- BRANDON, R. *Tales of the mighty death*. MIT Press, 2002.
- DAVID-MÉNARD, M. *Deleuze et la psychanalyse: l’altercation*. Paris: PUF, 2006.
- DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1969.
- _____. *L’île déserte*. Paris : Éditions de Minuit, 2002.
- _____. *Logique de la sensation*. Paris : Seuil, 2002.
- _____. *Logique du sens*. Paris: Seuil, 1969.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. *Mille Plateaux*, Paris: Seuil, 1980.
- DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1986.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política – volume II*. São Paulo: Braziliense, 1982.
- FERREYRA, J. “Hegel leitor de Deleuze: uma perspectiva crítica da ontologia afirmativa a partir das objeções a Spinoza na Ciência da Lógica”, *Kriterion*, v. 54, n. 127, Belo Horizonte, Jun. 2013.
- HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* –

- Werke in zwanzig Bänden, Band 18*, Frankfurt am Main: Meiner, 1979.
- ___ *Wissenschaft der Logik*. 2 vol. Frankfurt: Suhrkamp, 1986b.
- HEIDEGGER, M. *Caminhos da floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.
- HYPOLITE. *Figures de la pensée philosophique*, Paris: PUF, 1991.
- KOJÉVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze: os movimentos aberrantes*. São Paulo, N – 1, 2015.
- LEBRUN, G. *L'envers de la dialectique*. Paris : Seuil, 2005.
- ___ . *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- MALABOU, C. "Who's afraid of hegelian wolves?" In: PATTON, P., *Deleuze: a critical reader*, Oxford : Blackwell, 1996.
- PRADO JR., B. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Editora 24, 2004.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac e Naify, 2015.
- SOMERS-HALL, H. *Hegel, Deleuze and the critique of representation: dialectics of negation and difference*, Albany: SUNY Press, 2012.
- WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 1951.
- ZIZEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Deleuze, Bergson e o inconsciente¹

BRUNA MARTINS COELHO – *Universidade de São Paulo*

O inconsciente em Deleuze: sua filosofia o apresenta em toda parte e em parte alguma. Só aparece como um conceito tardiamente, quando, em *O Anti-Édipo*, redigido com Guattari, a fábrica substitui o teatro, e a produção, a interpretação; ou, pouco antes, em *Diferença e repetição*, no capítulo “A repetição e o inconsciente”². O que Deleuze procurava, ele afirma retrospectivamente em *Abecedário*, “mesmo com Félix, era uma espécie de dimensão realmente imanente do inconsciente”, pois “toda psicanálise era cheia de elementos transcendentais: a lei, o pai, a mãe, tudo isso, enquanto que faltava um campo de imanência, que permitisse definir o inconsciente...” . Deleuze reconhece assim que o inconsciente lhe punha problema antes do encontro com o psicanalista: era o horizonte dos conceitos agenciados por ele já no período monográfico de sua produção, em que reverenciava romancistas e filósofos com duplicatas con-

¹Este texto retoma um capítulo da dissertação de mestrado: *O campo e os princípios: ensaio sobre o inconsciente segundo Deleuze* (FFLCH/USP). Agradeço à professora Maria Adriana Cappello, a Maria Fernanda Novo e a Eduardo Socha pelas observações e sugestões.

²Apud. Boutang 1996.

ceituais – os retratos de Hume, Nietzsche, Bergson, Proust e Sacher-Masoch.

Bergson é o grande aliado de Deleuze para reformular a noção de inconsciente. O adversário? A psicanálise, com a qual trava um intenso diálogo crítico, marcado por empréstimos conceituais³. Tímido nas monografias, esse diálogo se torna explícito em *Apresentação de Sacher-Masoch, Diferença e repetição e Lógica do sentido*. Nesses livros, Freud e Lacan são reprovados por não justificarem os fundamentos epistemológicos de sua prática. Ao tratarem do “sofrimento” e do “gozo” – “sintomas” –, representam esses fenômenos a partir de um paradigma epistemológico dependente da identidade. Não fazem – e aqui retomo um termo moderno, com o comentário de Monique David-Ménard – “uma reforma do entendimento” (David-Ménard, 2005, p. 19), de suas categorias e operações. Mesmo ao pensar o negativo, a repetição, a clivagem do sujeito e a diferença, não teriam ido além de sua época. Como a maior parte dos filósofos, não teriam se desenredado dos pressupostos identitários, porque representativos, do próprio pensar. É preciso ultrapassar a representação, a identidade e seus derivados: semelhanças, analogias, oposições, cronologia. Assim como o psicologismo próprio à noção psicanalítica de inconsciente – este outro da consciência, constituído pelo recalque de representações incômodas nas narrativas edípicas de um indivíduo.

É Bergson quem lhe fornece uma crítica epistemológica e as ferramentas conceituais mais importantes para sair da psicologia e pensar o inconsciente em sua dimensão ontológica. As críticas bergsonianas “da identificação entre entendimento e consciência possível, entre o pensamento da matéria como identidade e cau-

³Ver Kazarian, 2009, p. 7.

salidade, sob o signo da repetição, e a diferenciação criadora”, sugere Chauvi, são a matriz de *Diferença e repetição* (Chauvi, 1989, p. 13). A intuição e a tríade conceitual (Duração, Memória e Vida) inventados por Bergson são tão úteis a Deleuze para pensar a *diferença* e a repetição, e a diferença na repetição. Mas esse retorno a Bergson responde à formulação de um problema repetidamente presente nos textos de Deleuze: o que é o inconsciente? Como pensá-lo, prescindindo de categorias dependentes da identidade como princípio, e como pensar a diferença em seu aspecto ontológico? Como escrevê-lo – e aí se coloca o problema do estilo –, sem cair nas armadilhas do pensamento representacional, das quais até mesmo a psicanálise teria sido uma presa?

“Teríamos de confrontar o inconsciente freudiano e o inconsciente bergsoniano, pois o próprio Bergson faz a aproximação”, diz Deleuze.⁴ Mas nos adverte: “Bergson não emprega a palavra *inconsciente* para designar uma realidade psicológica fora da consciência, mas uma realidade não psicológica, o ser tal como ele é em si” (Deleuze, 1999, p. 42-43). Embora o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, Matéria e memória e Evolução criadora* não sejam articulados, ele restitui-lhes a conexão, indica “o progresso da filosofia bergsoniana”, e articula as “noções vizinhas” de duração, memória e impulso vital (Ibid., p. 125). Apesar de os pares conceituais sucessivamente criados por Bergson nesses textos assinalarem a transição de uma visada fenomenológica a um discurso ontológico, Deleuze lê neles um mesmo problema. Se Bergson apresenta cada um de seus textos como um eterno recomeçar inerente ao retorno ao con-

⁴À *Société de Philosophie* (1901), Bergson dizia se afastar das novas pesquisas sobre o inconsciente. Ver Bergson, 1972, p. 463-502.

creto, Deleuze os lê como a expressão de uma mesma intuição – paradoxalmente, é, assim, fiel à afirmação de seu mestre em *O pensamento e o movente*, de que a pluralidade dos textos de um filósofo exprime uma “certa intuição... no coração da doutrina”. Virtual e Impulso Vital, de um lado, designarão o plano ou campo intensivo anterior à gênese do sujeito – o inconsciente; Duração e Tendências, de outro, os processos de individuação. Essa distinção de lados é artificial, antropológica, dependente da representação: todos os processos são imanentes ao campo, são suas expressões. E não se devem a causas transcendentas, mas a alterações imanentes: as diferenciações. Tematizá-los é, para Deleuze, o centro da filosofia bergsoniana.

Recepção de Bergson nos anos 50 e 60 e o projeto de Deleuze

1966, *Bergsonismo*: “Um retorno a Bergson não significa somente uma admiração renovada por um grande filósofo, mas uma renovação e uma continuação de seu projeto hoje”, diz Deleuze (Deleuze, 1991, p. 115). Retornar ao “velho Bergson”; desviar-se dos três H’s em ascensão na França – Heidegger, Husserl e Hegel; desviar-se da fenomenologia e da dialética; retornar ao “cão morto” dos anos quarenta e cinquenta, o inimigo da vez da vanguarda francesa que antes atribuía tal epíteto a Espinosa. Nesse projeto, Deleuze, influenciado pelo pluralismo e pelo apreço pelo concreto de seu professor Jean Wahl⁵, ex-aluno de Bergson, terá de se confrontar com alguns rótulos atribuídos ao bergsonismo.

Nem biologismo, nem psicologismo; muito menos um espi-

⁵Ver Bouaniche, 2010, p. 63-66.

ritualismo ou um misticismo, de que *As duas fontes* forneceria testemunho. Coqueluches dos salões franceses em 1905 – em que estudantes sérios disputavam assentos com os elegantes adeptos de Bergson no auditório do *Collège de France* – e tendo amplamente influenciado as produções poéticas, musicais, filosóficas, os conceitos bergsonianos são, nas décadas de 30 e 40, não apenas eclipsados pela ascensão dos fenomenólogos e pela retomada de Hegel, mas odiosamente recebidos: Bergson é visto como alguém que proclamara o nacionalismo francês na Primeira Guerra. Intuição, duração, fluxo de consciência e elã vital – esses instrumentos conceituais, empregados pelos continuadores do bergsonismo nos anos 40 (Péguy, Debussy, Sorel, Thibaudet), são extintos. São extintas essas palavras encantatórias, de um público apaixonado e dos “loucos e marginais” presentes nos cursos de Bergson⁶. O meio intelectual francês as expulsou de seu vocabulário. “Acriticamente”, segundo Giuseppe Bianco. De modo ambíguo, como sugeriu Marilena Chaui: o bergsonismo tecia o “fundo silencioso” da filosofia das décadas de 40 a 60. Mas “se os franceses foram tão sensíveis à crítica husserliana do cientificismo, do positivismo, e da metafísica tácita e parasitária que rodeia a ciência e a filosofia”, argumenta Chaui, “é porque esta discussão já estava em curso na França, sendo central na obra bergsoniana. Se foram tão sensíveis à ontologia fundamental e à crítica heideggeriana de uma subjetividade soberanamente constituinte – é por que esta crítica [...] já estava sendo efetuada na França por Bergson”⁷ (Chaui, 1989, p. 12). Embora o meio intelectual francês estivesse tomado por certo “mau-humor contra Bergson”, não é por genialidade que

⁶Ver Deleuze, 1992, p. 15.

⁷Ver Bianco, 2003.

Deleuze retorna a este filósofo clandestino. Nem por uma imperativa necessidade de “fugir da escolástica pior que a medieval”: Hegel, Husserl e Heidegger. Seu interesse inicial por Bergson já nos anos 50 devia-se tanto à atenção que lhe dedicara seu professor Jean Hyppolite em cursos e textos, quanto às críticas endereçadas a Bergson por Sartre – mestre⁸ de Deleuze até ter jogado “no lixo” suas críticas ao humanismo com sua “absurda noção de existencialismo”⁹.

Campos: transcendental de Sartre, virtual de Bergson

A conceitualização de um campo impessoal não-subjetivo chega a Deleuze por Sartre. De seu mestre ressoam, na filosofia de Deleuze, o desprezo pela interioridade e pelo espírito, o anti-espiritualismo deste filósofo que havia revisitado o marxismo, inventado um novo romance, trazido à academia francesa a psicanálise e as fenomenologias de Husserl e Heidegger. “Sartre já reivindicava (contra Husserl) a necessidade de postular um campo transcendental impessoal ou pré-pessoal” (Pelbart, 2007, p. 44), o que significava recusar a ideia de uma subjetividade constituinte, de um Eu unificador e individualizante tematizado por Kant em sua unidade sintética da apercepção. Mas não teria levado isso às últimas consequências: com a noção de Ego, Sartre preserva a totalidade sintética e individual, é refém da *semelhança* e da *identidade* próprias à consciência transcendental. Malgrado a exigência de um campo neutro aquém do subjetivismo e do objetivismo, “é o próprio Ego” que o instaura, nota Bento Prado Júnior (Prado Jr, 1989, p. 133). “Este campo não

⁸“Ele foi meu mestre” (Deleuze, 2002).

⁹Ver Deleuze in Tournier, M., *Le vent Paraclet*, apud BIANCO, 2003. p. 52.

pode ser determinado como o de uma consciência”, critica Deleuze: “apesar das tentativas de Sartre”, que crê, com sua noção de Ego, ter purificado o campo transcendental de sua estrutura egológica, “não podemos conservar a consciência [...] ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa” (Deleuze, 1969, p. 124). Essa tematização do campo transcendental é insuficiente, e Deleuze irá buscá-la na filosofia de Bergson, duramente criticada por Sartre.

Interessam-lhe, precisamente, o campo de imagens inaugural de *Matéria e memória* e a noção de virtual. Diferentemente da redução fenomenológica que, “ao transformar o mundo em sistema de fenômenos ou de *noemas*, abre o campo da *experiência transcendental*, como horizonte de uma *subjetividade* transcendental”, a redução bergsoniana instaura um campo de experiência anterior à partilha sujeito-objeto. Sujeito e objeto são redutíveis ao seu solo comum, o virtual ou a vida – é isso o que interessa a Deleuze. Assistiremos, no interior deste campo, ao nascimento da própria subjetividade. Virtual e Vida, movimentos de criação e diferenciação são os nomes dos princípios que Deleuze vê em Bergson.

O debate com Hyppolite: notas sobre o contexto histórico

Bergson, inimigo de Hegel, formula uma concepção não-dialética da *diferença*. É assim que o apresenta Deleuze, assíduo frequentador dos cursos de Hyppolite. Em conferência, curso e quatro artigos, do fim da década de quarenta ao início dos anos cinquenta, seu professor se concentrava nos aspectos ontológicos do pensamento bergsoniano tentando “salvar Bergson das críticas de Sartre e de Merleau-Ponty” (Bianco, 2003, p. 68). Se

considerarmos “somente os títulos dos cursos dados na Sorbonne por Hyppolite e sua ordem cronológica com relação às primeiras monografias de Deleuze (e com os quatro cursos dados por Deleuze na Sorbonne no final dos anos cinquenta)”, salta aos olhos esta influência, comenta Bianco: “o curso de 1946-47 é consagrado a Hume, aquele do ano seguinte a Kant, aquele de 48-49 concerne a Bergson”, e “Hyppolite faz em 1961 uma conferência sobre a repetição” (Ibid., p. 57).

À época da apresentação do texto *A concepção da diferença* em Bergson à *La Société des amis de Bergson*, Deleuze resenha o livro *Lógica e existência* de Hyppolite (1954). Nesses dois artigos, Deleuze se opõe à defesa da dialética por seu professor como um meio de pensar a diferença e insiste na noção de *duração* bergsoniana como uma alternativa, o que reforça a hipótese de Bianco que a leitura de Bergson é *mediada* pelo hegelianismo e pela especulação ontológica de Hyppolite. A afirmação de Deleuze nessa resenha de que o significado da filosofia reside em ser “uma ontologia, e uma ontologia do sentido, o que se pode reconhecer justamente a partir de Hyppolite”, parece confirmá-lo (Deleuze, 2006, p. 27).

Tendo abandonado a trilha da antropologia aberta por Kojève, Jean Hyppolite não mais pensava o saber absoluto em sua relação ao homem, não mais saudava o progresso da história – a ação negadora e revolucionária que chama a coincidência do ser em-si e do ser para-si. Tampouco convocava o homem empírico a agir neste processo. O Saber absoluto é, para Hyppolite, “desenvolvimento dialético do Ser como sentido”: “não é o homem que interpreta o Ser, mas é o Ser que se diz do homem” (Hyppolite, 1971 apud Bianco, 2003, p. 60). Desvelamento do Ser, lógica absoluta, “que passa através do homem”, diz Bianco; veia on-

tológica e anti-subjetivista de origem heideggeriana¹⁰ presente nos textos de Deleuze.

A duração

O conceito de Duração é apresentado por Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e retomado no início de *A evolução criadora*, em franca oposição às psicologias de sua época, a psicofísica e o associacionismo: nem uma, nem a outra, conseguiriam pensar o que caracteriza a consciência, sua duração temporal, devido à linguagem científica e espacializante que lhes é comum. É preciso outro método, o da intuição, para aprendê-la em sua imediatidade. Trabalhar com este conceito requer uma tripla tarefa: mostrar sua dimensão ontológica ao matizar o alcance psicológico sugerido pela noção de *eu profundo*; reinterpretar a crítica de Bergson às psicologias de sua época devido à noção de intensidade, pois esta se torna um conceito útil à sua própria ontologia; e mostrar como a intuição não é uma nova mística intelectual, mas um método para colocar adequadamente os problemas a partir da dissolução dos mistos da experiência.

Crítica de Bergson à psicofísica e à noção de intensidade

Com um só golpe, Bergson critica a psicofísica e apresenta o conceito de duração no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Nessa operação, a crítica à noção de intensidade é central, como veremos. Tipo especial de magnitude pela qual se descreviam as sensações, por exemplo, um vermelho mais ou

¹⁰Ver Bianco, 2003, p. 60.

menos forte, a noção de intensidade atravessa a filosofia. Ela é empregada da escolástica a Kant, considerado por Bergson o fundador “da psicologia de sua época”, que tem em Fechner um caso exemplar.

“Ciência exata das relações funcionais dependentes do corpo e da alma”, a psicofísica que ele desenvolve relaciona as alterações fisiológicas de um indivíduo às mudanças de seus estados de consciência por meio de um paralelismo: ao incremento de um estímulo físico corresponderia o aumento da *intensidade* da sensação experimentada – este, em progressão geométrica, aquele, em progressão aritmétrica. Mas se a alteração da intensidade é medida por gradação, e aquilo que é próprio aos graus é serem “contínuos e homogêneos” (Kerslake, 2007, p. 14), o porquê de haver alteração nas sensações, percebidas como diferentes, não era explicado, contudo. É este o ponto de partida da crítica de Bergson.

Não se explicava como, dado certo estado de consciência inicial, o aumento gradativo dos estímulos conduzia à passagem a outro estado, por exemplo, da pressão de um alfinete na pele, à dor. Do ponto de vista do estímulo, medido em graus, há continuidade; do ponto de vista da sensação, passado certo limite, há uma abrupta alteração qualitativa. Das mudanças de grau passa-se a uma diferença de natureza. Este salto de um estado de consciência a outro, a relação matemática entre estímulos e sensações não explica. O motivo, segundo Bergson? Não se considerava a duração do estímulo. Na constituição das sensações, o tempo tem um papel determinante: a mais atual engloba e inclui tudo aquilo que a precedeu, alterando-a. “Cada sensação de dor implica a travessia de uma série precedente, que perdura e influencia a dor presente”, comenta Kerslake. Ela “é indivisí-

vel, no sentido estrito em que é experimentada como um todo e inclui todas as suas fases” (Kerslake, 2007, p. 13). Eis porque a consciência poderia, de direito, acessar tudo o que precedeu seu estado atual, toda sua *duração*, se dispusesse de um método distinto do empregado na psicofísica que, próprio ao paradigma científico da época, só conseguia pensar o *tempo* como sucessão de momentos, isto é, de pontos no espaço homogêneo próprio à matemática. Media-se o tempo com o espaço. Um problema análogo estava presente no associacionismo.

Crítica de Bergson ao associacionismo e à consciência como um teatro

A mente é não mais que uma *sucessão* ou justaposição de ideias, imagens e sensações, no associacionismo atribuído a Hume. Fluxo. Fluxo de percepções, fluxo de ideias, fluxo de paixões. “Espécie de teatro em que diversas percepções fazem sua aparição; passam e voltam a passar, fogem e misturam-se numa variedade infinita de atitudes e sensações”. Do empirismo de Locke à psicofísica de Fechner, essa metáfora cênica descreve a alteração de estados mentais que o associacionismo pretendia compreender. Mas Hume adverte com relação a seu uso: ela “não nos deve induzir em erro: não temos a noção mais longínqua do lugar em que se representam estas cenas, nem dos materiais de que [a mente] é composta” (Hume, 2010, p. 301). Não há substância, nem sujeito; as ideias são entidades independentes, átomos relacionados por princípios exteriores de associação e a mente não é mais que a sucessão entre elas – o que colocava a Hume o problema da identidade pessoal¹¹.

¹¹Ver Salaun, 2003.

Esse atomismo das ideias será justamente o alvo de Bergson em sua crítica às psicologias associacionistas. Em química, os átomos eram os objetos privilegiados de conhecimento, concebidos como os menores elementos individuais, indivisíveis, unitários, exteriores uns aos outros e justapostos num espaço homogêneo. Aspirando esta cientificidade das ciências duras, a psicologia e a psicofísica importaram seu objeto. A consciência torna-se, assim, justaposição de estados mentais exteriores uns aos outros; e a percepção, composição de elementos indivisíveis. Este é o “erro capital” do associacionismo, diz Bergson: o atomismo impede de explicar a duração temporal, e, nos processos de associação de ideias, a seleção de determinadas ideias e lembranças e não outras. “A tendência geral para associar-se permanece tão obscura, nessa doutrina, quanto as formas particulares da associação”, dizia em *Matéria e memória* (Bergson, 1999, p. 193). Esta objeção de Bergson ao associacionismo é “resumida” por Deleuze: “os princípios de associação explicam a forma do pensamento em geral, não seus conteúdos singulares; a associação apenas explica a superfície de nossa consciência, ‘a crosta’” (Deleuze, 2001, p. 96). A “crosta” da consciência: Bergson definia assim o objeto das psicologias e da psicofísica de sua época, reivindicando para a filosofia outro método para apreender duração: a intuição.

Outro erro oriundo do atomismo seria a perda do caráter pragmático da percepção. Para Bergson, o “real” é constituído segundo as possibilidades de ação do homem: a percepção dos objetos deve-se à inscrição de lembranças úteis no ato perceptivo, e responde a necessidades vitais. Uma síntese do tempo e um mecanismo de seleção de lembranças voltado à ação útil sobre as coisas permitem a constituição de um mundo de objetos.

Desconsiderando-os “só veríamos nas percepções, as sensações aglomeradas que a colorem; desconheceríamos as imagens memoradas que formam seu núcleo obscuro” (Bergson, 2006a, p. 277). Erro cometido por Hume, que considera, entre lembranças e percepções (impressões), apenas diferenças de graus, maior ou menor vivacidade – única coisa que permite diferenciá-las. Faz, assim, da memória, um depósito de pálidas impressões. Tomando-as como “coisas”, “acabadas”, “coaguladas”, diz Bergson, não pensa as lembranças em seu processo de atualização. Ao conceber a lembrança como uma cópia da percepção menos vivaz, Hume autoriza a inferir que a diminuição da intensidade de uma sensação a converteria em lembrança: uma dor, deixando de doer, se transformaria em lembrança de dor. Mas isso não ocorre – é apenas uma dor mais fraca. No associacionismo humiano, o passado se torna mera sensação fraca, uma “materialidade” enfraquecida: a lembrança não tem um estatuto ontológico próprio, pois se viu apenas diferenças de grau, onde as diferenças são de natureza.

A descrição dos princípios de associação em termos de causalidade, contiguidade, e semelhança coloca mais um problema, segundo Bergson: como dizer que um ato é livre, se todos os processos mentais são consequências de uma mecânica associação de ideias, cujas leis podemos apreender? Onde estaria a liberdade, em que momento ou fato de consciência, se as associações de ideias explicam o encadeamento dos atos mentais? Com essas perguntas, Bergson não pretende refundar a psicologia, mas recolocar o problema da liberdade; e opor, a este *eu superficial* descrito pelo associacionismo, um *eu profundo*.

“Eu profundo” e crosta da consciência

Fotogramas de estados mentais não nos dão a experiência da duração. Ela não é *partes extra partes* – percepções, sensações e ideias estrangeiros uns aos outros, conectados por associações. A *duração* é sucessão, se considerarmos a *crosta da consciência*, o atual. Que as emoções, percepções e ideias, obedecendo a sua natureza, apareçam no teatro de nossa consciência, nele permaneçam por um instante, e desapareçam em seguida, isso diz respeito à superfície; mas não ao *eu profundo*, que perdura. *Partes infra partes*, a duração é coexistência: cada uma de suas partes engloba o tempo em sua totalidade. Quando particionada, ela se mantém contínua.

Bergson cinde, assim, o sujeito em um *eu profundo* e um *eu superficial*. “Cada pessoa é um mundo em que nada se perde” e nenhuma memória se esvai; ao mesmo tempo, é adaptação corporal e inteligente ao espaço e à língua (Jankélevitch, 1989, p. 7). O mundo social requer texto e ação; símbolos, generalidade, inserção útil do corpo. Espaço, portanto. *Um* sujeito diariamente confrontado com as urgências da vida, jogado num mundo exterior, *simbólico*, constituído pelas operações *naturalmente* espacializante da inteligência, pois o espaço é “aquilo que a inteligência faz de uma matéria que a isto se presta” (Deleuze, 1956, p. 49). Os imperativos sociais exigem do sujeito que, agindo, não atente ao essencial, sua *duração*, contida *nos* sentimentos mais sublimes e nos mais medíocres, no íntimo envelopamento de uns nos outros.

Assim, o associacionismo “não traduz apenas uma ilusão que nasce de uma deformação da vida psicológica, quando recortada artificialmente segundo o estilo da inteligência reflexiva, que lhe aplica o esquematismo da justaposição”, comenta Prado Júnior;

“a hipótese associacionista só é falsa quando generalizada para a totalidade da vida psíquica. Quando [...] se limita apenas ao *eu superficial*, à consciência perceptiva e social, ela reflete uma verdade ontológica” (Prado Jr., 1989, p. 31).

Duas ordens de realidade, duas multiplicidades

Dois tipos de multiplicidade correspondem a “duas realidades de ordem diferente” (Bergson, 2007, p. 73). Uma, quantitativa, numérica, homogênea, é constituída pela abstração de toda qualidade mediante a espacialização própria à inteligência. Outra é qualitativa, caracterizada pela heterogeneidade inerente aos fatos de consciência quando não representados. Essa análise de Bergson parte da consideração da maneira como a inteligência representa o número. Para compor o número, a inteligência justapõe, simultaneamente, os casos particulares supostamente idênticos num mesmo espaço homogêneo, cega à particularidade de cada um deles. “Toda ideia clara do número implica uma visão no espaço” (Bergson, 2007, p. 59). “Há aquela [multiplicidade] dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e aquela dos fatos de consciência, que não poderia tomar o aspecto de um número sem o intermediário de alguma representação simbólica, na qual intervém necessariamente o espaço” (Ibid., p. 65). Devem-se à atuação da inteligência sobre a matéria a constituição dos números aritméticos, dos signos próprios à linguagem e, ainda, de um “conceito bastardo” de tempo, espacializado e homogêneo (Ibid., p. 73). “Por toda parte”, só existem diferenças qualitativas e heterogeneidade, mas as operações simbólicas requerem um espaço sem qualidades – meio homogêneo e indiferente com o qual coincidam. Mas as sensações táteis e as desprovidas de imagens visuais furtam-se

a serem definidas e distinguidas umas das outras por posições no espaço: é o *qualitativo puro*, não numérico, que as diferencia. Assim, se o espaço dá forma à multiplicidade numérica e à extensão, a intuição permite-nos pensar esta outra ordem da multiplicidade, inextensa, e própria aos estados de consciência. Além disso, como na experiência encontramos “sempre um misto de espaço e de duração” (Deleuze, 1968, p. 29), dissociar o domínio temporal do espacial é tarefa da intuição. Contra o “fantasma” do espaço na compreensão dos fatos de consciência, a intuição permitirá que reencontremos a duração. “Visada na sua pureza original”, outra ordem da multiplicidade, “sem nenhuma semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número” (Bergson, 2007, p. 90) é intuída: a heterogeneidade pura própria às alterações qualitativas que se fundem. “Uma das multiplicidades” é representada pelo espaço, diz Deleuze, é uma multiplicidade de exterioridade, 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, uma multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número (Deleuze, 1968, p. 103).

As duas ordens de multiplicidade descritas nos *Dados imediatos* serão articuladas por Deleuze com o par de conceitos atual/virtual de *Matéria e memória*, amalgamando os dois termos: temos as “multiplicidades virtuais”, desde o começo presentes no bergsonismo (Deleuze, 1968, p. 103).

Intuição contra o paradigma espacial kantiano nas psicologias da época

O que está em jogo com a criação do conceito de duração é abandonar a concepção kantiana de tempo, paradigmática à época. A temporalidade era compreendida como acréscimo de intervalos distintos, magnitudes homogêneas em sucessão. Herdeira de Kant, para quem o espaço e o tempo “partilhavam a mesma característica: infinidade atual e homogeneidade” (Kerslake, 2007, p. 14), a psicofísica assim concebia o tempo. Contudo, para Bergson, “o tempo de diferenciação apropriado às coisas enquanto elas duram deve ser distinto do tipo de diferenciação apropriada às coisas à medida que são compreendidas puramente espacialmente e fora do tempo” (Kerslake, 2007, p. 14). Outro método é necessário para pensá-la, a intuição, assim como outro uso da linguagem.

Psicologismo na noção de duração

Procedimento imanente à meditação sobre as coisas, a intuição permitirá ao sujeito ir ao concreto, esposar as curvas do real, nele descobrindo como fato fundamental o Durar, “centro vivo da filosofia bergsoniana”. Naturais e espirituais, os existentes *perduram*. Da íntima conexão entre duração e intuição, resultaria, segundo Jankelélévich, “que o conhecimento absoluto de uma coisa ou realidade seja concebido sob o modelo da consciência direta que cada um pode ter de seu próprio escoamento no tempo” (Jankélevitch, 1989). Como princípios do ser e do real, nada encontraríamos além dos aspectos segundo os quais coincidimos absolutamente conosco: sucessão, continuidade, movimento. Para além da “crosta” da consciência, o “eu profundo”.

Assim, não saímos do terreno da psicologia: da consciência como função social à consciência de nossa vida interior, descrita por Bergson como uma disfunção para o social, não se sai do Eu – as memórias, volições e pensamentos seriam todos de *uma* duração psicológica, se nos ativermos a um primeiro nível de leitura de *Dados imediatos*. Relaxados da atenção à vida excursionaríamos nossa “interioridade” na memória. Leu-se Bergson assim. Fizeram-no os “mais marcantes romancistas franceses do entreguerras”, comenta Floris Delattre, “penetrados por um desejo comum: explodir os quadros da inteligência e os imperativos sociais, dar ao leitor a sensação intensa dos mistérios da vida criadora, e restituir o indivíduo, por apreensão direta, em sua realidade integral” (Delattre, 1948, p. 24).

Salto ontológico, intuição como método: colocar os problemas em função do tempo

Um novo dos vividos subjetivos: a duração. Compreendê-la assim não é essencial para *Bergsonismo*. Vinculada à noção de multiplicidade, ela é um portal para as teorias do tempo e da memória extra-psicológica, o que requer a relativização de sua importância na compreensão da intuição em Bergson. Duração psicológica e intuição não se referem uma à outra, em círculo, segundo Deleuze, que, sem poder negar o que é textualmente dito por Bergson – a duração como o sentido fundamental da intuição –, a apresenta como um método. Já em seu curso de 1960, ele diz: “a intuição bergsoniana não é sentimental, mas é método” (Deleuze, 2004, aula de 25/04/1960, p. 180).

Disciplina dos atos de cognição, o método da intuição é posteriormente descrito a partir de um conjunto de regras em *Bergsonismo*. Nem sentimental, nem imediatista, a intuição exige, ao

contrário, uma “pluralidade de atos, uma pluralidade *de esforços* e de direções” (Deleuze, 1999, p. 97). É menos um conhecimento metafísico, sugere Bouaniche, que uma “teoria dos problemas”, cuja primeira etapa é a avaliação dos problemas filosóficos da tradição – criticados e dissolvidos, passamos à criação de novos problemas (Bouaniche, 2007, p. 83).

O tempo é o critério fundamental para a posição de um problema filosófico: “colocar os problemas e resolvê-los, em função do tempo mais do que do espaço” (Deleuze, 1999, p. 22). Colocar os problemas sem partir das coisas como se fossem dadas: dos estados de consciência justapostos, dos pontos no espaço por onde passou um móvel que interligamos pretendendo lhe restituir o movimento, dos conceitos antitéticos que opomos pretendendo reconstruir dialeticamente o devir. Ir em direção ao concreto: empirismo. Considerar, todavia, as coisas antes de se tornarem produtos ou resultados, atentos às diferenças e tendências em vias de se fazer: atentar ao que é superior ao empírico.

Duração = Virtual

A *duração* foi desinflacionada de sua dimensão psicológica, a intuição se tornou método para a posição de problemas no tempo: um portal para a ontologia do virtual. Se *Dados imediatos* fora recebido como a apresentação romântica da noção de *duração* – definida como o outro do pálido teatro da mente estudado pela psicofísica –, para Deleuze a importância desse ensaio está na introdução “indireta” da noção de virtual, “destinada a ganhar uma importância cada vez maior na filosofia bergsoniana” (Deleuze, 1999, p. 32); ou ainda: “Em *Dados imediatos da consciência* aparece a ideia fundamental de virtualidade, que será retomada em *Matéria e memória*”; “a duração [...] não é

exatamente o que não se deixa dividir, o que muda de natureza ao se dividir, e o que muda de natureza define o virtual (Deleuze, 2002, p. 54).

Duração e virtual em *Matéria e memória*

A duração desdobra a virtualidade inerente à memória, diferencia-a, é sua *atualização*, sua *contração*. Essa concepção é apresentada em *Matéria e memória*, cujo ponto de partida é a instauração de um plano de imagens, e a definição do corpo como um *centro para o qual elas convergem*. Um espetáculo sem espectador. No campo não-subjetivo das imagens assistimos à gênese da consciência e da representação da matéria (elas têm origem num mesmo movimento) a partir de uma imagem privilegiada: o corpo próprio. Pela sua *simples presença*, esse centro de convergência das outras imagens, o corpo próprio equivale “à supressão de todas as partes dos objetos nas quais suas funções não estão interessadas” (Bergson, 1999, p. 34). Os estímulos exteriores que não interessam à sua conservação, ele os deixa passar; transforma em percepção apenas aqueles sobre os quais pode agir. Assim como a percepção retém das coisas o que é útil, esse princípio pragmático regula também a seleção das lembranças: “nossa memória escolhe uma após a outra as diversas imagens análogas que ela lança na direção da percepção nova” (Ibid., 116). Assim, a percepção atual é concreta e complexa, pois, preenchida por lembranças, oferece “certa espessura” de duração. É impossível experimentarmos percepções puras: recoberta por uma capa de lembranças, a consciência atual é medida e não é instantânea – obedece à tensão da duração daquele que percebe.

Pura, a percepção “existe mais de direito do que de fato”. Ela

seria, diz Bergson, “aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea” (Ibid., p. 31). A lembrança atualiza-se em imagem, mas é impossível à percepção virtualizar-se em lembrança: a “imagem pura e simples não me reportará ao passado” (Ibid., 158). A seta do tempo não vai do presente ao passado, por enfraquecimento das impressões tornadas memória, como em Hume. O passado não é um *reservatório de imagens*; nem a memória, a conservação das pálidas impressões do associacionismo. O passado é totalmente preservado num imenso cone, do qual as durações são suas contrações atuais. O presente próprio à atualidade de uma consciência é seu vértice, ponto máximo de contração constituído pela utilidade. Diferentemente do presente, que, quando tentamos assinalar, já passou, o passado É. Conceber a passagem da imagem à lembrança por perda de vivacidade é desconhecer a diferença de natureza entre os diferentes graus de contração constitutivos do presente e o passado, o virtual e o atual. Na atualidade de uma duração psicológica, o passado, o Virtual, está inteiramente contraído, e “é preciso todo um recalque saído do presente da atenção à vida para rechaçar aquelas [lembranças] que são inúteis ou perigosas”, graceja Deleuze em *Bergsonismo*, deturpando o sentido deste termo de Freud – que, como Bergson, lidava com o problema da preservação de todo o passado (Deleuze, 1999, p. 56).

Para Deleuze, o recalque é a pedra angular da noção de inconsciente para a psicanálise. Se coloca como um problema a Freud pelas paralisias, conversões e ideias de suas pacientes hísticas, e descreve o processo de esquecimento daquilo que foi

demasiado incômodo, a partir da separação das ideias dos afetos a acompanhá-las. Mas ninguém se esquece de algo sem pagar um preço: os sintomas e os atos falhos. Freud parte, portanto, do patológico para deduzir o processo de repressão constitutivo do inconsciente; e como a histérica sofre de reminiscências, re-articular as representações esquecidas aos afetos anteriormente ligados, rememorando-as, será a direção de sua terapêutica². Já Bergson não parte da clínica, nem das patologias. Sua preocupação é filosófica; seu ponto de partida, uma ontologia do passado – analisa o patológico apenas após tematizar a atenção da consciência à vida pela atualização das lembranças. O patológico é, assim, a não inibição do passado: na atualidade da consciência passariam também lembranças inúteis. Em Bergson, para além do regime de imagens, dependente da seleção das lembranças úteis aos esquemas corporais, mais profundo do que as representações nas quais se cristaliza, há o Virtual – que Deleuze compreende como a virtualidade das *diferenças puras* ou das intensidades, podendo assim passar a um monismo.

Do dualismo ao monismo: reabilitar a noção de intensidade

“Restaurar os direitos de um novo monismo”: “programa” de Matéria e memória, segundo o *Bergsonismo* de Deleuze (Deleuze, 1968, p. 71), que repete a afirmação feita em curso: “compreender a diferença é superar o dualismo”. De fato, ao dualismo das *diferenças qualitativas* e *quantitativas* dos *Dados imediatos* segue o monismo de *Matéria e memória*, a partir da “ideia de níveis de distensão e contração” das durações. As multiplicidades virtuais se distendem e se contraem em “um só tempo” (Ibid., p. 83). Mas, deste modo, Bergson não teria reintroduzido “na sua

filosofia tudo o que havia denunciado”, “as diferenças de grau ou de intensidade, tão criticadas nos *Dados imediatos?*” (Deleuze, 1968, p. 92). Pergunta que repete a do curso em 1960: como Bergson “pode retornar à ideia de que entre matéria e duração há diferenças de grau?”. Ao definir, em *Matéria e memória*, o Virtual como “a mesma coisa que se distende e se contrai”, a matéria torna-se diferença de grau com relação à duração, seu grau mais distendido; e a diferença de grau, “o grau mais baixo da diferenciação” – sendo que do método da intuição havia, justamente, resultado a distinção entre duração e as diferenças de grau próprias às intensidades. “Misto mal decomposto”, as intensidades haviam sido condenadas à “extinção” no *Ensaio* (Id., 2004, p. 175 e 178). Teria o filósofo criticado a noção de intensidade, para reintroduzi-la em *Matéria e memória*?

Para não acusar Bergson de “ambiguidade” ou “contradição”, Deleuze afirma que se tratam de “momentos diferentes do método” (Id., 2011, p. 93), e, que a hipótese admissível “é que o sistema resolve esta dificuldade” (Id., 2004, p. 179). Para mostrar a “evolução dos conceitos” num “sistema”, *Bergsonismo* dá primazia ao dualismo distensão/contração. Ele é o único que resiste no interior do monismo. Através de uma torção em *Matéria e memória*, Deleuze sublinha a diferença entre atual e virtual, ao invés daquela entre duração e matéria (tempo e espaço): a matéria é atualização *partes extra-partes* do devir, *distensão* da duração; e a duração, *contração* da matéria. Contraindo-se e dilatando-se, o temporal e o espacial passam um no outro. Do dualismo espaço-tempo e de seus correlatos (inteligência/duração, matéria/intuição), passamos a um monismo – a razão de tal passagem, veremos, são as diferenças intensivas, que Deleuze considera à luz dos conceitos de Virtual e de Im-

pulso. Só assim poderá afirmar, em *Diferença e Repetição*, que no “coração da duração” está “a ordem da intensidade” (Deleuze, 2011, p. 308).

Para dirimir possíveis objeções, Deleuze se pergunta sobre o alvo da crítica de *Dados imediatos*. Ela “é dirigida contra a própria noção de quantidade intensiva, ou somente contra a ideia de uma intensidade dos *estados psíquicos*?” (Ibid., p. 93). Afirma, ainda, que *Dados imediatos* denuncia “as falsas noções de grau, de intensidade, como de contrariedade ou de negação, fontes de todos os falsos problemas” (Ibid., p. 93). Distinta da falsa noção de intensidade espacializada, kantiana, empregada pela psicofísica, haveria uma verdadeira: o Virtual. Para identificá-lo à intensidade e “ultrapassar a dualidade quantidade homogênea – qualidade heterogênea”, argumenta que esta noção de virtual desenvolvida em *Matéria e memória* já teria sido intuída no dualismo das multiplicidades no Ensaio (Id., 1968, p. 73). Em *Diferença e repetição*, a noção de intensidade de *Matéria e memória* é explicitamente reenviada à de multiplicidade quantitativa de *Dados imediatos*: “*Matéria e memória* reconhece as intensidades, os graus ou vibrações nas qualidades que nós vivemos ou fora de nós” (Id., 2011, p. 93). “A ideia de diferença de grau é aceita” e no “seio desse monismo pode ser admitida, sem contradição para o sistema”, pois “entre duração e matéria há todas as intensidades possíveis” (Id., 2004, p. 19).

“Já que a duração se dissipa em todas estas diferenças de grau, de intensidade, de distensão e de contração que a afetam, nós caímos, sobretudo, numa espécie de pluralismo quantitativo”, dizia Deleuze (Id., 1968, p. 75). Para além das contrações que fundam as durações em suas dimensões psicológicas, para além do pluralismo: o *Um*, o Virtual. “É essa hipótese que

Bergson apresenta como a mais satisfatória: *um só Tempo, um, universal, impessoal*” (Deleuze, 2011, p. 78). Impessoal, não psicológico, não individual, pois o psicológico é o que caracteriza a *consciência*, o atual. Para além das imagens percebidas e das lembranças imaginadas, a virtualidade. O corpo renuncia a ser âncora de seu entorno. Como o puramente *intensivo* atualiza-se em imagens sempre diversas, acessar o passado supõe recriá-lo perpetuamente. “Não se trata de um passado a *descobrir*, mas a *inventar* segundo o desdobramento a que estará submetido e que o irá situar num feixe de relações insuspeitado [...] O tempo liberado do presente, do presente atualizado, do movimento, da sucessão [...] torna-se disponível a uma pluralidade processual que não cessa de fazê-lo variar” (Pelbart, 2007, p. 20).

Vida, Virtual, Duração em EC

O Impulso vital ou a Vida é o movimento criador dos seres vivos – Bergson assim define em *Evolução Criadora* o outro nome do Virtual. De uma unidade inicial, a vida se desenvolve criativamente e diferencia-se “por via de dicotomia”, como a granada e seus estilhaços. Séries se bifurcam, *tendências* divergem, e em cada uma delas permanece a raiz comum que lhes deu origem. Nas linhagens evolutivas divergentes, no reino das plantas e no dos animais, a semelhança entre organismos testemunha a origem comum. “Cada lado da divisão [...] traz consigo o todo, sob certo aspecto, como uma nebulosidade que acompanha cada ramo”, diz Deleuze retomando Bergson.

É por isso que há uma aura de instinto na inteligência, uma nebulosa de inteligência no instinto, um quê de animado nas plantas, um quê de vegetativo nos

animais. A diferenciação é sempre a atualização de uma virtualidade que persiste através de suas linhas divergentes atuais (Deleuze, 2004, p. 75).

Obstáculo que vida deve contornar para se desenvolver, a matéria oferece resistência ao movimento da vida: o vivente é a resposta vital ao problema por ela posto em sua atualização. “Por exemplo, lidando com os estímulos luminosos, a solução vital de que os organismos são expressões é o desenvolvimento de olhos” (Id., 1968, p. 107). Contornando os obstáculos inerentes à matéria, o impulso vital devém múltiplas durações que, singulares, expressam-no. As direções divergentes entre as quais se distribuirá o impulso, as tendências ou linhas de fatos nas quais a vida se atualiza “não preexistem todas feitas, e são elas mesmas criadas à medida do ato que as percorrem” (Ibid., p. 111). Nelas, “a virtualidade existe de tal modo que se realiza dissociando-se, sendo forçada a dissociar-se para se realizar. Diferenciar-se é o movimento de uma virtualidade que se atualiza” (Id., 1956, p. 57). Atualização e diferenciação sempre criadoras, e que não podem ser pensadas a partir do pré-formismo aristotélico: não há a atualização de uma essência antes em potência, a passagem de uma dimensão menos real da existência a outra mais real. Virtual e atual são igualmente reais – o virtual não padece da não-realização própria ao possível. Se das tendências ou das linhas de fato derivam os produtos que as expressam, isso não significa que fossem possíveis antes de sua existência atual, como se já existissem em uma ordem menos real de existência antes da passagem à atualidade presente. Tampouco são condições mais largas que o condicionado: não organizam *a priori* a experiência, como o transcendental kantiano, mas inscrevem-se no dado por diferenciação decorrente “da resistência encontrada

pela vida do lado da matéria, mas, sobretudo, da força explosiva interna que a vida traz em si”, diz Deleuze¹². “A passagem ontológica do virtual ao atual deve substituir à passagem lógica e fictícia do possível ao real”, comenta Sauvagnargues: “eis a verdadeira gênese que Bergson tem em vista, e que assegura a reforma da analítica transcendental kantiana” (Sauvagnargues, 2004, p. 160).

As linhas de fatos não são fios causais. Olhadas, nos permitem pensá-los, aos fatos vitais, sem coser com a causalidade o fio da retrospectão, nem inserir retrospectivamente uma finalidade onde não havia. “Em toda a sua obra, Bergson mostrará que a tendência é primeira não apenas em relação ao seu produto, mas em relação às causas deste produto no tempo – as causas são obtidas sempre retroativamente a partir do produto”, diz Deleuze: “uma coisa é a expressão de uma tendência antes de ser o efeito de uma causa” (Deleuze, 1956, p. 50).

Vida é energia

Os códigos genéticos dos organismos perpetuam, na matéria, as soluções encontradas para a preservação da vida. Mas isso não significa que possamos reduzir o impulso vital ao biológico, nem a filosofia de Bergson ao evolucionismo. Além do sentido ontológico em seu vínculo ao Virtual, o Impulso Vital tem uma dimensão física – isso já aparece no curso de Deleuze em 1960, quando opõe a termodinâmica de Bergson aos entropistas e compreende a vida como desaceleração na degradação da energia e, a “individuação”, a partir da resistência da matéria (Deleuze,

¹²Ver Bergson, 2005, p. 108 e sgtes.

2004, p. 186)¹³. Vimos também que ao sublinhar a diferença entre atual e virtual, tempo e espaço passam um no outro – a razão dessa passagem é uma diferenciação intensiva, energética. A matéria = elã vital = energia. Para além dos diferentes indivíduos resultantes do processo de *diferenciação* da vida em seu confronto à matéria, o “reino” das intensidades puras ou diferenças sem imagem: o virtual, energia. A “filosofia de Bergson remata-se numa cosmologia, na qual tudo é mudança de tensão e de energia e nada mais” (Deleuze, 2004, p. 186). Monismo central à filosofia de Deleuze e ao desenvolvimento de sua noção de inconsciente como um plano de imanência.

Críticas à dialética e à luta por reconhecimento

As críticas à dialética platônica, ao Nada e ao negativo feitas por Bergson em *O pensamento e o movente* constituem o alicerce do anti-hegelianismo de Deleuze, e o ponto a partir do qual ele se distancia de Hyppolite e mesmo se opõe a ele. A partir de uma ontologia que exclui, do Ser, a negatividade, dela depreende uma crítica epistemológica, segundo a qual a contradição e o negativo mostram ser apenas um aspecto antropológico, demasiado humano, da diferença. Em *Pensamento e movente*, a linguagem é descrita em seu caráter pragmático e convencional, nascida de uma necessidade prática: as palavras servem para “estabelecer uma comunicação em vista de uma cooperação” (Bergson, 2006b, p. 145). Caos ou desordem – de um lado –, nada ou não ser – de outro –, foram inventados ao nomearmos as frustrações decorrentes das expectativas humanas – “Fui lá,

¹³Para a mudança introduzida em Diferença e repetição, ver Sauvagnargues, 2004, p. 163.

e nada encontrei”, por exemplo, frase que não aponta para nenhuma realidade metafísica. Os problemas relativos à origem do ser e à ordenação da realidade, decorrem da transposição, para a filosofia, destas palavras nascidas para a ação. Deste modo, a filosofia inventa para si falsos e insolúveis problemas. “Quando o filósofo fala de *caos* e *nada*,” diz Bergson, “ele transporta para a ordem da especulação duas ideias – elevadas ao absoluto e esvaziadas por isto de todo sentido, de todo conteúdo efetivo – feitas para prática, e que se referiam a uma espécie determinada de matéria ou de ordem, mas não a toda ordem, não a toda matéria” (Bergson, 2006b, p. 135). Além disso, nas operações lógicas do entendimento, a negação é um mecanismo central. A *oposição* entre termos, oriunda das espacializações próprias à inteligência, confere ao pensamento sua própria forma. É um de seus procedimentos mais básicos, pois vital: “não há realidade concreta em relação à qual não se possa ter ao mesmo tempo as duas visões opostas, e que, por conseguinte, não se subsuma aos dois conceitos antagonistas” (Ibid., p. 198). Opor binariamente os termos revela a tendência humana de colocar o negativo na constituição dos problemas: formularíamos o problema da criação partindo da precedência do não-ser ao Ser. Assim, “o que era a experiência de uma falta e de uma carência – que não corresponde à experiência da plenitude do instinto e da intuição – abre uma brecha para as ontologias do negativo”, comenta Chauí. “A emergência do Nada é, afinal, transposição de uma carência inteligente para a tagarelice metafísica que põe o Ser eterno e idêntico sobre o fundo da Ausência” (Chauí, 1989, p. 14). Desta crítica de Bergson à dialética platônica, Deleuze depreende uma possível objeção à dialética hegeliana, antevista e refutada por Hyppolite.

“Tudo retorna a crítica que Bergson faz do negativo: chegar à concepção da diferença sem negação, que não contenha o negativo”, argumenta Deleuze: “Tanto em sua crítica da desordem, quanto do nada ou da contradição, ele tenta mostrar que a negação de um termo real por outro é somente a realização positiva de uma virtualidade que continha ao mesmo tempo os dois termos” (Deleuze, 1956, p. 60). E prossegue: “A luta é apenas o aspecto superficial de um progresso. Assim, é por ignorância do virtual que se crê na contradição, na negação” (Ibid., p. 60). Por que Deleuze fala em luta? Introduzi-la num argumento sobre a primazia do conceito de virtual para pensar a diferença é politizar, de fora, a discussão. Talvez, na dialética hegeliana, lhe incomodasse menos o trabalho do negativo na determinação dos entes, que suas consequências éticas: as consciências desejantes e a luta por reconhecimento determinante de suas identidades ressentidas. Os aspectos políticos decorrentes da ontologia do negativo são centrais a Deleuze e serão posteriormente criticados em *Nietzsche e a filosofia*.

A negação determinada

“A coisa difere de si mesma porque ela, primeiramente, difere de tudo o que ela não é, de tal maneira que a diferença vai até a contradição”. Assim Deleuze define a negação determinada de Hegel em *A concepção da diferença em Bergson*. “Pouco importa aqui a distinção do contrário e da contradição, sendo esta [a contradição] tão só a apresentação de um todo como o contrário” (Deleuze, 2006, p. 60). A oposição é o movimento de constituição da diversidade empírica para Hegel: um ente se singulariza pela negação de tudo o que ele não é. O negativo o diferencia. *Omnis determinatio est negatio*, dizia Hegel na *Ci-*

ência da Lógica, alterando o sentido da afirmação de Espinosa presente em sua ontologia do ser positivo. Sem a negação, o ser permaneceria em um estado de indeterminação. Abstrato e indiferente, o Ser desapareceria no nada – assim como Espinosa, cuja morte, na imaginação romântica de Hegel, é uma “consumpção” consoante a “seu sistema filosófico, segundo o qual toda particularidade, toda singularidade desaparece na unidade da substância” (Hegel, 1968, p. 257, citado por Hardt, 1996, p. 30). O puro ser positivo em sua imediaticidade não teria qualquer diferença, para Hegel: é preciso que suas qualidades sejam determinadas e mediadas pelo processo dialético de negação do outro de si mesmas. Mas, se o ser tem de ir até a contradição para diferenciar-se, Deleuze se pergunta se esta diferenciação não seria apenas uma representação antropomórfica daquele que pretende introduzir, no Ser, a lógica inerente à sua faculdade de conhecimento – uma diferença somente abstrata e externa. Retorna, então, a Bergson, via Hyppolite e conclui: é apenas “graças à noção de virtual que a coisa, inicialmente, difere imediatamente de si mesma” (Deleuze, 1956, p. 60).

Diferença interna: duração, virtual e impulso vital

O “que o espaço apresenta ao entendimento, e que o entendimento encontra no espaço, são coisas, produtos, resultados e nada mais” (Deleuze, 1956, p. 50). Mas não é a diferença *entre* coisas – mesas e cadeiras, azul e verde, homem e mulher –, o que lhe interessa. Estas são diferenças externas, entre seres já individuados e idênticos a si mesmos, concebidas a partir da atuação do negativo no processo de determinação dos entes – que, por sua vez, depende do esquematismo do espaço. Ao pensá-las assim, como produtos, resultados, perdemos o movimento delas

constitutivo. Perdemos a individuação ou a diferenciação como processos, as condições estreitas e aderidas ao condicionado, as tendências ou linhas de fatos – Deleuze refere-se ao movimento de diferenciação da Duração, Memória ontológica, Vida.

“Retornar às próprias coisas e numa relação positiva e direta apreendê-las em seu Ser” (Deleuze, 1956, p. 48), reencontrar na tessitura do real as diferenças internas, retraçar as linhas e tendências que dão a um determinado estado de coisas sua atualidade, é esta a tarefa do *empirismo* superior de Bergson, germe do empirismo transcendental característico da filosofia de Deleuze. “Na desarticulação do real que operam segundo as diferenças de natureza, as linhas de fatos”, ele diz, “já constituem um empirismo superior, apto para colocar os problemas e para ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas, [...] apto para resolver os problemas e relacionar a condição ao condicionado, de tal modo que não subsista distância alguma entre eles” (Deleuze, 1999, p. 21). O método da intuição, de divisão dos mistos dados na experiência, permitiria “elevantar-se até as condições do dado, mas tais condições são tendências-sujeito, são elas mesmas dadas de alguma maneira, são vividas” (Deleuze, 1956, p. 52). E com isso não recaímos em um psicologismo. “Se o ser das coisas está de um certo modo em suas diferenças de natureza”, diz Deleuze, “podemos esperar que a própria diferença seja alguma coisa, [...] que ela nos confiará enfim o Ser. Esses dois problemas, metodológico e ontológico, remetem-se perpetuamente um ao outro”. “Ou bem a filosofia se proporá esse meio e esse alvo (diferenças de natureza para chegar à diferença interna)”, prossegue, “ou bem ela só terá com as coisas uma relação negativa ou genérica [...] um estado de reflexão tão-só exterior” (Ibid., p. 48), como a dialética hegeliana.

A alteração deve, então, manter-se e achar seu estatuto sem se deixar reduzir à pluralidade, nem mesmo à contradição, nem mesmo à alteridade. A diferença interna deverá se distinguir da *contradição*, da *alteridade* e da *negação* (Deleuze, 1956, p. 55).

Que a diferença interna *deva* se distinguir das operações dependentes da negação é indicativo de que, como sugere Bianco, “é a filosofia de Bergson antes mesmo daquela de Nietzsche que é apresentada por Deleuze como banimento” (Bianco, 2003, p. 72) das três ideias que

definem a dialética: a ideia de um poder do negativo como princípio teórico que se manifesta na oposição e na contradição; a ideia de um valor do sofrimento e da tristeza, a valorização das “paixões tristes” como princípio que se manifesta na cisão, no despedaçamento; a ideia da positividade como produto teórico e prático da própria negação (Deleuze, 1983, p. 223).

Se as diferenças entre coisas não interessam a Deleuze, diferenças apenas externas, a intuição, método imanente ou empirismo superior, dá a pensar as *diferenças internas*. “A diferença é o que difere de si”, é movimento, diz Deleuze (Id., 1956, p. 54). Diferença é movimento; movimento, diferença – em tudo distinto do percurso de um ente traçado de um ponto a outro num espaço homogêneo, pois não partimos de indivíduos contáveis representados em sua identidade, recortados pragmaticamente pela percepção. O movimento tampouco é síntese da unidade e da multiplicidade, como na vã tentativa dialética de reconstruir o devir mediante conceitos antagonistas. Definido, em *Matéria e memória*, como alteração na totalidade do que é percebido, o *movimento se torna*, em Deleuze, *diferença* “que difere de si”,

interna, presente nas noções de Duração, Virtual e Impulso Vital. A duração “é o que difere, e o que difere não é mais o que difere de outra coisa, mas o que difere de si”; ele diz:

O que difere se tornou, ele próprio, uma coisa, uma substância. A tese de Bergson poderia exprimir-se assim: o tempo real é alteração, e a alteração é substância. [...] E do mesmo modo que a diferença se tornou substância, o movimento não é mais a característica de algo, mas tomou um caráter substancial, não pressupõe qualquer outra coisa, qualquer móbil (Deleuze, 1956, p. 54).

Equação afirmada por Deleuze: duração = o que difere de si = alteração = substância = diferença = movimento = tempo – “a única subjetividade é o tempo” (Deleuze, 1989, p. 110). A duração conjuga os atributos tradicionalmente opostos de heterogeneidade e continuidade¹⁴: heterogênea: múltiplos estados na *crosta da consciência*; contínua e indivisível: eles implicam-se uns nos outros¹⁵. Mas ela “não é exatamente o que não se deixa dividir, mas o que muda de natureza ao dividir-se, e o que muda de natureza define o virtual” (Id., 2002, p. 54), que, por sua vez, difere de si por um processo interno de atualização, independente do conceito, do negativo e da alteridade: o Ser é Diferença, mudança sem coisa que mude; “devir não do ser”, mas do tempo heterogêneo. Se “buscamos o conceito da diferença enquanto esta não se deixa reduzir ao grau, nem à intensidade, nem à alteridade, nem à contradição”, descobrimos que “tal diferença é vital”, “mesmo que seu conceito não seja

¹⁴Ver Deleuze, 1968, p. 29.

¹⁵Ver Deleuze, 2006a, p. 60.

propriamente biológico” (Deleuze, 2006, p. 56). “Imensa força de criação que cria as formas do interior” e difere de si explorando as “circunstâncias exteriores” ou materiais (Id., 1968, p. 102-103). Como “a diferenciação é o poder do que é simples, indivisível, do que dura”, de um lado, “a própria duração é um *impulso vital*” (Id., 2006a, p. 40); e, de outro, a “diferença vital só pode ser vivida e pensada como diferença interna” sob a forma da duração. A intuição que permite pensá-la: o “gozo da diferença” (Id., 2006, p. 48).

Conclusão

O inconsciente na “fase madura” de Deleuze. Um plano povoado por multiplicidades, agenciamentos e sínteses temporais: sínteses conectiva, disjuntiva, conjuntiva. Em *Anti-Édipo*: sínteses do hábito, da memória, e erótica. Em *Diferença e Repetição*: processos de individuação lhe são imanentes. Também no artigo “Em que se pode reconhecer o estruturalismo”, de 1967, uma noção de inconsciente que se diz do simbólico e da estrutura. Para encerrar, algumas pistas do *bergsonismo* bastante presente nesses textos.

Bergson é fundamental para o estranho estruturalismo de Deleuze em *Diferença e Repetição*. Ao retrabalhar a noção de estrutura nas fronteiras de Kant e Leibniz, via Maimon, Deleuze redefine a noção de *casa vazia* com uma instância absolutamente estranha ao Simbólico: o Virtual. “Talvez o termo *virtualidade* designasse exatamente o modo da estrutura” (Deleuze, 2006, p. 231), nela reintroduzindo o tempo – em uma enviesada resposta às críticas à incapacidade do estruturalismo em abordar as mudanças nos fenômenos, restringindo-se à análise de situações estáticas. É Bergson quem possibilita a Deleuze pensar a estru-

tura a partir de sua gênese; diferentemente dos outros filósofos que, de 1940 a 1960, partem de Hegel (via Hyppolite), da psicologia da forma, da linguística (via Sartre e Merleau-Ponty) e da psicanálise (via Bachelard). “Bergson quer apresentar a filosofia e mostrar a necessidade que há de concebê-la como filosofia genética” (Id., 2004, p. 166), já dizia Deleuze em 1960. Evitar “opor o genético ao estrutural” (Id., 2006c, p. 232) significa reafirmar o princípio da diferença, recusando espacializá-la, ao compreendê-la como um derivado das oposições estruturais; significa recusar a “identidade” fornecida pela estrutura “da linguagem” ou por um “sistema social e econômico” como o ponto de partida para pensar as diferenças (Ingala Gomes, 2012, p. 105). Os valores das coisas não decorrem da oposição entre termos na estrutura – semelhante à negação determinada de Hegel. Deleuze terá, então, de pensar os processos de individuação a partir das relações diferenciais leibnizianas e do par atual-virtual.

Com Bergson, o campo composto por diferenciais se atualiza no tempo, se exprime em individuações. “Sempre nômades”, os sujeitos não têm substância nem identidade: são “as relações diferenciais e os pontos singulares”, individualizam-se “de um lugar ao outro” (Deleuze, 2006c, p. 244). Pelo que o inconsciente deixa de remeter a uma reserva de sentido individual, a uma teia significativa, ao Simbólico, e é definido como uma “virtualidade de coexistência que preexiste aos seres”, a uma “multiplicidade de coexistência virtual” (Ibid., p. 231). Multiplicidade de coexistência virtual, vimos, descrevia a diferenciação intensiva do virtual, respondia à articulação feita por Deleuze entre o monismo da memória (*Matéria e memória*) e o dualismo das multiplicidades (*Dados imediatos*) como dois momentos do método.

É novamente Bergson que encontramos no capítulo “A repe-

tição e o inconsciente”, de *Diferença e repetição*, e nas críticas ao realismo, ao subjetivismo e ao materialismo, presentes, para Deleuze, na concepção freudiana de inconsciente. Neste capítulo, ao descrever a segunda síntese do tempo, Deleuze articula as noções freudianas de fantasia e de princípio de realidade aos objetos a e $=X$, respectivamente de Lacan e Kant. Relaciona o campo pré-individual inconsciente “ao que Freud chamava de Isso”: nele, as repetições sintéticas passivas ligam ou integrar localmente intensidades puras, são sínteses do tempo. A primeira delas, a síntese do hábito pensada a partir de Plotino (contemplação), Hume (hábito), e Freud (princípio de prazer e a compulsão à repetição), supõe a coexistência de diferenças inextensas e irrepresentáveis, próprias ao passado puro, que insistem no presente, produzindo-o. “O modo de realidade do passado”, comenta Sauvagnargues, é “aquele da insistência” (Sauvergnagues, 2009, p. 93). O presente vivo da expectativa vital, comportamental ou alucinatória, exprime a contração de intensidades; e, para que passe em um presente mais atual, é necessária uma síntese de todo o passado que possibilite a sucessão dos presentes. O presente vivo ou atual é *no tempo*. Há, assim, a necessidade ontológica de o próprio tempo ser-em-si, para que possa haver a primeira síntese – Deleuze retoma a tese bergsoniana “da sobrevivência *em si* do passado” (Bergson, 2006a, p. 290), presente em *Matéria e memória*. O passado puro confere à “realidade de um objeto” seu fundamento virtual. Com Bergson, Deleuze chega a pensar que “todo o passado” investe na constituição de uma série de “objetos virtuais”, que, sobreposta à série de objetos “reais”, funda o Eu; e, com Proust, um bergsoniano, afirma a irredutibilidade deste passado puro a um antigo presente que, tendo sido atual, seria representável.

A reminiscência proustiana é o *em si*, é o aparecimento do passado sob uma forma nunca presente. É lembrança pura, involuntária, passiva. Renúncia do corpo a ser âncora do entorno. Mergulho no Ser, dele indistinto. Cimo da impessoalidade: flutuações intensivas, desaparecimento. As intensidades se nos tornam = CsO.

Referências bibliográficas

- BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Ensaio sobre os Dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Essai sur les donnees immediates de la conscience*. Paris: PUF, 2007.
- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Matière et mémoire*. In: Oeuvres. Paris: PUF, 2006a.
- _____. *O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- BIANCO, G. “L’inhumanité de la différence - aux sources de l’élan bergsonien de Deleuze”. In: LECLERCQ, S. (Ed.). *Deleuze, Concepts*. Paris: Vrin / Sils Maria, 2003. pp. 48-73.
- BOUANICHE, A. *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket, 2010.
- BOUTANG, P.-A. *Abécédaire Gilles Deleuze*. Paris: Arte 1, 1996.
- CHAUI, M. “Apresentação”. In: PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental - consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- DAVID-MÉNARD, M. *Deleuze et la psychanalyse*. Paris: PUF,

2005.

DELEUZE, G. “A concepção da diferença em Bergson”. In: LAPOUJADE, D. (Org.). *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006a. p. 43-71.

_____. “A return to Bergson”, in: DELEUZE, G. *Bergsonism*, New York: Zone, 1991.

_____. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *Cinema 2: The time-image*. trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London: Athlone Press, 1989.

_____. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Edições Graal, 2006b.

_____. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 2011.

_____. “Jean Hyppolite, Lógica e existência”. In: LAPOUJADE, D. (Org.). *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006C.

_____. *Le Bergsonisme*. Deuxième édition. Paris: PUF, 1968.

_____. *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974*. Paris: Editions de Minuit, 2002.

HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

HEGEL, G. W.F. *Lectures on the History of Philosophy*. Trad. E.S. Haldane e Frances Simsom. London: Routledge Kegan Paul, 1968.

HYPOLITE, J., *Logique et existence*. 3 ed. Paris: PUF, 1991.

_____. “Ruse de la raison et histoire chez Hegel”. in *Figures de la pensée philosophique*, tome I. Paris: PUF, 1971, p. 184.

JANKÉLEVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1989.

KAZARIAN, E. *The science of events: Deleuze and psychoanalysis*. Department of Philosophy - Villanova University, Philadelphia, maio. de 2009.

KERSLAKE, C. *Deleuze and the Unconscious*. [s.l.] Conti-

- nuum, 2007.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- PELBART, P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- POLAIN, R. “Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l’histoire?” In: *Les Études Bergsoniennes*. Paris: A. Michel, 1956. v. IV - Bergson et l’histoire. pps. 9-40.
- PRADO JR, B. *Presença e campo transcendental - consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze: l’empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

Filosofia e análise cinematográfica

YANET AGUILERA VIRUEZ FRANKLIN DE MATOS – *Universidade Federal de São Paulo*

A filosofia e a imagem

Pode-se dizer que na filosofia ocidental as imagens têm um peso negativo. Sabe-se que alguns textos de Platão e o modo como a tradição leu o filósofo contribuíram para essa avaliação. Talvez com algum exagero se possa dizer que um tom “iconofóbico” percorre quase toda a história da filosofia, embora nem todos tenham pensado assim. Para ficar numa referência mais próxima, Henri Bergson é um dos que considera a imagem em outro patamar: ao defini-la como movimento, atribui-lhe uma complexidade que não tinha na maior parte das filosofias. A imagem é vista, geralmente, como cópia degradada de uma ideia ou como mero conteúdo de uma forma.

O debate entre aqueles que veem negativamente as imagens e aqueles que tentam pensá-las de outra maneira tornou-se mais evidente nos dias de hoje, devido à grande inflação de imagens que caracteriza o mundo contemporâneo. Entretanto, a linha que divide os contendores nunca foi muito clara. Aqueles que explicitamente condenam as imagens parecem não poder evitar

certo encantamento quando tratam delas. Um exemplo disso é o próprio Platão – como se sabe, imagens e metáforas expressivas proliferam em seus textos. No filme de Guy Debord, *A Sociedade do Espetáculo*, homônimo do livro (Debord, 2003), a maneira como são mostradas as inúmeras imagens evidencia certa fascinação por elas, embora a intenção do cineasta seja criticá-las. Por outro lado, naqueles que pensam a imagem de maneira menos “apocalíptica”, para usar um termo de Jacques Rancière (2003), sente-se, por vezes, certo desconforto com relação a elas.

Vários filósofos fizeram uso do cinema para pensar a relação entre filosofia e imagem. Em geral, esses trabalhos têm a peculiaridade de ser uma reflexão teórica que se desdobra numa prática analítica, de maneira que se estabeleça um diálogo mais equitativo entre filosofia e cinema, não se transformando este último em mera ilustração de teses filosóficas. É o caso de Slavoj Žižek que, em *Lacrimae Rerum* (2009), ensaia análises de alguns *blockbusters* para se posicionar teoricamente contra a crítica iconoclasta. É o caso também de Georges Didi-Huberman que, em *Remontages du Temps Subi* (2010), interpreta alguns filmes a fim de tematizar a relação entre filosofia, cinema e história. E, por fim, Gilles Deleuze e Jacques Rancière dedicaram mais de uma obra ao cinema, tendo como um dos temas centrais a questão das imagens.

Deleuze e a imagem

Cinema I - A imagem movimento (2009) e *Cinema II - A imagem tempo* (1990) são livros seminais nesse sentido. Deleuze não se furta a trabalhar as definições filosóficas com análises filmicas que não são apenas de sua autoria. Além de ser um dos primeiros filósofos a dar, de fato, um valor teórico ao cinema,

introduz no discurso filosófico outra fala, que em geral sequer é considerada, a dos críticos cinematográficos. Trata-se de um diálogo que pressupõe um embate, em geral inevitável quando dois tipos de discurso são associados. Entender como se produz essa interdiscursividade parece crucial para saber qual é o status que Deleuze atribui à imagem e à própria análise fílmica. Seria o uso do discurso cinematográfico um esforço para não limitar a abordagem da imagem à distância conceitual do estilo filosófico? Pode a prática analítica garantir uma aproximação maior da imagem?

Análise cinematográfica

De qualquer modo, será necessário entender o que está em jogo numa análise cinematográfica. Segundo Jacques Rancière, “pensar a arte das imagens em movimento, é de início pensar a relação entre dois movimentos: o desenrolar visual das imagens próprias ao cinema e a dissipação das aparências que caracteriza mais amplamente a arte das intrigas narrativas” (Rancière, 2011, p. 25). E a questão daí decorrente será: “como o desenrolar visual das imagens pode casar com a lógica do desvendamento da verdade nas aparências?” (Ibid.) Porém, pensar a análise cinematográfica dessa maneira é recolocar a velha questão filosófica da subordinação das imagens ao conceito ou à narração. Aliás, tradicionalmente os estudiosos de cinema, em suas práticas analíticas, sujeitaram as imagens cinematográficas à narração, quer na abordagem ontológica, tal como proposta por André Bazin, quer na da linguagem, como a de Jean Mitry.

No capítulo “Recapitulação das Imagens e dos signos”, do livro *Cinema II - a Imagem-tempo*, Deleuze critica Christian Metz por ter pensado a narração como parte das imagens cinematográficas.

cas. Mesmo que o cinema tenha se desenvolvido historicamente como narrativo, “a narração nunca é um dado aparente das imagens ou o efeito de uma estrutura que as sustenta, é consequência das próprias imagens aparentes, das imagens sensíveis, que se definem por si mesmas” (Deleuze, 1990, p. 38).

Deleuze e a prática analítica cinematográfica

Resta ver, então, como a prática analítica é desenvolvida por Deleuze. Uma estratégia possível para não sucumbir ao peso e à complexidade de sua filosofia é limitar-nos à breve análise que fez de *Vertigo* (*Um corpo que cai*), de Alfred Hitchcock. Embora arbitrário e superficial, o recorte tem duas justificativas. Primeiro, o filme se localiza *entre* os dois elementos que subsumem a concepção deleuziana de imagem. A imagem mental criada pelos filmes de Hitchcock manifesta a crise ou o limite da imagem-movimento, desenvolvida por um cinema essencialmente de ação, que normalmente é identificado com o hollywoodiano. *Vertigo*, porém, vai além da manifestação da crise, fazendo pressentir a imagem-tempo, na qual o movimento é uma aberração capaz de apresentar uma ‘representação’ sensível do tempo. Nesse momento, o pensamento se expressa em toda sua complexidade, para além das simplificações sistemáticas (Machado, 2009). Embora *Vertigo* não lide ainda com a imagem-tempo, não é propriamente apenas uma imagem-movimento, ficando *entre* uma e outra. Como a *relação* ou o *estar entre* é um aspecto também fundamental da filosofia de Deleuze, parece profícuo realçar justamente o momento de seu discurso sobre o cinema em que esse *estar entre* não é assumido como tal. Segundo, a brevidade da análise fílmica explicita a relação de poder que necessariamente se estabelece na associação entre o discurso filosófico e o cinema-

tográfico, principalmente se ela engloba outra associação, a da teoria e da prática analítica. Eis as poucas frases que Deleuze dedica ao filme:

Vertigo transmite-nos uma autêntica vertigem e, sem dúvida, o que é vertiginoso é, no coração da heroína, a relação da Mesma consigo Própria que passa por todas as variações das suas relações com os outros (a mulher morta, o marido, o inspetor). Mas não podemos esquecer a outra vertigem, mais comum, a do inspetor incapaz de subir a escadaria do campanário, vivendo num estranho estado de contemplação que se transmite a todo o filme e que é raro em Hitchcock (Deleuze, 2009, p. 300).

A vertigem do inspetor faz vislumbrar uma das imagens-tempo, pois sua acrofobia atrofia a ação e inibe os processos sensório-motores. Duplo do espectador, o estado de mero observador do personagem pode ter como consequência uma valorização das imagens. Porém, como se pode ver no texto, Deleuze se detém no campo estrito das personagens, de modo que sua análise é subserviente à narrativa – os acontecimentos que levam, tanto a personagem como o espectador, ao desvendamento de um crime, produz a consciência de que aquilo que viveram foi um engodo. Em outras palavras, o processo de fetichização do cinema, que conduz à perda de si mesmo, só pode ser superado com a desconstrução do ilusionismo cinematográfico.

Essa opção pela narrativa faz com que escape a Deleuze outro tipo de duplicação, tão importante quanto a do inspetor-espectador. Em mais da metade do filme, a mulher aparece como uma imagem construída e não como propriamente uma

personagem. Pode-se argumentar que aqui se duplica um clichê dispensável que nada faz conhecer, nem mesmo da imagem cinematográfica. Mas essa leitura tem certa dose de iconofobia e patriarcalismo (as mulheres assim como as imagens parecem não ser levadas a sério...), que não faria jus ao próprio pensamento deleuziano. Então, pode-se supor que a imagem-movimento, que encontra seu exemplo sensível na imagem cinematográfica, é apenas um degrau para pensar uma questão mais profunda – o tempo? Tampouco, pois isso seria simplificar a concepção de movimento no cinema e não identificar nele “um problema tão cinematográfico quanto filosófico”, como afirma o próprio Deleuze: a imagem-cinematográfica “parece ser, em si mesma, um movimento fundamentalmente aberrante, anormal” (Ibid., p. 50). Ou seja, embora sempre tenda para o clichê, a imagem-movimento, expressa pelo cinema, “não reproduz um mundo, mas constitui um mundo autônomo, feito de rupturas e desproporções, privado de todos os seus centros, dirigindo-se como tal a um espectador que já não é centro de sua própria percepção” (Ibid., p. 51). Jean Epstein, citado por Deleuze, o reafirma ao discorrer sobre a experiência prática que “os espectadores faziam no cinema: não somente as acelerações, as desacelerações e inversões, mas o não distanciamento do móvel (‘um fugitivo corria e, no entanto, continuava diante de nós’), as constantes mudanças de escala e proporção (‘sem denominador comum possível’), os falsos *raccords*...” (Ibid., p. 50). Portanto, o cinema presentifica um movimento extraordinário. Mas, se a imagem-movimento cinematográfica já expressa diretamente o tempo, por que se faz necessário desdobrá-la em imagem-tempo? A explicação é a seguinte: embora o cinema, desde o início, tivesse colocado o movimento como aberração, condição *sine qua non*

para produzir uma imagem-tempo, segundo Deleuze, teria sido necessário aparecer o cinema moderno “para rereer todo o cinema como já feito de movimentos aberrantes e de falsos *raccords*” (Ibid., p. 56). A releitura traz a questão histórica ao primeiro plano, traduzindo a imagem-movimento e imagem-tempo em cinemas clássico e moderno respectivamente. A divisão passa a ser marcada por um corte temporal, a Segunda Guerra Mundial, determinando uma história do cinema cindida entre um antes e um depois. Este acontecimento produziu um choque traumático (Baecque, 2009, p. 20-22), que impediu “compensar” ou “normalizar” o movimento aberrante, como teria feito o cinema clássico.

É curiosa a similaridade entre esta história cinematográfica e a do inspetor: assim como o personagem toma consciência do engodo, depois do trauma causado pela suposta morte da heroína, o cinema despertaria pelo trauma da Segunda Guerra para aquilo que supostamente faz parte constitutiva de si mesmo – a imagem tempo. Fora seu eurocentrismo, essa narrativa recoloca um debate que parecia superado, a relação entre imagem e narração. Deleuze não deixa clara a sua posição nessa contenda. Embora conteste que a narração seja um dado aparente das imagens, afirma que a imagem-movimento se constitui dando “lugar a um conjunto sensório-motor, que funda a narração na imagem” (Deleuze, 2009, p. 45). Nos processos sensório-motores, a imagem-percepção e a imagem-ação, os dois limites que constituem a imagem-movimento, desempenham papéis complementares: a primeira “se organiza em obstáculos e distâncias a serem transpostos, enquanto a ação inventa o meio de transpô-los...” (Ibid., p. 54). Trata-se claramente do ordenamento canônico narrativo (lembremos que é assim a estrutura

narrativa de uma história tradicional: o herói tem que vencer os desafios por meio de sua ação). Entretanto, o próprio Deleuze afirma logo em seguida que “este estatuto não esgota a imagem-movimento” (Ibid.).

O desdobramento dessa dificuldade é uma confusão, na prática analítica, entre personagem e imagem. A opção pela análise das personagens – com eles estamos no espaço narrativo – leva Deleuze a outro deslize. Segundo Rancière, a acrofobia de Scottie não arruína de maneira alguma a lógica da imagem-movimento – a contemplação atrofiando a ação –, ao contrário, ela é necessária para o êxito da maquinação narrativa (Rancière, 2011, p. 28): porque o inspetor não pode subir as escadas o crime será perpetrado. Essa confusão resulta da tentativa de adequação da análise fílmica à narrativa embutida na teoria de Deleuze. O fato de dedicar essas poucas frases ao filme já mostra como seus pressupostos filosóficos subordinam a prática analítica. Esse descompasso no equilíbrio interdiscursivo acaba comprometendo também as questões filosóficas. Ao tratar com tal ligeireza a passagem da imagem-movimento à imagem-tempo, um momento crucial do *estar entre*, Deleuze acaba desequilibrando o arcabouço conceitual que, como não podia deixar de ser, está estreitamente ligado à maneira como se constitui seu discurso, que neste caso se resolve menos num hibridismo entre filosofia e crítica cinematográfica do que numa relação de subordinação de uma à outra.

Rancière e a prática analítica cinematográfica

Jacques Rancière dedicou ao cinema *La Fable cinématographique* (2001) e *Les Écarts du Cinéma* (2011). Neste último livro, analisa *Vertigo* mais detalhadamente, introduzindo uma

questão que parece ter sido obliterada por Deleuze: a vertigem produzida por meio da “fascinação de Scottie pela personagem pretensamente fascinada pela morte”, remete ao “argumento da fascinação pela imagem e pela potência oculta atrás da imagem: a morte, a vontade de retorno ao nada” (Rancière, 2011, p. 28 e 31). Esta questão metafísica revela que “por trás do vão saber sobre as maquinações derrisórias, há a verdadeira maquinação, aquela do desejo cego que quer somente retornar ao nada, ao inorgânico” (Ibid., p. 31).

Como a fascinação pela imagem aponta para uma potência oculta, o desejo de morte, a relação entre referente e imagem se torna insuficiente para explicá-la. O desejo é para Rancière o do personagem masculino. Scottie é considerado o duplo do espectador, personagem este para o qual, afinal, as imagens e a maquinaria são construídas. Assim, não se trata apenas de uma narrativa de fascinação, mas da maneira como o espectador vê e sente esse encantamento. Cabe perguntar, então, o que toca e o que se torna visível para o Rancière-espectador?

A história visual é reduzida a um enredo simbolista – a fascinação pela imagem é a fascinação pela morte. De modo que o passo seguinte se resume em ver como se dá o ajuste entre o roteiro simbolista de teor schopenhauriano e a maquinaria aristotélica, como o próprio Rancière já tinha sugerido. Como se trata de uma relação entre relatos, nada melhor do que uma comparação entre o filme e o romance que lhe serviu de base: *D'entre les morts*, de Boileau de Narcejac. Segundo Rancière, Hitchcock simplifica o desenlace ao ligá-lo menos ao simbolismo metafísico do que ao processo de revelação da maquinaria. Já “o herói de *D'entre les morts* acaba por matar a falsa Madeleine para fazê-la confessar que ela é a verdadeira, que ela é a morta –

ou a morte – pela qual ele é apaixonado” (Ibid., p. 30). No filme, “Judy será punida, como convém a uma culpada e tornará ao nada como convém a uma ilusão”. Substitui-se a metafísica da fascinação pela moral punitiva e pelo desvendamento do filme como mera ficção (Ibid., p. 32).

Entretanto, a acusação de simplificação pode se voltar contra Rancière. Se fosse a lógica moral a comandar, o marido também teria que ser punido, como foi no romance, mas ele desaparece da história na segunda parte do filme. Ver na obra apenas a explicitação de uma ficção (o artifício do cineasta é revelado quando a fascinação e a maquinação são exacerbadas, no sonho surrealista de Scottie e na revelação antecipada do crime para o espectador) é simplificar a história visual do filme, como o próprio Rancière já reconhecera quando considerou insuficiente explicar o desejo cego do protagonista como um processo que o leva a descobrir a maquinação. Apesar disso, ele acaba fazendo uma análise comparativa entre literatura e cinema de caráter muito tradicional e equivocada. Exige-se do cinema aquilo que não pode dar – um enredo mais complexo do que permite o tempo de duração padrão do filme –, esquecendo-se suas composições e relações visuais.

O que escapa a Rancière, assim como a Deleuze, é a construção da personagem feminina, principalmente porque ela é a duplicação da imagem, ao menos das imagens cujo objetivo é fascinar o espectador. Deleuze chega a afirmar a vertigem da personagem, mas não se detém nela. Rancière condensa a figura feminina com todos seus desdobramentos num plano isolado, em que Kim Novak é “ao mesmo tempo o perfil do habitante de um mundo ideal e a cifra de um segredo impenetrável” (Ibid., p. 27).

A imagem cinematográfica

Entretanto, a imagem cinematográfica é movimento e, portanto, não pode ser reduzida a um único plano estático. Uma imagem que fascina requer um processo muito mais sofisticado do que um perfil bem iluminado. Hitchcock sabe perfeitamente que, para envolver o espectador, é preciso mais que a maquinaria do suspense ou belas mulheres. Nesse sentido, a narrativa do filme é exemplar. Na parte em que o marido de Madeleine tenta convencer o inspetor a seguir a mulher, o detetive não aceita engajar-se na história, embora esta seja estruturada nos moldes do suspense – ou a mulher está possuída por alguém que viveu anteriormente ou está ficando louca. Scottie não é nem tão bobo, nem tão curioso para acreditar numa história tão estapafúrdia, seja do ponto de vista da verossimilhança ou da moral (como se pode constatar, Hitchcock tem o espectador em alta conta, caso o inspetor seja seu duplo). Sabiamente, o marido lhe pede para nada decidir antes que o inspetor veja Madeleine.

Na sequência seguinte, no interior de um restaurante, em um *travelling*, a câmera faz um percurso cromático, que não se limita a duplicar o olhar do inspetor. No movimento da câmera, o fundo vermelho da parede se distingue das vestes negras dos figurantes. O aparelho foca e se aproxima de uma mesa, em que uma mulher, de costas, vestida de negro, destaca-se devido à listra verde de sua estola. A cor aparece como um ponto luminoso pela profusão do preto e do vermelho. A construção cromática tonal, na qual a cor se faz luz, remete à pintura veneziana, principalmente a Ticiano. O verde, que pisca, antecipa sensivelmente o impacto visual do primeiro plano em que o rosto de Kim Novak aparece deslumbrante, no sentido literal do termo, dentro de uma composição plástica que destaca o uso da luz



– um rosto iluminado como as madonas de Fra Angélico. Eis aqui um “milagre” produzido, pois uma *pin-up*, com traços marcantes, é vista como um ser idealizado. Evidentemente que a luz, o cabelo e as sobrancelhas louras ajudam a produzir esse efeito. Mas os planos anteriores e posteriores – ela saindo de cena duplicada por um espelho – firmam essa impressão. Eis que o detetive, assim como o espectador, é capturado por essas imagens sofisticadas.

Até aqui, aparentemente apenas se reafirmou o processo de sedução do personagem masculino. Entretanto, é bastante significativo que um exame dos efeitos visuais não apareça em quase nenhuma análise dos estudiosos do filme, embora seja fundamental para compreender não apenas por que meios é apanhado o espectador, mas quem é esse personagem. Caso seja Scottie,

Rancière tem razão, a história visual fica dependente da maquinaria aristotélica, sem ascender nem mesmo às instâncias metafísicas do romance. Entretanto, isso seria ainda uma simplificação do filme. Para fazer jus à história visual, talvez seja preciso demorarmos-nos na personagem feminina, já que ela é a duplicação da imagem-fascinação.

A imagem e a mulher

Um dos poucos que atribuem à mulher certo protagonismo é Ismail Xavier (Xavier, 2003). Ele notou que, na segunda parte do filme, Judy induz Scottie a segui-la a seu quarto de hotel, como antes o tinha feito sob o comando do marido de Madeleine. A sequência deste reencontro começa com o famoso ramalhete de flores, indicando que a protagonista está buscando esse novo contato. A repetição do processo de manipulação exercido pela mulher não está mais a serviço da maquinaria aristotélica, mas é a expressão do desejo da protagonista. Assim, ela é capaz não apenas de executar um plano, mas de desejar, sentimento que movimenta todas as leituras do filme e que não por acaso é atribuído apenas ao personagem masculino. Ismail Xavier vê o filme de uma maneira mais complexa: não apenas como a exemplificação de uma maquinaria narrativa, mas como um processo auto-reflexivo: o cinema pensando-se a si mesmo, principalmente, em sua relação com o espectador. O marido é visto como o cineasta que manipula Scottie, o espectador seduzido, mas suficientemente inteligente para desfazer a ilusão. O cinema, portanto, é esse lugar em que há um embate entre sedução e consciência.

Porém, Judy pode também ser vista como um duplo muito mais autorizado da figura do cineasta: mesmo que seu côm-

plice, o marido de Madeleine, tenha maquinado o enredo, coube a ela pôr em imagens a história que enganará Scottie. Não é isso o que faz exatamente um cineasta? Não atribuir-lhe este papel só pode ser resultado de um preconceito com relação à atriz: Kim Novak é uma *pin-up* ou mulher sensual que o cinema hollywoodiano arregimenta para o prazer voyeurístico masculino. Esta figura é, portanto, objeto da visão masculina, sem possibilidade de ser sujeito, como alguns estudiosos de cinema denunciam (Mulvey, 1992). Entretanto, ela é também um personagem fascinado pela figura que ajudou a criar, podendo ser vista, portanto, como outro duplo do espectador. Enquanto tal, o saber que ela possui é muito mais complexo que o do inspetor, pois sabe, já de início, que a imagem é um engodo e, apesar disso, quer reviver essa fascinação, mesmo que isso lhe custe caro. Como se sabe, toda repetição, mesmo fadada a mostrar que se trata de uma farsa, tem que se cumprir plenamente e seu final só pode ser a morte, assim como aconteceu no primeiro enredo. O saber, como diz Foucault ao falar de Bataille e de Nietzsche, não é contemplar o abismo, mas jogar-se nele (Foucault, 1994, p. 41-95). Judy questiona que o desvendamento de uma maquinaria intelectual – do ponto de vista da lógica do suspense ou da metafísica subjacente à história do filme – seja suficiente para entender a imagem cinematográfica. A verdade não pode ser a medida que a avalia, pois sua potência está para além do saber que se joga na esfera da lógica do falso e do verdadeiro. Assim, a análise fílmica e a filosofia, ainda apegadas à narrativa, ficam devendo uma reflexão que faça jus aos problemas colocados pela imagem em geral e pela imagem cinematográfica em particular.

O espectador – sintoma e emancipação

Geralmente, a crítica cinematográfica se encaminha para a desconstrução das quimeras remanescentes do autocentrismo da cultura ocidental. Trata-se de trazer à tona os sintomas que ficam soterrados. O problema é que a alternativa de uma prática analítica que vise a revelação de um significado ideológico escondido não se esquivava a outra dicotomia redutora: todas as análises sintomatológicas separam o artista ou o hermenêuta esclarecido do espectador infantilizado. Isto já foi criticado por Jacques Rancière, em *O espectador emancipado* (2008). Então, em que medida uma análise que busque pensar na imagem a linguagem e o texto, como foi aqui proposto, pode auxiliar a sair dessa dicotomia? Talvez possamos encontrar uma tentativa de resposta na comparação que Slavoj Žižek faz entre dois conceitos lacanianos: sintoma e *sinthoma*.

Ao contrário do sintoma, que é um código de um significado reprimido, o *sinthoma* não tem um significado determinado – dá apenas corpo em seu padrão repetitivo, a uma matriz elementar de *jouissance*, de prazer excessivo; embora os *sinthomas* não tenham sentido, é indubitável que irradiam *jouis-sense* (Žižek, 2009, p. 84).

Assim, com uma sintomatologia, a análise da construção do sentido sempre visualiza um horizonte que o ultrapassa. Como *jouis-sense*, ela permite à visualização e leitura de um filme impregnar-se de um investimento libidinal que, geralmente, é parte constitutiva das imagens. A imagem de Judy-Madeleine é uma espécie de sintoma que excede qualquer tentativa de fechá-la num sentido determinado.

Referências bibliográficas

- BAECQUE, A. *La caméra histoire*. Paris: Cahiers, 2009.
- DEBORD, G. *A Sociedade do espetáculo*. São Paulo: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, G. *A imagem movimento - cinema I*. Trad. Souza Dias. Lisboa: Assírio e Alvim, 2009.
- _____. *Cinema II - A imagem tempo*. Trad. Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Remontages du temps subi - L'Oeil de l'histoire, 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.
- FOUCAULT, M. "Entretien avec Michel Foucault". In: *Dits et Ecrits*, vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.
- MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MULVEY, L. *Citizen Kane*. Londres: BFI Publishing, 1992.
- RANCIÈRE, J. *Le spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique Éditions, 2008.
- _____. *La Fable cinématographique*. Paris: Seuil, 2001.
- _____. *Les Écarts du Cinéma*. Paris: La Fabrique, 2011.
- XAVIER, I. *O olhar e a cena*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- ZIZEK, S. *Lacrimae Rerum - ensaios sobre cinema moderno*. Trad. Isa Tavares e Ricardo Gozzi. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

Fenômeno e objeto na *Fenomenologia* de Merleau-Ponty

JOSÉ LUÍS NEVES – *Universidade Federal de São Carlos*

I

Haveria na *Fenomenologia da percepção* uma doutrina unívoca acerca do objeto intencional, o “percebido enquanto tal” visado pela percepção? O que ocorre com esse conceito, forjado em contexto epistemológico e transcendental, ao ser acomodado numa autointitulada “filosofia da existência”? Quando Husserl formulava esse conceito após a dita virada idealista, ele o fazia respeitando três condições indispensáveis à sua coerência teórica: primeiro, a efetuação da redução fenomenológica, com a qual se afasta a tese de existência operante na atitude natural; segundo, a dissolução do caráter de em-si do objeto visado, em benefício de seus múltiplos modos de doação, de cuja consideração a fenomenologia passa exclusivamente a se ocupar; terceiro, o conseqüente entendimento do *a priori* da correlação em sentido reduzido, isto é, como relação necessária de dependência não entre sujeito e objeto puro e simples, tomados como seres reais da natureza, mas entre consciência e objeto “em seu modo

de doação”. Entre essas três condições elas mesmas, a relação é a cada vez de premissa a consequência: a redução implica a dissolução do em-si da coisa, e é esse gesto que acarreta a relatividade do objeto à consciência, uma vez que, efetuada a *epoché*, o objeto não pode mais ser compreendido senão como correlato de múltiplas prestações intencionais. Isso equivale a dizer que o *a priori* da correlação, tema constante e fio condutor das descrições fenomenológicas, só ganha direito de cidadania após a supressão do em-si, o ente ele mesmo sem perfis, tal como interpretado pela atitude natural. A doutrina do objeto intencional presente na fenomenologia madura é resultado direto dessas teses: graças à supressão do em-si, o objeto visado através dos atos intencionais é doravante apenas o *mesmo* de uma *diversidade* de aparições (*Erscheinungen*) que o apresentam à consciência, o “X idêntico e vazio” de uma multiplicidade noemática, no jargão de *Ideias I*. Se tudo de que se tem experiência é por princípio uma relatividade, aquilo em que se transforma, após a redução, o antigo irrelativo – a coisa ela mesma que os atos da consciência procurariam atingir –, só poderá ser a presunção de mesmidade dessas relatividades, aquilo de comum que todos os modos de doação apresentam, sem jamais apresentá-lo diretamente e sem a mediação de aparições.

O importante aqui não é apenas notar que o objeto intencional marca o idêntico de uma série de aparições, mas sobretudo que, sendo idêntico, ele não deixa por isso de ser *vazio*: ele não indica uma mesma “realidade”, capaz de ser visada nela mesma sem o ser através de um modo “subjetivo” de doação, num “como” preciso de ser dado. Supor o contrário, isto é, postular kantianamente um em-si incognoscível, atrás ou aquém dos fenômenos dos quais é presumidamente fonte, isso tornaria a relação en-

tre a coisa e sua manifestação inevitavelmente exterior, pondo a perder a capacidade de as aparições ostenderem o aparente com a evidência da doação-em-pessoa. Para evitar a consequência, é preciso compreender a “mesmidade” do objeto intencional sem o idioma renitente do realismo empírico: ele será a unidade presuntiva de uma série de aparições convergentes, o “mesmo” ostendido na concordância de apresentações, mas nenhuma realidade “além” ou “atrás” delas – e nesse sentido, “vazio”. Assim, se o objeto é “transcendente” em relação à série de aparições concordantes através das quais se doa, por que é aquilo que através delas aparece, essa transcendência não deve ser compreendida em sentido “real”, não havendo oposição natural entre objeto e série aparições, apenas uma “transcendência na imanência” – no caso em tela, a transcendência do objeto *idêntico* em relação à *multiplicidade* fenomênica. É apenas graças a essa decodificação do objeto intencional como “transcendência na imanência” que ele poderá ser *a priori* correlativo às prestações intencionais da subjetividade:

todo ente que é válido para mim e para todo sujeito imaginável, enquanto efetivamente ente, é por isso mesmo correlativo, e ele é, por uma necessidade de essência, o index do sistema de sua diversidade. Cada um indica uma universalidade ideal de seus modos de doação em uma experiência real ou possível, e cada um desses modos de doação é aparição desse único ente (Husserl, 1976, p. 169; trad. p. 189).

A partir daqui, o comentário já poderá mostrar que, com a supressão do em-si e a consequente interpretação do objeto intencional como X idêntico de uma multiplicidade noemática –

e nenhuma realidade subsistente por si –, a subjetividade fenomenológica não tem mais “nenhum exterior a si” e se converte, então, na mônada à qual a totalidade de objetos passa a pertencer a título de parte intencional, isto é, como transcendência na imanência (Moura, 1989, p. 181). Mas, se é assim, não se vê exatamente como essa doutrina fenomenológica do objeto intencional, entendido como X idêntico de uma multiplicidade de aparições, seria apartável do idealismo transcendental em cujo interior ela é gestada, e isso tanto mais quanto ela parece ter sido talhada sob medida para neutralizar a ideia de uma exterioridade independente da consciência, alçando desse modo esta última à qualidade de mônada. Mas então voltemos ao ponto de partida. Uma doutrina do objeto intencional – em Merleau-Ponty?

II

Pode parecer estranho. Afinal, a *Fenomenologia da percepção* não cessa de recriminar no idealismo transcendental a “redução” que transforma o mundo em “pensamento ou consciência de mundo”, com o que este “se torna imanente à consciência” e conseqüentemente se suprime a “aseidade das coisas” (Merleau-Ponty, 2001a, p. x). Em verdade, Merleau-Ponty não se limita a rejeitar epidermicamente essa funesta consequência – ele procura extirpar suas raízes metodológicas, e isso desde o momento em que reinterpreta a premissa maior que levava Husserl à doutrina idealista do objeto intencional. Assim, a redução fenomenológica com que Husserl suspendia a tese de existência se transforma, na *Fenomenologia da percepção*, na constatação da “redução incompleta”: toda reflexão, dirá Merleau-Ponty, pressupõe um fundo irrefletido que ela não absorve, a saber, no mínimo

o fluxo temporal da consciência no qual o ato de reflexão ocorre e com o qual ela procura sem sucesso coincidir (Ibid., p. viii-ix). Deve-se então reconhecer ao menos esta existência irreduzível, a da “vida irrefletida” da consciência pela qual sempre-já “estamos no mundo” antes de refleti-lo. Donde a conclusão inversa à de Husserl: “longe de ser, como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial” (Ibid., p. ix).

A revisão merleau-pontiana do *a priori* da correlação será uma decorrência dessa incompletude da redução. Em Husserl, era a *epoché* radical que, purificando a consciência de suas implicações mundanas (o mundo de objetos e ela mesma como consciência empírica), tornava-a constituinte universal do polo de objetividades. Se doravante a redução for sempre incompleta, a consciência, por não se desimplicar do mundo, tampouco se torna polo puramente constituinte, transparente a si mesmo, de modo que a intencionalidade de ato, associada por Merleau-Ponty à ordem da intelecção, mostra-se secundária em relação a uma intencionalidade mais primitiva, a “intencionalidade operante” que, antes de qualquer atividade da consciência, “forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida” (Ibid., p. xiii). É por isso que, nessa reinterpretação do *a priori* da correlação, a unidade do mundo não é mais “constituída”, e sim, “antes de ser posta pelo conhecimento e em um ato expresso de identificação, é vivida como já feita ou já dada” (Ibid., p. xii). Na verdade, entre a versão intelectualista do *priori* da correlação – na qual o mundo é “constituído” como idealidade – e essa sua nova versão existencial – na qual o mundo é “previamente dado” –, a distância é tão-somente aquela que separa intencionalidade de ato e intencionalidade operante, *Sinngebung* ativa

da consciência e as sínteses passivas da temporalidade. Isso significa que, com o reconhecimento de um mundo “já dado”, não se está flertando com o realismo empírico: o objeto e o mundo ainda carecem de uma subjetividade *para a qual* se dão, e o que se afastou aqui foi somente a modalidade tética da consciência, sem por isso afastar *toda* figura da consciência. É dizer que o *a priori* da correlação, segundo o qual só há objeto *para alguém*, não foi abandonado, mas reinterpretado dentro do quadro de uma fenomenologia da passividade – observação aparentemente banal, porém decisiva para se entender o destino da doutrina do objeto intencional em mãos merleau-pontianas.

Bastam a tese da redução incompleta e a consequente reinterpretação do *a priori* da correlação, agora comandado pela intencionalidade operante – que “encontra” o mundo em vez de “constituí-lo” –, para se devolver às coisas a “aseidade” que o intelectualismo lhes havia roubado? Tudo se resume a bem compreender o que ocorreu, nessa nova figura do *a priori* correlacional, com a “dissolução do em-si” que patrocinava a doutrina do objeto intencional na fenomenologia clássica. Pois, se o mundo não deve mais ser dragado para o interior da subjetividade monádica, o impulso mais óbvio será dizer que se recuperou a ideia de uma “realidade exterior”, irreduzível às prestações subjetivas e independente destas, para a alegria do realismo ingênuo da atitude natural. É a esse impulso interpretativo que Gurwitsch visivelmente cede ao acusar Merleau-Ponty de ter restaurado, com uma suposta distinção entre a coisa dada em “evidência perceptiva”, por um lado, e sua “série de aparências ou aspectos concordantes”, por outro, a oposição pré-fenomenológica entre objeto e manifestação (Gurwitsch, 1957, p. 239). Assim, onde Merleau-Ponty sustenta que, ao percebermos algo, “não come-

çamos por conhecer os aspectos perceptivos da coisa, ela não é mediatizada por nossos sentidos, nossas sensações, nossas perspectivas, *nós vamos diretamente a ela*” (Merleau-Ponty, 2001a, p. 374), o intérprete verá nesse texto a confissão de que se supõe ali a existência de um em-si diferente e irreduzível à série de perfilhamentos noemáticos. Donde a oposição real, inaceitável para uma fenomenologia coerente, entre uma “série concordante e indefinida de visões sobre o objeto” e o “objeto em sua plenitude” (Ibid., p. 84; apud Gurwitsch, 1957, p. 239). Essa oposição entre objeto e manifestação, compreendendo o objeto como uma transcendência *real* em relação às aparições, permitiria afastar uma doutrina eminentemente idealista da coisa percebida, como aquela que a apresenta como o X idêntico e vazio de uma multiplicidade noemática; mas isso ao custo óbvio de compreendê-la pré-fenomenologicamente como uma realidade efetiva por detrás das aparições, que se tornam desde então meramente psicológicas, incapazes portanto de apresentar em pessoa aquilo que aparece.

Resta que essa interpretação do objeto intencional como realidade existente “para além” da série concordante de aparições esbarra tanto na letra quanto no espírito da *Fenomenologia da percepção*. Merleau-Ponty é nesse ponto tão fiel a Husserl quanto Gurwitsch, seguindo à risca a recomendação do mestre de se rejeitar o “em-si” como realidade oposta à série de seu perfilhamento. Gurwitsch acreditava que era por não ter realizado uma “investigação aprofundada” do aspecto noemático da correlação que Merleau-Ponty teria sido levado a opor sistema de aparições e objeto percebido, sem atinar com o fato de que,

em uma orientação estritamente fenomenológica, não há qualquer motivo para distinguir a coisa ela mesma

de um grupo sistematicamente encadeado de noemas perceptivos que reenviam todos intrinsecamente uns aos outros, e que, em virtude desses reenvios mútuos, se qualificam uns aos outros (Gurwitsch, 1957, p. 241).

Dá-se aqui o raro caso em que crítico e criticado concordam perfeitamente, já que o conceito merleau-pontiano de expressão, na *Fenomenologia*, é exatamente o comentário desse tipo de reenvio mútuo entre fenômenos reivindicado por Gurwitsch. Mas então vejamos, inicialmente, como entender esse reenvio expressivo entre fenômenos – nos termos de Gurwitsch, entre “noemas perceptivos” – que faz crítico e criticado convergirem numa mesma tese explícita.

III

Sabe-se que uma das principais tarefas da *Fenomenologia* é desvelar uma presença autóctone do sentido no mundo sensível, de maneira a desbaratar a dualidade de signo e significação da qual empirismo e intelectualismo permaneciam ambos tributários. Vem dessa batalha o tema da expressividade da coisa sensível, entendendo por esse nome o reenvio intencional que se desdobra entre as qualidades sensíveis e que por si só produz, sem carecer de um ato animador da consciência, a ostensão da coisa percebida. Existe, dirá a *Fenomenologia*, uma “simbólica” da coisa que “liga cada qualidade sensível às outras” e que funciona como uma linguagem na qual “a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos” (Merleau-Ponty, 2001, p. 369). Merleau-Ponty será bastante pródigo nos exemplos desses *a priori* materiais a ligar internamente as qualidades sensíveis: é *a priori* necessário que “um objeto muito quente se averme-

lhe” (Ibid., p. 369), que uma determinada cor “anuncie” certa textura e, esta, uma sonoridade (Ibid., p. 41), etc. Ora, como é através dessa remissão recíproca entre as qualidades intra e intersensoriais que se produz a ostensão da coisa percebida, o sentido imanente ao sensível vai se confundir com o próprio reenvio entre essas qualidades, de maneira que a coisa apresentada não é nada à parte dos signos sensíveis que a apresentam e pode então doar-se em pessoa através deles.

O sentido de uma coisa habita essa coisa como a alma habita o corpo: ele não está atrás das aparências; o sentido do cinzeiro (pelo menos seu sentido total e individual, tal como ele se dá na percepção), não é uma certa ideia do cinzeiro que coordenaria seus aspectos sensoriais e que seria acessível somente ao entendimento; ele anima o cinzeiro, encarna-se nele com evidência. É por isso que dizemos que na percepção a coisa nos é dada “em pessoa” ou “em carne e osso” (Ibid., p. 369).

Entendamos: se graças ao reenvio mútuo entre qualidades sensíveis se desvela um sentido imanente aos perfis – o objeto intencional que os perfis apresentam –, o objeto não precisará ser apreendido por um ato da consciência que confira forma a uma matéria sensível opaca, passando desta ao plano da significação ideal, mas pode doar-se em pessoa nas mesmas qualidades sensíveis que o apresentam. Noutras palavras, o sentido e a unidade da coisa não se distinguem realmente das relações de implicação mútua nutridas pelas qualidades sensíveis, não havendo por isso exterioridade entre exprimido e expressão, coisa e manifestação.

Não é gratuita a ocorrência aqui do mesmo léxico com que

Husserl comentava a relação entre multiplicidade noemática e objeto intencional. Porque, através da imanência entre coisa e significação, exprimido e expressão, o que se trata de explicar é a unificação do diverso sensível em torno de um *mesmo* objeto, sem contudo atribuir a esse “mesmo” qualquer *exterioridade* em relação ao múltiplo unificado. Vêm daí as passagens em que Merleau-Ponty, na linha de Husserl, afasta a ideia de uma coisa percebida que se situaria “atrás das aparências”. Se apenas existe experiência de coisa segundo certa perspectiva, isto é, dentro de um determinado modo de doação, o “percebido ele mesmo” não poderá ser qualquer realidade neutra para além dos fenômenos; ele será o *mesmo* que as diferentes qualidades sensíveis apresentam por sua remissão mútua, uma “totalidade internoemática”, nos termos de Gurwitsch, ou uma “aparência total”, no termo equivalente de Merleau-Ponty. Como afirma a *Fenomenologia*, “a coisa é este gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige a definição do sujeito inteiro e em que, por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total” (Ibid., p. 373).

Mas esse conjunto de argumentos que garantem a imanência da coisa em suas aparências (sua doação evidente), da unidade na multiplicidade, é contrabalançado na *Fenomenologia* pela garantia inversa de que essa unidade, sem jamais se tornar uma realidade “atrás dos fenômenos”, não é por isso menos irreduzível em relação à multiplicidade. Assim, se as qualidades sensíveis anunciam umas às outras e, nessa remissão recíproca, anunciam a coisa, elas o fazem sem jamais a apresentar completamente; quer dizer, por mais que não haja aqui qualquer oposição “real” entre coisa e fenômeno, haverá sim uma oposição “intencional” entre o uno visado e o múltiplo dado, garantindo assim a trans-

condência intencional da coisa em relação à série de aparições. É que, em sentido fenomenológico, imanência e transcendência deixam de ser regiões exclusivas uma da outra, podendo-se então falar numa “transcendência *na* imanência”, entendendo por isso a presença *não-real* porém *evidente* do termo visado. É esse o tipo de relação que sustenta, como mostrou o comentador, a compreensão da coisa percebida na *Fenomenologia da percepção*: anunciada em pessoa na remissão entre qualidades sensíveis – nesse sentido, imanente a elas –, ela é aquilo de “mesmo” que se apresenta ali e, por isso, irredutível à multiplicidade que o apresenta – nesse sentido, intencionalmente transcendente em relação a ela (Moura, 2001, p. 255).

E essa relação de imanência e transcendência entre múltiplo e uno será ainda confirmada, na *Fenomenologia*, por meio da gramática das partes e do todo fornecida pela *Gestalttheorie*. Exorcizando a ideia de uma totalidade *partes extra partes*, a *Gestalt* indicava um Todo que, não tendo qualquer realidade para além daquela que deve às suas partes, será contudo irredutível a elas na medida em elas próprias são definidas não como positivities, mas exclusivamente como a função que desempenham no interior do Todo. Assim, por um lado, o Todo é irredutível às partes que o compõem, já que prescreve a função que as define, articulando as partes de maneira a formar esta totalidade e não outra: o Todo é anterior às partes; por outro, ele é também imanente a elas, já que não tem qualquer realidade senão a de ser uma determinada relação entre as partes, não sendo nada para além delas. A situação será a mesma na coisa percebida: ela é uma totalidade de perfis, eles próprios não positivos, que, sendo parte, reenviam imediatamente ao Todo do qual são parte, mas sem que se tenha, por definição, experiência direta desse Todo

fora da parte que o apresenta.

A comparação entre a coisa percebida e a obra de arte ilustra perfeitamente bem essa “transcendência na imanência” que existe entre parte e todo, multiplicidade de aparições e unidade da coisa. Seja num quadro ou numa peça musical, o sentido da obra “só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons” (Merleau-Ponty, 2001a, p. 176), não existe “fora” dos signos que a exprimem, e, todavia, jamais coincide *realmente* com eles, sendo antes aquilo que eles *significam*. A transcendência do “sentido” é portanto indissociável de sua imanência com relação aos signos que o apresentam: na obra de arte, “não se pode distinguir a expressão do expresso”, ela só pode “irradiar sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial” (Ibid., p. 177). E o que vale para a obra de arte vale para a coisa percebida em geral: ela não se distingue “realmente” dos aspectos através dos quais ela se apresenta, mas tampouco se confunde com eles, sendo antes aquilo que é por eles apresentado e, nessa medida, os transcende. Que é o sentido de uma peça musical para além do conjunto sonoro? Certamente, nenhuma realidade a mais – mas, por outro lado, tampouco sua execução nota por nota.

Em qualquer caso, vê-se que essa fenomenologia não se está movendo no interior do realismo ingênuo da atitude natural, crítica que subjaz à censura de Gurwitsch à oposição *real* – inexistente – entre objeto e manifestação na obra de Merleau-Ponty. “A relação dos aspectos perspectivais com a coisa que eles nos apresentam”, já dizia *A estrutura do comportamento*, “não se reduz a nenhuma das que existem no interior da natureza” (Merleau-Ponty, 2001b, p. 293). Ao contrário, graças à noção de sentido perceptivo e à doutrina da expressão que a ampara, a

unidade da coisa é imanente à sua multiplicidade, e não pode de modo algum ser pensada como uma realidade subsistente para além da série internoemática. Com isso, a coisa percebida vai sendo entendida como o núcleo convergente de uma série de aparições, uma “maneira única de existir” (Ibid., p. xiii) revelada a cada perspectiva sua, sem que haja uma visão “total” capaz de a apreender por inteiro. Em jargão: a coisa percebida se doa *em pessoa* através de seus aspectos ao mesmo tempo em que jamais se doa *adequadamente*. A primeira tese traduz a imanência do objeto em suas manifestações, sua doação evidente, o que depende da inexistência de oposição real entre ambos; a segunda, resultado do descompasso entre a síntese perceptiva finita e a inescotabilidade de aspectos anunciados nos horizontes externo e interno da coisa, é a explicitação de como a *Fenomenologia* compreende sua transcendência. O “percebido enquanto tal” mostra-se transcendente em relação a suas manifestações, mas, graças ao fato de que ele não é senão a unidade presuntiva dessas manifestações, ele não é exterior a elas, nenhuma “transcendência real”, podendo então nelas doar-se “em carne e osso”. A situação aqui é no fundo ainda análoga àquela que ocorria em Husserl, quando este garantia, na *Krisis*, não apenas a correlação necessária entre *cogitatio* e *cogitatum*, mas também uma correlação entre a série de *cogitata* e o ente que através dela se apresenta. Viu-se, contudo, que esse estabelecimento era dependente da supressão do em-si. Merleau-Ponty não estaria então repetindo por sua conta esse mesmo passo de Husserl, recuperando a seu modo a doutrina do objeto intencional como X vazio de uma multiplicidade convergente de aparências?

IV

Certos textos da *Fenomenologia* parecem rejeitar frontalmente essa identificação entre coisa percebida e “X vazio” husserliano. Numa passagem em que se trata de interpretar a “plenitude absoluta” da coisa percebida como sua densidade intersensorial, isto é, em que formula a tese segundo a qual o teor de realidade da coisa é diretamente proporcional à riqueza de experiências sensoriais às quais ela se oferece, Merleau-Ponty escreve:

a unidade da coisa para além de todas as suas propriedades fixas não é um substrato, um X vazio, um sujeito de inerência, mas esta entonação única que se reconhece em cada uma delas, essa maneira única de existir da qual elas são uma expressão secundária. Por exemplo, a fragilidade, a rigidez, a transparência e o som cristalino de um vidro traduzem sua maneira de ser única (Ibid., p. 368).

Noves fora a censurável assimilação do “X vazio” a uma espécie de “substrato” ou “sujeito de inerência” – o que é interpretá-lo como uma “realidade”, atrasando em dois séculos a inovação da tese husserliana –, o texto sugere a interpretação da coisa percebida como uma “existência”, uma “maneira única de existir” ou “estilo” singular da coisa. Mas essa “existência” poderia ser efetivamente uma unidade “para além” de seus modos de doação, uma espécie de “realidade” autônoma em relação à subjetividade? O argumento com o qual Merleau-Ponty formula a tese da “coisa em-si-para-nós” sugere o exato contrário. Pois o que está em questão ali é dar uma solução fenomenológica ao problema do realismo, quer dizer, trata-se de mostrar que o caráter “em-si” da coisa percebida é uma propriedade *dos modos de aparição*, e

não a estipulação de uma “realidade autônoma” para além deles. Para Merleau-Ponty, o que me sugere a “aseidade” da coisa percebida – persuadindo-me de que ela não depende de meus atos exploratórios para ser o que é – não é nada senão o descompasso entre a infinidade de aspectos conforme os quais ela se apresenta (já que cada aspecto seu reenvia indefinidamente a outros) e a finitude da exploração perceptiva, cujo decurso temporal impede de se concluir a exploração com uma síntese completa. Numa palavra, a “aseidade” da coisa percebida (sua transcendência) não é senão a *inadequação* essencial de seu modo de doação¹. Assim, é paradoxalmente uma experiência subjetiva que atesta o “em-si” das coisas, e isso muito antes que a idealização traduza, por uma passagem ao limite, essa “plenitude perceptiva” numa “plenitude da objetividade” (Merleau-Ponty, 2001b, p. 255). De maneira coerente, a doutrina do “em-si-para-nós” acarreta um conceito original de “realidade”, formulado em consonância com o *a priori* da correlação: ela não indica uma subsistência do em-si para além do fenômeno, mas sua densidade interna, isto é, o sistema mesmo de reenvios entre sentidos ou aspectos que, longe de remeterem a *outra coisa* da qual seriam representantes extrínsecos, confundem-se com sua “aparência total”.

Descobrimos agora o núcleo da realidade: uma coisa é coisa porque, o que quer que nos diga, ela o diz pela própria organização de seus aspectos sensíveis. O “real” é este meio em que cada coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma maneira sinônima

¹“A crença na coisa e no mundo só pode significar a presunção de uma síntese acabada, e todavia este acabamento é tornado impossível pela própria natureza das coisas a ligar, já que cada uma delas reenvia indefinidamente, por seus horizontes, a outras perspectivas” (Merleau-Ponty, 2001a, p. 381).

das outras, em que os “aspectos” se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível: impossível descrever completamente a cor do tapete sem dizer que ela é cor de um certo valor tátil, um certo peso, uma certa resistência ao som (Ibid., p. 373).

Mas, então, se o conceito de “realidade” é reinterpretado fenomenologicamente como certa característica própria ao modo de doação da coisa – portanto, respeitando-se perfeitamente sua correlação com uma subjetividade –, se a miragem de uma “realidade em-si” exterior à manifestação encontra-se dissolvida, e se, por outro lado, continua-se a apresentar o objeto como transcendente em relação aos fenômenos, como evitar a interpretação husserliana do objeto intencional como o *X vazio* (nenhuma realidade *per se*) de uma multiplicidade de aparições? Aparentemente, isso equivaleria a aceitar todas as premissas do raciocínio e recusar-lhe, já tarde demais, a consequência impositiva. Porém, nesse caso, como entender o agravo textualmente existente de Merleau-Ponty à compreensão do objeto como *X* idêntico?

É verdade que o texto em que Merleau-Ponty formula explicitamente essa crítica tem por alvo, sobretudo, o objeto transcendental kantiano. Mas ela não deixa de ricochetear em Husserl, pelo menos quando Merleau-Ponty, em substituição ao “*X vazio*”, for entender aquele polo transcendente como uma “existência” concreta ou “maneira única de existir”. Tudo se passa como se Merleau-Ponty pretendesse aplicar à coisa percebida “existente” o modelo husserliano da constituição intencional do objeto através de seus *noemata*, contrabandeando dessa forma para o domínio mundano da percepção real as propriedades fenomenológicas descobertas em domínio originalmente transcendental. A corre-

lação perceptiva e a relação interna entre o aparente e o aparecer estariam mantidos, porém transpostos ao ambiente concreto da coisa material faticamente existente². Mas, se isso é verdade, Merleau-Ponty estaria subrepticamente identificando, como já se sugeriu, “objeto intencional” (irrealidade) e “objeto puro e simples” considerado como “realidade material autônoma”, impondo a gramática fenomenológica da doação aos domínios da atitude natural nos quais Husserl jamais sonhara em intervir (Ferraz, 2009, p. 192). Sabe-se que Husserl jamais entenderia o objeto intencional como uma existência, e a redução fenomenológica já era suficiente para prever esse resultado. Era por isso que, ao distinguir entre a percepção de uma árvore real que queima (o objeto puro e simples) e o “sentido” dessa percepção (o objeto *qua* intencional) que não pode queimar, Husserl limitava ao segundo a validade das análises fenomenológicas, abstenendo-se de qualquer consideração acerca dos objetos da natureza e da facticidade em geral (Husserl, 1976, p. 205). Sem realizar a *epoché* radical, Merleau-Ponty estaria condenado a confundir

²Nessa hipótese, que é a de alguns comentadores, restaria justamente o problema de dar uma solução convincente para o modo de ser dos perfis: já que no domínio dos “objetos puros e simples” não há lugar para o “fenômeno em sentido ôntico”, as *Abschattungen*, cabe perguntar se os perfis serão doravante fenômenos realmente subjetivos, habitantes internos da *cogitatio*, ou então propriedades reais do objeto transcendente. Não se vê outra alternativa. Ao tomar a percepção como evento real ligando um vivido e um objeto realmente transcendente, Merleau-Ponty regressaria à decodificação brentaniana da oposição entre imanência e transcendência, tornando ao menos enigmático o estatuto do perfil da coisa percebida, isto é, do noema. Na verdade, o problema é rigorosamente simultâneo: a interpretação do modo de ser do objeto como transcendência real decide imediatamente uma interpretação do modo de ser das *Abschattungen*, que parece ficar sem alternativa senão compreender o perfil como uma qualidade objetiva da coisa ou como sensação puramente subjetiva.

obstinadamente essas duas acepções de “ser-objeto”?

Não é bem assim. Vimos que a censura merleau-pontiana à presunção de redução completa não implicava uma inversão *du pour au contre*, e sem dúvida não era suficiente para encerrar a *Fenomenologia* no mesmo domínio das disciplinas de atitude natural, haja vista aliás a constante crítica ali endereçada às variadas formas de objetivismo. Da mesma forma, e como a tese da redução incompleta não equivale à tese de uma redução inexistente, a censura de Merleau-Ponty à concepção husserliana do objeto intencional não deságua por si só na concepção do objeto como realidade material independente da subjetividade. Antes do que recuperar alguma validade intrínseca para a atitude natural, com a noção de objeto puro e simples que ela veicula, trata-se de constatar que, entre ela e seu contrário transcendental, existe um terceiro domínio, irreduzível aos dois anteriores, que Husserl na *Krisis* já descrevia como o *Lebenswelt* e que a *Fenomenologia* batizará de campo fenomenal. É nesse terceiro domínio que a filosofia merleau-pontiana pretende explicitamente encontrar seu território próprio de exploração, e por isso não existe uma confusão entre o objeto *qua* intencional e o objeto puro e simples, mas a circunscrição de um território da fenomenalidade que se distingue tanto da imanência transcendental de *Ideias I* quanto da natureza objetiva da atitude natural.

V

O campo fenomenal merleau-pontiano recobre, ao menos em parte, o lugar atribuído por Husserl ao *Lebenswelt* como tema das ciências do espírito na *Krisis*. Nele, a subjetividade aparece como um ego pessoal pertencente a uma comunidade in-

tersubjetiva e a um mundo humano, histórica e culturalmente particularizado, nutrindo com seu meio ambiente relações de motivação. É isso o que, num primeiro momento, começa a afastar o mundo-da-vida do território estritamente fenomenológico-transcendental de *Ideias I*: enquanto neste o sentido do mundo é assimetricamente constituído pela consciência, ela própria desimplicada do mundo, no mundo-da-vida da atitude personalista existem predicados antropológicos capazes de motivar o comportamento do sujeito. As relações intencionais que se desdobram aqui entre o ego pessoal e seu meio circundante são, como diz Husserl, relações de “raios dúplices”: os raios vão do centro da consciência em direção aos objetos, constituindo-os, eles “depois fazem o caminho inverso, dos objetos em direção ao centro, em múltiplos cruzamentos de suas propriedades fenomenológicas” (Husserl, 1952, p. 105). Desde então, o sujeito não é mais desimplicado do mundo, unilateralmente constituinte de seu sentido, como ocorre na orientação teórica e estritamente transcendental de *Ideias I*, encontrando-se antes motivado por este e, por isso mesmo, preso à mesma trama intencional que deveria constituir. Existe assim, nos limites dessa correlação mundana, um vai-e-vem entre constituinte e constituído, circularidade que Merleau-Ponty comentará amplamente na *Fenomenologia* como aquela própria à transcendência do ser-no-mundo.

Por outro lado, a mesma noção de motivação permite distinguir o mundo-da-vida da natureza objetiva comentada pela atitude naturalista: se nesta apenas vicejam relações de causalidade entre a coisa e a *psyché*, ambos entendidos como partes reais de uma natureza *partes extra partes*, a motivação aponta, ao contrário, para relações em que o “antecedente só age por seu sentido” (Merleau-Ponty, 2001a, p. 299). Um rápido contraste

entre a natureza objetiva e o mundo vivido permite reconhecer três aspectos que singularizam este último: primeiro, se a natureza objetiva é tomada pelas ciências como uma realidade em-si, independente de seu modo subjetivo de doação, o *Lebenswelt* é essencialmente subjetivo-relativo, dependente de um comportamento valorativo do eu pessoal; segundo, se na primeira as relações são sempre reais, no segundo elas são motivadas por predicados de sentido; terceiro, se a natureza objetiva é considerada como de direito determinável geometricamente – herança da matematização galileana da natureza, como mostra Husserl no §9 da *Krisis* –, no segundo as formas percebidas são dadas de maneira apenas aproximativa, o que faz da inexatidão uma propriedade eidética do modo de doação do percebido. É assim o prejuízo do mundo e o ideal da determinação completa que marcam o mundo objetivo das ciências e o afastam, como idealização secundária historicamente produzida, do mundo originariamente percebido. Que se lembre a célebre descrição da ilusão de Müller-Lyer: se as retas ali não são nem iguais nem desiguais, se é apenas “no mundo objetivo que essa alternativa se impõe”, é preciso reconhecer que existe um nível original da experiência em que “as noções contraditórias se entrecruzam porque os objetos não estão postos no terreno do ser” (Ibid., p. 12). Se o mundo objetivo é aquele em que opera o prejuízo do ser-determinado, no campo fenomenal essa exigência lógica não tem validade. Dessa forma, se a indeterminação positiva do percebido deve ganhar algum direito de cidadania, isso se dá num campo fenomenal anterior à objetividade, no qual o princípio do terceiro excluído, válido no terreno das ciências, é posto fora de circuito.

Entretanto, a relatividade ao sujeito, as relações de motivação

e o reconhecimento do indeterminado positivo como modo de doação essencial ao percebido não bastam para circunscrever inteiramente a diferença do campo fenomenal em relação à objetividade. Mais fundamentalmente, a originalidade do mundo percebido reside no seu caráter de estrutura de horizonte, que é o que melhor circunscreve o território fenomenal merleau-pontiano em oposição tanto à natureza objetiva quanto a seu homônimo estritamente transcendental. É em primeiro lugar a própria ideia de *mundo* que inexiste na atitude naturalista das ciências: “a noção de um *universo*, isto é, a de uma totalidade acabada, explícita, na qual as relações são de determinação recíproca, excede aquela de um *mundo*, isto é, a de uma multiplicidade aberta e indefinida na qual as relações são de implicação recíproca” (Ibid., p. 99). Ou seja, enquanto o universo das ciências é *partes extra partes*, no campo fenomenal existe uma estrutura de remissões *a priori* entre dados atuais e dados potencialmente visados, e que condiciona a própria aparição de coisa singular. É essa relação de implicação mútua entre as coisas percebidas, no horizonte externo, e entre os perfis de cada coisa, no horizonte interno, que simplesmente inexiste na compreensão objetivista da natureza. Ora, reside aqui a chave para se entender a alternativa que o mundo fenomenal representa tanto em relação ao realismo da atitude natural, no qual o universo surge como agregado de positivities independente da consciência, quanto ao idealismo da constituição transcendental, no qual o mundo aparece como correlativo de uma consciência absolutamente prestadora. Se, contra o primeiro, a ideia de horizonte supõe a relatividade a uma subjetividade, contra o segundo, as remissões autóctones descobertas na intencionalidade de horizonte dispensam a *Auffassung* da consciência ativa e, por isso, têm por correlato uma subje-

tividade passiva que apenas assiste ao desdobrar-se autóctone daqueles reenvios. Mas, então, não digamos mais que Merleau-Ponty teria imposto a gramática fenomenológica da doação ao domínio da atitude natural espontaneamente realista, confundindo objeto *qua* intencional e objeto puro e simples – o que significaria avançar sobre um domínio no qual o fenomenólogo precavido jamais deveria ter pensado em intervir. Digamos, ao contrário, que o campo fenomenal indica um território original, aquém da objetividade, caracterizado pela ideia de mundo como estrutura de horizonte e pelo *a priori* correlacional estabelecido não entre uma consciência ativa e um mundo inteiramente constituído, mas entre uma subjetividade passiva e as remissões internoemáticas autóctones do mundo percebido. Como será na temporalidade que essa intencionalidade de horizonte terá seu fundamento, é ela que assegurará em fim de contas a originalidade do campo fenomenal em relação tanto ao universo *partes extra partes* do naturalismo quanto ao mundo de significações inteiramente constituído de *Ideias I* ³.

Sendo assim, a obtenção desse campo fenomenal exige a efetuação de uma redução fenomenológica precisa, da qual a *epoché* do prejuízo do mundo e do ideal da determinação completa fornece apenas uma visão parcial. Se a delimitação última da legalidade desse campo será encontrada na temporalidade, que é no fundo a raiz da indeterminação do percebido tal como con-

³Evidentemente, essa fundação da intencionalidade de horizonte sobre as sínteses temporais tem por pressuposto a tese, explicitamente aiançada pela *Fenomenologia*, mas implicitamente rejeitada pelos textos posteriores de Merleau-Ponty, da anterioridade do sentido interno sobre o sentido externo. Por razões às quais aludiremos no final deste artigo, é a anterioridade do tempo sobre o espaço que começa a ser revisada nos escritos merleau-pontianos dos anos 50 – *contra*, bem entendido, o livro de 1945.

cebida em 1945, ocorre aqui aquilo que J.-F. Lavigne chamou, a propósito do §1 das *Lições sobre a consciência interna do tempo*, de uma “radicalização da redução” – que não se confunde, bem entendido, com a “segunda redução” da *Krisis* ou de *Ideias I* – por meio da posição entre parênteses do tempo objetivo e das coisas que se movem nesse estrato da objetivação⁴. Com isso, é precisamente a descoberta de uma intencionalidade operando já no nível da sensibilidade o que a fenomenologia descobre. Em seu escoar temporal, a sensação – tema de uma explícita reabilitação, tão anti-empirista quanto anti-intelectualista, por parte de Merleau-Ponty – torna-se um componente do vivido cujas fases de duração são as multiplicidades últimas de cuja síntese (passiva) surgirá a unidade *hylética* capaz de acoplar-se, na apreensão noética, a uma forma intencional constituinte de objeto. É o tempo, dessa maneira, que está na raiz da unificação passiva da sensação, e, como esta serve de base para as constituições superiores, da coisa percebida em geral. Desse ponto de vista, ele indica com precisão a anterioridade constituinte do fenomenal em relação à coisa situada no primeiro grau da objetivação de que Husserl falava no §34 das *Lições de 1905*.⁵ Pondo esse

⁴“... aplicada ao vivido perceptivo, a consideração não-empírica de seu conteúdo real faz surgir com evidência a eclosão do objeto unitário em uma multiplicidade de data sensíveis (*hyléticos*), dispersos ao longo da sucessão temporal: é portanto a temporalidade, e sua eventual função sintética, que detém o princípio primeiro da possibilidade de um objeto em geral” (Lavigne, in: Husserl, 1989, p. 13).

⁵Husserl apresenta do seguinte modo as três camadas da objetivação: “1) As coisas da experiência no tempo objetivo (no qual seria preciso distinguir ainda diversas camadas do ser empírico, que não foram até aqui levados em conta: a coisa da experiência do sujeito isolado, a coisa intersubjetivamente idêntica, a coisa da física); 2) As multiplicidades de aparições constituintes, de camada diferente, as unidades imanentes no tempo pré-empírico; 3) O fluxo absoluto da consciência, constituinte do tempo” (Husserl, 1966, p. 73).

primeiro estrato fora de circuito, é evidente o que acontece com a coisa percebida na *Fenomenologia*: ela se torna uma coisa temporal, um *Zeitobjekt* de segunda camada.

VI

Tanto o X vazio husserliano quanto o objeto puro e simples são afastados em benefício de uma temporalização da coisa percebida cuja validade é circunscrita ao campo fenomenal, no qual o “prejuízo do ser-determinado”, por um lado, e o “tempo cósmico” da terceira camada da objetivação por outro, encontram-se postos em suspenso. Assim, a “maneira única de existir” de que falava a *Fenomenologia* aponta para uma compreensão da coisa percebida como não existindo fora de seus perfis sensíveis, com sendo o “mesmo” que eles apresentam, mas que está ademais constantemente se produzindo e se modificando através deles, como uma identidade incapaz de ser possuída anteriormente à exploração perceptiva. Essa última característica é o que deve afastar a compreensão do objeto intencional como um X vazio da ordem da idealidade. Pois o modelo perfeito desse “estilo único” da coisa temporalmente percebida – o “mesmo” que se apresenta nas apresentações e que se faz através delas, como uma “unidade em curso” – é a melodia sonora, cuja identidade jamais se desgarra da diferença através da qual se constitui:

A significação musical da sonata é inseparável dos sons que a carregam: antes que a tenhamos escutado, nenhuma análise permite adivinhá-la; uma vez terminada a execução, não poderemos mais, em nossas análises intelectuais da música, reportar-nos ao momento da experiência; durante a execução, os sons não são

apenas os “signos” da sonata, mas ela está presente através deles, ela desce neles (Merleau-Ponty, 2001a, p. 213).

Sem se confundir com nenhuma das notas tomadas isoladamente, a unidade melódica, ao mesmo tempo em que é produzida pelo conjunto de notas, é o que prescreve a cada uma delas sua tonalidade e sua função, de modo que, se é impensável uma significação musical destacada dos sons, é igualmente impensável um som que não seja imantado por uma significação transcendente – transcendência que, evidentemente, não é nenhuma “transcendência real”. Assim, se não há o idêntico da melodia *fora* das notas, pois a melodia depende de ser apresentada por sons efetivos, por outro lado, ela tampouco se confunde com a mera soma das próprias notas: enquanto se escuta as notas uma por uma, tem-se consciência *de uma melodia*, isto é, tem-se consciência da diferença entre melodia transcendente e a variedade de notas que a apresentam. E como o momento do *idêntico* na melodia está em contínua mudança através do diverso sonoro, essa diferença não se deixa hipostasiar, dando origem à miragem de uma significação *para além* das notas efetivas. É dizer que a identidade melódica não apenas inexiste fora de seus casos, mas está além disso em contínua modificação através deles, apresentando-se como uma “unidade em curso”. Noutras palavras, a presunção de objetivação de um “mesmo” que se apresentaria ao longo de seus múltiplos perfis é impossível desde que se considere o caráter intrinsecamente temporal desse perfilhamento. Se ao perceber uma série de perspectivas de um objeto estaticamente considerado, sob diversos ângulos e distâncias visuais, posso em determinado momento acreditar estar de posse do *eidós* desse objeto e passar a ver então, em cada

um de seus modos de doação, diferentes atualizações empíricas daquela mesma essência ideal, essa presunção de objetivação do invariante já não pode ocorrer na melodia e na coisa temporal em geral, pois nela o momento da identidade não pode ser apartado do fluxo que o constitui, diferença e identidade passando continuamente uma na outra, como mostrou muito bem Gérard Granel:

o movimento de uma frase musical (...) é o que melhor corresponde à noção de *Zeitobjekte*. Ela não comporta, com efeito, a fixação objetiva do momento da unidade ou momento do “mesmo”, como a casa ou a mesa cuja identidade *recobre e mascara* a temporalidade. Há na música, por assim dizer, empate entre o mesmo e o outro (...). Nela, o momento da identidade não deixa de ser levado pelas ondas de sua constituição, ao mesmo tempo em que o fluxo não deixa de desdobrar a identidade. A melodia é a paz dos opostos metafísicos, a matéria que permanece na forma e a forma que permanece na matéria (Granel, 1968, p. 57).

Essa observação permite entrever o pano de fundo em que se formulava a objeção merleau-pontiana ao objeto intencional como idealidade. Era a revalorização filosófica da percepção, isto é, a descoberta de um sentindo autóctone e de uma forma intencional sugerindo-se espontaneamente na matéria sensível, que conduzia naturalmente a essa crítica. Pois a partir de que momento se impusera a unificação *ideal* da diversidade de aspectos? Entenda-se por “ideal” aqui aquilo que tanto Merleau-Ponty quanto o Husserl de *Experiência e juízo* entendiam por esse termo, a saber, a unidade sintética de nível predicativo.

Era devido à descontinuidade do sensível, pensa Merleau-Ponty, interpretado de antemão como aglomerado de partes discretas, que, sem poder se apoiar em uma pré-unificação já realizada espontaneamente na sensibilidade, a síntese da diversidade de seus aspectos devia ser reportada diretamente ao juízo. E então não era de se espantar que a unidade assim obtida fosse uma forma destacada da *hylé*, um invariante da ordem da idealidade – precisamente como o intelectualismo compreendia o objeto intencional. Era contra isso que, abaixo e como condição dessa “significação intelectual”, a *Fenomenologia* procurava descobrir uma “unidade antepredicativa do mundo percebido” (Merleau-Ponty, 2001a, p. 272), ela própria produzida pela expressividade imanente ao sensível, entendamos, pelo sistema de reenvios recíprocos entre aspectos sensíveis que dispensaria, portanto, uma unificação via síntese predicativa e, mais amplamente, todo o dualismo entre matéria e forma envolvido na intencionalidade de ato. Vem daí o elogio merleau-pontiano à síntese de transição como unificação imanente das perspectivas da coisa percebida, antes que a atividade explícita do juízo entre em cena: “Não tenho uma visão perspectiva, depois outra, e entre elas uma ligação de entendimento, mas cada perspectiva *passa na* outra, e, se podemos ainda falar de síntese, trata-se de uma “síntese de transição” (Ibid., p. 380). Se uma perspectiva pode “passar na” outra, é que ela não é nenhuma positividade em si, ela se qualifica e se determina exclusivamente no reenvio recíproco às demais perspectivas, assim como a nota atualmente escutada não indica uma fase discreta da unidade melódica.

Mas o que assegura a expressividade entre as partes do percebido, seu reenvio mútuo, com que o mundo sensível passa a ser caracterizado? Na *Fenomenologia* – diferentemente do que ocor-

rerá a partir dos anos 50, quando é a diacriticidade do mundo sensível que garante a não-positividade e a remissão recíproca das partes –, Merleau-Ponty permanece nesse ponto um fiel discípulo de Husserl e se limitará a descobrir, com ele, nas sínteses passivas realizadas pela temporalidade o núcleo onde se forma a unificação imanente do diverso sensível. Pois, de um lado, se cada perspectiva do percebido não é nenhuma positividade, isso se dá da mesma maneira pela qual, no fluxo do tempo, o instante impressional no qual a fase atual do objeto é apresentada sempre-já se tornou passado, escoando para o fundo da retenção. Mas também porque, de outro lado, o fluxo é acompanhado de uma intencionalidade original – a retenção – que se encarrega de conservar, a cada nova fase atual do objeto, a quase-presença das suas fases recém-passadas. Assim, o escoamento pelo qual o instante atual se torna passado não implica qualquer descontinuidade temporal; pelo contrário, ele se identifica em verdade ao perfilhamento originário daquele mesmo “agora” que, ao mover-se em direção ao “passado”, ganha correlativamente novos “modos de ser dado” para os sucessivos e sempre novos – graças ao escoamento do tempo – focos atuais da impressão.

Com essa referência à constituição do *Zeitobjekt* através de suas fases temporais, avançamos na compreensão da “unidade em curso” que Merleau-Ponty encontrava na melodia e, no fundo, na percepção em geral? Procurava-se uma unidade que não subsumisse idealmente o diverso, mas que ao contrário se gestasse na multiplicidade fática mesmo restando transcendente a ela. Com a síntese temporal, descobriu-se que a fase atual do objeto não soçobra quando passo do agora impressional ao passado; ela permanece retida, iniciando a série de adumbramentos do

mesmo objeto, que só se interrompe quando o fluxo também se interromper. Assim, o objeto está em constante constituição através do tempo, ele se enriquece com a persistência da exploração temporal – a passagem para o futuro do foco da impressão é *ipso facto* o aumento da série retencional na qual o objeto se perfila –, e é justamente por isso que ele não é uma idealidade, não salta para fora da diversidade de fases que o alimentam.

O tempo esclarece, dessa maneira, as características da fenomenização com que Merleau-Ponty pensa o objeto intencional. Por um lado, ele está presente *em pessoa* nos seus perfis: a fase “retida” não é uma fase “rememorada”, não preciso passar por um ato explícito do perfil ao “original”, pois o que é dado é o próprio objeto “visto por transparência” através de sua perspectiva, “da mesma maneira como vejo o próprio pedregulho através das massas de água que deslizam sobre ele” (Ibid., p. 478). É, assim, o próprio objeto que está quase-presente no campo perceptivo através da retenção (e *mutadis mutandis* através da protensão). Por outro lado, esse objeto nunca se apresentará *adequadamente*, isto é, de maneira completa: seria supor o acabamento do tempo, uma síntese que pudesse se erguer por cima do fluxo temporal, deixando de ser ela própria um ato, um vivido que se desdobra no tempo. Se é assim, o objeto está continuamente se constituindo através dos múltiplos perfis que o oferecem, o que é dizer que a exploração perceptiva, desdobrando-se no tempo, nunca possuirá o objeto de modo completamente determinado – na exploração, são novos perfis e determinações desse mesmo objeto-tema que vou paulatinamente descobrindo, mas, porque não há síntese que reúna a totalidade do tempo (ela é sempre um ato finito da consciência temporal), esse objeto está situado no infinito, imantando à distância a exploração perceptiva tal

como a Ideia kantiana.

É esse, no fim das contas, o destino do objeto intencional ao ser aclimatado na filosofia da existência peculiar à *Fenomenologia da percepção*: ele se torna um *Zeitobjekt*, cuja doação completa se situa presuntivamente no infinito. E assim, a experiência perceptiva está assegurada por uma dupla certeza: sei estar explicitando progressivamente o mesmo objeto percebido ao acompanhar seus aspectos, mas sei também que essa explicitação jamais será completa, razão pela qual essa Ideia reguladora em que se converteu a objetividade será também sempre, de fato, *aproximativa*, de contornos fluidos, o que não é senão o que Merleau-Ponty chamava, na *Fenomenologia*, de “indeterminação do percebido”. Donde a concepção final da transcendência do objeto percebido na *Fenomenologia*. Sem dúvida, ele será um “indeterminado”, mas, como essa indeterminação não é senão o avesso da finitude da exploração perceptiva, a sua doação completa, proibida “de fato”, não deixa de ser autorizada “de direito”, permanecendo como Ideia reguladora, situada no infinito de horizonte e imantando os diversos aspectos que percorro paulatinamente na percepção.

Essa postulação da identidade do objeto como situada no infinito seria arbitrária? De modo algum. Ela é necessária para dar conta do fato de que, na exploração perceptiva da coisa, tenho a experiência de que seus perfis se recobrem em torno de um mesmo tema. Se o “tipo” do objeto percebido não for *de antemão* vislumbrado por mim como aquilo de que os perfis são perfis, simplesmente o curso temporal de experiências se desagregaria num vir-a-ser indiferente de aparências. Consequentemente, sem essa antecipação do estilo constante do objeto, não haveria nem a consciência de perfil enquanto perfil – já que este

não apresentaria nada distinto de si mesmo –, nem a experiência de qualquer continuidade perceptiva, nenhuma ligação interna entre as fases atuais e inatuais da percepção; o mundo se estilhaçaria em um caos perceptivo. E, sendo assim, nem haveria a experiência de se perceber cada vez melhor ou pior um mesmo objeto; a série de perfis tornar-se-ia desregrada e sem possibilidade de aferir distintos graus de preenchimento. Eis porque a identidade do objeto deve ser vislumbrada em horizonte no curso da exploração perceptiva, como condição para que essa exploração diga respeito a um mesmo aparente: “o horizonte é então aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlativo da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir” (Merleau-Ponty, 2001a, p. 96). Mas, se é assim, pode-se efetivamente sustentar que essa unidade do objeto apenas se forme ao longo da série concordante ou discordante de aparições que se dão no tempo? Ao contrário, ela parece estar de antemão pressuposta, como tipo fluido do objeto, necessária justamente para que a série de aparições possa ser mais do que um vir-a-ser indiferente de aparências, e cujo grau máximo de adequação se encontra apenas no infinito.

Isso aponta para os limites da concepção de transcendência presente na *Fenomenologia*: ao temporalizar o X vazio husserliano, Merleau-Ponty faz dele um “tipo” de contornos fluidos – como o sentido de uma frase musical, essa unidade melódica *en se faisant* e contudo pressentida como quase-presente em cada nota particular –, mas cuja indeterminação de fato não é senão promessa de determinações possíveis, presunção – situada no infinito – da doação completa da coisa. Não é reconhecer que

a presunção da doação adequada – uma das figuras do prejuízo mais geral do objetivismo husserliano, como mostrou Barbaras (Barbaras, 1998) –, longe de ser extirpada, permanece cativa da temporalização do objeto percebido realizada na obra de 1945? Não é casual que a fenomenologia husserliana da temporalidade, fundamento último da coerência das descrições da *Fenomenologia da percepção*, vá praticamente desaparecer nos escritos subsequentes de Merleau-Ponty. Através disso, é um outro conceito de transcendência que começará a ser gestado, precisamente contra a presunção de uma doação adequada da coisa, mesmo que situada no infinito como Ideia kantiana – como o faz a *Fenomenologia* –, o que é ainda no fundo uma maneira de pensar, sorrateiramente, a transcendência da coisa percebida em analogia com aquela de um objeto completamente determinado, apenas introduzindo, para distinguir a primeira delas, a finitude da subjetividade temporal, e encetando assim uma compreensão apenas ótica da transcendência do percebido.

Referências bibliográficas

- BARBARAS, R. “Merleau-Ponty et la racine de l’objectivisme husserlien”. In: *Le tournant de l’expérience*. Paris: Vrin, 1998.
- FERRAZ, M. S. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papyrus, 2009.
- GRANEL, G. *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*. Paris: Gallimard, 1968.
- GURWITSCH, A. *Théorie du champ de la conscience*. Bruges: De Brouwer, 1957.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976; tradução francesa G. Granel. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch)*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976; tradução brasileira M. Suzuki, São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Zweites Buch)*. Haag: Martinus Nijhoff, 1952; tradução brasileira M. Suzuki, São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

LAVIGNE, J.-F. "Introduction" In: HUSSERL, E. *Chose et espace. Leçons de 1907*. Paris: PUF, 1989.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2001a. _____. *Structure du comportement*. Paris: PUF, 2001b.

MOURA, C. A. R. "A cera e o abelhudo". In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso/UFPR, 2001.

_____. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp/Nova Stella, 1989.

Arte, afeto fundamental e transcendência teológica em Heidegger

CHIARA PASQUALIN – *Universidade de São Paulo*

A publicação póstuma da obra de Heidegger intitulada *Beiträge zur Philosophie*¹ tem oferecido uma preciosa chave de acesso para ler, sob uma nova luz, toda a sua produção posterior ao período da *Ontologia Fundamental*. As *Contribuições à filosofia* constituem a obra fundadora da segunda via da reflexão heideggeriana, aquela da história do ser, na medida em que lhe dão sua primeira e mais ampla configuração, delineando sua estrutura conceitual. Os *Beiträge zur Philosophie* lançam as bases tanto para o desenvolvimento desse segundo caminho quanto para a elaboração de questões mais específicas a ele inerentes, como, por exemplo, aquelas da arte e da técnica, detalhadas em várias ocasiões a partir dos anos 30 até o final dos anos 60 (Cf. Herrmann, 1994b, p. 85-221).

¹O escrito *Beiträge zur Philosophie*, publicado em 1989 como volume 65 das *Obras completas*, foi recentemente traduzido ao português. Cf. Heidegger. *Contribuições à filosofia*, 2015.

Levando-se em conta o assunto geral do presente artigo, isto é, a reflexão heideggeriana sobre a arte, é imprescindível, portanto, o horizonte especulativo dos *Beiträge*, que assegura o enquadramento apropriado da problemática (Cf. Id., 1994a, em particular p. 1-38). O projeto dessa obra capital já está fixado em suas linhas essenciais em 1932, embora o texto tenha sido redigido entre 1936 e 1938. Não é por acaso que, precisamente nos anos 1931-1932, Heidegger escreve uma primeira versão do ensaio sobre a origem da obra de arte (Cf. Heidegger, 1989a), cuja elaboração madura e mais conhecida é aquela publicada em *Holzwege* como reprodução das três conferências ministradas em Frankfurt em 1936. Fica então evidente que a primeira concepção do ensaio *Der Ursprung des Kunstwerkes*, em que a filosofia da arte heideggeriana toma forma, remonta ao mesmo período de definição do projeto dos *Beiträge*, mostrando assim sua conexão com essa obra maior.

O curso universitário sobre os hinos de Hölderlin *Germânia e O Reno*, ministrado em 1934-1935, também pertence, segundo nosso raciocínio, à mesma fase de gênese e elaboração da reflexão heideggeriana sobre a arte na primeira metade dos anos 30. A suposição de que o ensaio sobre a obra de arte e o curso de 1934-1935 fazem parte de um projeto comum de compreensão do fenômeno artístico nos parece confirmada pela presença, em ambos os textos, das mesmas coordenadas teóricas, dentre as quais a mais importante é, sem dúvida, a caracterização da arte como instauração da verdade do ser. Além disso, há uma série de referências explícitas que provam o entrelaçamento íntimo entre os *Beiträge*, o curso sobre Hölderlin e o ensaio sobre a obra de arte. Nas *Contribuições*, Heidegger se refere tanto às conferências sobre a obra de arte quanto ao curso universitário

de 1934-1935 (Cf. Heidegger, 2015, p. 382 e p. 37). No ensaio, aliás, o filósofo menciona genericamente os hinos de Hölderlin e depois, em particular, o poema *O Reno* (Cf. Id., 2012, p. 10-32), ao qual é dedicada a segunda parte do curso de 1934-1935. Tanto a recorrência das mesmas ideias chave quanto a presença dessas referências explícitas revelam uma coordenação entre os objetivos do ensaio e os do curso – coordenação garantida, em última análise, pela comum pertença deles ao horizonte especulativo das *Contribuições*.

Baseando-se numa leitura combinada dessas três fontes textuais, o presente artigo se propõe um duplo objetivo teórico. Em primeiro lugar, pretende mostrar a centralidade da noção de afeto ou tonalidade emotiva fundamental (*Grundstimmung*) na filosofia da arte heideggeriana, fazendo assim emergir a especificidade da concepção heideggeriana da afetividade². Nessa perspectiva, defende-se que a compreensão filosófica da obra de arte implica, no que se refere a sua tarefa preliminar, uma análise fenomenológica do afeto fundamental. Isso parece estar em contradição com a crítica de Heidegger à concepção metafísica da arte – por ele chamada “estética” – a qual veria no estado sentimental o ponto de partida e o ponto de chegada da obra (Cf. Id., 1990, p. 7). Contudo, a crítica de Heidegger à centralidade do sentimento na estética tradicional não pretende negar a importância do componente afetivo na experiência e na compreensão da arte, mas apenas excluir uma determinada interpretação redutora do fenômeno emotivo em favor de uma visão alternativa, que é, ao contrário, compatível com a sua filosofia da arte – sendo, de fato, essencial para ela.

²A novidade da abordagem heideggeriana da afetividade em comparação com a tradição metafísica é bem destacada no estudo de Coriando, 2002.

Como segundo objetivo, o artigo se propõe a esclarecer a conexão entre a questão da arte e a meditação sobre aquela que poderíamos chamar de “transcendência teológica”. É verdade que essa expressão é utilizada no curso universitário de 1928 sobre os *Princípios metafísicos da lógica* para designar um modelo negativo de transcendência do qual Heidegger quer se distanciar (Cf. Id., 1978, p. 206-208). Todavia, sua abordagem crítica da chamada transcendência teológica não nos impede de também atribuir a essa noção um sentido positivo, desde que sejam excluídos dele os aspectos mais problemáticos destacados por Heidegger. Explorando essa direção, propomos a expressão “transcendência teológica” para indicar a relação do ser humano com o “último deus” (*letzter Gott*), figura que é tematizada na “fuga” – ou parte compositiva – final dos *Beiträge*. Em particular, pretende-se mostrar como a arte configura um lugar exemplar no qual ocorre a transcendência teológica assim entendida. Essa ideia fundamental é confirmada, de maneira mais ou menos explícita, não somente pelo texto dos *Beiträge*, mas também pelos outros escritos heideggerianos sobre a arte, nos quais ela é claramente pensada como lugar de epifania do sagrado³.

Enfim, já podemos antecipar que os dois objetivos teóricos almejados trazem à luz aspectos interdependentes do fenômeno

³Que a obra seja caminho para a manifestação do sagrado depende do seu estatuto de coisa (*Ding*), ou seja do fato de que ela é reunião da Quadrindade (*Geviert*) e, portanto, ponto de encontro entre divinos e mortais. Acerca disso: Heidegger. *A coisa*, 2006, p. 160: “Coisificando cada vez de modo diferente, são coisas espelho e broche, livro e *quadro*, coroa e cruz” (grifo nosso). Um exemplo emblemático de como a arte abriga a revelação instantânea do sagrado é oferecido pelo breve mas denso texto heideggeriano sobre o quadro de Rafael *Madonna Sixtina*. A tradução, assim como um excelente comentário desse texto, encontram-se em Borges-Duarte, 2014, p. 54-86.

artístico, duas realidades estreitamente entrelaçadas. De fato, a tonalidade emotiva fundamental que entra em jogo na obra de arte desempenha um papel decisivo para o abrir-se do homem à dimensão do divino. A *Grundstimmung* resulta ser o *medium* da interrelação homem-ser, por um lado, e, por outro, daquela homem-deus: assim, ela torna possível que a arte realize a fundação do ser, e nos conceda uma possibilidade privilegiada de encontro com o divino.

1. A hermenêutica da obra como fenomenologia do afeto fundamental

No contexto dos *Beiträge*, a arte é considerada abrigo (*Bergung*) da verdade do ser no ente criado como obra⁴. A noção de *Bergung* é apresentada nos §§ 243-247 (Cf. Heidegger, 2015, p. 379-382) e indica a vocação essencial do homem em seu serviço ao ser, sendo esse último concebido como a dinâmica originária de desvelamento e retraimento por meio da qual a manifestação dos fenômenos, o mostrar-se dos entes, torna-se possível. Em particular, o abrigo deixa-se explicar a partir do conceito básico de acontecimento apropriador (*Ereignis*), termo que indica o mútuo relacionamento entre homem e ser, especialmente evidente no fato de que o *Dasein*, em seu existir e projetar, sempre pressupõe o acolhimento do lance (*Zuwurf*) do ser, ou seja do seu dar-se histórico-epocal. “Abrigar” a verdade significa fazer do ente a esfera na qual toma forma visível, ou, *lato sensu*, experimentável, a dinâmica inaparente do ser. Na época atual, que é o ponto culminante da história da metafísica, o ente reduzido

⁴A arte é *uma* das vias de abrigo ao lado de outros modos, como, por exemplo, o pensamento filosófico, o ato formador de Estado e a fabricação de utensílios. Cf. Heidegger, 2015, p. 252 e p. 73.

a objeto manipulável do comportamento técnico não deixa mais transparecer o dar-se do ser, o qual, por seu turno, retrai-se e reforça a sua inclinação ao escondimento. Contra essa tendência decadente, o abrigo busca aproximar novamente ser e ente por meio da mediação humana. Dessa maneira, o ente pode voltar a manifestar-se dentro do cone de luz do ser, recuperando a sua plena essência – nublada, ao contrário, na época da técnica moderna e do domínio da razão calculadora.

A noção de abrigo pode ser considerada como uma reformulação do conceito de “ser-junto-a” (*Sein-bei*) definido na analítica existencial. Isso não deve surpreender; o próprio Heidegger dá a entender que as aquisições teóricas da Ontologia Fundamental, e portanto também os existenciais nela elaborados, continuam válidos na segunda fase de seu pensamento – desde que submetidos a uma revisão, a uma reformulação⁵. Em *Ser e tempo*, o ser-junto-a é um dos três momentos da cura, ao lado da facticidade e da existencialidade⁶, os quais são caracteres indicadores respectivamente dos existenciais da afetividade (*Befindlichkeit*)⁷ e do compreender (*Verstehen*). Com a noção de *Sein-bei*, indica-

⁵Na observação preliminar à sétima edição de *Ser e tempo* do ano de 1953 (Heidegger, 2006, p. 33), o filósofo afirma que “após um quarto de século [...] o seu caminho [isto é, a primeira parte publicada de *Ser e tempo*] permanece ainda hoje um caminho necessário”, contanto que ele seja exposto “de maneira nova”.

⁶“A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da presença deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da presença diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura*” (Ibid., § 41, p. 259-260).

⁷Propomos de traduzir *Befindlichkeit* com “afetividade”, seguindo a proposta da estudiosa italiana Annalisa Caputo que traduz *Befindlichkeit* com “affettività”. Ver Caputo, 2001.

se a capacidade do *Dasein* de interpretar o ente⁸ a partir de uma prévia compreensão do ser. Interpretar quer dizer desvelar, trazer à luz o significado de certo ente, ou seja sua utilidade ou importância para o projetar humano. Do mesmo modo, o abrigo consiste num trazer à manifestação, num deixar brilhar a essência do ente na sua pertença ao ser. Também o abrigo é, portanto, um interpretar, só que aqui o desvelamento do ente não acontece em vista do projeto humano, mas da possibilidade de uma manifestação aberta do ser.

A analogia formal entre o ser-junto-a e o abrigo concerne também um outro aspecto. De acordo com os pressupostos da Ontologia Fundamental, o ser-junto-a se revela uma capacidade fundamentada não somente no compreender⁹, mas sobretudo na afetividade. Esta última indica uma maneira originária de acesso ao âmbito fenomenal, o modo passivo-afetivo pelo qual o *Dasein* se abre à dimensão do ser e interage com os entes. O homem não está em contato com os entes somente porque projeta ativamente um qualquer comportamento com eles, mas, desde sempre, encontra-se passivamente exposto aos entes e à sua presença, de modo a ser tocado e afetado por eles. Isso acontece porque o homem é previamente determinado em seu modo de ser pela afetividade¹⁰. Da leitura de *Ser e tempo* pode-se inferir que

⁸O “ser-junto-a” designa o conjunto dos dois momentos da circunvisão (*Umsicht*) e da consideração (*Rücksicht*), ou seja: aquelas modalidades interpretativas que guiam respectivamente a ocupação (*Besorgen*) e a preocupação (*Fürsorge*). A interpretação é objeto do § 32 (Heidegger, 2006, p. 209-215).

⁹“A interpretação funda-se existencialmente no compreender e não vice-versa” (Ibid., § 32, p. 209).

¹⁰A afetividade é aquela determinação constitutiva da existência, em virtude da qual o *Dasein* pode *ser tocado* pelo que vem ao encontro dentro do mundo (Ibid., § 29, p. 196). Ao mesmo tempo a afetividade é, ao lado

essa última capacidade é preliminar, ou anterior, com respeito ao interpretar – não no sentido de que a interpretação aconteça num segundo instante cronológico, após o contato afetivo, como se antes se sentisse algo e somente depois se o interpretasse. Trata-se, ao contrário, de uma primazia ontológica¹¹, na medida em que a afetividade é a condição de possibilidade do interpretar, aquilo que o torna possível. O homem não poderia projetar sobre os entes um significado se antes não tivesse experimentado a realidade deles, seu simples subsistir, por meio do canal de contato da afetividade.

Se voltarmos agora à noção de abrigo, tal como abordada nos *Beiträge*, poderemos fazer uma observação análoga, ou seja: destacar que ela está fundamentada na afetividade. Essa correspondência poderia parecer problemática, visto que o termo *Befindlichkeit* está ausente nas *Contribuições*. Contudo, a constatação dessa ausência terminológica não nos parece uma prova suficiente para atestar a ausência *conceitual* de tal noção. Para a *Befindlichkeit*, vale o mesmo discurso que conduzimos acerca do ser-junto-a e que poderíamos aplicar a cada existencial da Ontologia Fundamental. Não nos parece provável que, nos anos 30, Heidegger pretendesse abandonar as aquisições anteriores, nem mesmo o existencial da *Befindlichkeit*. Embora nas *Contribuições* o filósofo não faça uso desse termo, ele assume implicitamente uma certa compreensão da *Befindlichkeit*, a qual é parcialmente revisada com respeito à sua formulação anterior.

do compreender, um dos “dois modos” de abertura do *Dasein* ao seu *Da*, ao âmbito do ser (cf. *Ibid.*, § 28, p. 192).

¹¹A tese dessa primazia ontológica da afetividade, válida tanto na Ontologia Fundamental quanto no pensamento da história do ser, é amplamente argumentada em Pasqualin. *Il fondamento “patico” dell’ermeneutico*, 2015, e, mais sucintamente, em Pasqualin, 2015.

Provavelmente com vistas a evitar que essa noção pudesse ser tomada apressadamente como o exato equivalente do que foi pensado em *Ser e tempo*, Heidegger deve ter preferido não utilizar tal termo. Contudo, o conceito de *Befindlichkeit*, ou seja a ideia de que o *Dasein* se abre preliminarmente ao ser e aos entes por meio da sua afetividade, está operando nas *Contribuições*. O que muda entre *Ser e tempo* e os *Beiträge* é a descoberta de que o *Dasein* é sempre determinado pelo ser num sentido afetivo. Em outras palavras, o ser exerce sobre o homem uma influência emotiva, ou, como se afirma nos *Beiträge*, o ser é *die stimmendbestimmende Macht*: aquela potência que o determina e o afina afetivamente (Cf. Heidegger, 2015, p. 442). O ser não é, portanto, um acontecimento indiferente para o ser-aí, mas sempre o toca e o envolve na sua afetividade. O acontecimento do ser tem um impacto sobre o homem; é por ele experimentável, primeiramente por meio da afetividade.

Essa ressonância emotiva do ser no homem é particularmente evidente na leitura, feita nos *Beiträge*, do fenômeno da *Stimmung*, do afeto ou tonalidade. No que diz respeito a esse conceito, permanece válido o que Heidegger começara a mostrar pelo menos a partir do curso universitário de 1924 sobre a *Retórica* de Aristóteles¹². A tonalidade, ou o humor, é um fenômeno que concerne o homem enquanto ser-no-mundo, enquanto existência que sempre se relaciona consigo e com os entes intramundanos e que não é separável do contexto histórico-experiencial em que está situada. Portanto, a tonalidade não descreve o estado psíquico pontual de um sujeito dualisticamente oposto ao

¹²A sua compreensão da tonalidade afetiva começa a se formar graças à assimilação da doutrina aristotélica do *pathos*, que teve lugar no curso universitário do ano de 1924. Ver Heidegger, 2002.

mundo, mas o modo em que a existência está relacionada a si mesma e aos entes do seu horizonte mundano. Em outra passagem dos *Beiträge*, Heidegger compara a tonalidade com uma espécie de atmosfera em que estamos imersos e que permeia tanto a existência quanto os entes com os quais ela lida¹³. Além disso, em *Ser e tempo*, Heidegger estabelece uma demarcação entre o conceito de *Befindlichkeit* e aquele de *Stimmung*, distinguindo o plano ontológico do plano ôntico. A afetividade se apresenta como o pressuposto ontológico da tonalidade¹⁴, concebida como aquele humor em que a existência está concretamente, ou seja: onticamente, situada. Se o homem não fosse um ente capaz de interagir afetivamente com a sua realidade, não poderia ser tomado pelos vários humores particulares, como, por exemplo, o medo, o prazer, etc.

Se, por um lado, essa caracterização do humor permanece válida nas *Contribuições*, por outro, Heidegger aprofunda ainda mais esse conceito – descobrindo a sua conexão fundamental com o acontecimento do ser. Do texto das *Contribuições*, pode-

¹³“Tudo se dá como se uma tonalidade afetiva sempre estivesse aí, como uma atmosfera, na qual sempre e a cada vez imergimos, e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação. [...] Tornou-se evidente que as tonalidades afetivas não são algo que está apenas presente como um dado, mas que elas mesmas são [...] um modo e um jeito fundamental do ser-aí, [...] mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser” (Heidegger, 2006, p. 80-81).

¹⁴“O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição (*Befindlichkeit*) é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor (*Stimmung*), o estar afinado num humor”. Quanto à relação entre *Befindlichkeit* e *Stimmung* vale, do ponto de vista formal, a mesma distinção que Heidegger faz entre fala (*Rede*) e linguagem (*Sprache*), sendo a primeira “o fundamento ontológico-existencial” da segunda (Id., 2006, p. 223).

se inferir claramente que a tonalidade é sempre o fruto do acontecimento do ser, representando a reação do homem ao seu dar-se originário. A tonalidade não indica, portanto, somente o modo de nosso relacionamento com nós mesmos e com os demais entes, humanos e não humanos, mas sobretudo a maneira como o homem se deixa tocar e transformar pelo ser (também no sentido privativo da indiferença). No § 6 Heidegger nos diz que “a tonalidade afetiva é a pulverização do estremeamento do ser como acontecimento apropriador no ser-aí” (*Op. Cit.*, p. 25), isto é, que a tonalidade é a ressonância emotiva que a dinâmica do ser, oscilante entre retraimento e doação (por isso ele estremece), imprime no homem.

Nos *Beiträge*, Heidegger atribui um papel central ao fenômeno do afeto fundamental (*Grundstimmung*), que representa um tipo especial de tonalidade emotiva. Já no curso universitário de 1929-1930 o filósofo reflete sobre essa diferença acentuando, no afeto fundamental, o aspecto epocal¹⁵, ou seja o fato de que ele exprime o tom emotivo dominante de uma dada fase da história e de uma certa comunidade. Esse traço distintivo se mantém também nos *Beiträge*, nos quais Heidegger fala de várias tonalidades emotivas fundamentais, associando-as a determinadas épocas da história do ser. Um aspecto ulterior da *Grundstimmung* é a constância da sua ação, que a torna uma tendência emotiva subjacente do nosso ser e influente sobre as variações emotivas mais fugazes ligadas a circunstâncias particulares¹⁶. Seja como for, é indiscutível, tanto na primeira

¹⁵Em Heidegger, 2006, p. 212, o filósofo mostra que o acontecimento da tonalidade afetiva fundamental está enraizado na história do ser-aí. Por essa razão a tonalidade fundamental “se transforma e não se impõe obrigatoriamente para toda e qualquer época”.

¹⁶“Esta [a disposição fundamental] dispõe, sempre e desde o fundo, todas

quanto na segunda fase da reflexão heideggeriana, o fato de que a *Grundstimmung*, ou a *Grundbefindlichkeit* (como ainda é designada em *Ser e tempo*), é caracterizada pela radicalidade e a profundidade da revelação que ela oferece. Esse é um ponto decisivo, que assinala uma distância ulterior de Heidegger com respeito à visão tradicional do afetivo, que tendia a considerar os sentimentos como cegos, desprovidos de conteúdo heurístico, ou, em todo caso, confusos, capazes de nos manifestar algo, mas só limitada e menos claramente do que o intelecto.

A centralidade da tonalidade afetiva fundamental nas *Contribuições* se deduz inequivocamente da afirmação heideggeriana de que a retenção (*Verhaltenheit*) é o fundamento da cura (*Op. Cit.*, p. 38). A retenção é, segundo Heidegger, uma *Grundstimmung* exemplar, predominante na época de transição e preparação para “o outro início” (*der andere Anfang*), isto é, para o pensamento pós-metafísico. Ela indica uma disposição receptiva e não-impositiva pela qual o homem capta e acolhe o acontecimento do ser que ressoa apenas debilmente em nossa época. O que nos interessa agora é sublinhar que, precisamente, um afeto fundamental é aqui elevado a fundamento da cura, a qual indica, por sua vez, aquela estrutura tripartida da qual o ser-junto-a constitui um momento essencial. Levando-se em conta que o abrigo é a reformulação conceitual do ser-junto-a, pode-se afirmar, de maneira coerente, que a *Grundstimmung* é o fundamento do abrigo enquanto momento da cura. Mas isso significa que também a arte, sendo uma modalidade do abrigo, está enraizada na tonalidade afetiva fundamental. Essa implicação, deduzível mais linearmente do texto dos *Beiträge*, permite,

as disposições essenciais e, além disso, determina para cada uma delas o seu lugar hierárquico” (Id., 2004, p. 141).

aliás, trazer à luz um ponto mais implícito: uma vez que a *Befindlichkeit* constitui o pressuposto ontológico da *Grundstimmung*, a arte resulta ser, afinal, fundada na própria afetividade. A esse respeito, precisemos que a terminologia do “fundamento” e do “fundar”, irrenunciável em Heidegger, apesar da sua aversão aos fundamentos metafísicos, refere-se à relação na qual um elemento possibilita outro e o conserva no seu traço essencial¹⁷.

Confirma-se assim a analogia entre o fundar-se do ser-junto-a na afetividade e o enraizamento do abrigo na tonalidade emotiva fundamental. Para nossa compreensão da arte isso é um ponto decisivo. É usual ler a filosofia da arte heideggeriana a partir do enfoque no lado projetual que caracteriza a grande arte, ou seja, no fato de que ela sempre levanta um mundo, funda uma época histórica, instaura a verdade do ser e aquela do ente. Todos esses são aspectos decisivos da concepção heideggeriana do fenômeno artístico, mas nós gostaríamos de atentar para o caráter, menos explorado, da *Geworfenheit*, ou do estar-lançado, da arte.

Em geral, o conceito de estar-lançado, já presente em *Ser e tempo*, mas talvez em parte ofuscado pelo momento do projeto¹⁸, ganha maior visibilidade nas *Contribuições* – sendo repensado

¹⁷Para o sentido preciso da “relação de fundamento”: “Não há vazio sem livre. O vazio é fundamentado no livre. Que relação de fundamento é essa? [...] Um fundamento (*Grund*) factual diz que uma coisa não pode ser sem outra. Vazio não pode ser sem ‘livre’; ‘livre’, isto é, ocupável é mais original do que ‘vazio’” (Heidegger, 2001, p. 43).

¹⁸Sobre a relação entre projeto e estar-lançado, veja-se: Heidegger. *Ser e tempo*, 2006, § 31, p. 202-209. Na articulação de *Ser e tempo*, sobressai a ideia da antecipação da morte, a qual se apresenta como uma conversão do estar-lançado por excelência, da mortalidade, num dado projetável enquanto antecipável. Dessa maneira, o estar-lançado permanece ofuscado pela centralidade do projeto, ao qual o primeiro momento é rapidamente assimilado.

a partir do conceito de *Zuwurf*, de lance do ser. Heidegger descreve a estrutura do acontecimento apropriador por meio do conceito de viragem (*Kehre*) (Id., 2015, p. 257), com o qual indica-se a mútua referência entre o momento do jeito do ser, da sua doação, e aquele do projeto, ou seja da resposta hermenêutica do homem que assume aquela dádiva e lhe dá forma e palavra.

O estar-lançado da obra de arte não se refere ao simples fato de que a obra pertence ao horizonte mundano e, portanto, atravessa, juntamente com ele, um processo de decadência, ulteriormente agravado pela configuração técnica de nosso mundo contemporâneo, que condena a arte às leis do consumo de massa. A *Geworfenheit* da obra tem a ver, num sentido essencial, com o lance do ser, sendo a obra concebida como uma forma de realização do projeto hermenêutico “lançado” pelo ser.

Consequentemente, examinando de perto o lance do ser, poder-se-á entender melhor também o estar-lançado da obra. Qual é o estatuto do lance do ser? Parece-nos justificado excluir que o acontecimento do ser consiste em algo linguístico, que a sua doação indica a transmissão de uma mensagem verbal e discursiva. A confirmação dessa suposição pode ser encontrada sobretudo em duas fontes textuais: 1. o curso sobre Heráclito do ano de 1944 (*Logik. Heraklits Lehre vom Logos*); 2. o volume 74 das *Obras completas* intitulado *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*¹⁹. Não podemos conduzir, aqui, uma exploração detalhada dessas fontes, a qual foi exposta num outro lugar, mas gostaríamos, pelo menos, de mencionar os princi-

¹⁹O volume reúne vários textos – notas, anotações e breves ensaios – os quais têm em comum a referência aos temas da linguagem e da arte. Os textos reunidos no volume são, em sua maioria, inéditos e datam do período que vai do final dos anos 30 até o começo dos anos 60.

pais resultados dessa análise. Da primeira fonte citada se pode extrair a ideia de que o ser, concebido como Logos, não indica algo de estritamente linguístico, mas o acontecimento do recolhimento (*Ver-sammlung*) originário pelo qual o ser faz advir os entes na sua manifestação e os reconduz à sua essência²⁰. Do curso de 1944 não resulta somente que o ser é um acontecimento a-linguístico, mas também que ele, enquanto origem e premissa da linguagem humana²¹, é *pré*-linguístico. Quanto à segunda fonte mencionada, deve sublinhar-se que Heidegger qualifica o dar-se do ser, também chamado de “palavra primeira” (Heidegger, 2010, p. 132), como “voz afinadora” (*stimmende Stimme*) (Ibid., p. 153), querendo assim aludir a um acontecimento melódico-afetivo – aquele pelo qual o ser afina afetivamente o homem. Embora nas duas fontes Heidegger se refira ao ser em termos de *Logos* e palavra, isso não implica, contudo, que ele conceba o acontecimento do ser como um fenômeno linguístico. Pode-se até mesmo destacar que, no volume 74, Heidegger fala explicitamente de uma *Stimmung* do ser (Cf. Ibid., p. 18), tendo em mente, provavelmente, o fenômeno do favor ou da *kháris*, a que ele se dedica numa outra parte do mesmo volume (Ibid., p. 44-47). Referências à *kháris* ocorrem também na conversa entre o “japonês” e o “pensador” (Cf. Ibid., p. 111-112) e em “. . . Poeticamente o homem habita. . .” (*Op. Cit.*, p. 180): a *kháris* indica o conceder-se benevolente do ser, em virtude do qual o homem é capaz de pensamento, palavra e poesia. Esses textos

²⁰“Por enquanto ganhamos só uma coisa: o significado corrente de *leghein* e *logos* – no sentido de assertar, dizer, discurso, palavra e significado de palavra – não traz à luz a essência originária do Logos” (Heidegger, 1987, p. 270). Ver também: Ibid., p. 376-380.

²¹“O Logos não é a palavra. Ele é mais originário que ela, sendo a premissa (*Vorwort*) de qualquer linguagem” (Heidegger, 1987, p. 383).

confirmam que o lance, ou a doação do ser, consiste no acontecimento do propagar-se da *kháris* enquanto tonalidade emotiva do ser. Como emerge desse rápido esboço, o dar-se do ser não é de natureza linguística, mas de natureza afetiva, ou “*páthica*”, denotando o acontecimento de um *pathos* originário benevolente que toca o homem e ativa a sua capacidade linguístico-pensante.

Se assim se caracteriza o lance do ser, deve-se agora esclarecer de qual maneira o homem acolhe esse acontecimento para poder projetá-lo em palavras e obras. Sendo de natureza afetiva e pré-linguística, esse lance do ser não pode ser recebido pelo *Dasein* por meio de uma escuta linguística. Deve, ao contrário, entrar em jogo a *Befindlichkeit* como aquele canal que permite experimentar o transmitir-se afetivo do ser. O acolhimento humano não consiste em ouvir uma mensagem linguística qualquer, enviada pelo ser, mas em sentir sua *Stimmung* por meio da *Befindlichkeit*. Portanto, a afetividade aparece como o medium da relação entre ser e homem.

Voltamos, então, à questão da qual partimos: a do estar-lançado da arte. Na arte, o homem projeta a verdade do ser, correspondendo ao lance. Verificou-se, no entanto, que esse lance é de natureza “*páthica*” e é acolhido pelo homem por meio da *Befindlichkeit*. Torna-se claro, portanto, que a arte é fundada na afetividade enquanto *medium* em que o homem acolhe o lance “*páthico*” do ser. É precisamente nesse enraizamento afetivo do projeto artístico que consiste, afinal, seu caráter de *Geworfenheit*. Essa conclusão nos permite esclarecer, ao mesmo tempo, em que sentido a arte se funda na *Grundstimmung*. Essa última é uma maneira exemplar de *Stimmung*, uma experiência de particular intensidade afetiva e reveladora. Na tonalidade afetiva fundamental, o homem é completamente envolvido pelo

dar-se do ser, do qual descobre a dinâmica afetiva profunda e reconhece, nela, a essência originária da verdade. Transformado e inspirado por essa experiência de envolvimento e revelação, o homem é impulsionado para dar-lhe voz e figura experimentável, para projetá-la artisticamente.

Contudo, se nos limitarmos à consideração do ensaio heideggeriano sobre a obra de arte, o aspecto do estar-lançado, isto é, o fundamento dela na *Befindlichkeit* e na *Grundstimmung*, não vem à luz. De fato, no ensaio heideggeriano, o termo *Stimmung* se apresenta só uma vez, e, pelo menos aparentemente, como referência rápida e marginal (Id., 2012, p. 18). São, ao contrário, os *Beiträge* que, na ideia do abrigo e do que chamamos de lance “*páthico*”, permitem dar à questão da arte o enquadramento adequado, e compreender, num sentido genuíno, o estar-lançado do produzir artístico. Uma tematização e exemplificação da relação arte-*Grundstimmung*, que é delineada, em termos teóricos, nas *Contribuições*, é oferecida no já mencionado curso universitário sobre os hinos de Hölderlin. Nesse curso, Heidegger reconhece explicitamente a proveniência do dizer poético (mas, implicitamente, de cada produção artística) da tonalidade emotiva fundamental. Tome-se como exemplo uma passagem emblemática do curso, na qual Heidegger esclarece que o posicionamento e a escolha das palavras de um poema são sempre preliminarmente definidas pela composição rítmica – a qual é, por sua vez, determinada por certa *Grundstimmung* (Cf. Id., 2004, p. 24). Em outra passagem do texto do curso, o filósofo afirma que “a voz do dizer tem de estar afinada” e “que o poeta fala partindo de uma disposição interior” (Ibid., p. 81). E, de fato, a interpretação heideggeriana sobre os hinos de Hölderlin se baseia numa exploração da tonalidade emotiva fundamental do “luto sagrado”,

que o filósofo individualiza como aquela disposição peculiar que marca o dizer do poeta, tanto em seus conteúdos quanto na forma²².

Sendo enraizada na tonalidade emotiva fundamental, a obra de arte tem, aliás, o poder de despertar no público, nos indivíduos, ou em certa comunidade histórica, o mesmo estado afetivo. São numerosas as passagens do curso de 1934-1935 em que Heidegger mostra que na poesia, e, portanto, implicitamente em cada obra de arte, acontece a instituição de uma tonalidade afetiva fundamental. “Instituir” não significa aqui engendrar no público um humor qualquer antes inexistente, mas “despertar” uma tonalidade (Ibid., p. 139-140), a qual, portanto, já deve habitar de maneira latente no homem, embora não seja escutada, por causa de uma prevalente atitude inautêntica e da necessidade de tranquilização. De maneira análoga à filosofia, tal como é vista no curso universitário de 1929-1930²³, parece-nos que também a poesia e a arte apelam a estados de alma habitualmente removidos dos sujeitos, mas que podem ser frutuosamente despertados a fim de estimular um comportamento questionador e de transformar a maneira de pensar dos homens. A arte tem, nesse sentido, o poder “retórico” de despertar as “grandes paixões” e isso em virtude do fato de que já o artista experimenta, na sua própria pele, a tonalidade emotiva fundamental – criando a obra a partir dela²⁴.

²²Uma análise da interpretação heideggeriana do hino de Hölderlin *Germania*, com particular enfoque na caracterização da disposição fundamental, é conduzida em: Werle, 2004, p. 145-154.

²³*Os conceitos Fundamentais da Metafísica*. Se à primeira parte desse curso universitário é atribuída a tarefa de despertar nos ouvintes uma tonalidade emotiva fundamental, na segunda parte trata-se de levantar, a partir dessa experiência afetiva, as três perguntas básicas do filosofar.

²⁴Sabe-se que a hermenêutica da facticidade e a analítica existencial

À luz da conexão arte-*Grundstimmung*, iluminada pelos *Beiträge* e pelo curso sobre Hölderlin, é possível ler o ensaio sobre a obra de arte sob uma nova perspectiva. Se é verdade que esse ensaio não contém nenhuma menção explícita da relação arte-*Grundstimmung*, o leitor que abordar o texto tendo consciência daquela conexão poderá entrever, em pelo menos duas passagens, a referência tácita ao afeto fundamental. Em primeiro lugar, captura nossa atenção o conceito de choque, que Heidegger considera uma marca da grande arte (Id., 2012, p. 68-70). O choque exprime um aspecto duplo: por um lado, a experiência do fato surpreendente de que a obra é, sendo uma realidade que antes não existia e que agora é criada do nada; por outro, o movimento subitâneo de ruptura, pelo qual a obra nos arrebatava de uma imersão cega no ente para nos transferir para a abertura da verdade do ser, negligenciada na prática diária. Já o primeiro aspecto do choque nos sugere que estamos às voltas, aqui, com o fenômeno da *Grundstimmung*: no movimento no qual o habitual (o simples fato de que o ente é) torna-se

pressupõem a leitura e a assimilação da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (é emblemático, nessa direção, o estudo de Volpi, 1996). Parece-nos interessante destacar como, ao contrário, na ideia heideggeriana da arte enquanto instituição do afeto fundamental, ressoam alguns motivos da *Retórica* e da *Poética*. No que diz respeito à *Retórica*, objeto do curso já citado de 1924, pode-se estabelecer uma analogia entre a figura aristotélica do orador e aquela heideggeriana do poeta, ambos os quais têm o poder de agir sobre as emoções do público e de canalizá-las em determinadas direções. Quanto à *Poética*, limitamo-nos a ressaltar a ideia aristotélica segundo a qual o roteiro bem construído, em equilíbrio entre verossímil e imprevisto, é tal que desperta o *thauma*, o assombro. Veja-se em particular: Aristóteles, *Poética*, XXIV, 1460 a, 12: “o maravilhoso tem lugar primacial na tragédia” (Trad. port. Eudoro de Sousa, 1966, p. 98). Acerca desse ponto, entrevê-se uma analogia com a ideia heideggeriana do choque produzido na grande arte – choque que apresenta as características do assombro.

extraordinário (tratando-se de um ente que antes não existia), pode-se reconhecer a dinâmica própria do assombro (*Erstauen*), assombro do qual Heidegger trata no curso universitário de 1937-1938 (Cf. Id., 1984, p. 151-181). Mas é sobretudo o segundo aspecto – aquele da “remoção” (*Verrückung*) do âmbito ôntico e da inserção no acontecimento da verdade (Cf. Id., 2012, p. 70) – que consente uma referência mais direta à *Grundstimmung*. De fato, no curso sobre Hölderlin, Heidegger descreve a tonalidade emotiva fundamental como uma “colocação” (*Versetzung*)²⁵, buscando indicar o movimento de exposição à verdade inerente a cada afeto fundamental. Esse último transfere o *Dasein* ao acontecimento ontológico da verdade do ser. A analogia entre a remoção produzida pelo choque e a colocação que ocorre no afeto fundamental permite compreender o choque a partir do fato de que a obra sempre desperta uma *Grundstimmung* no espectador, e assim o transfere do plano ôntico para o plano ontológico, habitualmente esquecido. A obra produz choque porque institui o afeto fundamental, e assim envolve o espectador no jogo ontológico da verdade.

Se nos concentrarmos, agora, na mudança do ôntico para o ontológico que ocorre na obra, perceberemos que se trata de um movimento de transcendência. De fato, na Ontologia Fundamental a transcendência é concebida precisamente como a ultrapassagem, executada pelo *Dasein*, do plano ôntico para a dimensão ontológica do ser²⁶. Nos *Beiträge*, todavia, Heidegger

²⁵“A disposição fundamental é [...] a colocação primordial na vastidão do ente e na profundidade do Ser” (Heidegger, 2004, p. 135).

²⁶Nesse contexto, Heidegger apresenta a transcendência como a ultrapassagem, constantemente operada pelo *Dasein*, em direção ao próprio ser (às possibilidades projetadas), ao ser do mundo (como horizonte significativo e campo de realização das possibilidades) e ao modo de ser dos entes encon-

exprime uma atitude crítica com respeito à sua anterior concepção de transcendência, porque reconhece nela uma acentuação excessiva, e facilmente sujeita a mal-entendidos, do papel ativo desempenhado pelo sujeito humano (Id., 2015, p. 213-215; p. 247 e p. 314-315). Observando a atitude severa de auto-crítica presente nos *Beiträge*, pareceria necessário concluir que, na segunda fase de seu pensamento, Heidegger teria decidido abandonar o conceito de transcendência. Surge, contudo, a pergunta: seria o conceito de transcendência enquanto tal aquele que Heidegger acaba considerando inutilizável, ou seria, talvez, apenas um de seus aspectos que o filósofo rejeita? Na verdade, acreditamos que é possível formular um conceito de transcendência evitando o aspecto problemático do subjetivismo excessivo. Dessa maneira, obter-se-ia um conceito de transcendência imune à crítica de Heidegger e admissível no quadro do pensamento inaugurado pelos *Beiträge*. É precisamente a nova abordagem radical da *Geworfenheit* a partir do lance do ser que nos permite rever a noção de transcendência e dar-lhe uma formulação mais adequada. Nesse quadro teórico, o transcender do *Dasein* não é mais pensável como um ato executado pelo sujeito por meio da sua compreensão, mas como aquele acesso à verdade do ser que tem lugar no acontecimento concomitante do lance e do projeto humano. O *Dasein* tem acesso à verdade, ao plano ontológico, apenas na medida em que se expõe passivamente à auto-manifestação do ser. O transcender não pode ser, portanto, compreendido como um fazer ativo do sujeito, mas indica, antes de tudo, o acolhimento humano da doação do ser no *medium* da *Befindlichkeit*. O conceito de lance do ser permite,

trados. Essa abertura à dimensão ontológica, *lato sensu*, é a condição de possibilidade dos comportamentos concretos com os entes. Cf. Id., 1988.

assim, corrigir o traço ativo-subjetivista que ainda pairava sobre a concepção fundamental-ontológica da transcendência.

O espectador, que, graças à obra, afina-se segundo a tonalidade afetiva fundamental, experiencia o ser na forma de um acolhimento afetivo do seu dar-se. Em virtude da *Grundstimmung*, ele é transferido para a dimensão da verdade do ser, torna-se receptivo a ela por meio da *Befindlichkeit* e, dessa maneira, transcende. Não é por sua própria iniciativa que ele transcende, mas porque a tonalidade emotiva fundamental despertada pela obra o leva a experimentar a verdade, a perceber afetivamente a doação do ser. Graças à obra, o homem é inserido num movimento de transcendência do qual está consciente. Nessa perspectiva, pode-se dizer que a obra de arte é um lugar privilegiado da transcendência ontológica do *Dasein*, onde o adjetivo “ontológico” sublinha o fato de que aqui se trata da abertura do homem ao *ser*.

Um segundo aspecto que revela que a tonalidade afetiva fundamental constitui uma referência implícita ao raciocínio conduzido no ensaio é a afirmação, contida no Epílogo, segundo a qual a vivência (*Erlebnis*) é o elemento em que a arte morre (Cf. Id., 2012, p. 86). Para entender essa afirmação, atentemos para a noção de *Erlebnis*, tal como abordada nas *Contribuições* (*Op. Cit.*, p. 124-133), e que confirma, mais uma vez, que estas compõem o fundo conceitual do ensaio. A vivência representa o fenômeno degenerativo mais emblemático da maquinação (*Machenschaft*), entendida como tendência impositivo-calculadora que impera no modo moderno de lidar com os entes. A vivência indica, num sentido muito amplo, a atitude característica do sujeito metafísico que se relaciona ao ente tendo sempre si mesmo como medida e centro de referência – e que o subordina às suas

próprias exigências de satisfação e consumo. Em outros termos, a vivência indica a estrutura característica de cada comportamento do homem moderno em relação ao ente, ou seja o fato de ser autocentrado e finalizado ao bem-estar subjetivo. Enquanto estrutura geral de cada modalidade de relacionamento com a realidade, o *Erlebnis* é uma determinação negativa que pode qualificar também o modo de sentir do homem. Nessa acepção mais restrita, o termo *Erlebnis* se presta a indicar tanto a concepção metafísico-tradicional do emotivo, quanto a modalidade hoje difundida de um sentir superficial, dirigido à diversão e à mera satisfação. Em ambas acepções, o *Erlebnis* se apresenta como o conceito oposto à *Stimmung* e, em particular, à *Grundstimmung*. Quanto à primeira acepção, *Erlebnis* é a noção com a qual se pode resumir a concepção tradicional do sentimento criticada por Heidegger: a compreensão do estado emotivo como fenômeno puramente subjetivo e psicológico, ou como acidente que afeta o indivíduo com consequências substancialmente negativas. Na segunda acepção, *Erlebnis* é o termo que descreve o modo de sentir prevaLENcente na época moderna, caracterizado pela busca constante de novas distrações, livre de pudor e objeto de espetacularização²⁷.

O conceito de *Erlebnis* é referido por Heidegger à concepção tradicional da arte (Cf. Id., 2012, p. 85), àquela que ele chama de “estética” e que, segundo o filósofo, começa a partir de Platão e culmina na indústria cultural de hoje²⁸. Na compreensão estética, a obra é definida a partir do *Erlebnis*, isto é, de um con-

²⁷Ver o quarto ponto mencionado no § 58 sob o título “*O desnudamento, a publicização e a vulgarização da tonalidade afetiva*” (Heidegger, 2015, p. 121-122).

²⁸Uma visão panorâmica sobre a história da estética encontra-se em: Heidegger. *Nietzsche*, p. 71-84.

ceito redutor do fenômeno afetivo que não leva em conta nem a realidade do homem como ser-no-mundo, nem o fato de que a tonalidade emotiva exprime a impressão particular deixada em nós pelo ser. Além disso, a compreensão estética acaba condicionando a prática artística hodierna e a sua fruição. Nessa prática, visa-se uma modalidade superficial do sentir: o artista produz arte ao exprimir as suas emoções privadas, tendo por finalidade explícita a de despertar no público uma emoção qualquer que possa diverti-lo.

Nas situações em que a compreensão e a experiência concreta da obra são dominadas pela referência ao *Erlebnis*, a arte é destinada a morrer. Resumindo, a criação artística genuína é ameaçada tanto pela persistência duma compreensão inadequada da arte (a estética), quanto pelo propagar-se de uma vida afetiva superficial – a qual acaba orientando a criação e a fruição das obras. A referência à vivência enquanto elemento destrutivo da arte atesta que o horizonte especulativo do ensaio sobre a *Kunstwerk* pressupõe implicitamente a ideia de uma estrita correlação entre arte e disposição fundamental. A afirmação heideggeriana de que a vivência é o elemento em que a arte morre nos parece sugerir quase espontaneamente sua continuação: a *Stimmung*, ou ainda melhor, a *Grundstimmung* é o elemento em que a arte vive. Do nosso ponto de vista, isso significa que uma nova compreensão da arte a partir da *Stimmung*, e a redescoberta de uma afetividade profunda, são as premissas necessárias para manter viva a arte, promovendo uma criação artística genuína.

Permanecendo no campo filosófico, delineia-se assim uma modalidade de leitura e interpretação da obra de arte centrada na análise fenomenológica da tonalidade emotiva fundamental.

Nessa perspectiva, compreender filosoficamente uma obra quer dizer explorar a tonalidade afetiva fundamental, aquela da qual a obra surge e que é despertada nos destinatários, tanto nos indivíduos como numa comunidade histórica determinada. Já no curso sobre os hinos hölderlinianos, Heidegger nos convida a praticar essa nova hermenêutica da arte. O curso inteiro é a demonstração da tese fundamental segundo a qual, como sugerido por Heidegger no texto, perguntar-se sobre o mais íntimo da obra significa indagar a sua *Grundstimmung*²⁹. Torna-se então evidente que uma tarefa preliminar da hermenêutica da arte é a fenomenologia da tonalidade afetiva fundamental³⁰. Para conduzir a exploração fenomenológica do afeto fundamental, Heidegger nos oferece pelo menos dois esquemas interpretativos. O primeiro é aquele posto em prática em *Ser e tempo* para a análise do medo e da angústia. Trata-se de um esquema tripartido que examina para cada humor: 1. o momento do *Wovor*, isto é, o âmbito em frente do qual o ser-aí se sente num certo humor; 2. o *Wie*, o modo como o *Dasein* se sente quando está disposto numa determinada tonalidade; 3. o *Worum*, que indica o conjunto daqueles comportamentos ou modos de ser existenciais que são diretamente envolvidos ou afetados pelo humor (Cf. Heidegger, 2006, p. 199-202 e p. 250-258).

²⁹“Perguntamos pelo ‘âmago’ da poesia, pela disposição fundamental, e isso equivale a perguntarmos pelo Ser que nela se abre e é instituído poeticamente” (Id., 2004, p. 155).

³⁰É possível ler as características fundamentais da filosofia da arte heideggeriana à luz do fenômeno da *Grundstimmung*. Acerca disso referimo-nos a: Pasqualin. *Il fondamento “patico” dell’ermeneutico*, 2015, p. 720-749. Naquele contexto mostramos, em particular, como a exposição do mundo e da terra, a instituição da verdade, e a fundação da história – traços salientes da caracterização heideggeriana da obra – só são plenamente compreensíveis a partir da dinâmica da tonalidade emotiva fundamental ativa na arte.

Um segundo esquema interpretativo é traçado no curso sobre Hölderlin, no qual Heidegger estabelece quatro momentos estruturais da disposição fundamental: 1. ela “desloca [o *Dasein*] para fora” (*entrückt*), para a relação com os deuses; 2. “desloca para dentro” (*rückt ein*), para a terra; 3. “abre” (*eröffnet*) para a revelação dos entes; 4. funda (*gründet*), enfim, um lugar e um tempo para o *Dasein* histórico (Id., 2004, p. 134). Esses momentos delineiam um esquema quadripartido, segundo o qual a *Grundstimmung*: 1. torna o homem receptivo para a dimensão divina; 2. deixa-o entrar em contato com a realidade da terra, habitualmente reduzida à reserva desfrutável à vontade; 3. revela e projeta a verdade do ente; 4. determina o habitar humano e traz consigo uma estruturação da temporalidade do *Dasein*. Não podemos detalhar aqui esses dois esquemas interpretativos, mas limitamo-nos a sugerir a sua aplicabilidade à análise fenomenológica da disposição fundamental. É possível explorar a *Grundstimmung* característica da obra utilizando as categorias frisadas e ganhar, assim, uma compreensão profunda do fenômeno artístico.

2. Arte e transcendência teológica

A expressão “transcendência teológica” aparece, numa acepção negativa, no curso universitário de 1928 sobre os *Princípios metafísicos da lógica*. Ao definir seu próprio conceito de transcendência, Heidegger se distancia de dois modelos interpretativos: o gnosiológico, de tradição neokantiana, no qual a transcendência é concebida como propriedade do objeto externo alcançado pela consciência intencional; e o teológico, que oferece uma leitura inadequada da transcendência divina (Id., 1978, p.

204-208). A crítica ao modelo teológico³¹ revela a insatisfação de Heidegger sobretudo com respeito a dois pontos: 1. o fato de que deus é tema de um pensamento teórico – o que tende a reduzir deus a um simples elo lógico de um discurso demonstrativo; 2. a concepção da transcendência de deus como independente em relação ao mundo e alheio ao ser contingente. O aspecto problemático do modelo de transcendência teológica é, portanto, duplo: por um lado, a ideia de deus encontra-se subordinada a uma necessidade, a uma pretensão da razão de dar à realidade uma ordem tranquilizadora e correspondente às próprias expectativas; por outro, deus é concebido como substância autossuficiente e livre da necessidade, a qual o poderia vincular ao mundo. Como se pode observar, Heidegger critica aqui apenas um modo determinado de pensar deus, mas não recusa qualquer abordagem de tal questão³², nem exclui a possibilidade de interpretar diferentemente a conexão entre deus e a transcendência. A crítica de Heidegger não parece, então, estar em contradição com nossa escolha de utilizar a expressão “transcendência teológica” num sentido positivo, do qual, contudo, deverão ser excluídos os aspectos problemáticos aqui ressaltados.

Além disso, também a conferência de 1927 sobre *Fenomenologia e teologia* parece-nos confirmar implicitamente a possibilidade de uma compreensão genuína da transcendência teológica. Heidegger trata aqui da fé como de uma modalidade possível e legítima da existência. A fé é descrita por Heidegger como a relação da existência com o Deus revelado, o qual, no caso da fé cristã, coincide com Cristo. Considerando o fenômeno da

³¹Parece-nos que essa concepção da divindade criticada por Heidegger tem o seu arquétipo em Aristóteles e uma ulterior exemplificação em Descartes.

³²Para uma análise da questão de deus, tal como abordada por Heidegger no seu pensamento como um todo, ver: von Herrmann, 2012.

fé de um ponto de vista formal e anterior à diferenciação dos conteúdos dogmáticos, ela indica a relação da existência com a dimensão divina e, nesse sentido específico, pode ser designada como transcendência teológica, na qual o adjetivo “teológico” se refere ao pensamento e à experiência de *deus*. Permanece, contudo, o fato de que, na conferência de 1927, Heidegger exclui a tematização da relação de fé entre homem e deus da análise filosófica. A filosofia deve colocar entre parênteses a questão de deus, a qual pode, ao contrário, ser deixada à abordagem da teologia. Essa posição, exprimida na conferência de 1927, está de acordo com a tese mais geral defendida nos anos 20 segundo a qual a filosofia deve ser, em princípio, ateia³³. O ateísmo da filosofia não representa, todavia, uma tomada de posição de Heidegger acerca da não-existência de deus, vale apenas como um princípio metodológico do pensamento filosófico, na medida em que o *Dasein* que filosofa não pode apoiar-se em nenhuma fé – devendo, contudo, abrir-se a uma interrogação radical.

A questão da relação homem-deus, excluída programaticamente da Ontologia Fundamental, torna-se central nos *Beiträge*. É nessa obra que pretendemos basear uma interpretação positiva da transcendência teológica. Embora tal expressão não apareça no texto, ela pode ser aplicada para designar a relação entre o homem e o chamado “último deus” – figura com que Heidegger esboça um conceito autêntico de divindade (Cf. Id., 2015, p. 392-403). Ao delinear essa relação homem-deus, Heidegger mostra estar evitando aqueles aspectos problemáticos que ele

³³Heidegger exprime essa tese pela primeira vez no curso universitário de 1921-1922 (Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 1985, p. 197). A mesma posição é repetida no chamado *Natorp-Bericht* (Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 1989, p. 246).

tinha ressaltado no mencionado curso universitário de 1928. No que diz respeito ao primeiro ponto, a abordagem da questão de deus é conduzida por um pensamento que abandona tanto a lógica do sistema (Ibid., p. 67-68), em que deus aparece como ente supremo e causa primeira, quanto a atitude calculadora, característica do saber na fase culminante da metafísica. Um raciocínio calculador acerca de deus tenderia a evadir o caráter de mistério, a tornar deus um instrumento útil para os fins da vontade de potência, isto é, uma representação idólatra que serviria de justificação e asseguração. O pensamento inicial ou originário, inaugurado por Heidegger com os *Beiträge*, propõe-se a preparar a disposição adequada para uma experiência autêntica de deus, despertando a escuta e a consciência dos homens para aquilo que é incalculável e imprevisível.

O segundo aspecto que resultou problemático na crítica heideggeriana ao conceito de transcendência teológica era a concepção da divindade segundo as categorias de imutabilidade e impassibilidade, isto é, a ideia de um deus separado do mundo e livre de necessidades. A esse respeito, é interessante notar que, nos *Beiträge*, Heidegger atribui ao último deus um conteúdo mínimo de sentido, que é identificável precisamente no aspecto da necessidade. Essa última, elevada a traço essencial da divindade, desdobra-se em duas direções: deus precisa do ser e, ao mesmo tempo, do homem. Necessita do ser como do único horizonte em que pode manifestar-se. O ser, escreve Heidegger, “é aquilo de que a deização do deus precisa” (Ibid., p. 236 a – trad. modificada – [Cf. também Ibid., § 126, p. 240]). Em outras palavras, deus pode tornar-se manifesto para os homens só se a dimensão do ser, isto é, de uma realidade excedente ao dado ôntico, já se revelou à consciência dos homens. Nessa reve-

lação progressiva, deus precisa também do homem. De fato, se deus pode ser experimentado pelo homem, é porque este último já tem consciência de uma dimensão que transcende os entes, na qual somente há espaço para o encontro com deus. Emblemática nesse sentido é uma passagem do § 7: “o *Ereignis* [o acontecimento do ser] confia (*übereignet*) deus ao homem dedicando (*zueignet*) esse último a deus” (Ibid., p. 30 – tradução modificada). A citação sugere a ideia de que o homem pode se dedicar a deus somente graças à intermediação do ser, à experiência do seu acontecimento originário. Ao mesmo tempo, o homem resulta ser aquilo ao qual deus é confiado, aquilo que cuida de deus (num sentido amplo de *Fürsorge*). Muda-se assim de uma concepção de deus como ser autossuficiente, que satisfaz a necessidade humana, para uma ideia de deus como aquilo que precisa do cuidado humano. Como é que se realiza, então, esse cuidado? A pergunta nos permite passar à questão que nos interessa, qual seja, da relação entre arte e transcendência teológica.

Como já foi frisado, a arte é um lugar exemplar da efetivação da transcendência ontológica, ou seja, o espaço em que o homem, tanto o artista quanto o espectador, é conscientemente levado para a dimensão ontológica do ser. Mostrou-se, aliás, que esse movimento de transcendência é mediado pela *Grundstimmung*, que representa a experiência afetiva que origina a criação artística e que é despertada nos espectadores. Graças a essa disposição emotiva, o homem se abre ao acontecimento do ser, isto é, àquela dimensão na qual pode experimentar deus. Em virtude de sua conexão com a tonalidade afetiva fundamental, a arte se oferece, portanto, como lugar privilegiado de abertura ao ser e, conseqüentemente, como canal de contato com o último

deus. Na medida em que a arte desperta no homem a consciência de deus, configura-se como uma modalidade concreta em que o homem corresponde à necessidade de deus e cuida dele. A esse respeito, há uma passagem das *Contribuições*, na qual Heidegger mostra que o último deus precisa da filosofia (Cf. *Ibid.*, § 259, p. 423). Com essa concepção, Heidegger pretende referir-se ao fato de que a filosofia, enquanto compreensão do ser, representa a premissa para o pensamento e a experiência de deus. Sabe-se, contudo, que a filosofia constitui uma maneira de abrigo da verdade ao lado da arte. De fato, também a arte é um exercício interpretativo por meio do qual a verdade do ser toma forma. É por essa razão que, como se disse, a arte oferece um contato com o divino. Dessa maneira, a passagem citada pode valer igualmente com respeito à arte: o último deus não precisa somente da filosofia, mas também da arte.

Nesse contexto, propusemos designar a relação do homem com o último deus por meio da expressão “transcendência teológica”. Dessa relação, os *Beiträge* destacam em particular o aspecto de cuidado que se realiza na arte e no pensar, assim como nas outras formas de abrigo. Além disso, percebe-se a aversão heideggeriana para a atitude calculadora, na qual deus é objeto de previsão e centro de projeção das expectativas humanas. Lê-se, em contraluz, a valorização implícita do aguardar (*Warten*), que será indagado sobretudo no texto *Para a discussão da serenidade* e que indica uma modalidade de abertura ao futuro – abertura que seja livre de expectativa e de tensão voluntária para a meta³⁴. Esses aspectos do aguardar enquanto

³⁴“Aguardar (*warten*), pois bem; mas nunca estar em expectativa (*erwarten*); pois o estar em expectativa prende-se já com uma representação e com o seu objeto representado” (Cf. *Id.*, 2000, p. 43).

espera genuína emergem, contudo, já da reflexão heideggeriana sobre a retenção, a qual consiste num acolher cheio de pudor – num aproximar-se não-impositivo que respeita, mantendo-se à distância, a livre manifestação dos fenômenos. Não é por coincidência que a retenção é considerada por Heidegger como a tonalidade afetiva fundamental da relação com o último deus³⁵. O cuidado, o aguardar e a retenção são, portanto, os traços distintivos que delinham a transcendência teológica dentro do horizonte dos *Beiträge*.

Com base nas reflexões conduzidas nestas páginas, pode-se fornecer um resumo final da rede de relações que ligam a arte, o afeto fundamental e a transcendência teológica. Em primeiro lugar, ficou evidente a centralidade da *Grundstimmung*, por meio da qual o artista e os espectadores são diretamente expostos à doação do ser e se deixam envolver pelo seu acontecimento. O choque que acompanha a tonalidade emotiva, despertada pela obra, chamou a atenção para o desdobramento repentino de uma dinâmica de transcendência, na qual os espectadores são trazidos para uma dimensão habitualmente negligenciada nas práticas ônticas. Em virtude da experiência da disposição fundamental, em que o artista cria e à qual os espectadores são reconduzidos, a arte constitui o lugar privilegiado da transcendência ontológica. Mas, precisamente pelo fato de mediar um contato com o ser, a arte delimita o espaço de um possível encontro com o divino. Nesse sentido, ela torna-se, ao mesmo tempo, o lugar e a cena da transcendência teológica, concebida como a relação cuidadosa e não oportunista do homem com a divindade. A arte, precisamente ao abrir espaço para a transcendência ontológica,

³⁵ “A retenção [...] nela afina-se o ser-aí com vistas ao *silêncio* do passar ao largo do último deus” (Cf. Id., 2015, p. 21).

torna-se o recinto sagrado – o *templum* – da transcendência teológica. Mas a arte só pode ser esse lugar de transcendência porque a sua criação e a sua experiência se enraízam na disposição fundamental. Em última análise, é a *Grundstimmung*, experimentada e ressonante na obra, que se torna mediadora da relação homem-ser e, assim, do relacionamento homem-deus. O afeto fundamental, precisamente, revela-se como o canal da transcendência ontológica, e, assim, da transcendência teológica. Na afetividade, explorada e despertada pela arte, realiza-se, afinal, o transcender do homem e, assim, alimenta-se e se perpetua o seu profundo desejo de infinito.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Ed. Globo, 1966.
- BORGES-DUARTE, I. *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 2014.
- CAPUTO, A. *Pensiero e affettività. Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*. Milano: Angeli, 2001.
- CORIANO, P.-L. *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen: Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe*. v. 61. BRÖCKER, W.; BRÖCKER-OLTMANN, K. (ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1985.
- _____. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation”. *Dilthey-Jahrbuch*, v. 6, 1989, pp. 235-269.
- _____. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesam-*

- tausgabe*. v. 18. MICHALSKI, M. (ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann, 2002.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. “Fenomenologia e teologia”. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini, Ernildo Stein, Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 56-88.
- _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. *Gesamtausgabe*. v. 26. HELD, K. (ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1978.
- _____. *A essência do fundamento*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.
- _____. “Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung”. HEIDEGGER, H. (ed.). *Heidegger Studies*, v. 5, pp. 5-22, 1989a.
- _____. “Zur Überwindung der Ästhetik. Zu ‘Ursprung des Kunstwerks’”. HERRMANN, F.-W. von (ed.). *Heidegger Studies*, v. 6, pp. 5-7, 1990.
- _____. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- _____. *A origem da obra de arte*. In: *Caminhos de Floresta*. BORGES-DUARTE, I. (ed.). 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, pp. 5-94.
- _____. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. *Gesamtausgabe*. v. 65. HERRMANN, F.-W. von (ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1989b.
- _____. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme«*

- der »Logik«. *Gesamtausgabe*. v. 45. HERRMANN, F.-W. von (ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann, 1984.
- _____. *Nietzsche*. v. 1. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. In: *Heraklit. Gesamtausgabe*. v. 55. FRINGS, M. S. (ed.). 2 ed. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1987, pp. 183-387.
- _____. “Para a discussão da serenidade. De uma conversa sobre o pensamento, que teve lugar num caminho de campo”. In: *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, pp. 29-69.
- _____. “...*Poeticamente o homem habita...*”. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão et. al. Petrópolis: Vozes, 2006b, pp. 5-7.
- _____. “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”. In: *A caminho da Linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 71-120.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst. Gesamtausgabe*. v. 74. REGEHLY, T. (ed.). Frankfurt a.M.: Klostermann, 2010.
- HERRMANN, F.-W. *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes?“*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994a.
- _____. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994b.
- _____. *Ansatz und Wandlungen der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. In: SIROVÁTKA, J. (ed.). *Endlichkeit und Transzendenz: Perspektiven einer Grundbeziehung*. Hamburg:

- Meiner, 2012, pp. 153-181.
- PASQUALIN, C. “Der ‘pathische’ Grund des Hermeneutischen: Die ontologische Priorität der Befindlichkeit vor dem Verstehen”. *Heidegger Studies*, v. 31, 2015, pp. 129-151.
- VOLPI, F. “L’etica rimossa di Heidegger”. *MicroMega*, v. 2, 1996, pp. 139-163.
- WERLE, M.A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental

MARCO ANTONIO VALENTIM – *Universidade Federal do Paraná*

Só se encontra, em sentido forte, o “não-humano”, o “inumano”.

Zourabichvili

“Ou melhor”

“O homem é história, ou melhor, a história é o homem”¹. Encerrando *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*, essa sentença faz parte do último parágrafo da preleção, intitulado “O projeto como estrutura originária da formação de mundo”. Nele, Heidegger considera a fundo a ideia de

¹O presente ensaio resulta da composição de dois outros anteriormente publicados como capítulos em coletâneas sobre a obra de Heidegger (Valentim, 2012a e Valentim, 2012b). Ambos os textos foram revisados e reformulados em muitos trechos, com vários acréscimos e subtrações, para formar em conjunto um único argumento exegético-crítico, mais denso e completo do que nas versões anteriores.

que o projeto, o ser para possibilidades, que caracteriza o ser do “ente que nós mesmos somos”, constitui a origem do acontecimento fundamental (*Grundgeschehen*), a saber, a formação de mundo (*Weltbildung*): “No projeto vigora o mundo [...]. O homem é uma *passagem* [*Übergang*], passagem como essência fundamental do acontecimento” (Heidegger, 2010, § 76, p. 531). Como que para eliminar qualquer dúvida possível sobre o sentido da tese que outorga ao homem, em sua essência projetiva, a condição de origem e centro do acontecimento histórico, o filósofo a enuncia concisamente naqueles termos. Contudo, se o homem é essencialmente determinado pela história, como entender, conforme a sentença sugere, que o acontecimento histórico se reduza ao fenômeno humano? Se “o homem é história”, isto não poderia significar, ao contrário, que a história excede a esfera do homem? Por outro lado, se “a história é o homem”, o significado de uma tal redução não poderia ser o da indicação de limites para a própria história, que seriam, precisamente, os do homem enquanto “formador de mundo”? E, sobretudo, qual é o lugar reservado por esse pensamento à não-humanidade enquanto aquilo que, através dos acontecimentos históricos e das decisões humanas, se mantém inapropriável pelo homem, irreduzível à história e, possivelmente, reprimido por ambos? Não obstante seja quase omitida em *Ser e tempo*, a consideração do elemento a-histórico e não-humano pode ser decisiva para a discussão aprofundada do nexos entre humanidade e historicidade formulado na sentença heideggeriana. Talvez mesmo a conversão de sua primeira parte (“O homem é história”) na segunda (“A história é o homem”), operada pela expressão “ou melhor”, seja inspirada justamente por uma posição espiritual face a esse elemento. Afinal, o que faz, para Heidegger, com que seja me-

lhor, de preferência a dizer que “o homem é história”, afirmar que “a história é o homem”, a não ser a necessidade de determinar o que é propriamente histórico a partir daquilo que distingue, quanto ao seu ser, o humano do não-humano? Com efeito, tal necessidade é claramente expressa pelo enunciado do problema filosófico geral da ontologia fundamental:

Como devemos determinar o ser do ente que nós mesmos somos e delimitá-lo [*abgrenzen*] frente a todo ser do ente não-dotado do modo de ser do ser-aí [*des nicht-daseinsmässigen Seienden*], de maneira a compreendê-lo, não obstante, a partir da unidade de um conceito originário de ser? (Heidegger, 2005, p. 219).

Diante disso, cabe questionar se o “ser mesmo” (*das Sein selbst*) não consistiria senão no princípio geral de delimitação (*Abgrenzung*) da humanidade frente à não-humanidade.

Ontologia cosmopolita

Em *Ser e tempo*, encontra-se expressa e desenvolvida, sob a forma da analítica existencial, uma verdadeira ontologia da história. Ela é proposta nada menos que como fundamento para qualquer outra consideração ontológica e, em especial, para uma possível ontologia da natureza. Essa sua prerrogativa não se deve apenas ao fato de que, perfazendo uma fundamentação rigorosamente transcendental, a ontologia da história expõe as condições existenciais da possibilidade para toda e qualquer atitude humana em relação ao ente natural. Para Heidegger, o seu caráter fundamental radica, mais originariamente, na própria constituição de ser (*Seinsverfassung*) dos entes tematizados por ambas as ontologias.

Com efeito, há em *Ser e tempo* a afirmação de uma precedência ontológica da história sobre a natureza, baseada no vínculo que cada qual mantém com a possibilidade do mundo enquanto caráter de ser do “ser-aí humano” (*menschliches Dasein*) que “determina o ente *em seu todo*” (Id. 2004a, p. 143). Uma vez que “a natureza mesma é um ente que vem ao encontro dentro do mundo” (Id. 1993, p. 63), e que a história originária (*Urgeschichte*) consiste na formação de mundo (Id. 2004a, p. 159), aquela jamais poderia tornar compreensível este último e, menos ainda, a própria história. Principalmente, Heidegger entende que o ser da natureza, que concebe como “caso-limite do ser de um possível ente intramundano” (Id. 1993, p. 65), se constitui em função do ser do ente que possui o mundo, isto é, o ser-aí: “O mundo pertence ao ser-aí humano, ainda que abarque todos os entes, e também o ser-aí, em sua totalidade” (Id. 2004a, p. 143). Com isso, a natureza não é senão o próprio ente “presente dentro do mundo”, só que “não descoberto como tal” (Id. 1993, p. 65). Ao fazer-se manifesta, a natureza se vincula de imediato a uma possibilidade de ser do ser-no-mundo, sendo compreendida, como todo possível ente intramundano, “em vista do abrigo do ser-aí” (*um-willen des Unterkommens des Daseins*) (Ibid., p. 84). Poderíamos dizer, levando em conta o parentesco etimológico que a forma preposicional *um-willen* mantém com o verbo *wollen* (querer): a natureza quer (*will*) o acontecimento do mundo, ela intenciona a história.

De saída, observa-se nisso uma forte aproximação, talvez insuspeitada, à teleologia kantiana. Não é difícil auscultar, através da ontologia da história de *Ser e tempo*, o eco do pensamento central do opúsculo de Kant sobre a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Com o reconhecimento

por Heidegger da solidariedade ontológica da natureza à história, não nos encontramos tão longe da pressuposição, legitimada originalmente pelo Apêndice à Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*, de uma conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) da natureza, mais precisamente, a sua conformidade à possibilidade de ser apropriada pela razão humana no conhecimento objetivo. Trata-se da ideia de que a natureza, até mesmo como adversária dos homens, impondo-lhe catástrofes e obstáculos, procede junto a eles segundo um propósito adequado ao desenvolvimento da cultura como formação humana (*Bildung*), colaborando, em última instância, para a sua destinação suprema, a racionalidade moral entendida como experiência de autonomia (cf. Kant, 1986, p. 12). Assim como, na ordem da gênese existencial, o ente da natureza, vindo ao encontro dentro do mundo, se deixa apropriar pelo ser-aí humano, assim também, na história universal, o ente natural serve à formação do homem cosmopolita – como se o mundo e a cultura pudessem constituir-se em vista de próprios, contrariamente ao seu enraizamento, empírico ou ôntico, na natureza.

A mera constatação desse ponto de aproximação entre Heidegger e Kant permite suspeitar que o projeto filosófico de *Ser e tempo* retoma positivamente o ideal moderno da *Aufklärung* (por mais extensa e intensa que seja a sua reformulação por Heidegger). Para reforçar essa suspeita, cabe lembrar que, em *Da essência do fundamento*, Heidegger procura explicar o conceito existencial de mundo, entendido como aquilo em direção a que o ser-aí existe, assimilando-o explicitamente à ideia em sentido kantiano, referida na Dialética Transcendental como “representação de uma totalidade incondicionada”, somente em vista da qual a experiência, enquanto relação ao objeto, pode se consti-

tuir (Heidegger, 2004a, p. 146-155). Ao propor um tal vínculo entre o conceito existencial e a ideia transcendental de mundo na condição de concepções acerca daquilo para o que o ser-aí ultrapassa os demais entes, Heidegger avança na interpretação de Kant, apontando para a especificação, a seu ver genuinamente existencial, que o conceito de mundo experimentaria na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Vislumbra-se a significação ontológico-existencial de mundo precisamente na noção cosmopolita de homem, lançada por Kant nessa obra:

O objeto mais importante no mundo, a que o *homem* pode aplicar todos os progressos na cultura, é o homem, pois ele é o seu próprio fim último. – Conhecê-lo, portanto, como ser terreno dotado de razão segundo a sua espécie merece especialmente ser denominado *conhecimento do mundo*, embora ele perfaça apenas uma parte das criaturas terrenas. [...] Uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do mundo* [...] ainda não é propriamente denominada *pragmática* quando contém um conhecimento ampliado das coisas no mundo, por exemplo, dos animais, plantas e minerais em diferentes países e climas, mas sim quando contém conhecimento do homem como *cidadão do mundo* (Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Prefácio, apud Heidegger, 2004a, p. 153-154).

Subscrevendo a orientação antropocêntrica do conceito kantiano, Heidegger arremata seu comentário à *Antropologia pragmática* com a seguinte afirmação: “Mundo é, em tudo isso, a designação para o ser-aí humano no cerne de sua essência” (Hei-

degger, 2004a, p. 154).

Aparentemente, jamais se poderia encontrar no “cerne da essência do homem” algum vestígio da natureza pretendida como exterior ao mundo e, portanto, como a-histórica. Sabe-se que, segundo *Ser e tempo*, a historicidade (*Geschichtlichkeit*) constitui o ser mesmo do homem, o ser-aí enquanto ser-no-mundo, em sua extensão originária (*ursprüngliche Erstreckheit*), mais ampla e concreta (Id. 1993, §§ 72, 75). Não se trata apenas de que o homem esteja sujeito à história; trata-se, antes, de que ele é, em seu ser, histórico (*geschichtlich*) e, mais ainda, o único ente propriamente histórico dentre todos os que ele mesmo pode compreender em vista de suas possibilidades de ser. A partir disso, podemos perceber uma tomada de posição cuja obviedade não desmente a sua importância nem a sua problematicidade no pensamento de Heidegger: ao atribuir à história uma dignidade *ontológica* talvez inaudita, a analítica existencial a circunscreve, com esse mesmo gesto, à esfera do homem. Em sentido estrito, essa esfera, *Da-sein*, é entendida como o âmbito unicamente em que o ser dos entes em geral se dá a compreender e, portanto, que os demais entes, os “não-dotados do modo de ser do ser-aí” (*nichtdaseinsmäßig*), devem pressupor, a fim de manifestar-se como os entes que são – inclusive, como natureza primitiva e imemorial. Desse modo, tudo o que é só pode ser e fazer sentido “no” ser-aí como âmbito do poder de compreensão que, por meio da apropriação do que vem ao encontro (ocupando-se disso, dominando-o, sujeitando-se-lhe ou estranhando-o), desencadeia o movimento da história enquanto acontecimento originário e total do seu próprio ser:

Acontecer da história é acontecer do ser-no-mundo.

[...] Tão logo o ser-aí existe faticamente, também já

vem ao encontro o descoberto dentro do mundo. *Com a existência do ser-no-mundo histórico, tanto o manual [zuhanden] quanto o subsistente [vorhanden] estão sempre já inseridos na história do mundo.* Instrumento e obra, os livros, por exemplo, têm seus “destinos”, construções e instituições têm sua história. Mas também a natureza é histórica [*geschichtlich*]. Sem dúvida, ela não o é na medida em que falamos de “história da natureza”, e sim como paisagem, região de ocupação e exploração, como campo de batalha e lugar de culto. Esse ente intramundano [a natureza] é como tal histórico, e sua história não significa algo “exterior” que acompanha simplesmente a história “interior” da “alma” (Id. 1993, p. 388-389).

Logo, se “o acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo”, ou seja, se “a história é o homem”, o ser-aí encontra-se, em cada época, situação e circunstância, destinado essencialmente a si mesmo, de preferência a todo e qualquer ente não-humano. Existindo, o ser-aí humano transcende a totalidade do ente na direção de sua possibilidade mais própria de ser, trazendo consigo, como sua pertença (“como paisagem, região de ocupação e exploração, como campo de batalha e lugar de culto”), tudo aquilo que ele “ultrapassa”: a não-humanidade, a natureza (Cf. Id. 2004a, p. 138-139). A história mesma se confunde com esse destino (*Schicksal*) de ultrapassagem, o qual, embora seja eminentemente relativo ao ser-aí humano, “vale também, de certo modo, para as ‘catástrofes naturais’” (Id. 1993, p. 389).

O enigma do acontecimento

Apesar de tal desequilíbrio ontológico entre natureza e história, não deixa de parecer problemático ao filósofo o “caráter próprio de movimentação [*Bewegtheit*]” que sucede ao ente não-dotado do modo de ser do ser-aí, quando de sua entrada na história. Se esse ente é destituído de historicidade, como pode participar da história e suportá-la, na condição de paisagem ou lugar do acontecimento humano? Como acontece à natureza entrar na história, isto diz respeito ao “enigma ontológico da movimentação do acontecer em geral” (Ibid., p. 389): o “*enigma do ser*”, ou seja, “o enigma do *movimento* de sua essência” (Ibid., p. 392). É sabido, porém, qual seja a condição fundamental do acontecimento que carrega consigo a totalidade do ente intramundano, natural ou cultural:

A historicidade própria compreende a história como o “retorno” do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna quando, de forma instântaneo-destinal [*schicksalhaft- Augenblicklich*], a existência está aberta para ela na retomada resoluta (Ibid., p. 391-392).

Em outros termos, a história tem por origem primeira o projeto próprio de possibilidades da existência, que constitui o núcleo do ser do ser-aí: a “estrutura originária da formação de mundo”. O enigma equivale, em certa medida, ao “problema da possibilidade interna da compreensão de ser” (Id. 1991, p. 237), o qual deve poder resolver-se no escopo da “analítica ontológico-fundamental do ser-aí” (Ibid., p. 237). Se, por um lado, a tomada do projeto como origem da história não significa a abstração pura e simples da vinculação fática do ser-aí com o ente que ele não é, ela implica, por outro, que esse vínculo - a factici-

dade (*Faktizität*) da existência, caráter de ser pelo qual o ser-aí é “em” um mundo - deva ser interpretado como tornado possível, em última instância, pela propriedade (*Eigentlichkeit*) do ser-aí mesmo. A resolução do “enigma ontológico do acontecer em geral” parece depender, antes de mais nada, do reconhecimento do “abismo metafísico” (Id. p. 172) que isola o homem dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo, como aquele único que guarda em si a possibilidade ontológica de todos os demais.

Sob essa perspectiva, o enigma da história se reduz, fundamentalmente, à questão de como é possível “a unidade essencial” que o projeto mantém “com a disposição e o estar-lançado” (Id. 1991, p. 235), ou seja, com a facticidade do ser-aí. Em formulação mais estrita e complexa, que remete diretamente ao conceito de existencial de história, trata-se, em *Ser e tempo*, de saber qual momento da estrutura da temporalidade ekstática do ser-aí - o porvir ou o ter-sido - possui a prerrogativa na constituição ontológica do destino:

Manifestamente, o ser-aí *nunca* pode ter passado, não porque ele não passe, mas porque essencialmente ele nunca pode ser presente-subsistente; antes, se é, ele existe. Em sentido rigorosamente ontológico, o ser-aí que não mais existe não passou, mas tem sido-aí. As antigüidades ainda simplesmente dadas possuem um caráter “passado” e histórico com base em sua pertinência instrumental e proveniência de um mundo sido de um ser-aí sido-aí. Isso é o primordialmente histórico. Mas será que o ser-aí só *se torna* histórico pelo fato de não ser mais aí? Ou será que ele *é* histórico justamente na medida em que existe faticamente? *Será o ser-aí apenas sido no sentido do sido-aí, ou ele é sido*

como porvir que torna presente, isto é, na temporalização da temporalidade? (Id. 1993, p. 380-381).

Com esses termos, Heidegger parece perguntar se a história acontece primariamente (*primär*) a partir do projeto de si ou da facticidade do ser-no-mundo, ou seja, a partir da possibilidade da existência própria ou do vínculo que, atando o ser-aí ao ente que ele não é, o condena à impropriedade (*Uneigentlichkeit*) de si mesmo.

Qual é, afinal, a dimensão originária do acontecimento histórico: a que desde logo “destranca” a existência, outorgando-lhe a possibilidade da auto-apropriação (o “estar-resolvido”, *Entschlossenheit*), ou a que lança o existir em uma situação (o “estar-lançado”, *Geworfenheit*), retendo-o junto àquilo que, enquanto vetor da decadência (*Verfallenheit*), obsta essencialmente o seu tornar-se próprio? Como a história acontece é uma questão cuja resposta depende, sobretudo, do modo como o ser-aí, por assim dizer, está para si mesmo: desde o seu futuro ou desde o seu passado. Embora se trate de dimensões cooriginárias (projeto e facticidade), seria preciso determinar a partir de qual delas a unidade de essência do existir se constitui, uma vez que dirigem a existência em sentidos opostos: própria ou impropriamente, para si mesma ou em direção ao *não*-existente.

Vida ou morte

Por mais acirrado que se torne o referido enigma, é certo que a analítica existencial procura solucioná-lo com base na ideia do “primado ôntico-ontológico” (cf. *Ibid.*, 1993, §§ 3-4) da existência e, manifestamente, em favor da possibilidade, suprema para o ser-aí, de seu ser-próprio. De fato, em uma importante

passagem do § 74 de *Ser e tempo* (“A constituição fundamental da historicidade”), Heidegger evoca os existenciais do ser-para-a-morte e da decisão antecipadora, vinculados estreitamente ao aspecto projetivo do existir, para determinar o lugar da facticidade do ser-aí na constituição da história:

Se, porém, o destino constitui a historicidade originária do ser-aí, então a história não tem seu peso essencial no passado, nem no hoje e nem em seu “nexo” com o passado, mas sim no acontecer próprio da existência, que irrompe do *porvir* do ser-aí. Enquanto modo de ser do ser-aí, a história tem suas raízes tão essencialmente no porvir que a morte, enquanto possibilidade caracterizada do ser-aí, relança a existência antecipadora para o seu estar-lançado fático e somente então confere ao *ter-sido* o seu primado característico no histórico. *O ser-para-a-morte próprio, isto é, a finitude da temporalidade, é o fundamento oculto da historicidade do ser-aí* (Heidegger, 1993, p. 386).

Implícita nessa passagem, convém destacar sobretudo a tese de que, sendo para a sua possibilidade mais própria, aberta com a antecipação da morte, o ser-aí humano torna ele mesmo possível a situação fática a que desde logo se encontra lançado: “O ser-aí torna possível para si mesmo - testemunhando o seu poder-ser mais próprio - a sua existência fática” (Ibid., p. 300).

Para retomarmos uma formulação de Haar, trata-se da tese de que “só há situação para um ser-aí resoluto” (Haar, 1990, p. 56): “irrompendo do porvir do ser-aí”, a historicidade consiste, originariamente, no movimento de “possibilitação da situação concreta” da existência enquanto “autopossibilitação do ser-aí”

(Ibid., p. 39-43). Contudo, segundo o intérprete, ao tornar possível para si mesmo a sua situação fática, o ser-aí recalca no projeto de si o seu próprio “estar-lançado fático”, o “fundo opaco e inexplorável do destino” (Ibid., p. 73). Haar pretende apontar para uma dimensão insondável do existir, a de uma facticidade que não seria possibilitada pelo projeto existencial:

Ora, o que jaz no fundo do destino é o passado originário do *estar-lançado* (*Geworfenheit*), a possibilidade radical da *facticidade*. É preciso distinguir aqui - distinção que não é sempre clara nos textos - a facticidade enquanto compreensão inautêntica de si como uma coisa ou ente-subsistente e a facticidade enquanto compreensão autêntica, mas obscura, da ligação íntima entre o ser-aí e o ente-subsistente, o qual, de algum modo, *ele mesmo é igualmente!* A *Geworfenheit* constitui, com efeito, o fundo opaco e inexplorável do destino. Nenhum projeto de repetição, mesmo que o assumisse inteiramente, poderia esclarecê-lo em definitivo (Ibid., p. 73).

Trata-se, mais precisamente, da facticidade da vida (*Leben*), “uma natureza mais velha em nós do que as nossas possibilidades intramundanas” (Ibid., p. 76), como uma condição que jamais poderia ser afastada nem apropriada pelo ser-aí. Vida, nesse sentido, significaria o fato irremissível de ser cativo de algo “*originalmente extra-mundano*” (grifo meu), que “resta, quanto à sua origem, absolutamente *fechado*” para o próprio ser-aí (Ibid., p. 75).

Mais ainda, justamente em virtude do compromisso de primeira ordem, firmado pela ontologia de *Ser e tempo*, com a pos-

sibilidade da auto-apropriação da existência em seu todo, parece que “a origem da facticidade, da *Geworfenheit*, deve permanecer, para Heidegger, indeterminada” (Ibid., p. 41). De fato, nas poucas ocasiões em que alude, em *Ser e tempo*, ao fenômeno da vida, Heidegger tende a reduzi-lo ao ser-no-mundo, sem pronunciar-se sobre sua possível originariedade enquanto fenômeno irreduzivelmente diverso:

Vida é um modo próprio de ser, porém essencialmente acessível apenas no ser-aí. A ontologia da vida realiza-se seguindo o caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser a fim de que algo como somente-viver possa ser. A vida não é simples subsistência, mas também não é ser-aí (Heidegger, 1993, p. 50). A constituição ontológica fundamental de “viver” é, porém, um problema peculiar que só pode ser desenvolvido através de uma privação redutiva a partir da ontologia do ser-aí (Ibid., p. 194).

Vê-se aí, suposta como acessível apenas “no” ser-aí, situada ontologicamente a meio caminho entre subsistência e existência, e tomada de modo positivo como determinação correlativa da morte fisiológica que, além de animais e plantas, atinge também o ser-aí, mas em que ele nunca é propriamente (*eigentlich*), que a vida só se deixa compreender como um modo “próprio” (*eigen*) de ser sendo *privada* de possibilidades exclusivas do ser-aí humano. Assim como a natureza consiste no “caso-limite do ser de um possível ente intramundano”, tendo fundamento ontológico na mundanidade, a vida humana se determinaria como “caso-limite do ser de um possível *ser-no-mundo*”, adquirindo sentido apenas a partir da morte existencial, na condição de

“solo” favorável à autopossibilitação do ser-aí.

Obviamente, para Heidegger, não é válida a recíproca, pela qual se tentaria pensar a essência do homem a partir da vida: “O ser-aí não pode ser ontologicamente determinado tomando-se-o como vida - (ontologicamente indeterminada) e, para além disso, ainda como algo outro” (Ibid., p. 50). Concebendo o homem como animal dotado de razão, ou mesmo, como espírito que, contudo, padece o fato de ter nascido, descreve-se, no limite, algo rigorosamente impossível do ponto de vista ontológico-existencial: a facticidade como origem do projeto. Determinar o ser-aí como vivente implicaria, no limite, alterá-lo radicalmente, perdendo-se com isso a reivindicada unidade de essência entre projeto e facticidade. Tal unidade seria possível e discernível unicamente a partir do primeiro: conforme formulam, poucos anos depois, os *Conceitos fundamentais da metafísica*, a obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*), enquanto forma do vínculo fático com o ente em geral, “sempre pressupõe uma possibilitação [*Ermöglichung*]”, isto é, o próprio projeto, que “é em si o acontecer que deixa irromper a *obrigatoriedade* enquanto tal” (Id. 2010, p. 528). Isso parece querer dizer que o ser-aí humano jamais poderia se experimentar como lançado em uma situação que ele não pudesse previamente apreender como sua e na qual não pudesse reconhecer o drama espontâneo de seu próprio ser. Torna-se assim evidente que, no contexto existencial, a facticidade, que abre e vincula o ser-aí a outrem, assume estatuto ontológico de fundado (*fundiert*), sendo compreendida em vista da propriedade do ser-aí, o ser-para-a-morte, enquanto fundamento do possível em geral.

Frente a tudo isso, caberia perguntar (por mais que, eventualmente, o discurso de Heidegger não nos autorize a fazê-lo),

se a vida ontologicamente indeterminada é mesmo ontologicamente determinável. Isto porque, se se mantêm juntas, contra o aparente sentido da ênfase do texto heideggeriano, a noção, tão “decadente” quanto concreta, de que o ser-aí humano vive, de um lado, e a tese ontológica segundo a qual ele não pode ter o seu ser concebido existencialmente a partir do fenômeno da vida, de outro, impõe-se de maneira inevitável a questão sobre se o homem enquanto vivente pode ser tema de uma consideração ontológica. Trata-se de questionar se a não-humanidade - nela compreendidos a natureza e a vida, a natureza viva (*lebendige Natur*) e o vivente “humano” - constitui um âmbito realmente acessível à ontologia fundamental.

Naturereignisse

Tomemos, como ponto de partida para o desenvolvimento dessa questão, uma passagem do § 32 de *Ser e tempo* dedicada à explicação de um dos conceitos fundamentais da analítica existencial, o conceito de sentido (Sinn). Entendido como o foco (o “em-direção-a-quê”, das *Woraufhin*) do projeto da existência, desde o qual, unicamente, algo se torna compreensível (*verständlich*) como algo, sentido, afirma Heidegger, é “um existencial do ser-aí, e não uma propriedade colada sobre o ente” (Heidegger, 1993, p. 151). Ao ingressar no mundo enquanto contexto ontológico presidido pelo ser-aí, o ente em geral “adquire” o sentido pelo qual se constitui o seu próprio ser. Para o filósofo, isso implica pelo menos duas coisas: que “*somente o ser-aí pode ser pleno de sentido ou carente de sentido [sinnvoll oder sinnlos]*” (Ibid., p. 151), pois só ele se determina em seu ser como compreensão, isto é, em relação constitutiva com a possibilidade mesma do sentido; e que “todo ente não-dotado do modo de

ser do ser-aí [*alles Seiende von nichtdaseinsmässiger Seinsart*] deve ser concebido como *sem sentido* [*unsinnig*], essencialmente isento do sentido em geral” (Ibid., p. 152), uma vez que seria essencialmente desprovido daquele poder de compreensão.

Dessa maneira, a diferença entre o *Dasein* e o ente *nichtdaseinsmässig* é posta de modo radical. Trata-se da diferença entre o ente, por assim dizer, “*sinnig*”, que pode ser pleno ou carente de sentido, mas que é sempre em relação com o sentido, e o ente *unsinnig*, absolutamente estranho à possibilidade do sentido, ao qual, portanto, o sentido não pode sequer faltar. Heidegger parece assim considerar o ente não-dotado do modo de ser do *Dasein* como que “em si mesmo”, como se guardasse, a despeito de seu aspecto intramundano, um traço fundamental de incompreensibilidade, pelo qual resistiria à “mundanização” a que está sujeito quando de sua apropriação pelo ser-aí.

Sem discutir, por ora, a inegável tensão entre essa ideia e certas teses nucleares da analítica existencial (por exemplo, a de que todo *ente* só é “em si mesmo” o que é e como é na medida em que “vem ao encontro dentro do mundo”), interessa destacar a surpreendente consequência derivada por Heidegger de tal formulação, ao nosso ver mais forte, da diferença entre o ser-aí e o não-ser-aí. Diz ele, enfaticamente: “*Somente o que é sem sentido [unsinnig] pode ser contrassensual [widersinnig]*” (Ibid., p. 152). Precisamente por não se determinar em função da possibilidade do sentido, nem sequer pela falta deste, o ente *nichtdaseinsmässig* pode algo de que o próprio *Dasein* seria essencialmente incapaz: ser *contra* a possibilidade do sentido. Mais que de *Nicht-dasein*, tratar-se-ia, portanto, de *Un-dasein*: algo, digamos, “mais” negativo e ameaçador para o ser-no-mundo do que consegue ser o ente intramundano quando, por exemplo,

furtando-se ao uso, impele o ser-aí a atentar para o seu próprio mundo (cf. *Ibid.*, p. 72-76).

Felizmente, o filósofo oferece um exemplo geral dessa capacidade aparentemente insólita do ente intramundano, a de ser contrário à sua compreensibilidade pelo ser-no-mundo - exemplo de grande relevância para nossa discussão:

O subsistente pode, como aquilo que vem ao encontro no ser-aí, igualmente assaltar o seu ser [*gegen dessen Sein gleichsam anlaufen*], como, por exemplo, *eventos da natureza* [*Naturereignisse*] que irrompem e destroem (Heidegger, 1993, p. 152).

Particularmente notável no exemplo aduzido é que Heidegger se refere ao “assalto” do ser-aí pelos “eventos da natureza” não simplesmente como um desastre ôntico, mas como uma catástrofe genuinamente ontológica. Pois é o ser mesmo do ser-aí enquanto compreensão existencial que pode ser assaltado pelo ente subsistente, nisto consistindo o possível caráter contrassensual deste último: a capacidade de colocar-se contra a possibilidade do sentido, contra o ser da compreensão de ser. O exemplo oferecido parece supor que a natureza seja capaz de atingir (e, com isso, destruir ou amparar) decisivamente o próprio mundo enquanto determinação ontológica do ser-aí, como que de fora deste - e isto justamente na medida em que ela vem ao encontro, sob o aspecto de instrumento, coisa ou objeto, dentro desse mesmo mundo (como escreve Heidegger, “no” ser-aí). Ou seja, a natureza possuiria também uma face oculta, inacessível à descoberta, pelo qual se tornaria capaz de manter-se irredutivelmente inapropriável por um projeto de existência. Essa inapropriabilidade fundamental é que lhe permitiria tanto sustentar e pro-



ver a formação de mundo (*fürsinnig*) quanto impor resistência e adversidade, como fonte de catástrofe (*widersinnig*), a esse acontecimento.

Tentemos representar, mediante um esquema gráfico, o conteúdo de nosso comentário, a fim de poder divisar com mais clareza os elementos e as relações em jogo (relativos, todos eles, à possibilidade do sentido “em geral”):

Sem dúvida, seria enormemente difícil conceber a possibilidade ontológica de uma adversidade imposta pela natureza ao ser mesmo do homem. Não é de estranhar que, do ponto de vista da analítica da existência, isso aparentemente não faça sentido, sequer como mera possibilidade. Em testemunho, a sequência imediata da passagem acima citada do § 32 de *Ser e tempo* diz claramente:

E se perguntamos pelo sentido de ser, então a investigação não assume um sentido profundo [*tiefsinnig*] nem ruma o que estaria atrás do ser, mas pergunta por ele mesmo, na medida em que ele adentra a compreensibilidade do ser-aí. O sentido de ser não pode

nunca ser contraposto ao ente ou ao ser como “fundamento” de sustentação do ente, pois “fundamento” só se torna acessível como sentido, ainda que ele mesmo seja o abismo da falta de sentido (Ibid., p. 152).

Ao argumentar em favor do fato de o sentido ser incontornável em toda relação para com o ente, esse trecho desmente a aparente inefabilidade do ser, fechando de antemão o caminho para uma possível ontologia da natureza enquanto região ontológica da qual o sentido estaria de todo ausente. Afinal, trata-se daquilo que faz exceção e possível oposição à esfera mesma da compreensibilidade!

Fora do mundo

Consistentemente, em todo o restante de *Ser e tempo*, Heidegger jamais reconhece ao ente *nichtdaseinsmäßig*, pelo menos de maneira expressa, uma tal função contra-ontológica, isto é, a de atingir o ser do ser-aí e determinar decisivamente a possibilidade do sentido. É como se, por princípio, esse ente não pudesse ter nenhum papel determinante junto à “relação de ser” (*Seinsbeziehung*) que o ser-aí mantém consigo mesmo enquanto compreensão existencial. O ente sem sentido seria como que entregue, pela ontologia da existência, à serventia do ser-aí, sendo compreendido por este sempre “em vista” (*um-willen*) de si mesmo. Diante disso, é provável que a expectativa de ver atribuída alguma função ou lugar à natureza enquanto potência do não-sentido seja em si mesma descabida. Se, conforme propõe *Ser e tempo*, o campo do sentido equivale à esfera da compreensão ontológica, aquilo que escapa ao primeiro deve, por isso mesmo, manter-se inacessível a esta última. Desse ponto de vista, a

limitação da ontologia ao mundo existencialmente concebido explicaria não só a predominância do mundo sobre a natureza, mas também, sobretudo, a necessária omissão de todo possível elemento exterior ao mundo na discussão a respeito da constituição (e, eventualmente, da desagregação) das estruturas e dos fenômenos existenciais. De fato, certas vezes em que Heidegger, na continuidade do projeto filosófico de *Ser e tempo*, retorna à consideração do suposto “ser” da natureza, tendo que rever teses centrais da sua obra, a questão dos limites da ontologia, ou seja, da própria compreensão ontológica, vem à tona.

Uma dessas ocasiões surge já na preleção do semestre de verão de 1927, ministrada em Marburg, sobre *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. A certa altura de uma longa retomada da analítica existencial, no contexto de uma reconstituição crítica da “tese da ontologia moderna sobre o ser”, Heidegger reconsidera a afirmação da intramundandade da natureza proposta no § 14 de *Ser e tempo*, onde ela se enunciava claramente como uma tese ontológica, a de que a natureza constitui um “caso-limite do ser de um possível ente intramundano” (Heidegger, 1993, § 14, p. 65). Nos *Problemas fundamentais*, a mesma tese é reafirmada, porém com o acréscimo de um esclarecimento que parece modificar consideravelmente o seu sentido: Heidegger diz, aliás por várias vezes, que “a intramundandade não pertence ao ser da natureza” (Id. p. 240), isto é, que ela “sucede” (*fällt zu*) à natureza enquanto e somente enquanto esta ingressa no mundo. De maneira semelhante, afirma, a intramundandade também não pertence necessariamente ao ser do ser-aí, determinado de modo próprio como ser-no-mundo. Enquanto determinação “ontológica”, ela incidiria tão-somente sobre o “trato” (*Umgang*) com o ente, sendo uma “determinação necessária para a possibilidade

da descoberta da natureza” (Ibid.). Indo ainda mais longe, o filósofo chega mesmo a aventar que a intramundandade não seria sequer “a estrutura de um ser” (*die Struktur eines Seins*), como, por exemplo, o ser-no-mundo é “uma estrutura essencial do ser do ser-aí”; todavia, “por precaução”, prefere dizer simplesmente que “ela não pertence ao ser da natureza” (Ibid., p. 241).

Tentemos explorar o sentido possível da tese motivada por essa precaução. Propor, como faz Heidegger, que a intramundandade, enquanto aquilo que sucede ao ente ao ser descoberto pelo ser-aí, não consiste propriamente em uma “estrutura de ser” significa, ao menos à primeira vista, adotar um ponto de vista crítico-transcendental, sob o qual se reconhece a impossibilidade de acesso ao ente tomado como independente de sua compreensibilidade. Assim como, para Kant, as categorias não equivalem a determinações das “coisas em si mesmas”, mas simplesmente a formas *a priori* pelas quais nós, homens, as representamos na condição de objetos, assim também (em que pese a divergência de Heidegger para com Kant a respeito do ser do homem e de qual seria o modo adequado de concebê-lo), a intramundandade não consistiria em uma determinação do ser da natureza, mas “tão-somente” na forma originária da relação do ser-aí com o ente que vem ao encontro dentro do mundo. Com efeito, Heidegger diz expressamente: “Mundo é somente se e enquanto um ser-aí existe. A natureza pode ser também se não existe nenhum ser-aí [*wenn kein Dasein existiert*]” (Ibid., p. 240).

Vale notar que a indicação da possibilidade ontológica do extramundano, entendido aqui (provisoriamente) como o ser “em si” de um ente, contraria literalmente o que Heidegger considera a tal respeito, nos §§ 15 e 16 de *Ser e tempo*. Ao fim do primeiro, ele sustenta a tese de que a “manualidade” (*Zuhande-*

nheit), ou seja, o modo de ser do ente intramundano enquanto termo do comportamento ocupacional do ser-aí, “é a determinação ontológico-categorial do ente como ele é ‘em si’” (Id. 1993, p. 71). Quer dizer, considerado em si mesmo, o ente intramundano é instrumento manual (*zuhanden*) do ser-aí; trata-se do ente “mundanizado” enquanto tal, descoberto e apropriado pelo ser-aí em função de seu existir. Porém, em que consiste precisamente o ser “em si” do ente manual? Responde-se a essa pergunta no parágrafo seguinte, no contexto de uma exposição da possibilidade de gênese do subsistente (*vorhanden*) a partir da ocupação com o manual. Heidegger diz que manter-se em si significa, para esse ente, “não sair da sua não-surpresa”, isto é, conservar-se no “nexo referencial” aberto pela ocupação (Ibid., p. 75). A condição de possibilidade para tanto é “o não-anunciar-se do mundo” (*das Sich-nicht-melden der Welt*): para que o manual possa ser em si, é preciso que o mundo, em significação ontológico-existencial, permaneça oculto para o próprio ser-aí, que existe sempre já em direção a ele (Ibid., p. 75-76). A relação estrutural do ser-aí com o seu mundo é, pois, ontologicamente anterior ao vínculo ocupacional que o ata ao ente que vem ao encontro como instrumento dentro do mesmo mundo. Onde Heidegger pode concluir que “o ser-em-si [*das An-sich-sein*] do ente intramundano só se torna apreensível com fundamento no fenômeno do mundo [*des Weltphänomens*]” (Ibid.).

Do ponto de vista ontológico-existencial, não faria sentido atribuir à natureza, ou a qualquer outro ente possível, o estatuto de “em si” enquanto “fora do mundo”, uma vez que, na gênese do sentido, o encontro primeiro com o não-ser-aí é determinado pela relação mais originária que o ser-aí mantém com um mundo cuja condição de possibilidade não pode ser dada por nenhum

ente que vem ao encontro dentro dele, mas somente pelo projeto do próprio ser-no-mundo. Se os entes só são “em si” já dentro e a partir do mundo, a possibilidade ontológica do “fora” - que, todavia, nos *Problemas fundamentais*, Heidegger parece aceitar pelo menos como questão - não passaria do resultado da operação derivada de “desmundanização” (*Entweltlichung*) a que é sujeito o manual intramundano quando da “quebra” do nexos referencial da ocupação, convertendo-se assim em ente subsistente, “constatável tematicamente” (Heidegger, 1993, p. 75). Operada pelo “comportamento teórico” (*theoretisches Verhalten*) em sua fuga decadente para dentro do mundo, para junto da “realidade” (*Realität*), a desmundanização dá lugar não àquilo que se excetua à compreensibilidade do ser-no-mundo, e sim a um outro modo da intramundandade, de ser e fazer sentido dentro do mundo: a *Vorhandenheit* (subsistência, disponibilidade). Isso vale exemplarmente para a própria natureza, tomada, no sentido da analítica existencial, como “caso-limite do ser de um possível ente intramundano”. Para a natureza, não ser compreendida como “algo apenas subsistente”, *vorhanden*, significa simplesmente ser como ente manual, *zuhanden*:

Natureza não deve, contudo, ser aqui compreendida como algo apenas subsistente - também não como *poder da natureza*. A floresta é reserva, a montanha pedreira, o rio represa, o vento é vento “nas velas”. Com o “mundo circundante” descoberto, assim vem ao encontro a “natureza” descoberta. Pode-se abstrair de seu modo de ser como manual; ela mesma pode ser descoberta e determinada simplesmente em sua pura subsistência e disponibilidade. A esse descobrir da natureza fica, porém, encoberta a natureza tam-

bém como aquilo que “tece e acontece”, precipita-se sobre nós, cativa-nos como paisagem. As plantas do botânico não são flores no campo, o “jorrar” geograficamente fixado de um rio não é a “fonte no solo” (Ibid., p. 70).

Com iso, percebemos que, na passagem de *Ser e tempo* aos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, o filósofo oscila entre a concepção da natureza como ser de um possível ente intramundano, que só é “em si” a partir do mundo (a “natureza do mundo circundante”, *Umweltnatur*), e a admissão da possibilidade de uma natureza cujo ser não é determinado pela intramundanidade e, principalmente, nem mesmo em vista do mundo (será isto, aliás, o que, na passagem citada, quereria designar a expressão “poder da natureza”, *Naturmacht?*). Parecem assim chocar-se duas posições distintas sobre os limites da compreensão ontológica: coincidem eles com os do mundo existencialmente concebido ou ultrapassam essa esfera? Como a ontologia fundamental resolve tal conflito, se é que se trata mesmo de um?

Três teses

No § 10 da última preleção de Marburg, do semestre de verão de 1928, publicada sob o título *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, Heidegger retoma o problema do “em si”. Ao concluir um longo desenvolvimento sobre “O problema da transcendência e o problema de *Ser e tempo*”, formula sumariamente três teses (“*Hierzu drei Thesen*”) basilares da ontologia fundamental, propondo uma certa hierarquia entre elas, bem como entre os elementos nelas em jogo (ser, ente e ser-aí). Em uma

retomada quase literal da ideia da independência do ser da natureza em relação ao mundo lançada nos *Problemas fundamentais*, a primeira dessas teses afirma, com todas as letras, a possibilidade ontológica do “em si”: “Ente é em si mesmo o ente que é e como é, também se, por exemplo, o ser-aí não existe” (Heidegger, 1990, p. 194). Note-se que o fato de o ser-aí ser referido como exemplo (“z. B.”) por referência ao qual se confirmaria a independência do ente em si mesmo parece, de início, somente acirrar a constatação da relatividade ontológica do ser-aí frente ao ente não-dotado do seu modo de ser, ao não-ser-aí.

Por sua vez, a segunda tese propõe a diferença entre ser e ente (explicitamente nomeada “diferença ontológica” nesse parágrafo da preleção) e, como estreitamente ligada a ela, a dependência do próprio ser em relação ao ser-aí: “Ser não ’é’, mas só há ser [*gibt es*] enquanto o ser-aí existe” (Ibid., p. 194). A tese é seguida por uma breve explicação: “Na essência da existência jaz transcendência, isto é, dar[-se] de mundo [*Geben der Welt*] prévio e em favor de todo ser para e junto ao ente intramundano” (Ibid.). Isto quer dizer que a relação do ser-aí ao ser, em cujo âmbito somente o ser “se dá”, é equivalente à precedência do mundo em relação a todo comportamento existencial dirigido ao ente. Afora o fato de que, formulada nesses termos, a explicação se inclina à identificação entre ser e mundo, intensificando assim a dependência do ser em relação ao ser-aí, ela parece, ademais, conflitar com o que fora proposto pela primeira tese. É que a precedência do mundo em relação ao ser-junto ao ente intramundano implica também a precedência do ser-no-mundo em relação ao próprio ente intramundano, do ser-aí em relação ao não-ser-aí. Se o ente só pode ser em si a partir do mundo, não seria o ente que é e como é, caso o ser-aí, enquanto formador

de mundo, não existisse: rigorosamente falando, esse ente não teria ser, não “seria” propriamente um ente.

A lembrança da tese problemática introduzida nos *Problemas fundamentais* (a de que “a intramundanidade não pertence ao ser da natureza”) poderia provocar uma forte advertência contra a interpretação proposta, não fosse, contudo, a última das três teses enunciadas: “Somente enquanto o ser-aí existente se dá a si mesmo algo como ser, pode o ente manifestar-se em seu em si, ou seja, pode a primeira tese ser compreendida e reconhecida” (Ibid., p. 195). Essa terceira tese perfaz a articulação entre as duas primeiras, propondo que a “compreensão de ser” (*Seinsverständnis*), que Heidegger chama também de “transcendência originária” (*Urtranszendenz*; Ibid., p. 194), é condição da possibilidade ontológica do “em si”, bem como da “transcendência ôntica”. Que a inteligibilidade da primeira tese esteja subordinada à da terceira significa, pois, que a independência do ente em si mesmo é, por assim dizer, “dependente” da dependência do ser em relação ao ser-aí. Porque o ser do ente só se dá no ser-aí, o ente é “em si” apenas para o ser-aí, como ente junto ao qual ele existe. Sem constituir genuína exceção ao mundo enquanto esfera da compreensibilidade, o ser-em-si do ente é, portanto, tão-somente um modo de o ente vir ao encontro dentro do mundo, uma forma de intramundanidade.

Não poderia ser de outra maneira, uma vez que, conforme o *Nota Bene* que se segue ao enunciado das três teses, “o ser se dá originariamente e em si se torna acessível o seu ente” (Ibid.). Ora, tornar acessível o ente é torná-lo compreensível, apropriável, pelo ser-aí, no qual somente “há ser”. “Originariamente”, o ser é o fundamento da compreensibilidade do ente em geral, tanto do ser-aí quanto do ente *nichtdaseinsmäßig*, pelo próprio

ser-aí: ser “é” sentido. É esta “ideia do ser” que parece comandar a articulação entre as três teses comentadas. Sob essa ideia, Heidegger pode concluir no mesmo *Nota bene*: “Com respeito a esse ente [tornado acessível pelo ser], não se pode questionar, nem mesmo em si, quanto ao seu ser em si” (Ibid., p. 195).

Não é, contudo, imediatamente claro o que se afirma com essa conclusão, que poderia admitir pelo menos dois significados. Ou, como Heidegger diz no mesmo trecho, “conhecemos sempre apenas o ente, mas nunca ser sendo [*seiendes Sein*]” (Ibid.), de modo que o ser-em-si de um ente, isto é, o ser do ente separado desse mesmo ente, equivaleria, em razão da própria diferença ontológica, a uma rigorosa impossibilidade: “[...] a questão sobre o que seja o ser no ente que é em si [*am An-sich-seiendes*] não tem nenhum sentido nem direito” (Ibid.). Ou, como Heidegger não diz mas permite pensar, o “ente”, não podendo “de direito” ser questionado quanto ao seu ser em si, ultrapassa por isso mesmo o limite da compreensão ontológica, permanecendo insondável por ela. Tratar-se-ia assim de duas posições antagônicas diante daquilo que, do ponto de vista de uma delas, constituiria o ontologicamente impossível: ou se o suprime enquanto quimera, resultado da confusão entre ser e ente, a mal afamada “entificação” do ser; ou se o assume como intangível pela compreensão de ser (seja tácita ou explícita, originária ou decadente), incomparavelmente mais inacessível que a coisa em si de Kant, que, enquanto “logicamente possível”, ainda corresponde a uma espécie do pensável (cf. Kant, 1980, p. 175, B 347).

Diante dessa alternativa, cabe sem dúvida perguntar como a ontologia fundamental está efetivamente posicionada em relação àquilo que, por assim dizer, romperia a barreira do sentido. De que modo a compreensão de ser se situa frente ao não-ser de um

ente, enquanto caráter pelo qual o “ente” se mantém inapropriável por todo possível compreender? Como ela poderia “aceitar” o não-ente, o que em si mesmo não “faz sentido” (“é” *unsinnig*)? Como lidaria com o que, potencialmente “contrassensual” (*widersinnig*), não se deixa assimilar sob uma possibilidade de existência, sendo, contudo, supostamente capaz de atingir o próprio ser do ser-aí e, com isso, determiná-lo de modo decisivo? Decerto, uma tal aceitação requereria da ontologia fundamental o questionamento da ideia (todavia, sustentada por Heidegger na preleção de 1928) de que “para o problema do ser em geral [...] a questão central é a subjetividade do sujeito mesmo” (Heidegger, 1990, p. 194), ou seja, de que, em todo nexos ontológico, o ser do homem, o ser-aí, constitui o centro único de referência. Suposto que a compreensibilidade de tudo o que pode vir ao encontro, enquanto pré-formação de sua possibilidade ontológica no ser-aí, seja condição indispensável para a efetividade do projeto existencial, um eventual empenho na (não-)relação ao incompreensível não-ser de um ente demandaria do ser-aí humano simplesmente a suspensão da transcendência originária e, com isso, o abandono do posto de centralidade ontológica “em meio ao ente”. Atingido por uma “impossível” potência de não-sentido, o ser-aí sofreria a queda irremissível no abismo do que jaz, não na periferia do ser (a natureza como “caso-limite do ser de um possível ente intramundano”), mas radicalmente fora dele (a natureza como extramundana).

É igualmente certo, entretanto, que Heidegger reconhece ser possível um conceito da natureza “em um sentido mais originário” do que como “objeto das ciências naturais”, conceito segundo o qual “a natureza não se deixa encontrar nem no círculo do mundo circundante nem, em geral, primariamente como algo

com o que nos relacionamos” (Id. 2004a, p. 155-156, nota 55). É o que lemos em uma importante nota do tratado *Da essência do fundamento*, inserida no contexto de uma exposição do conceito existencial de mundo por referência ao conceito antropológico-transcendental proposto por Kant, nota na qual Heidegger procura, de algum modo, justificar a “aparente” (*scheinbar*) omissão da natureza na analítica do ser-aí. Admitindo o silêncio de *Ser e tempo* a respeito, Heidegger pretende que haja “fundamentos” para isso e, mais ainda, que a própria “base para o problema da natureza” tenha sido efetivamente lançada pela ontologia fundamental (Ibid.). Ele dá a entender que tal base consiste na “unidade do conceito pleno do *cuidado*”, à qual pertence como momento fundamental a facticidade (*Faktizität*) do ser-aí, afirmando explicitamente que é no fato de estar lançado a uma situação disposicional “em meio ao ente” que a natureza “se manifesta originariamente no ser-aí [*im Dasein*]” (Ibid.). Assim, ao invés de considerar a possibilidade, problematicamente ontológica, do *extramundano*, Heidegger parece, em sua justificativa para a omissão da natureza “em sentido mais originário”, simplesmente reiterar a tese, lançada na passagem de *Ser e tempo* referida pela nota de 1929, de que a natureza - seja como “conjunto categorial de estruturas de ser de um determinado ente que vem ao encontro dentro do mundo” ou “no sentido do conceito de natureza do romantismo” (“o fenômeno ‘natureza’”) - “somente é apreensível a partir do conceito de mundo, isto é, a partir da analítica do ser-aí” e, por isso, não seria “jamais capaz de tornar compreensível a *mundanidade*” (Heidegger, 1993, p. 65). Portanto, se há uma natureza mais originária do que aquela que vem ao encontro, na condição de instrumento ou paisagem, dentro do mundo, ela não poderia ser compreendida

como determinante do próprio ser-no-mundo, visto que este último é, para si mesmo, ontologicamente independente do extramundano e constituinte do intramundano (cf. Löwith, 2006, p. 224).

Natureza e cultura

Pudemos perceber, através do esclarecimento oferecido pelas três teses ontológicas enunciadas na preleção sobre os *Princípios metafísicos da lógica*, que a admissão da possibilidade ontológica da natureza não contraria, pelo menos não necessariamente, a ontologia do ente intramundano originalmente exposta em *Ser e tempo*. Como vimos, a afirmação do ser-em-si do ente pretende fundar-se justamente na ideia da precedência ontológica do mundo em relação ao que vem ao encontro dentro dele. Mas isso significa que, ao contrário de sugerir, com a tese “crítica” proposta nos *Problemas fundamentais*, a de que “a intramundandade não pertence ao ser da natureza”, a aceitação desta última em seu caráter problematicamente extramundano, Heidegger o rechaça como impossibilidade, “sem sentido nem direito” (Heidegger, 1990, § 10, p. 195). De fato, era simplesmente “de maneira precavida” que, na preleção de 1927, se permitira dizer que a intramundandade não seria sequer uma “estrutura de ser”. O que o filósofo pretende resguardar com a precaução em reformular essa ideia tão surpreendente quanto problemática, propondo em seu lugar que a intramundandade apenas “não pertence ao ser da natureza”?

É precisamente isso o que se mostra na continuação da passagem do § 15 dos *Problemas fundamentais* que comentávamos mais acima: Heidegger justifica o cuidado na formulação da tese sobre o ser da natureza argumentando que “precisamos contar

aqui com uma restrição, na medida em que há ente que só é enquanto é intramundano” (Id. 2005, p. 241). Se se entendesse que a intramundanidade não consiste na estrutura de ser de um ente, mas sim apenas na forma ontológico-transcendental do encontro com o ente já dentro do mundo, não seria possível reconhecer o ser do ente que só pode “surgir e vir ao ser *como* intramundano” (Ibid.), que é “em si mesmo” determinado a partir do mundo: “Há ainda [além da natureza] o ente a cujo ser pertence, de certo modo, a intramundanidade” (Ibid.). De que ente se trata?

Esse ente é tudo o que denominamos ente *histórico*, histórico no sentido mais amplo do histórico-mundial [*Weltgeschichtlich*], isto é, o todo das coisas que o homem, o qual existe e é histórico no sentido próprio, cria, forma, cultiva, a cultura e as obras (Ibid.).

Trata-se, nos termos do § 73 de *Ser e tempo*, do “*secundariamente* histórico”, ou seja, do ente não-dotado do modo de ser do ser-aí, compreendido ontologicamente em vista da constituição do mundo histórico (Id. 1993, p. 381). Se Heidegger concede à natureza certa independência frente ao mundo, reconhecendo o seu suposto ser “em si” para além da intramundanidade, ele o faz tendo por objetivo estabelecer a diferença ontológica entre natureza e cultura (“A cultura não é como a natureza”; Heidegger, 2005, § 15, p. 241) e, com isso, o ser, inequivocamente intramundano, das obras culturais. No fundo, o que parece estar em jogo com a restrição da intramundanidade à cultura é a constituição de uma “ontologia da história” (Heidegger, 2005, § 15, p. 241) fundada na analítica existencial, ao invés de uma ontologia da natureza extramundana que recusasse esse fundamento.

Duas razões corroboram esta leitura da passagem comentada dos *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Em primeiro lugar, tem-se que, sendo “uma determinação *necessária* para a possibilidade de descoberta da natureza” (Heidegger, 2005, § 15, p. 240; grifo meu), a intramundanidade consiste no único modo, para o ser-aí humano, de encontrá-la. Se a natureza é ou não em si, no sentido de ser fora do mundo, o fato é que o ser-aí não poderia entrar em relação com ela senão no contexto ontológico em que, por princípio, tudo se orienta em função da formação do próprio mundo. Com isso, não haveria a possibilidade de o ser-aí ser determinado ou tornado compreensível, em seu existir, pela natureza; no mínimo, o ser-aí mesmo, não obstante lançado inexoravelmente a uma situação fática, jamais poderia reconhecer essa eventual determinação, a permanecer inefável.

Em segundo lugar, a capacidade de ser “também se o ser-aí não existe” não implica, para Heidegger, uma prerrogativa da natureza sobre a cultura, mas consiste em algo que a natureza compartilha com o ente cultural, a que a intramundanidade pertence essencialmente: “De outro lado, precisamos dizer que, uma vez que a obra da cultura, até mesmo o instrumento mais primitivo, é intramundana, ela se torna capaz de ser, também se não existe mais nenhum ser-aí histórico” (Heidegger, 2005, § 15, p. 241).

Ora, por mais que o ente “impropriamente” histórico, a obra cultural, seja caracterizado por “condições de ser inteiramente outras” (Heidegger, 2005, § 15, p. 241) que as do ente natural, o fato de que ambos têm em comum a possibilidade de ser em si, independentemente da existência de um ser-aí, indica fortemente que, ao falar do ser-em-si do ente, Heidegger pensa antes em conformidade com as teses enunciadas nos *Princípios meta-*

físicos da lógica a partir de Leibniz (isto é, em acordo estrito com a ontologia de *Ser e tempo*), que no sentido problemático (paradoxalmente sugerido pela passagem de início comentada do § 32 de *Ser e tempo*) da admissão de um elemento sem sentido e contrassensual, limite da compreensão ontológica e tão incompreensível quanto, talvez, incontornável por ela.

Mas, afinal de contas, o que poderia estar assim fora do ser, a ponto de impor-se como seu negativo, como não-ser, e mesmo como seu contrário, como *contra-ser*? Uma interpretação crítica poderia talvez confirmar que, apesar de sua aparente inefabilidade (“*tiefsinnig*”), esse elemento “fora do ser” (Agamben, 2007, p. 167) inclui, como inseparável da natureza viva, o próprio homem, tomado para além ou aquém de sua “essência existente” e insondável dentro dos limites da compreensão de ser (“mais além da diferença entre ser e ente”; Agamben, 2007, p. 167), o humano enquanto vivente (*Lebewesen*) e, como tal, mais do que simplesmente privado de mundo, verdadeiramente extramundano - a humanidade enquanto *Naturereignis*.

A inumanidade do homem

Contestando de todo uma tal hipótese, que se volta contra a possibilidade mesma da compreensão de ser, Heidegger declara, vinte anos após a elaboração de *Ser e tempo*, na *Carta sobre o humanismo*:

Em todo caso, os seres vivos são como são sem que estejam, desde o seu ser como tal, na verdade do ser e conservem, nesse estar, o essenciante de seu ser. Provavelmente, para nós, de todo ente que é, o ser-vivo é o mais difícil de pensar, pois ele é, de um lado, o mais

proximamente aparentado a nós, mas, de outro, está ao mesmo tempo separado por um abismo de nossa essência ek-sistente. Em contrapartida, poderia parecer que a essência do divino fosse mais próxima a nós do que o [aspecto] dos seres-vivos que estranha, mais próxima em uma distância essencial que, enquanto distância, é por isso mesmo mais familiar à nossa essência existente do que o parentesco corpóreo, abissal, dificilmente pensável com o animal (Heidegger, 2004b, p. 326).

Embora o diga no contexto de uma polêmica com a tradição metafísica, que “pensa o homem a partir da *animalitas* e não pensa na direção de sua *humanitas*” (Heidegger, 2004b, p. 323), e continue a sustentar a tese, oriunda da analítica existencial, de que “o que atribuímos ao homem enquanto *animalitas* [...] se enraíza na essência da existência” (Heidegger, 2004b, p. 324), Heidegger parece reconhecer tanto uma possível limitação da ontologia fundamental, baseada no fato de que o ser-vivo “não está na verdade do ser”, sendo por isso “dificilmente pensável”, quanto, mais além, que o caráter da animalidade, apesar de insondável, afeta “o mais proximamente” o ser-aí humano. Não é precisamente isso o que sugere a ideia paradoxal de um “parentesco abissal” com o animal, na dimensão do corpo (*Leib*)?

Contudo, em que pese “todo o enigmático [*alles Rätselhafte*] do ser-vivo” (Heidegger, 2004b, p. 326), Heidegger é enfático na afirmação de que “o corpo do homem [*der Leib des Menschen*] é algo essencialmente outro que um organismo animal [*ein tierischer Organismus*]”, e isso não apenas no sentido de ser essencialmente diverso do “corpo explicado cientificamente” (Heidegger, 2004b, p. 324). Tal diferença entre corpos refletiria

uma distinção mais fundamental entre modos de ser: enquanto a “plantas e animais” “falta a linguagem” (Heidegger, 2004b, p. 326), esta, sendo originariamente humana, quer dizer, de “essência histórico-ontológica” (Heidegger, 2004b, p. 333), não é “exteriorização de um organismo” (*Äusserung eines Organismus*), nem “expressão de um vivente” (*Ausdruck eines Lebewesens*) (Heidegger, 2004b, p. 326). Assim, se cabe falar em um “parentesco abissal” do homem com o animal, o abismo que os separa volta-se como enigma tão somente sobre o animal - e não sobre o homem. Mesmo quando, nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, o filósofo considera criticamente a tese da pobreza de mundo do animal, admitindo que “somente visto a partir do homem é que o animal é pobre de mundo” (Heidegger, 2010, § 63, p. 393) e, até mesmo, que “a vida é muito mais um domínio que tem uma riqueza de abertura [*des Offenseins*] que talvez o mundo humano não conheça de modo nenhum” (Heidegger, 2010, § 60-b, p. 371-372), tais considerações, apontando para a inefabilidade do vivente para o existente, só reforçam o abismo entre eles, sem implicar a admissão da animalidade do homem nem, muito menos, a da humanidade do animal.

Logo, à questão sobre “se a essência do homem repousa na dimensão da *animalitas*” (Heidegger, 2004b, p. 323), seja esta determinada cientificamente ou pensada de modo ontológico-existencial, deve-se responder sempre de modo negativo. Mas isso não significa que, a propósito da ontologia de *Ser e tempo*, não se possa falar, em sentido problemático, de um recalque da animalidade na essência mesma do homem. É notável, a esse respeito, o fato de que, nessa obra, Heidegger emprega, para qualificar o vínculo fático do ser-aí com o ente não-dotado do seu modo de ser, o mesmo termo que, nos *Conceitos fundamentais*

da metafísica, designa precisamente um “*momento essencial da animalidade enquanto tal*” (Heidegger, 2010, § 58-b, p. 348), a saber, o aturdimento (*Benommenheit*) como “condição de possibilidade para que o animal, segundo a sua essência, *se comporte [sich benimmt] em um ambiente [Umgebung], mas nunca em um mundo [Welt]*” (Heidegger, 2010, § 58-b, p. 347-348). Já no § 13 de *Ser e tempo*, lemos que “o ser-no-mundo é, como ocupação, *tomado/aturdido [benommen]* pelo mundo de que se ocupa” (Heidegger, 1993, § 13, p. 61). A flutuação do sentido do termo sugere que, no tratado de 1927, se tende a confundir modos de ser, existência decadente e vida animal, que o aprofundamento da ontologia existencial na preleção de 1929-30 levará a distinguir com precisão. Ela permite também entrever no conceito de facticidade de *Ser e tempo* como que um resto de natureza viva, a extinguir-se de todo, na *Carta sobre o humanismo*, com a afirmação do abismo ontológico entre *humanitas* e *animalitas*.

Com efeito, o liame entre natureza e vida fática é proposto explicitamente naquela importante nota de *Da essência do fundamento* que comentávamos acima: “A natureza é manifesta originariamente no ser-aí pelo fato de que ele existe como situado-disposto [*als befindlich-gestimmtes*] *em meio ao ente*” (Heidegger, 2004a, p. 155-156, nota 55). Logo antes, porém, Heidegger já se referia à situação ontológica da natureza junto ao ser-aí humano nos seguintes termos: “Ainda que sendo em meio ao ente e envolvido por ele, o ser-aí enquanto existente sempre já ultrapassou a natureza” (Heidegger, 2004a, p. 138-139). Compondo-se as duas passagens, é possível concluir que, se a natureza se manifesta de modo originário na existência, ela o faz como aquilo que, por ser dado faticamente, o ser-aí pode, por princípio, ultrapassar em vista de si mesmo. Conforme já vimos, consistindo

na “obscura ligação original entre a essência ekstática do ser-aí e o ser do ente que não é do tipo do ser-aí” (Haar, 1990, p. 73), a própria facticidade (e, com ela, a “natureza manifesta originariamente no ser-aí”) é possibilitada, em seu sentido mundano, pelo projeto existencial. E uma vez que este último se deixa compreender como ontologicamente anterior àquela, a “animalidade” do homem - por assim dizer, a sua inumanidade enquanto “*ser*” em vista de *outrem*, “devir-animal” (cf. Deleuze Guattari, 1997a)² - deverá submeter-se, em favor da possibilidade da existência própria, à historicidade como caráter de ser exclusivamente humano.

Anti-humanismo?

Ao contrário, caso assumisse a facticidade como origem contra-existencial do possível, tomando-a como incompreensível pela força de autopossibilitação do ser-aí mas, ao mesmo tempo, como determinante do acontecimento histórico, a ontologia fundamental decerto recusaria toda filiação ao desígnio da *Aufklärung*, sem permitir ser confundida com mais uma eminente ma-

²“Se o humano é o semelhante ou o que nós partilhamos com os outros (senso dito comum), é forçoso admitir que não se encontra, em sentido forte, senão o ‘não-humano’, o ‘inumano’. Sendo a humanidade o que cada um tem em comum com os outros, não é o que as pessoas têm de humano que nos desconcerta. Encontra-se alguém na medida em que este se debate ele mesmo com [*il est lui-même aux prises avec*] o não-humano, e se é si mesmo debatendo-se com esse não-humano nele. [...] Na relação com um animal, afirmamos forçosamente um ‘mundo’ que não é o nosso, possibilidades de vida e perspectivas sobre o mundo que nos são estrangeiras, e que não pressentimos sem terror. [...] Se o fora é *no* mundo, e não além; se ele é entre os seres e em seu seio, deve-se poder pensar relações exteriores enquanto puros encontros: é a uma tal exigência, imanentista, que o conceito de devir responde” (Zourabichvili, 1997, p. 3-5).

nifestação do espírito da “época da imagem de mundo” (*Zeit des Weltbildes*). Mas convém aqui não subestimar o fato de que o termo *Weltbild* - empregado, na conferência de 1938 publicada em Holzwege, para designar a compreensão de mundo inaugurada pela época moderna da metafísica, na qual o homem assume expressamente o eminente estatuto ontológico de “centro de referência do ente enquanto tal” (Heidegger, 2003, p. 88) - comparece como um dos principais predicados com que se descreve o ser do ser-aí:

“O ser-aí transcende” significa: ele é, na essência de seu ser, *formador de mundo* [*weltbildend*], e, na verdade, “formador” no sentido múltiplo de que ele deixa o mundo acontecer, com o mundo se dá um aspecto (imagem) originário que propriamente não capta, embora [este] funcione como pré-imagem [*Vor-bild*] para todo ente manifesto, do qual cada ser-aí mesmo faz parte (Heidegger, 2004a, p. 158).

Em acordo com o uso ambíguo desse termo (a sugerir que a analítica existencial, aparentemente contra sua intenção mais própria, se situaria a si mesma, resolutamente, no contexto da época moderna da filosofia), fazem eco ao espírito dessa mesma época as palavras com que, em *Ser e tempo*, Heidegger passa à exposição da constituição fundamental da historicidade: “Ninguém nega que, no fundo, o ser-aí humano seja o ‘sujeito’ primário da história [*das primäre “Subjekt” der Geschichte*]” (Heidegger, 1993, § 73, p. 382). Trata-se de adesão irônica a um senso comum, ou declaração de compromisso com o espírito de toda uma época?

Inegavelmente, Heidegger insiste em afirmar a diferença que

a ontologia de *Ser e tempo* guardaria em relação às “interpretações humanistas do homem” fundadas na metafísica moderna. A oposição (*Gegensatz*) ao humanismo é tomada, adverte na carta a Beaufret, “não por causa do homem, a fim de que a civilização e cultura se façam valer por meio do seu criar”, mas sim “em vista da dignidade do ser e em favor do *Da-sein*, que o homem sustenta existindo” (Heidegger, 2004b, p. 329). Nem por isso, todavia, a crítica heideggeriana deixa de manifestar um decisivo pendor “humanista”, que se revela, sobretudo, *em relação ao que nela se compreende como não-humano*. Mediante o rebaixamento ontológico da não-humanidade, a referida crítica visa justamente ao favorecimento da essência do homem:

[...] o pensamento em *Ser e tempo* é contra o humanismo. Porém, essa oposição não significa que tal pensar se bata para o lado contrário do humano [*auf die Gegenseite des Humanen*] e advogue o não-humano [*das Inhumane*], que ele defenda a inumanidade [*Unmenschlichkeit*] e degrade a dignidade do homem [*des Menschen*]. Pensa-se contra o humanismo porque ele não alça suficientemente alto a humanidade do homem [*die Humanitas des Menschen*] (Heidegger, 2004b, p. 330).

Mas será mesmo que a consideração filosófica do não-humano (*das Inhumane, das Unmenschliche*) – consideração que, dizemos nós, não implica por si mesma a “advogação da desumanidade” – seria mesmo prescindível para o esclarecimento da essência do homem? Suposto, contra Heidegger, que haja uma inumanidade própria ao homem como vivente, o propósito de elevar “suficientemente alto” a sua humanidade (contrastada, na

Carta sobre o humanismo, precisamente à animalidade) requeria, mais além, a supressão ontológica da vida enquanto dimensão cooriginária do humano. De fato, como vimos acima, a elevação da *humanitas* como “lugar da verdade do ser em meio ao ente” (Heidegger, 2004b, p. 332) é explicitamente acompanhada, no pensamento heideggeriano, pela redução do vivente (sobretudo, daquele “mais proximamente aparentado a nós”) a objeto do discurso “desumanizante” da metafísica. Precisamente tomada, essa crítica parece propor a *alienação da inumanidade do homem*, a ser operada juntamente com a *exclusão da humanidade dos viventes não-humanos*.

Essa mesma orientação espiritual é aprofundada no contexto das meditações “pós-metafísicas” do final dos anos 30, em franca oposição à “humanização do homem” (*Vermenschung des Menschen*) e à correlativa “antropomorfização do ente em seu todo” (*Vermenschlichung des Seienden im Ganzen*), ambas operadas, segundo Heidegger, pela determinação heteróclita da essência do homem “a partir do animal”, como “animal dotado de razão”:

A humanização do homem não é somente o fundamento da *antropomorfização* do ente em seu todo, mas sim, ao mesmo tempo, da deificação [*Vergötterung*] do mundo. Nessa figura insidiosa, o “antropologismo” alcança sua essência metafísica ilimitada.

Porém, como a humanização do homem se deixa superar [*überwinden*]? Somente a partir da decisão pela fundação da verdade do Ser [*Sein*]. Com ela, o homem não se distingue apenas como ente em relação ao ente, mas também é transportado, por essa decisão, para dentro da clareira do Ser [*Lichtung des Seins*] e reunido antecipadamente com o Ser com fundo em uma

apropriação, já acontecida porém ainda não aprofundada, da essência humana [*Menschenwesens*] pelo Ser. Mas, por meio da ressaltada com- e contraposição [*die Zusammen- und Gegenstellung*] exclusiva de Ser e homem, já não se decidiu pela distinção do homem, na medida em que *ele* se essência na pertença à verdade do Ser e, conforme a isso, se expõe, de um modo ou de outro, como o ente que ele é, ou seja, se coloca frente ao ente em seu todo? (Heidegger, 1997, p. 153-154).

A última pergunta é respondida afirmativamente, com a ressalva de que o homem se constitui como “o verdadeiro guardião da verdade do ser mesmo” (Heidegger, 1997, p. 156) sob a condição de ser “a-propriado (*zu-geeignet*) à sua essência” pelo Ser enquanto “Apropriação” (*Ereignis*), “a qual se funda na propriedade do ser-aí e nela é guardada” (Heidegger, 1997, p. 155). Trata-se de uma inflexão que obedece à mesma lógica da *Carta sobre o humanismo*: para que a humanização (animalização) do homem e a antropomorfização (racionalização) do ente sejam superadas, é preciso experimentar a “a-propriação (*Er-eignung*) do homem” como “super-apropriação (*Über-eignung*) no Ser” (Heidegger, 1997, p. 163). Para tanto, invoca-se aí precisamente o primado ôntico-ontológico do ser-aí humano, pelo qual se lhe reconhece, de maneira expressa, uma relação privilegiada e exclusiva com o ser e, com isso, uma posição central em meio à totalidade do ente - o que implica, de imediato, o assujeitamento daquilo que se toma como não- ou impropriamente humano (a saber, como animal ou primitivo). Em sua controversa oposição ao humanismo metafísico, Heidegger fundamenta o “mito da dignidade exclusiva da natureza humana” (Lévi-Strauss, 2013, p. 53) no próprio Ser. Com esse antropocentrismo sublimado

em ontocentrismo, o seu pretensão anti-humanismo não poderia ser mais mitigado.

Entre mundos

Para subverter o mito do “isolamento metafísico do homem” (Heidegger, 1990, § 10, p. 172) e o círculo de exclusão por ele instaurado³, não bastaria, é claro, contestar que o homem existente seja o “‘sujeito’ primário da história”. Antes de mais nada, parece ser preciso pensar as relações entre humanidade e não-humanidade em um sentido resolutamente contra-existencial, seguindo-se um caminho interdito pelo projeto filosófico de *Ser e tempo* (visto que este último está baseado na pressupo-

³“Não foi, afinal, esse mito que fez a própria natureza a primeira mutilação, a qual viriam inevitavelmente seguir-se outras mutilações? Começou-se por cortar o homem da natureza e constituiu-o como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, [o de que] ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar, em prol de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo corrompido de nascença, por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção”(Lévi-Strauss, 2013, p. 53). Limitamo-nos aqui a discutir, no que se refere à filosofia de Heidegger, apenas um dos aspectos do "ciclo maldito"denunciado por Lévi-Strauss: o aspecto antropocêntrico, relativo à separação essencial entre humanidade e não-humanidade. O outro aspecto do ciclo, relativo à segregação de outros povos humanos, foge ao escopo do presente ensaio, devendo ser objeto de um outro estudo (em elaboração), no qual se pretenderá considerar o etnocentrismo da ontologia fundamental, evidente, por sua vez, nas oposições traçadas por Heidegger entre historicidade e primitividade, filosofia e mito (cf. especialmente Heidegger, 1993, § 11, p. 50-52, e Heidegger, 1996, §§ 41-46, p. 357-401).

sição da existência própria, liberta de toda confusão com o não-existente, como “fundamento ôntico” para a consideração do ser enquanto tal; Heidegger, 2005, § 5, p. 26). Ao que tudo indica, a própria *Seinsfrage* teria que ser posta em suspenso por um pensamento que experimentasse como problemático o que, segundo Heidegger, “ninguém nega”: o antropocentrismo do conceito ontológico da história, bem como o ontocentrismo do conceito existencial de humanidade. Pois, de modo contrário à privação redutiva do não-humano (“sem mundo”, “pobre de mundo”), essa suspensão implica conferir um sentido completamente outro, isto é, *um verdadeiro sentido de alteridade*, a tudo aquilo que, no discurso sobre o ser, é rebaixado ao nível da impossibilidade ontológica, por ser tomado como adversário da constituição do sentido em geral. Abrir-se-ia, assim, nada menos que a possibilidade de uma reversão da história enquanto formação do mundo humano frente a outros mundos, de que o homem, existindo em vista de si mesmo, jamais poderia ser formador:

Diferentemente da noção heideggeriana de ontologia como um modo *humano* de ser-*no*-mundo, na afirmação de acima [a de que a “partição ontológica entre Natureza e Cultura” constitui “*uma* possibilidade em meio a uma hoste de ontologias (ou mundos) que concebem entidades e suas relações de maneiras muito diferentes”], ontologia se refere às práticas que promulgam diferenças entre entes em um mundo e as relações que os conectam e desconectam. Práticas heterogêneas de distribuição de diferença e as relações que delas se seguem fazem mundos heterogêneos (De La Cadena, 2012, p. 2).

Situada nesse plano de heterogeneidade e divergência entre mundos, a ontologia revela, pois, um sentido de fato mais profundo (*tiefsinnig*), porém certamente não inefável: o que, para Heidegger, constitui a relação ontológica originária, a relação entre homem e ser – o sentido –, mostra-se indissociável de uma vinculação “contrassensual” (*widersinnig*), política, entre humanidade e não-humanidade, “ou melhor”, entre diferentes povos humanos e não-humanos.

Tal qual a paz perpétua invocada por Kant, talvez o Ser mesmo jamais tenha consistido em um ponto de convergência universal ou de mediação diplomática entre os mundos em conflito, mas, bem antes, como território da humanidade ocidental, em um monstruoso “impedimento ao devir dos povos sujeitados” (Deleuze Guattari, 1997b, p. 140)⁴.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Trad. Flávia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007.
- DE LA CADENA, M. “Seminar Proposal - Indigenous Cosmopolitics: Dialogues about the Reconstitution of Worlds”. *Sawyer Seminar on the Comparative Study of Cultures* (University of California, Davis), 2012. Disponível em: <http://sawyerseminar.ucdavis.edu/files/2012/01>. Acesso em: 01/05/2015.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. “1730 - Devir- intenso, devir-animal, devir- imperceptível...” In: DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. Trad.

⁴Para um desenvolvimento dessa hipótese, cf. Valentim, 2013.

- Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997a, pp. 11-113.
- _____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997b.
- HAAR, M. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.
- _____. *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- _____. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- _____. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 27: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- _____. *Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen - Vorträge - Gedachtes, Band 66: Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. "Die Zeit des Weltbildes". In: HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- _____. "Vom Wesen des Grundes". In: HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar, 2004a.
- _____. "Brief über den Humanismus". In: HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar, 2004b.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar, 2005.

- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Rote Reihe, 2010.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.
- _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. Edição bilíngue. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013, pp. 45-55.
- LÖWITZ, K. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Trad. Román Setton. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- VALENTIM, M. A. “Naturereignisse: Heidegger e o extramundano”. In: WU, R. NASCIMENTO, C. R. (orgs.). *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: Liber Ars, 2012a, pp. 133-150.
- _____. M. A. “A inumanidade do homem: Heidegger e o enigma do acontecimento”. In: VEIGA, I. S. SCHIO, S. M. (orgs.). *Heidegger e sua época: 1920-1930*. Porto Alegre: Clarinete, 2012b, pp. 173-197.
- _____. “Extramundandade e sobrenatureza”. *Natureza Humana*, v. 15(2), pp. 48-93, 2013.
- _____. “Heidegger e o mito da filosofia”. *O Que Nos Faz Pensar*, v. 35, pp. 27-60, 2014.
- ZOURABICHVILI, F. “Qu’est-ce qu’un devenir, pour Deleuze?” *Conférence prononcée à Horlieu (Lyon) le 27 mars 1997*.

Resenha do livro *Wittgenstein's Metaphilosophy*, de Paul Horwich, Oxford: Oxford University Press, 2012.

RAQUEL ALBIERI KREMPEL – *Universidade de São Paulo*

A obra de Paul Horwich oferece uma discussão detalhada da metafilosofia de Wittgenstein, isto é, das ideias centrais de Wittgenstein sobre a natureza da filosofia e sobre o papel que lhe cabe, tal como aparecem formuladas nas *Investigações Filosóficas* (IF). Wittgenstein é famoso por defender que os problemas da filosofia tradicional não são problemas reais. Ele afirma, por exemplo, que, ao contrário dos filósofos tradicionais, “não devemos de modo algum construir teorias. Nada deve ser hipotético em nossas considerações. Toda *explicação* tem de ser afastada, e em seu lugar entrar apenas a descrição. (...) A filosofia é uma luta contra o enfeitamento de nossa inteligência por meio de nossa linguagem” (IF, §109). Além de expor e esclarecer as opiniões metafilosóficas de Wittgenstein, Horwich ensaia sua aplicação na dissolução de problemas filosóficos específicos. Desse modo, diferentemente da maioria dos comentadores, Horwich

tem o mérito de não se restringir ao comentário do texto. Ele procura não só expor, mas aplicar as ideias de Wittgenstein, lidando com problemas e dialogando com filósofos que não estavam no horizonte do próprio Wittgenstein.

Uma das teses centrais de Horwich é que a metafilosofia de Wittgenstein deve ser tomada como base para a compreensão de seu tratamento de problemas filosóficos específicos. Isso vai contra uma tradição de leitura segundo a qual as observações de Wittgenstein sobre a filosofia são derivadas de sua concepção de significado como uso. O que normalmente se pensa é que Wittgenstein diagnostica o caráter problemático da filosofia tradicional e teórica (“Filosofia-T”, como Horwich a denomina) com base na ideia de que ela abandona o uso comum da linguagem. Segundo essa leitura, a linguagem comum é o paradigma de sentido, e dado que a filosofia em geral abandona a linguagem comum, seu discurso estaria fora do campo de sentido. O diagnóstico do caráter problemático da filosofia tradicional dependeria então da concepção de Wittgenstein sobre o significado. Horwich chama a atenção para algumas dificuldades dessa abordagem. Uma delas é a de que os termos apropriados pela filosofia também têm um uso, ainda que muitas vezes não idêntico ao uso comum. Mas o que fundamentaria a ideia de que o simples abandono do uso comum deve levar ao contrassenso? As ciências também alteram o uso de certos termos, sem que sejam condenadas por isso. Se as ciências atribuem novos usos a certos termos, sem perder o estatuto de discurso significativo, por que deveria ser diferente para a filosofia? O ponto de Horwich é o de que a ideia de significado como uso não seria suficiente para desqualificar a filosofia tradicional.

Segundo a interpretação de Horwich, a concepção que Witt-

genstein tem da filosofia é o que fundamenta o seu tratamento de diversos temas filosóficos, dentre eles o do significado, e não o contrário. Um dos principais problemas da abordagem filosófica tradicional estaria em um tipo de subversão da linguagem comum feita por ela, que consistiria na utilização de analogias linguísticas exageradas e generalizações simplificadoras. O problema não está, portanto, no simples abandono do uso comum de certos termos. De acordo com Horwich, “questões filosóficas tradicionais sobre a natureza dos números, do tempo, do conhecimento, da verdade, da justiça, do livre-arbítrio, e assim por diante, derivam sua fascinação, segundo Wittgenstein, de tensões conceituais (paradoxos) que por sua vez se originam de um exagero perverso de analogias linguísticas” (Horwich, 2013, p. 19). Essas analogias excessivas são acompanhadas por uma ambição de fornecer teorias *a priori* profundas sobre determinados fenômenos. Inspirado em Wittgenstein, Horwich apresenta a forma geral da ascensão e queda dos problemas filosóficos em oito etapas, que seguem a seguinte ordem: (1) expectativas científicas de apresentar uma teoria simples; (2) analogias linguísticas; (3) generalização; (4) idiosincrasia linguística; (5) tensão paradoxal; (6) enfeitamento filosófico; (7) teorização filosófica; (8) dissolução terapêutica (Ibid., p. 50-53). Ele ilustra esse procedimento com seis casos de problemas clássicos da filosofia-T: os números, o tempo, a verdade, o bom, o significado e a sensação, esses dois últimos discutidos mais longamente nos capítulos 4 e 6, respectivamente.

Uma ilustração mais simples dessas etapas é dada quando Horwich as aplica ao problema da natureza dos números. Segundo ele, (1) iniciamos com a expectativa de que deve haver uma teoria simples e profunda sobre os números. (2) Notamos

que há uma analogia linguística entre os numerais e outros termos singulares. Numerais são usados em sentenças de modo semelhante a termos que se referem a um objeto específico. Por exemplo, a sentença “Netuno é o oitavo planeta do sistema solar” é semelhante à sentença “Sete é um número primo”. (3) Nós então generalizamos e concluimos que números devem ser entidades materiais de tipo semelhante aos referentes de termos singulares. Assim como “Netuno” se refere ao oitavo planeta do sistema solar, achamos que também deve haver algo no mundo a que o numeral “sete” se refere. (4) Porém, notamos que podemos formular outros tipos de sentenças sobre números que são bastante diferentes das sentenças que usam termos singulares. Nunca dizemos, por exemplo, algo como “O número 7 é feito de acrílico (ou qualquer outro material)”. (5) Chegamos então a uma tensão paradoxal: embora a generalização nos leve a pensar que deve haver um objeto que corresponda ao sete, há certas idiossincrasias linguísticas em nosso discurso sobre os números que tornaria absurda a atribuição a eles de certas propriedades normalmente atribuídas a outros objetos, como extensão ou poder causal. (6) Essas tensões nos levam ao enfeitamento filosófico, e passamos a nos perguntar, por exemplo, como pode haver objetos tão estranhos como os números, que tipo de objeto eles podem ser, etc. (7) Daí se seguem diversos tipos de teorias filosóficas que buscam responder a essas perguntas. (8) A última etapa seria a de dissolução do problema.

De acordo com Horwich, a maioria dos problemas filosóficos segue esse padrão. O que os filósofos fazem é exagerar analogias, e com isso nascem pseudoproblemas da forma “como é possível que haja a coisa x?”. Um dos erros da filosofia tradicional é que ela procura formular teorias a priori que respondam aos

pseudoproblemas que nascem desses exageros. Horwich defende a saída de Wittgenstein, que, ao contrário das demais, nega que haja qualquer problema real a ser resolvido. O que há é uma confusão a ser dissolvida. Não há problema, por exemplo, acerca da referência dos números. Não precisamos perguntar se são objetos, onde se encontram, etc. A filosofia tradicional faz essas perguntas porque busca uma visão unificada e simplificada, como aquela da ciência. Wittgenstein, segundo Horwich, nos leva à causa dessas perguntas e dissolve os problemas, freando a tentação de exagerar em analogias.

Além de expor e discutir a concepção metafilosófica de Wittgenstein, o livro contém dois outros debates não inteiramente dedicados a esse tema. No capítulo 2, o foco é o *Tractatus* e a sua conexão com as IF. No capítulo 5, Horwich trata da interpretação de Kripke sobre significado e linguagem privada em Wittgenstein. Ambos os capítulos prejudicam a unidade do livro, uma vez que o tema da metafilosofia não lhes é central, e, no caso do capítulo sobre Kripke, sequer aparece. Mas além disso, esses capítulos padecem também de outros males. O capítulo 5 discute a já bastante tratada interpretação de Kripke das IF, e não parece trazer nada de essencialmente novo ao debate entre os comentadores. Já o capítulo 2 contraria um dos pontos defendidos por Horwich no início do livro, que é o de que existe uma continuidade entre as obras centrais de Wittgenstein, e por isso não seria adequado traçar a usual distinção entre o primeiro e o segundo Wittgenstein. Nesse capítulo, Horwich elenca uma série de teses defendidas por Wittgenstein no *Tractatus* e abandonadas nas IF. Tudo aponta, portanto, para uma separação entre as duas fases do pensamento de Wittgenstein, e não para uma continuidade, conforme Horwich pretendia defender.

Mesmo as partes dedicadas à metafilosofia de Wittgenstein não são isentas de problemas. A proposta audaciosa de Horwich, de escrever sobre um filósofo já muito comentado sem a pretensão de se deter à exegese, pode terminar por desapontar dois tipos de leitores. Por um lado, os especialistas em Wittgenstein sentirão em muitos momentos que Horwich toma uma liberdade excessiva com relação aos textos. Por outro, a exposição de Horwich não é suficiente para convencer os leitores não Wittgensteinianos de que “o feito distintivo de Wittgenstein foi ter apreendido a verdadeira natureza da filosofia” (Horwich, 2003, p. vii). Vejamos então alguns desses problemas.

A liberdade interpretativa de Horwich tem algumas peculiaridades, que podem fazer com que o livro não seja bem recebido pelos comentadores de Wittgenstein. Uma das que mais chama a atenção é a sistematização das ideias metafilosóficas de Wittgenstein, que é reconhecidamente um filósofo não sistemático, com um estilo característico, muitas vezes obscuro, de escrita e argumentação. Muitos comentadores veem nisso não apenas uma opção de estilo, mas uma consequência necessária de sua atitude anti-teórica com relação à filosofia. Horwich está ciente disso, mas se propõe a defender a ideia controversa de que é possível expor as ideias de Wittgenstein de maneira objetiva e sistemática. A ideia de que os problemas filosóficos passam por oito etapas entre ascensão e queda, por exemplo, pode não agradar os leitores mais conservadores, dado que Wittgenstein não a formula explicitamente. Mas isso não significa que ela não possa ser extraída das IF. Nesse ponto, penso que a interpretação de Horwich é feliz ao fornecer uma caracterização

clara, e que abertamente não se pretende universal, de como os problemas filosóficos surgem e desaparecem de acordo com Wittgenstein. Embora o próprio filósofo não tenha formulado um esquema semelhante, ele parece ser compatível com as IF. É possível que essa liberdade interpretativa desagrade comentadores mais tradicionais, mas penso que Horwich é bem sucedido ao mostrar que muitas vezes a sistematização das ideias de Wittgenstein é possível, além de desejável.

Um segundo aspecto do livro que pode gerar descontentamento é a escassez de referências a outros comentadores. Quando Horwich apresenta a metafilosofia de Wittgenstein, por exemplo, ele não discute a fundo nada do que já foi escrito sobre o tema. Embora não faltem comentários do próprio Wittgenstein sobre o papel da filosofia, não há acordo entre os seus comentadores sobre qual seria a função principal da filosofia para ele e sobre como interpretar sua prática filosófica. Pensando apenas no Wittgenstein pós-*Tractatus*, Hutchinson¹, por exemplo, identifica três tipos de interpretação de sua filosofia: a doutrinal, a elucidativa e a terapêutica. A primeira incluiria os que defendem que Wittgenstein oferece uma teoria do significado como uso; a segunda, aqueles que veem na proposta de elucidação do uso de conceitos o aspecto central de sua obra; a terceira, os que entendem que Wittgenstein propõe uma espécie de terapia filosófica, a qual pretende curar a tentação de formular pseudoproblemas que causariam perturbação intelectual. Horwich oscila entre as duas últimas interpretações, mas não se posiciona explicitamente no debate. No entanto, embora o autor não compare a sua interpretação com a de outros comentadores, ele

¹ P. Hutchinson, "What's the Point of Elucidation?", *Metaphilosophy* v. 38, n. 5, 2007.

não deixa de apresentar contribuições importantes para a interpretação de Wittgenstein, como, por exemplo, a ideia de que a metafilosofia de Wittgenstein antecede o tratamento de problemas filosóficos particulares, e que ela não deriva da ideia de que o significado é o uso.

Finalmente, um terceiro aspecto que pode incomodar os comentaristas é a falta de referências ao próprio Wittgenstein. Em certos momentos em que fala por Wittgenstein, sem citar nenhuma passagem, Horwich faz afirmações controversas e que dificilmente poderiam ser atribuídas a ele. Por exemplo, em alguns momentos Horwich parece imputar a Wittgenstein um certo desejo de busca pela verdade. Na conclusão do livro, ao responder uma possível objeção de que os resultados a que chega seriam pouco inspiradores e profundos, ele assevera: “talvez, como Wittgenstein sugere, as virtudes da clareza, desmistificação e verdade deveriam ser consideradas suficientemente satisfatórias” (Horwich, 2003, p. 211). Ora, certamente muitos comentaristas negariam que a busca pela verdade estivesse no horizonte das Investigações filosóficas, justamente pelo desejo explícito de Wittgenstein de se afastar da filosofia tradicional, que tem como um dos objetivos centrais justamente a busca pela verdade. Observamos em alguns momentos do livro que Horwich parece atribuir a Wittgenstein ambições que seriam típicas da filosofia tradicional que ele pretende combater.

Os leitores céticos quanto à ideia de que Wittgenstein desvendou a verdadeira natureza da filosofia e dissolveu seus problemas tradicionais dificilmente mudarão de opinião com a leitura do livro de Horwich. Segundo o livro, os problemas filosóficos

tradicionais surgem, em parte, de uma ambição de formular teorias *a priori* sobre diversos fenômenos que cotidianamente nos parecem simples. Mas Horwich não nos convence de que essa ambição seja inadequada, nem de que o surgimento de tensões paradoxais deva ser um sinal de que os problemas filosóficos não são problemas reais. Horwich diz também que os problemas da filosofia-T são fruto de analogias exageradas. Ele não explica, porém, como se estabelece um limite para as analogias, para que se possa dizer que as analogias filosóficas são exageradas. Mas mesmo que sejam, por que os problemas que nascem de analogias exageradas devem ser considerados pseudoproblemas? A ideia de Horwich parece ser a de que as tensões a que chegamos, a partir das analogias e generalizações, levam a formulações de problemas e de diversas teorias para resolvê-los que são sempre questionáveis, que nunca nos satisfazem. Mas por que o fato de que esses problemas filosóficos surgem de tensões, e o fato de que as tentativas de respondê-los são conflitantes e muitas vezes insatisfatórias, não podem nos levar a concluir que esses são problemas reais e profundos? Embora possa ser verdadeiro que, ao filosofar, muitas vezes exageramos analogias e criamos tensões, essas observações em si mesmas não provam que haja algo de errado nessas atitudes, nem nos problemas filosóficos a que elas dão origem. Em suma, mesmo que os problemas filosóficos surjam da maneira como Horwich (e Wittgenstein) acredita que eles surgem, o livro não deixa claro por que eles são problemas que merecem ser dissolvidos. Embora Horwich procure identificar outros aspectos negativos que estariam na base do pensamento filosófico (cf. seção 2.4 do livro), é questionável o quanto esses aspectos são de fato pressupostos pelas teorias filosóficas.

Todos esses problemas de certa forma sugerem que Wittgenstein tem uma teoria bastante questionável sobre a natureza da filosofia e sobre como lidar com os problemas da filosofia tradicional. Mas lembremos que, para Wittgenstein, a filosofia deve se ater à mera descrição. Podemos então perguntar: não há uma inconsistência entre a metafilosofia de Wittgenstein e sua prática filosófica? Quando Wittgenstein critica as teorias filosóficas, ele não está também formulando um tipo de teoria? Horwich antecipa esse problema e procura mostrar que, pela maneira como Wittgenstein entende o termo “teoria”, não é possível dizer que ele produza uma teoria. “Teoria”, para Wittgenstein, “é uma hipótese sobre alguma realidade não evidente (...) que só pode ser conhecida por alguma forma de inferência conjectural” (Horwich, 2003, p. 64). Mas o que deve prevalecer não é o modo como nós usamos o termo “teoria”, de acordo com a própria ideia de Wittgenstein de significado como uso? Se for assim, parece que Wittgenstein produz algo a que poderíamos chamar de teoria: ele estipula o que a filosofia deve ser (dissolução de problemas, ou terapia), que ao filosofar fazemos um mau uso da linguagem, a partir do qual surgem problemas que não são problemas reais. Essas não são simples constatações neutras, e podem perfeitamente ser questionadas. Se as observações metafilosóficas de Wittgenstein não são teóricas, mas simples descrições de observações de usos linguísticos, por que são tão controversas? A solução de Horwich é dizer que “não teórico” não é sinônimo de “indisputável”. Uma proposta não teórica pode ser disputável, desde que seja possível, depois de algum esforço, reconhecê-la como óbvia. A proposta de Wittgenstein é controversa, mas é potencialmente óbvia, de acordo com Horwich (Ibid., p. 65). Ora, quase tudo é potencialmente

alguma outra coisa. Horwich apenas afirma que Wittgenstein não formula hipóteses teóricas quando lida com problemas particulares, mas falha na tentativa de provar a suposta obviedade da sua abordagem.

Mesmo quando Horwich deixa de lado as considerações gerais, para tratar de problemas filosóficos específicos, o leitor ainda não sai satisfeito. Cabe mencionar aqui o capítulo 6, em que discorre mais longamente sobre problemas relacionados à consciência. Ali, o autor pretende mostrar que problemas epistemológicos e metafísicos sobre a consciência nascem de confusões, e não da ignorância, e por isso são pseudoproblemas. Um exemplo de problema epistemológico é o de como podemos ter conhecimento dos estados mentais de outras pessoas. Por mais que na vida comum consideremos que conhecemos os estados mentais de outros, a reflexão filosófica nos leva à ideia de que a vida mental é privada e acessível somente ao próprio sujeito. Nada parece nos impedir de supor, portanto, que outras pessoas tenham *qualia* invertidos, ou mesmo que não tenham experiências. Para Horwich, é essa imagem dos fenômenos mentais como sendo essencialmente privados que leva a problemas como o dos *qualia* invertidos.

Segundo Horwich, essa imagem é tentadora porque existe uma semelhança sintática e de uso entre relatos de sensação, como “Tenho dor”, e relatos de observação, como “O objeto x tem a propriedade de ser vermelho”. De acordo com Horwich, um uso básico de um predicado de observação como “ser vermelho” ocorre quando o aplicamos a objetos vermelhos imediatamente percebidos. Quando não estamos diante de um objeto vermelho, a atribuição de cor se justifica por uma inferência com base nos casos de observação direta (cf. *Ibid.*, p. 186). Exage-

rando a analogia, no caso da dor pensamos que seu uso básico ocorre quando a atribuímos a nós mesmos, e por isso achamos que a dor é algo que pertence à pessoa que a sente, e que só é acessível a ela própria por introspecção. Achamos então que, no caso de outras pessoas, apenas inferimos que o predicado se aplica a elas, e daí surge o problema do conhecimento de outras mentes. Problemas como esse deixarão de existir, segundo Horwich, se aprendermos a não aplicar o modelo da privacidade mental tão indiscriminadamente. “Dor” e “vermelho”, por exemplo, não são tão análogos. Segundo Horwich, o uso básico de “dor” inclui a atribuição a outras pessoas. Essa atribuição não é feita por inferência, com base em nosso próprio sentimento de dor. Não é assim que aprendemos a atribuir dores a outros. Horwich acha que há uma tendência inata em nossa atribuição de dores a outrem. E, para ele, tanto atribuições em primeira como em terceira pessoa são epistemologicamente básicas (Ibid., p. 189-190).

Porém, a solução de Horwich para o problema da atribuição de estados mentais a outros está longe de ser convincente. Em primeiro lugar, porque a noção de “uso básico de um predicado” não é clara, e portanto não é claro que o problema surja por uma identificação incorreta, derivada de uma analogia exagerada, dos usos básicos dos predicados de sensação. Em segundo lugar, mesmo aceitando que nossa atribuição de dores ocorra sem ser inferida da atribuição em nosso próprio caso, disso não se segue que as atribuições de dor a mim mesmo e a outros estejam no mesmo nível *epistemológico*. Mesmo que seja inata a convicção que temos de que alguém com um osso quebrado sente dor, mesmo que eu atribua dores a outros sem que tenha que inferir a partir de minha própria dor, isso não prova que o

conhecimento que tenho da dor do outro seja análogo ao conhecimento que tenho da minha própria dor. Nossa convicção de que outros sentem dor pode ser imediata, mas isso não significa que conheçamos as dores dos outros imediatamente. Um argumento em favor da anterioridade epistêmica de nossas próprias sensações é o de que sempre podemos estar enganados sobre os estados mentais de outros, mesmo que tenhamos convicção, ao passo que não podemos estar enganados, por exemplo, quanto a nossa própria dor. Horwich não aborda essa objeção, e por isso não convence seu leitor de que o problema de conhecer os estados mentais de outros seja um pseudoproblema, que tem como base apenas uma analogia exagerada, e não algo mais substancial.

Em suma, o leitor filósofo não especialista em Wittgenstein certamente apreciará a clareza do livro de Horwich, mas é improvável que se convença de que Wittgenstein dissolveu os grandes problemas filosóficos, tal como o problema do conhecimento de outras mentes. Por outro lado, os comentaristas que já estão convencidos dos êxitos de Wittgenstein podem apreciar, e eventualmente reproduzir, a maneira sistemática de Horwich de expor e aplicar as suas ideias, ainda que encontrem no livro problemas pontuais.

Dossiê Gérard Lebrun

DOSSIÊ GÉRARD LEBRUN

A revista *Discurso* publica nesta edição documentos relativos a pesquisas desenvolvidas por Gérard Lebrun (1930-1999) em ocasiões em que esteve associado, como professor, ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. São fotocópias de papéis que contêm esboços de reflexão teórica e resumizam resultados posteriormente sistematizados por Lebrun em livros (como no caso das páginas sobre Hegel), em artigos (como no projeto sobre Foucault e a Fenomenologia), ou então em projetos que não se sabe ao certo se foram realizados ou não (fala-se na existência do manuscrito de um livro sobre Schopenhauer). A publicação desse material em reproduções fotográficas, e não em transcrição, recorda ao leitor que os textos não foram elaborados para ser publicados, apenas para circulação interna. Mesmo assim, oferecem testemunho privilegiado de um método de estudo, de um jeito bem filosófico de fazer a história da filosofia que, promovido por Lebrun, vicejou no Brasil. Cada grupo de documentos é seguido por um comentário, realizado por um professor do Departamento de Filosofia da USP.

Os editores

PLANO DE PESQUISA

-1-

O trabalho que pretendo fazer sobre Schopenhauer está ligado, em sua origem, a uma leitura já antiga que fiz da Crítica do Juízo. A segunda parte desse estudo ("O Nascimento dos Temas") analisava a transformação de alguns conceitos da onto-teologia clássica em temas de uma investigação ao mesmo tempo empírica e transcendental (a vida, arte, trabalho, história...). Assim, depois de Kant, a filosofia se desvia de seus objetos de metafísica tradicional (o Eu, o Mundo, Deus) que a Dialética transcendental banira do campo do saber para elucidar o sentido daquilo que Foucault chama de "as novas positivities", indicadoras da finitude positiva do homem. Tudo se passa como se a situação do homem como ser vivo, ser social, etc. se tornasse o objeto por excelência do discurso filosófico.

Entretanto, arriscamo-nos a incluir alguns modos de pensamento bem diferentes sob esta expressão vaga de "discurso filosófico". Se é verdade que, de Hegel a Husserl, a filosofia em sua pretensão fundadora se dá com a antropologia, resta que ela pretende realizar-se em um saber absoluto, e que ela está então em oposição total com os saberes positivos e naturalistas que, no século XIX, tomam-se por críticos radicais de toda metafísica. Assim, somos tentados a distinguir duas direções de pensamento no século XIX: 1) a linha do saber absoluto (idealismo pós-kantiano, fenomenologia) 2) os saberes intrinsecamente redutores da "filosofia" (positivismo, marxismo, Nietzsche, Freud...). Mas basta um pouco de atenção para perceber como esta segunda rubrica é heteróclita e artificial. Nietzsche, em particular, parece-nos ocupar um lugar à parte: seu método "filológico" guarda apenas uma longínqua semelhança com as outras estratégias da "desconfiança", e sua detecção de "interpretações" só se aproxima em aparência da crítica das "ideologias". Donde vem o fato de que podemos colocar na mesma subdivisão todos aqueles que, no século XIX, confessam seu ateísmo e recusam qualquer idéia de saber absoluto? Donde vem, mais particularmente, a especificidade de Nietzsche?

Para responder a essa pergunta, é preciso compreender, em primeiro lugar, que nos identificamos rápido demais a

-2-

"filosofia" (no sentido oficial) do século XIX ao pós-kantismo, depois ao neokantismo -como se, fora deste domínio, houvesse apenas positivistas, materialistas, cientificistas, etc. Fichte, Hegel e Schelling não foram os únicos herdeiros de Kant: em 1818, o Mundo como Vontade, livro escrito contra a moda, numa reação contra o idealismo alemão, marcava uma bifurcação da herança de Kant. O que explica por que o jovem Nietzsche, discípulo de Schopenhauer, estava no direito de homenagear Kant e de crer-se kantiano, mesmo se o "Kant" ao qual ele se refere (relativista, a meio caminho do ceticismo...) tem tudo para desconcertar-nos -a nós que vivemos sob uma imagem bem diferente, mais "séria", de Kant. E preciso, entretanto, levar a sério este enraizamento de Nietzsche numa tradição kantiana que a história da filosofia deixou à sombra. E em parte por ter negligenciado essa formação filosófica original e passado muito rapidamente sobre o debate interminável que Nietzsche trava com Schopenhauer que pudemos ver no Zaratustra um meteoro aterrissando no século XIX.

Um outro traço nos tocou, quando começávamos a querer restituir a Nietzsche seu lugar exato: o partido abusivo que tiramos de sua polémica anticristã. Por um lado, o julgamento global de Nietzsche quanto ao cristianismo tem mais nuances do que certas fórmulas estrondosas nos deixariam crer. Por outro, é impossível compreender o "dionisiaco" e a "vontade de potência" exclusivamente como máquinas de guerra anticristãs. Quando consultamos os Posthuma de depois de 1886, percebemos que Nietzsche continua a interpelar Schopenhauer, culpado, segundo ele, de não ter rompido com os "valores" cristãos, apesar de seu ateísmo declarado, e de ter sido, justamente por essa razão, um dos principais responsáveis pelo niilismo que atravessaria o século. O niilismo: estado de desespero daqueles que souberam (diferentemente de Schopenhauer) livrar-se dos valores cristãos, mas que (porque ainda vivem sob sua influência) sentem essa libertação como intolerável e lugubre -como se "a morte de Deus" desse numa "Sinnlosigkeit" sem fim. Não é então o cristianismo que Nietzsche enfrenta, mas o niilismo -que ele quer levar ao extremo,

-3-

como que para fazê-lo implodir. Ora, esta importância decisiva do fenômeno niilista aos olhos de Nietzsche foi, definitivamente, tão subestimada quanto o fascínio contínuo que Schopenhauer exercia sobre ele. O niilismo não era para ele mais uma filosofia entre as demais, mas um elemento de vida que era preciso, ao mesmo tempo, suportar e transgredir.

Eis porque Schopenhauer apareceu-nos como um desvio inevitável para quem quer compreender com precisão a economia do pensamento do século XIX. Foram essas mesmas razões que orientaram a organização de nosso estudo. Em primeiro lugar, tentaremos mostrar que Schopenhauer não queria concorrer com os pós-kantianos, ou seja, ele não propõe um outro esquema de saber absoluto. Ora, a "Vontade" é uma formulação (de resto aproximativa) da coisa-em-si. Mas o importante é que Schopenhauer, justamente, não pretende dissipar o conceito de coisa-em-si (assim como Fichte e Hegel), mas, ao contrário, pretende examinar sua função indispensável. O "fundamento", é doravante o que é "sem fundamento" (ohne Grund) -o que o princípio de de razão não poderia absolutamente apreender, e que, por princípio, escapa à atividade do intelecto, que, na verdade, não é nada mais do que um instrumento de pilotagem de uma espécie determinada de seres vivos. Esta metafísica não é então absolutamente um sistema no sentido dos pós-kantianos: ela deve sua coerência ao fato de permanecer no nível da experiência e de poder reencontrar o resultado das ciências positivas, em vez de ultrapassá-las e fundi-las. Assim, dá-se à palavra "metafísica" um sentido inédito em que é preciso ter penetrado, se se quer compreender mais exatamente em que consiste a crítica da metafísica por Nietzsche.

Em segundo lugar, gostaríamos de mostrar que o conceito de irracionalismo é muito pouco adequado para designar esta mutação filosófica. Schopenhauer não pretende libertar os demônios do inconsciente nem rebaixar a "inteligência", mas comentar e corrigir Kant de modo a dar à Crítica toda sua força e alcance, a fazê-la completar-se livrando-a dos preconceitos que Kant guardara da tradição metafísica que ele destruiu. Daí uma reinterpretção

-4-

original do kantismo, que não acaba em intelectualismo (soberania do sujeito transcendental) nem numa meditação sobre a finitude, que está centrada, parece-nos, sobre a noção, falsamente inocente, de "razão pura": recusa de distinguir razão e entendimento, recusa de admitir uma razão prática, recusa da noção (inútil) de "ilusão transcendental", recusa de qualquer passagem possível do sensível ao suprasensível enquanto estivermos no plano da representação. Mantendo a coisa-em-si e recusando-se, desde o princípio, a qualquer idéia de "razão pura", Schopenhauer leva ao paroxismo (e sem dúvida, para os kantianos, à caricatura) o traço no qual Foucault verá o essencial do kantismo: a efração em relação ao reino da Representação. A música diferencia-se de todas as outras artes na medida em que ela nos desvia das formas, em que se exprime nela um "Urgrund", por princípio rebelde a qualquer visibilidade: pela primeira vez, Dionísio triunfa sobre Apolo.

Em terceiro lugar, seremos levados a analisar a gênese do nihilismo na obra de Schopenhauer, deixando-nos guiar pelos numerosos estudos genealógicos que Nietzsche dá deste fenómeno de cultura. Este estudo é apenas um esboço. Sua idéia diretriz, no momento, parece-me que deve ser mais ou menos a seguinte. Schopenhauer pretendia dar -enfim- à moral um fundamento não-teológico -excluindo, notadamente, o imperativo categórico que era, para ele, apenas uma versão laicizada do Decálogo. Consequentemente, ele só poderia dar um sentido à moral: exprimir a negação da "Vontade" pelo individuo ou ainda pelo fato de que o ser humano se destaca desta contra-divindade cega e absurda -a "Vontade"- que ocupa, em sua obra, o lugar do divino. E sobre este caminho que nasceria o nihilismo. Para Nietzsche, uma outra via era possível: perguntar-se se não é profundamente inconsequente querer preservar a valorização moral depois da "morte de Deus". O nihilismo teria sido o preço pago pelo século por esta inconsequência. Essa será, grosseiramente, a direção deste estudo.

A preparação deste trabalho não será minha unica tarefa durante este afastamento. A Universidade de Aix-en-Provence pediu-me que dirigisse, durante o ano letivo de 1988-1989, um

-5-

seminário sobre o estoicismo, tema que faz parte do programa do "Concours d'Aggregation". Escolhi, então, comentar textos de Epicteto, Cícero e Sêneca, cuja lista ainda não elaborei. Não deixarei de enviar à USP um relatório sobre esta série de cursos que vão tomar boa parte de meu tempo até março de 1989.

Aprovado em reunião
do C.D. de 22/2/88
S. Paulo, 30/3/88

31.8.88


Franklin Engelmann
Cidade de São Paulo, 30/3/88



GERARD LEBRUN - RELATORIO DE ATIVIDADES - 1988-1990

1) Pesquisa.

O trabalho de pesquisa realizado no período de 1988-1990 desenvolveu-se fundamentalmente em torno de Schopenhauer, lido à luz dos temas filosóficos da modernidade, tais como estes nascem na Crítica do Juízo de Kant. O trabalho partia da constatação de uma dupla vertente da filosofia no século XIX, aquela representada pela construção do saber absoluto (idealismo pós-kantiano, fenomenologia), e aquela representada pelos saberes que se constituíram como "redutores" da filosofia (positivismos, marxismos, Nietzsche e Freud). Ora, a análise deveria partir antes de tudo do caráter artificial da segunda rubrica e da especificidade de Mundo como Vontade e Representação no panorama intelectual da época. O resultado da pesquisa procura mostrar três pontos interrelacionados:

1) Que Schopenhauer não pensa em concorrer com os pós-kantianos, isto é, não se trata ali, efetivamente, de propor um outro modelo do saber absoluto. Esta parte da investigação centrou-se na "Hauptwerk" de Schopenhauer, bem como nos diversos textos menores onde ele analisa e comenta a filosofia kantiana. Esta parte da pesquisa permitiu ainda uma análise mais adequada da crítica de Nietzsche à metafísica, crítica que agora nos parece passível de ser melhor delineada na medida mesma em que não se esquece que Nietzsche foi antes de tudo - e talvez fundamentalmente - o leitor de Schopenhauer (evidência que se procura esquecer para acentuar o caráter inédito do autor, em prejuízo de sua compreensão correta).

2) Ao contrário de uma visão corrente e caricatural da filosofia de Schopenhauer, que pensa em compreendê-lo a partir do conceito de irracionalismo, reuniu-se os elementos para mostrar que ele entende antes de tudo dar à Crítica kantiana a sua devida força e extensão. Para isso analisou-se quais são, aos olhos de Schopenhauer, os elementos da tradição metafísica que sobreviveriam no interior do kantismo. "Continuação" do kantismo cujo paradoxo procuramos analisar, já que esta sequência inédita da Crítica estará centrada na recusa de qualquer

idéia de razão pura.

3) O último tópico de investigação foi simultaneamente centrado em Nietzsche e em Schopenhauer. Tratava-se antes de tudo de retrazer a história do "nihilismo europeu", prestando atenção, antes de tudo nas consequências, identidades e divergências presentes nestas duas filosofias da Vontade. Análise que não tem interesse meramente historiográfico, já ^{que} apenas como consequência do estatuto da vontade na economia da filosofia ^{que} este fenómeno cultural que é o "nihilismo" pode ganhar o contorno de problema com o qual o século dezanove o cunhou

Por fim, esta série de estudos sobre Schopenhauer e o século XIX deram origem a tres ensaios que estão agora em fase final de redação

2) Participação em Congressos e Colóquios .

1988 - Colóquio Franco-Brasileiro de Filosofia, Collège International de Philosophie, Paris.

1989 - Colóquio sobre "O Olhar", organizado pela FUNARTE, São Paulo

1989 - Colóquio "Foucault", Universidade de Paris, Paris.

1990 - Colóquio "Canguilhem", Universidade de Paris, Paris.

3) Seminários em outras Instituições.

1989 - Seminário sobre o estoicismo, Université d'Aix en Provence.

X

4) Teses defendidas sob minha orientação.

1990 - Ubirajara Marques, (mestrado), Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP

1 Regane Maria Carru Madal Carru (outros)

5) Publicações

a) Livros

1988 - O Averso da Dialética, Cia. das Letras, São Paulo.

b) Artigos

1988 - "Sombra e Luz em Platão", in O Olhar, Cia das Letras, São Paulo.

1989 - "Foucault et la Phénoménologie", in Foucault, NRF, Paris.

Lebrun sobre Hegel, por *Ruy Fausto*

As páginas que me cabe comentar vêm sob o título “Projeto de Pesquisa Desenvolvido em RDIDP [tempo integral] do Prof. Gérard Lebrun”, em baixo, a lápis, lê-se, entre parênteses, “1982”. Mas seu conteúdo revela que Lebrun não se limitou a cumprir uma exigência burocrática. O texto dá conta do estado em que estava o trabalho de elaboração do que seria *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*, publicado em português em 1988 pela Companhia das Letras, em tradução de Renato Janine Ribeiro, e, em francês, como *L’envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, postumamente, pelas Éditions du Seuil, em 2004, aos cuidados de Paul Clavier e Francis Wolff.

No final do prefácio a esse livro, o autor nos informa que a sua intenção inicial era “testar a dialética com a ajuda de analisadores tomados de empréstimo a Nietzsche” (ed. fr., p. 23); mas que, depois, mudou de ideia, por várias razões, entre as quais o fato de que “Nietzsche não conhecia Hegel suficientemente de perto” (Ibid.), e também porque o autor se deu conta de que ele poderia se servir também de outros autores para aquele trabalho, como “Berkeley, Hume, Schopenhauer, Bergson” (p. 23, 24). Na realidade, o confronto ficou; só que foi, até certo ponto, descentrado. O manuscrito indica como objetivo do livro “determinar *com exatidão* em que medida a dialética hegeliana é um substituto da metafísica” (p. 1, grifo do autor), o que faz supor que ele já abraçara o projeto definitivo. Porém, o título indicado, *A História e o Retorno*, ainda não é o que o autor escolheria.

Importante é que o manuscrito advirta, no final, de que o trabalho em curso “sob uma aparência inevitavelmente técnica (...) é, no final das contas, polêmico”, e “poderia conduzir à aborda-

gem de temas sócio-políticos mais concretos e sobretudo mais atuais” (p. 7), ao contrário, portanto, do que poderia sugerir o “passeio arqueológico” oferecido como *hors d’oeuvre*. Que os leitores do *Avesso da dialética* não percamos isto de vista. Embora o livro não seja aqui nosso objeto, é impossível não insistir, desde já, sobre sua dimensão política, ou quase-política. Já o manuscrito não vai até aí. Ele se ocupa, de forma crítica, da noção hegeliana de história, principalmente através de um confronto – que será um dos grandes temas do livro – com o pensamento de Aristóteles. Um dos *leitmotiv* de *O avesso da dialética* é a ideia que em Hegel haveria uma espécie de investimento do primeiro motor de Aristóteles, que é ato puro, no mundo sublunar. O manuscrito desenvolve esse paralelo até o ponto em que há ruptura. O paralelo se faz pela apresentação de uma série de oposições conceituais que se recobrem. Começa-se insistindo que a ideia de História em Hegel remete à *energeia*, ao *ato*, em oposição à *potência*, mas a potência é aqui a da *kinésis* (noção que remete às diferentes formas de movimento ou de mudança, em Aristóteles), a “mobilidade” em geral. A um movimento no tempo, e que se submete ao tempo, opõe-se um movimento que anula o tempo, e que comporta um *télos*. A oposição *energeia/kinésis* é também a que separa *passagem* (*Übergang*) de *desenvolvimento* (*Entwicklung*). (Esta segunda oposição remete à conceituação da *Lógica*, mas corresponde, num outro registro, à primeira. A *passagem* é o modo de articulação da lógica do ser, o *desenvolvimento*, o da lógica do conceito – entre os dois fica a *posição*, ou *reflexão*, que caracteriza a lógica da essência). O processo histórico não é *kinésis*, nem *Übergang*, mas *energeia*, isto é, ato, e desenvolvimento. O melhor modelo é o do *ser-vivo* – não, observa com muita sutileza o autor, o *modelo da vida* “enquanto

ela é produção interminável dos mesmos indivíduos naturais” (p. 1). “O ser-vivo – escreve Hegel, citado por Lebrun (Ibid.) – se conserva a si mesmo, ele é o começo e o fim”. O paradigma, como se sabe, é o do círculo e não o da linha reta, e, entretanto, surge um problema. A ideia de História de Hegel recusa a progressão infinita, mas ao mesmo tempo exige a *inovação*. Se círculo há, ele não pode significar retorno *do* mesmo, talvez, antes, retorno *ao* mesmo. Mas isso também teria de ser explicado. Não há simples circularidade, mas “círculo dos círculos”, com o que se conjuraria tanto a progressão infinita (o mau infinito), como a circularidade simples, fechada ou não inovante. Mas como? O manuscrito termina por uma evocação do infinito espinosista, que seria a resposta já existente à dificuldade kantiana (levantada pela *Dissertação de 1770*), de pensar uma “série total”, que seria “completa” e que, entretanto, não “acabaria” nunca. Porém, mais interessante, ele aponta para o lugar em que Hegel se separaria de Aristóteles. O infinito atual não existe para o Estagirita, mas o infinito como *dynamis* (como potência), a julgar pelo que escreve Wolfgang Wieland (referido por Lebrun, *Die Aristotelische Physik*, Göttingen, 1992, p. 294 e ss.), tem uma certa realidade. Ora, Hegel teria operado uma “niilização” desse ser em potência. A dialética hegeliana é uma “anti-*physis*”. Ela recusaria mesmo “a energia enfraquecida” do ser-em-potência, e isto em benefício da ideia de contradição. Aqui se abre um tema que está presente no início de *O avesso da dialética* (ver o cap. 1, na versão francesa principalmente as páginas 28 e 29, e 33), e que é, na realidade, essencial: o de que a unidade da História hegeliana não é dada pela conservação das figuras, mas pela sua destruição. O que pode parecer banal. Talvez mais claramente: a *atividade* do espírito hegeliano não é essencial-

mente conservação ou criação, mas destruição. Esta ideia vem ilustrada pela observação de que se, “na teleologia clássica, o templo construído e o organismo adulto eram os exemplos de *telos*, que *surgia das suas condições*, a crise é o que melhor ilustra o *telos enquanto ele anula as suas condições*” (p. 5, grifado pelo autor). Eu observaria, sem com isso questionar aquela leitura, que a noção de “crise” é rara em Hegel. De qualquer modo, observaria também que essa concepção converge, de forma interessante, com a dos *Grundrisse* de Marx, texto que contém, a meu ver, o melhor discurso marxiano sobre a história. Mas, na crítica, Lebrun não seguirá propriamente, ou principalmente, o caminho do paralelo com os *Grundrisse*.

O que se extrai da notável análise da ideia hegeliana de história, tal como a encontramos “em miniatura” no manuscrito, é que ela representa uma ontoteologia. Para Lebrun, trata-se da última versão da metafísica cristã, a qual teria recebido seu golpe mortal com o Eterno Retorno de Nietzsche. No texto que examinamos, é só propriamente a carga ontoteológica da ideia hegeliana que aparece; seu (suposto) enraizamento cristão, e, principalmente, seu abalo inevitável diante da genealogia nietzscheana, são apenas anunciados. Por isso, não me cabe aqui discutir esses desenvolvimentos. Espero tratar disto num texto – crítico – mais extenso, sobre *O avesso da dialética*.

PROJETO DE PESQUISA DESENVOLVIDO EM RDIDP DO
PROF. GÉRARD LEBRUN

O trabalho que eu estou acabando é consagrado ao exame de temas hegelianos e tem por objetivo determinar com exatidão em que medida a dialética hegeliana é um substituto da metafísica. Seu título - "A História e o Retorno" - provém da última parte, que é uma desmontagem da noção hegeliana de História. As estruturas dessa são comparadas com o Eterno Retorno de Nietzsche, - conceito encarregado de destruir ponto por ponto os pressupostos da metafísica cristã. Sem evocar aqui esta oposição entre a História hegeliana e o Eterno Retorno - sobre a qual trabalho atualmente - , gostaria apenas de dar um exemplo do método que foi empregado para analisar essa noção complexa que é a História hegeliana.

A dialética hegeliana ^{foi assimlada} frequentemente - mas superficialmente - a um mobilismo. E é verdade, sem dúvida, que a crítica da fixidez das determinações pode engendrar a convicção de um progresso dialético sem fim : o ser limitado deve parecer ainda e sempre, e a sua destruição estende-se a perder de vista... Mas, nesse nível, não está em questão senão um simples advir (Geschehen) ao qual é impossível atribuir a unidade interna duma Geschichte ... Não é espantoso, portanto, se Hegel deve utilizar a noção de énergeia (atividade) para neutralizar essa imagem trivial de devir, e se ele retoma a oposição aristotélica entre Kinesis et énergeia : Kinesis, simples movimento no qual as figuras se sucedem, - énergeia, totalização no decorrer de qual as etapas superprimem-se sucessivamente para realizar um fim. Desse segundo ponto de vista, o advir é a realização de um télos e, desde então, o que Hegel chama evolução (Entwicklung) não tem nada a ver com uma simples mobilidade ou uma passagem (Uebergang). Certamente, o Espírito que está evoluindo sofre uma mudança, mas sobretudo ele não faz senão reencontrar-se a si mesmo a cada momento desse percurso - é o modelo do ser-vivo que exprime da melhor maneira esta realização-de-si : "o ser-vivo se conserva a si mesmo, ele é o começo e o fim ; o produto nele é também o princípio, ele está sempre como tal em atividade...". - O modelo de ser-vivo, mas não, observamos, o de Vida, enquanto ela é produção interminável dos mesmos indivíduos naturais, - repetição, e não progres-

- 2 -

so. Fazendo reproduzirem-se as mesmas figuras finitas, a Vida não tem - História, pois a História é o contrário desse movimento retilíneo, sempre incompleto. O que diz a História é a absorção de tempo, - mas aquele que é desdobrao e justaposto pelo desenvolvimento temporal, mas o que - ele anula.

É através disso que a dialética exclui as interpretações mobilistas que, a primeira vista, poderiam ser dadas dela. Ela não é, de forma alguma, o reconhecimento da força irresistível do devir, a epopéia - de um fluxo que tudo leva. O que é instrutivo na destruição temporal, é o fato de que um fim se conserva através do processo, e de que a passagem temporal não é portanto senão uma aparência. Da mesma forma, a explicação dialética é o inverso de uma meditação que afetaria algo - e a História não é explicitante porque ela decifraría um passado que se continuaria a considerar como uma época positiva de formação, algo que seria preciso descrever porque ele aconteceu e enquanto ele aconteceu. A História é explicitante porque ela transfigura aquilo mesmo que nós entendemos por "histórico" e conjura a ilusão da passagem temporal como sendo uma distância percorrida. Não sendo este remanejamento discursivo, a História não é mais dialética senão nominalmente. Pede-se lhe atribuir o ritmo de uma Odisseia, fazê-la desfazer contradições, dizer que ela se pulta impérios e classes condenadas: dessa forma, não se deixa de reduzir a dialética, contra a vontade de Hegel, à crônica de um progresso - que não tem mais nada a ver com o "progresso" da explicitação. De discurso, a dialética torna-se narrativa.

Que, assim, o tecido da História dialética seja profundamente aristotélico, isso já seria o suficiente para tornar suspeita a interpretação mobilista. Foi por ter destacado Hegel de Aristóteles que acreditou-se ter Hegel confiado ao Deus de Bossuet a direção de devir segundo Engels... Ora, a função primordial que desempenha a oposição Kinesis/energia é suficiente para tornar essa leitura insustentável : é por princípio e sem cessar que a explicitação histórica, enquanto histórica, é encarregada de neutralizar o tema de "vir-a-ser-algo". E, desde então, não temos mais o direito de dividir o hegelianismo entre uma tentação - historicista e a submissão ao Absoluto. Como mostrou Karl Lowith, buscar-se-ia em vão traços dessa problemática em Hegel : "a contradição entre a relatividade histórica e o valor absoluto" supõe que não se cre mais no caracter absoluto do Cristianismo; "ela é excessivamente moderna para -

- 3 -

se ter apresentado a Hegel". Não digamos, portanto, que Hegel termina - por depreciar o devir : a História foi confeccionada para desenraizar o falso conceito de "devir", - para fazer dobrar em um Círculo a reta ilusória ao infinito.

Não dissimulemos, todavia, que neste ponto de nossa investigação a apresentação do conceito de História permanece unilateral. - Pois o aristotelismo de Hegel permite-nos, sem dúvida, remontar até a condição de possibilidade da História, mas não todavia compreender o seu funcionamento. Como a História pode ser também um progresso? Como a anulação sistemática da alteridade (enquanto fragmento indefinidamente acrescentado à linha) é compatível, finalmente, com uma idéia de inovação ? É isso que preciso tentar esclarecer.

O Círculo é a curva da uniformidade. Assim a simples imagem do Círculo, por si só, é incompatível com uma História. Mesmo se o ciclo não nos faz retornar ao mesmo ponto do tempo, ele nos faz, no entanto, reencontrar a mesma forma. Ora, na evolução (Entwicklung) hegeliana, a realização do fim não se revela mais pela junção pura e simples do resultado e do começo : O Espírito, realizando seu fim, não restabelece aquilo que era ; ele ganha algo. Se, em primeiro lugar, todo processo dialético, enquanto processo, é necessariamente bitado por um retorno ao Mesmo (assim a Idéia retornando à imediatez do começo), resta que todo processo espiritual, enquanto espiritual é incompatível com o Retorno ao Mesmo. - Com essa crítica da repetição, Hegel distancia-se dos Gregos que interpretavam a reprodução da mesma forma como um meio de corrigir a corruptibilidade do sublunar. Para Hegel, o retorno indefinido do Mesmo não pode mais ser o melhor substituto possível da eternidade : o divino não seria aquilo que se manifesta (offenbart) se ele não pudesse autenticar-se senão pelo Retorno. Se os Pagãos pensavam assim, foi por que eles davam ao finito uma consistência tal que a existência temporal era posta por eles como algo insuperável. É nesse sentido que a Geschichte hegeliana é anti-grega : porque os Gregos acomodavam-se ao tempo. Se a raça dos homens, escreve Platão, não é imortal "senão deixando filhos dos seus filhos", é porque ela é "vinculada por natureza ao tempo inteiro, que ela acompanha e acompanhará em todas as partes". Como confessar melhor, em termos hegelianos, que o Espírito ainda está preso, aqui, na sua forma natural? Os Gregos eram cegos à "verdadeira infinitude do Espí

rito".

Certamente, é o mesmo Sujeito que realiza-se ao longo da História, mas não no mesmo sentido em que a mesma espécie reaparece através de cada exemplar individual. Trata-se agora de uma identidade que não precisa mais dominar uma diferença numérica nem atenuá-la por sua redundância. O princípio, agora, não mostra mais que ele é o mesmo, sendo reconstruindo-se em instâncias sempre dissemelhantes. Ou, preferindo-se, a identidade não é mais obtida pela redução da novidade que traz a Diferença: o Idêntico não está mais senão na proliferação da novidade. Ele é o ato que não apenas deixa surgir com toda segurança a Diferença, mas que chega mesmo a produzir a Diferença.

Para que seja compreendida melhor essa direção entre a repetição e a inovação própria ao Espírito, ela será examinada à luz da crítica que dela faz Gilles Deleuze em "Difference et Répétition". Para Deleuze, essa distinção não pode ser senão superficial, já que o essencial do hegelianismo é a afirmação de "circulação infinita do idêntico através da negatividade": Hegel é apenas o parmenidiano que prestou a última homenagem, e mais poderosa ao velho princípio, fazendo surgir a identidade "do máximo absoluto da diferença"... Todavia, essa interpretação deixa na sombra o fato de que a Idéia hegeliana não recomeça sempre o mesmo ciclo - como o faz a Vida - , que ela não se desdobra em um círculo único, mas em círculos diferentes na periferia do círculo principal. Onde a necessidade de compreender a significação da imagem enigmática do "Círculo dos círculos".

Esse exame nos conduz a duas direções.

A) a análise da crítica hegeliana do mal infinito, quer dizer da progressão, por princípio inacabável, de algo que não pode continuar a ser sem passar a seu Outro. Essa crítica nasce, parece-nos, em um reexame da noção aristotélica de dunamis. Enquanto se trata de afirmar a subordinação do processo ao telos, Hegel permanece um Peripatético ortodoxo. Que tudo que vem a ser caminha em direção a um archo, esse adágio aristotélico é um axioma hegeliano: não há desenvolvimento em direção ao indeterminado; a dunamis é o que deve tornar-se efetivo... Mas isso, Hegel o compreende mais radicalmente do que Aristotélicas: a dunamis não tem ser senão em sua supressão; ela confunde-se com essa. Ora Aristotélicas não chegam a esse posicionamento nihilizante do "ser-em-potência". Ele

- 3 -

não podia. Certamente, ele recusa o infinito atual; mas resta que, como o observou Wolfgang Iser, que a Física atribui um estatuto e, pode-se dizer, mesmo uma normalidade ao apeiron compreendido como presença do in determinável: o "infinito" é como uma condição transcendental do "ser-mo-vel", o índice de sua energia esgotada. Pensar a phúsis e a mudança em seu ser é reconhecer que há o indefinidamente divisível, que há algo que não é ilusório e ao qual, no entanto, é impossível atribuir uma ar-chê. Logo, isso redonda em tratar como dados permanentes e irredutíveis as formas do inacabamento e da imperfeição. E a dialética hegeliana só pode ser subversiva em relação a um tal discurso sobre a phúsis. Ela é a anti-física; o devir que ela põe em cena é tal que ele nos proíbe pensar em um ser do inacabado e nos permite pensar o ser (ultra-paradoxal) do contraditório. Pois esse devir a-físico é, antes de tudo, aquilo que normaliza a contradição, que o mau infinito precisamente camuflava.

A partir disso, somos conduzidos a sublinhar a originalidade de concepção hegeliana do processo teleológico. Esse processo não é mais ordenado, como em Aristóteles, à produção de uma obra, de um ergon finito. O que lhe dá o seu sentido não pode ser senão a supressão definitiva de uma oposição, a solução de uma crise. O que é, com efeito, uma crise? Um conflito tão original que seu advento impõe o "hüeversement" dos pressupostos que o tornavam integrável no desenvolvimento no curso do - qual ele apareceu, - um conflito que não pode ser desenlaçado senão revolucionando as condições que o engendraram. Assim compreendida, a crise é o paradigma do téles para o novo discurso teleológico: enquanto, na teleologia clássica, o templo construído e o organismo adulto eram os exemplos de téles que surgia de suas condições, a crise é o que melhor ilustra o téles enquanto ele anula as suas condições. É daqui, conceitualmente, que nasce a irreversibilidade da História: da anulação das condições antecedentes que é o signo da obtenção do téles. Assim, para que uma figura do Espírito tenha estatuto histórico, para que ela traga uma informação "espiritual" nova, é preciso que ela seja extensivamente superior às precedentes - e é por isso, precisa Hegel, que as outras figuras "cessaram de ser". O que assegura a um povo um papel histórico, é o fato de deixar se desdobrar um conflito sem precedentes, sem equivalente, que rejeita todos os outros no ultrapassado (razão pela qual é ridículo esperar lições da História).

Através disso, começamos a compreender como a dialética le-

- 6 -

va em conta a noção de progresso - progresso do qual a simples Círculo é um emblema tão pouco pertinente quanto seria a reta ilimitada. Se a dialética é destinada a mostrar que nenhuma forma de alteridade tem - consistência, então seu movimento é tão incompatível com uma passagem sem fim ao Outro (a reta) quanto com um circuito no qual o mesmo Outro sem fim reapareceria (o Círculo). - É em virtude do mesmo imperativo (a neutralização integral da alteridade) que a dialética deve conjurar tanto a progressão indefinida quanto o ciclo eterno. Nem progressão - nem ciclo... Seria tão fácil respeitar essas duas proibições? Como afastar simultaneamente o mau infinito linear e o Retorno do Mesmo? Que figura encontrar entre a rotação sempre semelhante e o acrescimento sem fim? E o que pode ser um devenir não inacabável que, todavia, produziria sempre novidade?

B) a reutilização do conceito espinozista de Infinito - O Espírito é uma totalidade, mas uma totalidade que se manifesta em um "conjunto inesgotável", - que se experimenta através de uma operação - infinita. Daí o estatuto desconcertante da História enquanto movimento do Espírito : uma sucessão infinita que deve poder ser reconduzida a um todo, uma série sem fim que é, no entanto, o percurso de uma completude. Eis-nós em presença do mesmo paradoxo que Kant reencontra no 1 início da Dissertação de 1770, quando ele analisava a idéia de "totalidade absoluta" : como pensar a completude de uma série que não deve jamais ser acabada? o que poderia ser uma "série total"? Mostrar-se-a como e porque Hegel rejeita a solução kantiana do paradoxo. Kant não quis ver que alguém já havia neutralizado a aporia que ele levava a sério : Espinoza. É a insistência com a qual Hegel retorna ao conceito de infinito totalizador, exposta na famosa carta XII a Luis Meyer mostra suficientemente a importância que ele atribuiu a essa noção. A partir da análise de sua interpretação de Espinoza, pode-se compreender, acreditamos, como a História pode simultaneamente deadebrar-se conforme a figura do Ciclo, mas em ciclos sempre diferentes.

Essa volta à raiz conceitual de Geschichte não tem outro objetivo senão demonstrar como a significação "História", em Hegel, é uma construção inteiramente onto-teológica, longe de indicar a irrupção do "concreto" na filosofia hegeliana. Logo, essa noção poderia - muito bem ser o último resquício - e o mais tenaz - da metafísica -

- 7 -

clássica. A contra-prova disso será dada na análise do Eterno Retorno - que deverá mostrar como Nietzsche, destruindo a Metafísica, através da o mesmo opõe-se ponto por ponto ao esquema hegeliano da História. Sob uma aparência inevitavelmente técnica, esse trabalho que é, no final - das contas, polémico, poderia conduzir à abordagem de temas sócio-póli- ticos mais concretos e sobretudo mais atuais do que poder-se-ia cre- quindo esse passeio arqueológico.

Lebrun sobre Schopenhauer, por *Maria Lucia Cacciola*

Diante do projeto de pesquisa apresentado por Gérard Lebrun ao Departamento de Filosofia em 1988, observamos que a leitura de Schopenhauer tem como fundo o esclarecimento da filosofia de Nietzsche a partir de um viés genético. Lebrun se recusa a classificar este último apenas como um crítico das “ideologias”, como um redutor das filosofias, tão só se contrapondo à linha dos saberes absolutos, mas afirma sua especificidade própria no fato de fazer dele um personagem da história da filosofia. Seu método filológico e o cunho das suas interpretações o retiram da rubrica dos meros críticos da filosofia como saber absoluto, o que marcaria seu parentesco com Schopenhauer.

Lebrun chama nossa atenção, em primeiro lugar, para uma outra vertente da herança kantiana, que se instaura em 1818 com o livro capital de Arthur Schopenhauer, o *Mundo como vontade e representação*, um livro *demodé*, que se contrapõe à corrente dominante na época em que foi publicado, o Idealismo Alemão. É essa outra tendência dos discípulos de Kant, e Schopenhauer sem dúvida se considerava um deles, por sinal o mais fiel, que leva o jovem Nietzsche, inspirado pelo seu “mestre” a dar uma nova versão de Kant: um Kant mais cético, mais relativista do que o Kant que costumamos ler nos seus intérpretes mais “abalizados”. A importância dessa pesquisa sobre Schopenhauer, leitor de Kant, está não só em enraizar Nietzsche na tradição kantiana, mas em mostrar as nuances do debate de Nietzsche com Schopenhauer, marcando a pertinência de sua contraposição para inserir sua “filosofia” na História da Filosofia. Apesar das matrizes nietzscheanas de seu estudo, Lebrun pretende dei-

claro a importância da filosofia de Schopenhauer, não mais um rival dos idealistas, mas o inaugurador de um pensamento que se contrapõe aos saberes absolutos dos pós-kantianos.

Esse plano de pesquisa, como confessa Lebrun, está ligado ao que ele chama de sua “leitura mais antiga” da *Crítica do Juízo*, especificamente à segunda parte de *Kant e o fim da metafísica*, intitulada “Nascimento dos temas”, onde se mostra como a filosofia e Kant descobre que, além dos objetos da Metafísica tradicional, outras “positividades” se incluem no seu saber. Por certo, há também neste livro uma leitura de certo modo desfavorável do filósofo de Frankfurt, que enfatiza seu desacordo com Kant, deslizando de algum modo para um Schopenhauer pré-crítico, como, por exemplo, no fato de conservar uma imagem antiquada do finalismo, como busca de um alvo pré-estabelecido, sem dar-se conta da nova concepção kantiana sobre a noção de “fim em si”, proposta na *Crítica do Juízo*. Já no projeto, tudo indica que estamos numa outra etapa do estudo de Schopenhauer, que passa a ser agora um autor fundamental para “quem quer compreender com precisão a economia do pensamento do século XIX.” A filosofia de Schopenhauer se alinha agora com a tradição crítica kantiana, embora se volte contra “os erros” do mestre no sentido de extirpar qualquer resíduo dogmático. Descurar a herança schopenhaueriana, ou melhor, o debate entre Nietzsche e Schopenhauer, significa para Lebrun, ver “Zaratustra como um meteoro aterrissando no século XIX”, a saber, pensar Nietzsche como apartado da tradição filosófica, em vez de um contestador dessa tradição, nela inserido.

Um dos pontos mais notáveis do projeto de Lebrun está, a nosso ver, em destituir o cristianismo do lugar central que ocupa nos estudos de Nietzsche. A “polêmica anticristã” perde o pri-

meiro posto, e tanto a vontade de potência como o dionisíaco deixam de ser vistos apenas como armas anticristãs. Lebrun aponta a crítica de Nietzsche a Schopenhauer por este não ter se liberado dos valores cristãos, apesar do seu ateísmo confesso, e ter caído por isso no desespero niilista dos que, por estarem ainda atados aos valores cristãos, veem na morte de Deus o abismo do sem sentido. A tônica na crítica nietzschiana é de fato o niilismo, como “elemento de vida a ser suportado e transgredido”. Ou seja, não são os valores da moral cristã em si mesmos, mas sua efetividade, o que produz o niilismo como fenômeno, transfigurando a apreciação do que é vida.

Como primeira preocupação de Lebrun em relação a Schopenhauer está o sentido inédito que ele dá à Metafísica, como encontrando sua fonte na experiência, e deixando de lado a transcendência e deixando de preocupar-se com o “sistema”, tal como o buscaram os pós-kantianos. Mais uma vez, somente penetrando o ineditismo do sentido da metafísica em Schopenhauer é que é possível entender a crítica à metafísica por Nietzsche.

O segundo ponto é a acusação de irracionalismo. De fato, há em Schopenhauer uma recusa à razão pura e seus derivados – o domínio do sujeito transcendental, a razão prática, a ilusão transcendental – que vem dar na originalidade de sua leitura de Kant (para onde sem dúvida, Nietzsche o segue). Essa leitura põe de lado qualquer intelectualismo e a fixação no caráter finito do homem. Deixando de lado esse privilégio da representação sobre a vontade, Schopenhauer teria levado à caricatura o traço que Foucault aponta como ruptura da representação em Kant, sem, no entanto, desviar-se para a desrazão ou liberar os monstros do inconsciente – numa alusão evidente aos que aproximam sem maiores sutilezas Schopenhauer de um Freud também mal

compreendido. A crise da representação surge no caráter específico da música, que expressa diretamente a vontade, o em si do fenômeno, sem representá-lo.

Por fim, no último trecho do percurso está a gênese do niilismo em que o sentido moral seria dado, não por um imperativo moral calcado no Decálogo, mas na “expressão da negação da Vontade” que permite ao homem ao invés de apenas debruçar-se sobre seu caráter finito, contrapor-se a esse *Urgrund*, a esse sem fundamento, a “essa contra-divindade cega e absurda”, “o diabo estúpido” que, para Nietzsche, surge no lugar de Deus. É a partir daí que a busca do sentido moral, mesmo num mundo sem Deus, torna-se para Nietzsche responsável pelo niilismo, tema que é confessadamente o centro da pesquisa de Lebrun.

PLANO DE TRABALHO

SITUAÇÃO DA FENOMENOLOGIA

1. A Fenomenologia segundo Merleau-Ponty e seu lugar em "Les Mots et les Choses". A oposição entre as duas interpretações de Husserl. Em que exatamente não teria Husserl compreendido inteiramente o seu próprio projeto? Quando permanece na linha do idealismo ou quando vincula sua empresa ao Saber Absoluto de origem platônica? O destino da fenomenologia, do logicismo ao começo da leitura existencialista.
2. O ponto de partida da Fenomenologia nas Investigações Lógicas. Os requisitos de uma teoria autêntica do conhecimento segundo Husserl e a crítica do psicologismo. O "platonismo" de Husserl. A retomada de Brentano e a noção de intencionalidade; a noção de vivido intencional. Uma análise intencional exemplar: expressão e significação (a Investigação Lógica)
3. O aprofundamento da intencionalidade. A exigência de radicalidade e a redução fenomenológica. As diversas apresentações da redução e suas dificuldades: A Idéia da Fenomenologia, Ideen I, As Meditações Cartesianas. Um novo conceito de evidência: o dado-em-pessoa. Redefinições de transcendência e imanência. O objetivo da redução: Livrar-nos do "enigma da transcendência".
4. Porque a Fenomenologia merece o nome de idealismo transcendental. O que esta expressão tem de inédito: a superação da relação sujeito-objeto. A colocação em perspectiva da filosofia na nova filosofia transcendental: Descartes, Hume, Kant.
5. A análise transcendental sistemática, a idéia de constituição e o surgimento de novos "a priori". Como Husserl, por coerência com a eidética, chega a recusar qualquer privilégio à região de objetividade científica. A fundação da lógica abre-se para o desvelamento do Lebenswelt.

6. A questão do "objetivismo" como "erro milenário". A análise do "objetivismo" na história da filosofia da Krisis. L'Entdeckung/Verdeckung de Galileu. A atitude de Husserl em relação à mathesis clássica.
7. O "desagravo da ciência" em Merleau-Ponty. A radicalização da Fenomenologia conduz ao abandono da redução. A ameaça da interpretação idealista. Contra o "pensamento de sobrevôo". O reconhecimento do fato da "finitude".
8. A análise de Les Mots et les Choses: a fenomenologia, apesar das aparências, deve ser recolocada na época da "antropologia". O nascimento da Fenomenologia supõe o fim da "época da representação". Papel decisivo de Kant. O "objetivismo" segundo Husserl e a "representação" segundo Foucault. A Fenomenologia como exemplo do "doublet" empírico-transcendental.
9. Análise de algumas noções-chave de Les Mots et les Choses a partir desta crítica da Fenomenologia.

Lebrun sobre a Fenomenologia, por *Carlos Alberto de Moura*

Antes de iniciar a pesquisa que resultaria no seu impressionante *Kant e o fim da metafísica*, Gérard Lebrun começou a preparar uma tese de doutorado que girava em torno da obra de Husserl. Para tanto, chegou até a frequentar cursos de lógica. Mas a mudança de assunto do doutorado não representou o fim de seu interesse pela fenomenologia, e as obras de Husserl foram percorridas por ele do começo ao fim. É o que atesta o pequeno “plano de trabalho” sobre a “situação da fenomenologia”, apresentado por ele ao Departamento de Filosofia em 1987. Um plano que se abre prometendo a contraposição entre duas interpretações da fenomenologia husserliana, aquelas de Merleau-Ponty e de Michel Foucault, em *As palavras e as coisas*. Contraposição à qual só se chegará plenamente depois de percorridos um bom número de temas clássicos da fenomenologia de Husserl, no caminho que se inicia com as *Investigações lógicas*, de 1901, e termina com a *Crise das ciências europeias* e a *Fenomenologia transcendental*, ambas de 1936. Os últimos tópicos do plano de trabalho tratam da fenomenologia em *As palavras e as coisas*. Mas não só. O roteiro também se propõe a analisar algumas das “noções-chave” do livro de Foucault, a partir da crítica que ali é dirigida à fenomenologia.

Se é assim, este plano de trabalho foi certamente a cozinha em que Lebrun preparou o ensaio intitulado “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”. Esse trabalho foi originalmente uma conferência, apresentada em congresso dedicado à filosofia de Foucault, que teve lugar em Paris, em 1988; e ganhou versão impressa em uma obra coletiva, publicada em

1989 (*Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil).

O ensaio de Lebrun trata precisamente da “situação” da fenomenologia em *As palavras e as coisas*. Uma “situação” bastante desconfortável, para dizer o mínimo. Afinal, se a injúria a mais usual que Husserl dirigia aos seus opositores era tachá-los de “ingênuos”, a análise de Foucault resulta em apresentar a própria fenomenologia como uma filosofia destinada a uma ingenuidade “irremediável”, quer dizer, uma ingenuidade de direito e não apenas de fato. Este Foucault, reinserido no debate filosófico de seu tempo, terá três de suas teses complementares sobre a fenomenologia comentadas por Lebrun: 1) a fenomenologia não podia compreender a natureza do discurso clássico; 2) a fenomenologia não podia fazer justiça a Kant; 3) a fenomenologia se acreditava ser a retomada de um projeto filosófico muito antigo – a “fundação” platônica da ciência – quando ela era apenas uma notória “filha de seu tempo”.

Não tem qualquer cabimento resenhar aqui, em mal português, o texto de Lebrun, acessível a todos, em bom francês. Que se sublinhe apenas sua pirueta final, bem ao estilo de Lebrun no seu ofício de historiador da filosofia. Michel Foucault, crítico contumaz da fenomenologia, não permaneceria, no fundo, no fundo, preso ao seu veneno? Se Foucault manifestamente “rompe” com a fenomenologia, resta que, como sublinha Lebrun, a noção de “ruptura” é de manejo delicado em história da filosofia, e o Leibniz com quem a Crítica “rompe” permanece bem presente na obra de Kant. A suspeita de Lebrun é que poderia muito bem ser esse o caso da fenomenologia na obra de Foucault, e em seu ensaio ele aponta vários sinais desta nova “situação”, agora, a situação da “arqueologia” de Foucault em relação às obsessões da fenomenologia de Husserl, que ela tacitamente ainda

herdaria. Se for assim, o pequeno “plano de trabalho” de 1987 encontra aí seu grande final.

Resumos/Abstracts

O Estado republicano democrático e o ensino público da moral segundo Kant

JOEL KLEIN

Resumo: Este artigo defende três teses intrinsecamente relacionadas sobre a filosofia política de Kant: 1. Que a filosofia da história, a antropologia e a política são interconectadas a partir de um princípio de conformidade a fins prática; 2. Que a filosofia prática de Kant tem em vista um estado republicano democrático que assume para si a responsabilidade de educar moralmente os seus futuros cidadãos; 3. Que esse projeto de uma educação moral deve respeitar ao menos três princípios, a saber, deve basear-se sobre o conceito de dever, deve envolver reflexão, e finalmente depende do aprendizado dos cidadãos acerca de como efetivar a liberdade do uso público da sua razão.

Palavras-chave: Política, República, Educação, Moralidade, Razão Pública

Republican democratic state and the public teaching of morality in Kant

Abstract: This paper defends three intrinsically related theses regarding Kant's political philosophy: i) that philosophy of history, anthropology and politics are interconnected from

a practical principle of purposiveness, which gives sense to the concept of a “doctrine of right put into practice”; ii) that Kant’s practical philosophy envisages a democratic republican state that takes on the responsibility to morally educate its future citizens; iii) that this project of moral education must comply with at least three principles: it must be based on the concept of duty; it must involve reflection; and it must depend on the citizenry’s learning how to make free public use of reason.

Key Words: Politics, Republic, Education, Morals, Public Reason

A diferença e a contradição. A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze

VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE

Resumo: Este artigo visa discutir as relações possíveis entre a dialética hegeliana e a ontologia de Gilles de Deleuze. Trata-se de apresentar as críticas de Deleuze à Hegel de forma a reavaliar o sistema de proximidade e distância entre os dois filósofos. O eixo deste debate será fornecido pelos conceitos de contradição e diferença.

Palavras-chave: Deleuze, Hegel, Diferença, Contradição, Negatividade.

Difference and contradiction. Deleuze’s critique of dialectics and the question of dialectics to Deleuze

Abstract: This article aims to discuss the possible relationship between hegelian dialectic and Gilles Deleuze’s ontology. I will present the Deleuze’s criticism on Hegel focusing the re-evaluation of the system of distance and proximity between both philosophers. The central axe of this debate will be the concepts of contradiction and difference.

Key Words: Deleuze, Hegel, Difference, Contradiction, Ne-

gativity.

Deleuze, Bergson e o inconsciente

BRUNA MARTINS COELHO

Resumo: O objetivo do artigo é expor a noção de inconsciente na filosofia de Deleuze, explorando, para tanto, a posição do filósofo em relação a Bergson. Buscar-se-á mostrar como, por meio de uma aliança estratégica com Bergson, Deleuze poderá atacar a noção psicanalítica de inconsciente.

Palavras-chave: Deleuze, Bergson, Inconsciente, Psicanálise.

Deleuze, Bergson and the unconscious

Abstract: The aim of the article is to analyze the notion of unconscious in the philosophy of the Deleuze, so as to show how, through a kind strategic alliance with Bergson, the philosopher can attack the psychoanalytic notion of unconscious.

Key Words: Deleuze, Bergson, Unconscious, Psychoanalysis.

Filosofia e análise cinematográfica

JANET AGUILERA

Resumo: A relação entre filosofia e cinema está cada vez mais presente nas reflexões dos filósofos contemporâneos. Muitos deles escreveram livros que unem pensamentos filosóficos e análises filmicas. Em geral, esta interdiscursividade lhes permitiu pôr na berlinda a concepção de imagem pressuposta tanto na filosofia como no cinema. Trata-se de examinar as teorias e a análise que Gilles Deleuze e Jacques Rancière fizeram de *Vertigo*, de Alfred Hitchcock, para entender a relação que ambos estabeleceram entre filosofia e prática fílmica analítica. O objetivo final é problematizar as conexões entre imagem e narrativa, que se revelam nessa junção e que fazem parte da tradição filosó-

fica e cinematográfica. Ao mesmo tempo, propomos uma análise que considere o texto e a linguagem cinematográfica a partir da imagem, subvertendo desta forma a abordagem tradicional.

Palavras-chave: Filosofia, Cinema, Deleuze, Rancière, Hitchcock.

Philosophy and film analysis

Abstract: The relationship between cinema and philosophy is increasingly present in reflections by contemporary philosophers. Many of them have written books that merge philosophical thought and film analysis. In general lines, this kind of discourse allowed them to set aside the concept of image presupposed both in philosophy and in cinema. We here examine Gilles Deleuze's and Jacques Rancière's theories and analysis of Hitchcock's *Vertigo* in order to understand the relationship between philosophy and film practice analysis both thinkers established. The final goal is to discuss the connections between image and narrative which can be unraveled from this junction and which are part of philosophical and cinematographic tradition. At the same time, we undertake an analysis considering text and cinematographic language through image, thus subverting the traditional approach of cinematographic image.

Key Words: Philosophy, Cinema, Deleuze, Rancière, Hitchcock.

Fenômeno e objeto na Fenomenologia de Merleau-Ponty

JOSÉ LUÍS NEVES

Resumo: Procuo analisar o destino do conceito de objeto intencional ao ser transplantado do idealismo transcendental para o contexto do *Lebenswelt* como interpretado por Merleau-Ponty na Fenomenologia da percepção. Para isso, afasto tanto uma

interpretação segundo a qual o idealismo husserliano cederia lugar ao realismo empírico quanto aquela para a qual Merleau-Ponty confundiria objeto qua intencional e objeto puro e simples. Busco mostrar que, na medida em que o *Lebenswelt* tem sua legalidade nas sínteses passivas do tempo, o objeto será concebido como *Zeitobjekt* cuja “indeterminação positiva” o situa tão distante do X vazio do idealismo quanto da coisa para além do fenômeno do realismo.

Palavras-chave: Husserl, Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção.

Phenomenon and object in the Phenomenology of Merleau-Ponty

Abstract: My aim is to analyze the destination of the phenomenological concept of intentional object when acclimatized to the context of the *Lebenswelt*, as interpreted by Merleau-Ponty in *Phenomenology of perception*. I try to rebuff both interpretations according to which that gesture either leads Merleau-Ponty to an empirical realism’s revival or leads him to confuse the object as intentional and the pure and simple object. Inasmuch as the *Lebenswelt* is founded on the passive synthesis of temporality, I purport to show that the intentional object will be thought of as a *Zeitobjekt* whose “positive indeterminacy” situates it as far from the idealism’s empty X as from the realism’s thing beyond phenomenon.

Key Words: Husserl, Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception.

Arte, afeto fundamental e transcendência teológica em Heidegger

CHIARA PASQUALIN

Resumo: O objetivo do artigo é explorar a reflexão heidegge-

riana sobre a arte nos *Beiträge zur Philosophie*, escrito que oferece uma perspectiva inaudita sobre o pensamento do filósofo no período posterior ao da *Ontologia Fundamental*, notadamente no que diz respeito à arte e à técnica.

Palavras-chave: Arte, Técnica, Ontologia, Heidegger.

Art, fundamental affect and theological transcendence in Heidegger

Abstract: The aim of the article is to explore Heidegger's reflections on art and technique in the period that follows the *Beiträge zur Philosophie*, so as to show how the philosopher arrives at his Philosophy of Art.

Key Words: Art, Technique, Ontology, Heidegger.

Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental

MARCO ANTONIO VALENTIM

Resumo: O artigo esboça uma interpretação crítica do pensamento de Martin Heidegger com foco na questão acerca do lugar da não-humanidade no projeto filosófico da ontologia fundamental (1925-1930). Trata-se de investigar, reconstruindo brevemente os conceitos existenciais de mundo, história, natureza e vida, o sentido da relação entre humano e não-humano que a ontologia heideggeriana projeta a partir do vínculo da humanidade existente com o ser enquanto tal. Qual é a situação daquilo que, no homem ou fora dele, se constitui ontologicamente contra o sentido próprio da existência como ser-no-mundo?

Palavras-chave: Humanidade, Mundo, Natureza, Não-humanidade, Ontologia.

Out of the world. The place and sense of non-humanity in Heidegger's fundamental ontology

Abstract: This paper outlines a critical interpretation of

Martin Heidegger's thought, focused on the question about the place of non-humanity in the philosophical project of fundamental ontology (1925-1930). By reconstructing briefly the existential concepts of world, history, nature, and life, it aims to investigate the meaning of the relation between human and non-human that heideggerian ontology projects from the bond of the existing humanity with being as such. What is the situation of that which, in or outside of man, constitutes itself ontologically against the proper sense of existence as being-in-the-world?

Key Words: Humanity, Ontology, Nature, Non-humanity, World.