

ISSN: 2526-592x

Aoristo))))))

International Journal of Phenomenology,
Hermeneutics and Metaphysics

Amizade filosófica entre Brasil e
Chile

Amistad filosófica entre Chile y
Brasil

Jorge Acevedo
Marco Aurélio Werle
Organizadores

Toledo, v. 5, n° 1, (2022)

EDITORIAL

Amizade filosófica entre Brasil e Chile

Jorge Acevedo¹
Marco Aurélio Werle²
Organizadores

De uma revista científica espera-se que cumpra a função de *divulgar resultados de pesquisas, difundir trabalhos e novas ideias* e, agora mais do que antes, franquear espaço para o frutífero *intercâmbio entre instituições*, sob o lema da internacionalização dos saberes. Honrando seu compromisso de periódico acadêmico de filosofia, o presente número de *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, atende às três mencionadas missões, fazendo ênfase na última.

Com o espírito de trabalho colaborativo, o propósito deste número foi iniciar um diálogo, à maneira hermenêutica, entre os estudos de filosofia moderna e contemporânea no âmbito das pesquisas filosóficas realizadas tanto no Chile quanto no Brasil. Diz-se aqui “iniciar um diálogo”, pois o que antes havia era a consideração e mútua admiração dessas duas culturas filosóficas, que pareciam só aguardar um ensejo para estenderem as mãos à amizade. Desse modo, nessa edição, mais do que o intercâmbio formal entre países, temos celebrada a *amizade filosófica entre Brasil e Chile*.

Como aparece um enlace filosófico com estas características? Veicula-se em um número que, embora subministre um todo, não é pautado por um único tema, e sim é bastante plural e diversificado, indicando a pujança dos estudos latino-americanos sobre os conceitos que dão escopo à revista (fenomenologia-hermenêutica-metafísica e, eventualmente, a filosofia da existência). Desta maneira, o leitor encontrará os mais diversos enfoques, que abarcam diferentes áreas da filosofia, tal como a estética, a ética e a história da filosofia.

De maneira geral, o conceito de fenomenologia impregnou a edição, marcando diversos e intensos debates, que ainda hoje persistem. O que entendemos por fenomenologia? O que deve ser entendido por tal? Algo semelhante ocorre com o conceito de fenomenologia-hermenêutica e também, e sobretudo, com o de metafísica. Considerando isso, ressaltamos que neste número, tais conceitos foram

¹ E-mail: joaceved@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>

² E-mail: mawerle@usp.br, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0602-0996>

tomados em sentidos amplos, de tal forma que o olhar fenomenológico-hermenêutico se dirige para temas variados tomando como base diferentes autores.

Face a este quadro heterogêneo, também o leitor tem diante de si muitas possibilidades para ele mesmo propor questões e pensar a partir desse referencial. Mais uma vez se põe aqui o estilo de pensamento fenomenológico e hermenêutico, que não se pretende fechado em si mesmo, hermético, mas que é por essência aberto ao diálogo e àquilo que Gadamer chamou de “fusão de horizontes”, ou, com a vênua da linguagem figurada: *uma fusão de esforços chilenos e brasileiros para o desenvolvimento da filosofia entre nós*.

Assim, entre pesquisadores brasileiros e chilenos reúnem-se artigos que tematizam ou abordam em perspectiva crítica pensadores como: Kierkegaard, Husserl, Scheler, Heidegger (em interlocuções com os gregos, Hegel, Hebel e Cassirer), Fink, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur e Mario Victorino. Também põem a nossa disposição traduções (ora ao português, ora ao castelhano) de escritos de Hegel, Humboldt, Carus, Heidegger e Gadamer, que, ao proporcionar acesso aos contextos dos originais – vale insistir em seu valor filosófico – reafirmam-se como exercícios hermenêuticos de compreender o texto, ratificando a importância da linguagem e do diálogo com a tradição.

A propósito disso, certa feita François Fédier (1935-2021) advertiu que em filosofia traduzir já é começar a pensar; *traduzir pensando é, na prática, pensar traduzindo*. (Suas versões das obras de Heidegger e dos escritos de Hölderlin podem dar relevo ao que acaba de ser dito). Ainda sobre Fédier, registramos ter, entre as traduções deste número, uma recordação deste filósofo francês recém-falecido. 2

Ademais se apresenta uma entrevista com a Prof^a. Nilda Teves (1941-2022), filósofa e educadora brasileira que, durante os anos de 1990, atuou destacadamente nas políticas de educação pública do estado do Rio de Janeiro.

No que concerne aos artigos brasileiros, acrescenta-se que, por pura casualidade, ocorreram ao *call for papers* autores majoritariamente filiados à instituições de São Paulo, o que faz com que a amostra tenha, em certa medida, a identidade “paulista”. Com isso, ressaltamos que os artigos de fenomenologia e hermenêutica, recolhidos neste número, possuem representatividade nacional, ainda que sejam só parte dos estudos nesta área dentro do Brasil.

Cabe, ao fim, o registro do quanto é honroso e motivo de alegria para nós, que nos dedicamos à filosofia no Chile e no Brasil, ter recebido do Prof. R. S. Kahlmeyer-Mertens, Editor da *Aoristo*, generoso convite para organizar uma entrega conjunta internacional como esta, a quem agradecemos muito pela oportunidade de publicação, bem como pelo assessoramento e intermediação de contatos e pelo cuidadoso trabalho de editoração. Também é preciso dizer que acreditamos que o conhecimento mútuo daqueles que têm vocação pela filosofia no subcontinente sul-americano é um passo valioso para futuros e fecundos diálogos intelectuais. Diálogos que, certamente, requerem ser reforçados. Sentir companhia na solidão filosófica nos encoraja e nos impele a continuar a tarefa de pensar com energia renovada.

EDITORIAL

Amistad filosófica entre Chile y Brasil

Jorge Acevedo¹

Marco Aurélio Werle²

Organizadores

Se espera que una revista científica cumpla la función de dar a conocer *resultados de investigación, difundir escritos y nuevas ideas* y, ahora más que antes, abrir espacios para un fructífero *intercambio entre instituciones*, bajo el lema de “internacionalización del conocimiento”. En honor a su compromiso como revista académica de filosofía, el presente número de *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, cumple con las tres misiones antes mencionadas, haciendo énfasis en la última.

Con espíritu de trabajo colaborativo, el propósito de este número ha sido iniciar un diálogo entre los que estudian la filosofía moderna y la contemporánea tanto en Chile como en Brasil. Se habla aquí de “iniciar un diálogo” porque lo que había antes era sólo la consideración y mutua admiración de estas dos culturas filosóficas, que parecían estar a la esperar de una oportunidad para extender sus manos y estrecharlas amistosamente. Así, en esta edición, más que el intercambio formal entre países, hemos celebrado la *amistad filosófica entre Chile y Brasil*.

¿Cómo aparece un enlace filosófico con estas características? Se publica un número de *Aoristo* que, si bien es un todo, no se guía por un tema único, sino que es bastante plural y diversificado, lo que manifiesta la pujanza de los estudios latinoamericanos sobre los conceptos que determinan el campo de actividad de la revista (fenomenología-hermenéutica – metafísica y, eventualmente, filosofía de la existencia). De esta manera, el lector encontrará los más diversos enfoques, que abarcan distintas áreas de la filosofía, como la estética, la ética y la historia de la filosofía.

En general, el concepto de fenomenología impregnó la edición, aunque dicho concepto haya dado lugar a varios e intensos debates, que aún hoy persisten. ¿Qué entendemos por fenomenología? ¿Qué habría que entender por tal? Algo parecido ocurre con el concepto de fenomenología-hermenéutica y también y, sobre todo, con el de metafísica. Teniendo esto en cuenta, destacamos que en este número de la revista tales conceptos se han tomado en sentidos muy amplios, de tal manera que la mirada

¹ E-mail: joaceved@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>

² E-mail: mawerle@usp.br, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0602-0996>

fenomenológico-hermenéutica se ha dirigido hacia variados temas, tomando como base diferentes autores.

Frente a este cuadro heterogéneo, el lector se encuentra frente a múltiples posibilidades para plantearse preguntas y pensar desde el punto de vista de esta mirada. Una vez más, se pone en juego aquí el estilo de pensamiento fenomenológico y hermenéutico, que no pretende ser cerrado en sí mismo, hermético, sino esencialmente abierto al diálogo y a lo que Gadamer llamó una “fusión de horizontes”, o, con la licencia del lenguaje figurado: *una fusión de los esfuerzos chilenos y brasileños por el desarrollo de la filosofía entre nosotros*.

De este modo, los investigadores brasileños y chilenos presentan artículos que tematizan o toman como base a pensadores como Kierkegaard, Husserl, Scheler, Heidegger (en diálogo con los griegos, Hegel, Hebel y Cassirer), Fink, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur y Mario Victorino. También ponen a nuestra disposición traducciones (ya sea al portugués o al español) de escritos de Hegel, Humboldt, Carus, Heidegger y Gadamer, las cuales, al proporcionar acceso oportuno a los contextos de los originales, se reafirman como ejercicios hermenéuticos en la comprensión del texto, ratificando la importancia del lenguaje y el diálogo con la tradición.

Insistiendo en el valor filosófico de la traducción, hacemos notar que François Fédier (1935-2021) ha advertido al respecto que en filosofía *traducir* es ya empezar a *pensar*; *traducir* pensando, señala, es prácticamente *pensar* traduciendo (sus versiones de obras de Heidegger y de escritos de Hölderlin pueden dar impleción a lo recién planteado). Continuando con Fédier, destacamos que entre las traducciones de este número hay un recuerdo de este filósofo francés recientemente fallecido.

Además, se presenta una entrevista con la Prof^a. Nilda Teves (1941-2022), en memoria de la filósofa y educadora que, durante la década de 1990, actuó de manera destacada en las políticas públicas de educación en el estado de Río de Janeiro.

Con respecto a los artículos brasileños, se debe agregar que, sólo por azar, acudieron a la convocatoria autores que en su mayoría están afiliados a instituciones de São Paulo, lo que significa que la muestra tiene, en cierta medida, la identidad “paulista”. Con todo, destacamos que los artículos sobre fenomenología y hermenéutica recogidos en este número no dejan de tener cierta representación nacional, aunque sean sólo parte de los estudios en esa área dentro de Brasil.

Finalmente, es preciso declarar que ha sido honroso y motivo de alegría para los que nos dedicamos a la filosofía en Chile y Brasil el hecho de haber recibido de parte del Prof. R. S. Kahlmeyer-Mertens, editor de *Aoristo*, su generosa invitación para organizar una entrega conjunta internacional de este tipo; le estamos muy agradecidos por habernos brindado esta oportunidad de publicación, así como por su asesoramiento, intermediación de contactos y cuidadoso trabajo de edición. Creemos que el conocimiento mutuo de los que tenemos vocación por la filosofía es un valioso paso hacia futuros y fecundos diálogos intelectuales, diálogos que, por cierto, requieren ser reforzados dentro de Latinoamérica. Sentir compañía dentro de la soledad filosófica anima e insta a continuar con renovada energía la ardua tarea del pensar.

EDITORIAL

Philosophical Friendship between Brazil and Chile

Jorge Acevedo¹
Marco Aurélio Werle²

One can expect a scientific journal to fulfill the purpose of *disseminating research results, spreading works and new ideas* and, now more than ever, franking space for the fruitful *exchange among institutions* under the dictum of the knowledge's internationalization. Honoring its commitment as an academical philosophy journal, the present issue of the *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* assumes the three afore mentioned missions, with emphasis on the last one.

Imbued with the spirit of the collaborative work, the purpose of this number is to initiate a dialog in hermeneutics considerations between the studies of the modern and the contemporary philosophy in philosophical research performed in Chile and Brazil. The expression "to initiate a dialog" is used here in reference to the fact that there was already before the respect and mutual admiration between these two philosophical cultures, that seemed to only await for an opportunity to reach their hands into friendship. In this sense, in this number, more than the formal exchange between countries, there is also the celebrated *philosophical friendship between Brazil and Chile*. 5

How does a philosophical association with these characteristics appear? By using different text that being read as a whole provides a complete understanding of the topic. It is possible to say that it's plural and diversified investigations, indicates the vigor of the Latin-American studies about concepts that contribute the journal its aim (phenomenology-hermeneutics-metaphysics and, eventually, the existence philosophy). In this way, the reader will find the most diversified approaches that cover different areas of the philosophy, such as aesthetics, ethics and history of philosophy.

Mostly the concept of phenomenology permeates this edition, marking various and intense debates that persist in time until today. What do we understand by phenomenology? What shall be understood by this term? Something similar happens

¹ E-mail: joaceved@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>

² E-mail: mawerle@usp.br, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0602-0996>

to the concept of phenomenology-hermeneutics and, also mainly to the concept of metaphysics. Taken in consideration what's written above, we emphasize that in this publication such concepts are acquire in broader senses, in such a form that the phenomenological-hermeneutical refers to various themes, taking different authors ideas.

In the face of this heterogeneous scene, the reader will confront many possibilities to ask themselves questions about there one discerning. Once and again the phenomenological and hermeneutical way of thinking takes place, not being enclosed in itself, hermetical, but being by essence open to the dialog and to that, which Gadamer called "fusion of horizons" or, with the permission of the figurative language: *a fusion of Chilean and Brazilian efforts for the development between us*.

Therefore, articles were collected from Brazilian and Chilean researchers that thematize or approach from a critical perspective to thinkers such as: Kierkegaard, Husserl, Scheler, Heidegger (in interlocution with the Greeks, Hegel, Hebel and Cassirer), Fink, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur and Mario Victorino. The present publication is composed as well of translations (one moment to the Portuguese, in another to the Castilian) taken from articles written or translated (to Portuguese, or Castilian) from ideas belonging to Hegel, Humboldt, Carus, Heidegger and Gadamer, that, by providing access to the original contexts - stressing their philosophical value - reaffirm themselves as hermeneutical exercises of understanding the text, ratifying the importance of the language and of the dialogue with the tradition.

Regarding this matter, on one occasion François Fédier (1935-2021) warned that in the philosophy tradition to translate is already to start to think; *to translate* thinking is practically *to think* translating. (His versions of Heidegger's works and Hölderlin's writings can highlight what was just mentioned). Still about Fédier, we would like to register that we have among the translations of the publication a remembrance of this French philosopher who recently deceased.

Moreover, we include an interview with Prof. Nilda Teves (1941-2022), Brazilian philosopher and educator who acted prominently in public education policies in Rio de Janeiro during the years 1990's.

Concerned to the Brazilian papers, we must add that it was by pure casualty that mainly authors filiated to institutions of São Paulo came to our aid through *call for papers*, which gives the sample, in a certain way, the "Paulista" identity. With that, we emphasize that the articles on phenomenology and hermeneutics, gathered in this number, have national representativity, even though they are only part of the studies in this area in Brazil.

Finally, it is appropriated to register the honor and joy that it is for us, who devote ourselves to the philosophy in Chile and Brazil, to have received from Prof. R. S. Kahlmeyer-Mertens, publisher of *Aoristo*, a generous invitation to organize an international matter such as the present number you have in front. We kindly thanks' the opportunity of publishing this number as well as for the intermediation of contacts and for the careful job of publishing. It is also necessary to mention that we believe that the mutual knowledge of those who have the vocation for the philosophy in the Latin-American subcontinent is a valuable step towards future and prolific intellectual dialogs. These dialogs certainly require invigoration. To feel company in the philosophical solitude encourages and impels us to continue the strenuous task of thinking with renewed energy.

Introdução à fenomenologia dos devaneios

Introduction to the phenomenology of daydreams

Marcus Sacríni

Universidade de São Paulo - USP¹

RESUMO

O artigo retoma, de início, o modelo de análise de atos intencionais proposto por Husserl em *Investigações lógicas*. Segundo esse modelo, os atos são estudados como unidades vivenciais relativamente autônomas, dos quais se descrevem suas características estruturais. O artigo acompanha, logo a seguir, o desenvolvimento da fenomenologia das associações por Husserl, o que permitirá consolidar uma nova forma de análise dos atos, enquanto conectados por nexos de motivação. Por fim, propõe-se levar adiante a análise da fenomenologia das associações por meio da noção de devaneio.

7

PALAVRAS-CHAVE

Husserl; ato intencional; associação; presentificação; devaneio

ABSTRACT

The article takes up, at first, the model of analysis of intentional acts proposed by Husserl in *Logical Investigations*. According to this model, acts are studied as relatively autonomous living units, whose structural characteristics are described. The article follows, after that, the development of the phenomenology of associations by Husserl, which will allow the consolidation of a new form of analysis of acts, considered as connected by nexuses of motivation. Finally, it is proposed to take further the analysis of the phenomenology of associations through the notion of daydream.

KEYWORDS

Husserl, intentional act; association; presentification; daydream

INTRODUÇÃO

¹ E-mail: sacri@usp.br, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5913-0799>

Husserl desenvolveu por décadas a fenomenologia, o que resultou em uma pluralidade de métodos de análise e mesmo de projetos filosóficos de alcance variado. Gostaríamos de retomar alguns dos recursos desenvolvidos em dois períodos (*Investigações lógicas* e estudos de sínteses passivas) e tornar explícitas as diferentes abordagens da consciência aí implicadas. Pretendemos mostrar que a descrição das vivências em termos de associações motivacionais, tema elaborado, por exemplo, em vista da gênese da receptividade sensível nos cursos sobre sínteses passivas, pode ser estendida às presentificações, tarefa não plenamente cumprida no quadro da fenomenologia husserliana. Vamos, na parte final do texto, propor a noção de *devaneio* para tornar temáticas vivências presentificantes densas em que tipos diversos de atos se unificam por nexos motivacionais, os quais cumpre justamente clarificar.

1 ANÁLISE INICIAL DOS ATOS INTENCIONAIS

Em *Investigações Lógicas*, obra monumental publicada em três volumes em 1900 e 1901, Husserl apresenta ao grande público a fenomenologia. Conquanto herde conceitos e temas amadurecidos na década anterior, essa obra formula em termos originais o primeiro grande projeto fenomenológico proposto pelo autor. Trata-se, em termos muito gerais, de descrever *os aspectos subjetivos constituintes da experiência*. Para atribuir precisão a essa ideia genérica, cumpre notar que o alcance pretendido para a descrição fenomenológica é delimitado pelo projeto de fundação do conhecimento esboçado no primeiro volume da obra em vista, *Prolegômenos à lógica pura*. Segundo Husserl, é preciso desenvolver como lógica pura uma doutrina sistemática que formulasse em pura validade formal os princípios teóricos responsáveis pela validação do conhecimento científico nas mais diferentes áreas do saber. O conhecimento científico supõe diversos tipos de operações inferenciais por meio das quais teorias complexas são construídas. Conquanto teorias convincentes tenham sido produzidas em diversas áreas do saber, o convencimento racional propiciado por tais construções teóricas não supõe clareza acerca dos princípios e regras basilares que as fundamentam. “A isso se refere o estado de imperfeição de todas as ciências” (HUSSERL, 1975, p. 26), adverte-nos o autor. Cabe, diante disso, explorar rigorosamente os fundamentos lógicos que tornam justificáveis as teorias, tarefa que deve ser levada a cabo por matemáticos (HUSSERL, 1975, p. 254)². Todavia, ao lado da sistematização desses fundamentos lógicos do saber, nomeados de *condições objetivas* das teorias, Husserl propõe uma investigação complementar, de cunho epistemológico: clarificar as *condições subjetivas* das teorias, referentes à *experiência da validade* dos princípios e regras estabelecidas pela lógica pura (Cf. HUSSERL, 1975)³. Os princípios e regras lógicas devem ter sua validade reconhecida subjetivamente, ou nem mesmo seria possível distinguir entre inferências justificadas e injustificadas. Abre-se então a perspectiva de investigar a experiência da

² “A construção de teorias, a solução rigorosa e metódica de todos os problemas formais, permanecerá sempre o território próprio do matemático” (§ 71).

³ § 32: “As condições ideais de possibilidade de uma teoria em geral. Conceito rigoroso de ceticismo”.

legitimidade ou validade lógica. Essa investigação não se interessa pelas particularidades empíricas a que os sujeitos psicológicos estão submetidos. Trata-se de elucidar “[...] condições ideais, radicadas na forma da subjetividade em geral e na sua relação ao conhecimento” (HUSSERL, 1975, p. 119).

É, assim, uma perspectiva lógico-epistemológica que guia a consolidação das análises fenomenológicas no correr das seis investigações lógicas. Delineia-se a tarefa de explicitar quais as características gerais da subjetividade responsáveis pela atestação da validade lógica. Complementa-se, assim, com essa perspectiva de uma clarificação fundacional do próprio teorizar, a explicitação dos fundamentos lógicos de toda teoria. Cabe notar que o privilégio dessa problemática se reflete consideravelmente no enfoque das análises da experiência subjetiva. Já a primeira investigação é dedicada à linguagem, pois interessa esclarecer como os princípios e regras constitutivos da lógica pura são tematizados predicativamente sem que se reduzam a episódios empíricos de enunciações discursivas. Por sua vez, mesmo que os atos intuitivos sejam explorados em detalhes na segunda, quinta e sexta investigações, interessa para Husserl principalmente seu papel de *sentido preenchedor* para os atos linguísticos, isto é, o conjunto de experiências que atribui intuitividade às visadas significativas e, assim, concretiza o conhecimento⁴.

De modo ainda mais notável, mesmo a caracterização geral dos atos intencionais na quinta investigação passa a ser conduzida sob a orientação da perspectiva lógico-epistemológica. Que se considere o modo como Husserl expõe um dos temas centrais dessa investigação, a *essência intencional* dos atos. O autor distingue entre *qualidade* e *matéria* dos atos. Essa última seria responsável pela determinação da referência, enquanto a primeira delimitaria o tipo de atitude dóxica assumida em relação à matéria. Essa abordagem ganha concretude com base no estudo de conteúdos ordenados proposicionalmente. Consideremos a seguinte passagem, marcante do tipo de análise oferecida por Husserl acerca da essência intencional:

Que nos recordemos do que comumente se diz, a saber, que *o mesmo* conteúdo pode ser, uma vez, conteúdo de uma simples representação, outra vez conteúdo de um juízo, em outros casos ainda conteúdo de uma pergunta, de uma dúvida, de um desejo e coisas semelhantes. Quem se representa que *haja seres inteligentes em Marte*, representa o mesmo que um outro que afirme que *há seres inteligentes em Marte* e, de novo, que um outro que pergunta *será que há seres inteligentes em Marte?* ou que um outro que deseja *que possa haver seres inteligentes em Marte!*, etc. É de propósito que damos aqui

⁴ “Onde nomeadamente a intenção de significação se preenche com base na intuição correspondente, em outras palavras, onde a expressão está referida ao objeto dado no nomear atual, aí constitui-se o objeto enquanto ‘dado’ em certos atos [...] *da mesma maneira* em que a significação o *visa*. Nesta unidade de recobrimento entre significação e preenchimento da significação, corresponde à significação, enquanto essência do significar, a essência correlativa do preenchimento da significação, e é nesta última que consiste o sentido *preenchedor* e, como se pode também dizer, o sentido expresso por meio da expressão”

explicitamente as expressões exatas correspondentes. A igualdade do “conteúdo” através da diversidade da qualidade de ato encontra, aqui, o seu cunho gramatical visível e, assim, a harmonia das formações gramaticais pode orientar nossas análises (HUSSERL, 1984 p.426.).

Husserl esclarece a noção de essência intencional baseando-se em exemplos de proposições associadas a diferentes atos ilocutórios. Embora esse método permita distinguir com precisão uma pluralidade de atos da esfera do pensar (conforme as diferentes atitudes assumíveis diante da matéria proposicional), não é muito claro se, nesses termos, a noção de essência intencional se aplicaria adequadamente à percepção ou às presentificações. A característica marcante da percepção por meio da qual ela sempre nos dá seu objeto “em pessoa” em contraste, por exemplo, com a memória, que apenas reproduz situações passadas, não designaria nenhuma qualidade específica e nem deveria, por conseguinte, ser tratada como um aspecto essencial do ato (HUSSERL, 1984 p.458)⁵. Soa, contudo, insatisfatório que tal aspecto constituinte do perceber não componha sua essência intencional.

Apesar dessas questões oriundas, a nosso ver, da proeminência da problemática lógico-epistemológica, a obra *Investigações lógicas* avança notavelmente na descrição da forma da subjetividade em geral. A consciência é reconhecida como um fluxo, uma corrente de vivências em contínuo desenrolar (HUSSERL, 1984, p. 369)⁶. A persistência da forma una do todo consciente não exclui a possibilidade de destacar as unidades apreensivas que a compõem, isto é, os *atos*, que se demarcam pela direcionalidade a um polo objetual a cada vez. Dessa maneira, a intencionalidade (a característica segundo a qual cada unidade vivencial é sobre algo, visa algum tema, independentemente desse tema existir ou não) se torna chave para a análise fenomenológica. A tarefa de capturar “a forma da subjetividade em geral”, anunciada em *Prolegômenos*, se subdivide nas análises dos diferentes modos pelos quais a intencionalidade se cumpre. Por meio dessa análise, espera-se revelar o seguinte:

[...] chegamos sempre a caracteres intencionais primitivos que, segundo sua essência descritiva, não se deixam reduzir a vivências psíquicas de outro tipo; e é também indubitável que a unidade do gênero descritivo “intenção” (“caráter de ato”) mostra diferenças específicas, que se fundamentam na essência pura deste gênero e que, assim, precedem, enquanto *a priori*, a facticidade psicológica empírica (HUSSERL, 1984, p. 381).

⁵ “Na percepção, o objeto parece estar presente ‘em carne e osso’, em pessoa por assim dizer. Na representação da fantasia, ele ‘paira diante de nós’, ele é ‘presentificado’, mas não está presente em carne e osso. No entanto, não é essa a diferença que entra aqui em consideração, pois esta é uma diferença devida a momentos que não dizem respeito nem à qualidade nem à matéria, tal como, por exemplo, a diferença entre a percepção e a recordação de um e o mesmo objeto, representado com o mesmo sentido de apreensão”

⁶ “Da redução ao fenomenológico resulta esta unidade da ‘corrente de consciência’, realmente em si mesma fechada e que temporalmente sempre continua a se desenvolver” (V, § 6).

Retomemos alguns dos principais resultados obtidos por essa descrição dos atos intencionais, os quais terão um papel proeminente na proposta que esboçaremos nas próximas seções. A análise dos tipos de atos deixa claro que o objeto não determina a partir de suas propriedades intrínsecas todas as características da experiência subjetiva. Afinal, os modos de visada intencional se distinguem mesmo se voltados para o mesmo polo objetual. É assim que se deixam demarcar as duas grandes modalidades intencionais apresentadas em *Investigações lógicas*, intuir e pensar⁷. Na intuição, visamos os *aspectos próprios* dos polos objetuais, que se manifestam tais como são. Por exemplo, vejo Garuda, uma calopsita de que cuido aqui em casa, e atesto fenomenalmente o rajado de suas penas, seu olhar desconfiado, etc. Por sua vez, no pensar dirigimo-nos por meio de *articulações predicativas* aos polos objetuais, e isso independentemente de ter à disposição da percepção tais polos ou mesmo de imaginá-los concomitantemente à expressão. Formulo a expressão “a calopsita Garuda” e intenciono o mesmo objeto visto há pouco, porém sem que haja nenhuma manifestação de aspectos próprios; há somente a circunscrição significacional do polo visado ou, em outras palavras, ocorre a visada intencional *vazia* de intuitividade.

As descrições propostas em *Investigações lógicas* também permitem entender que intuir e pensar não são modos intencionais completamente opostos, já que sob o devido ângulo demarcatório, ao menos algumas de suas sub-modalidades instanciam propriedades semelhantes. É o que acontece se buscamos classificar os atos intencionais em termos de *mediatez*. Embora como visto há pouco, essencialmente diferentes, perceber e falar visam os polos objetuais *sem mediação explícita*, o que não ocorre, por exemplo, na consciência de imagem, ato intencional mediato, em que o polo objetual é visado por meio de um suporte imagético (pintura, fotografia, etc.). Nos atos em que há mediação, um objeto X é explicitamente tomado como intermediário para visar o polo objetual Y. É o que ocorre quando reconhecemos uma paisagem pintada em um quadro, por exemplo. Sem dúvida é possível analisar os detalhes da pintura apenas em termos do arranjo sensível de formas e cores, quando justamente deixamos de visá-la como “imagem de”. Por sua vez, para que algo opere como imagem ou, em termos mais gerais, “representação de” (o que permite incluir mapas, maquetes, etc. nessa categoria) é preciso tomar esse algo explicitamente como um representante por meio do qual temos consciência, de modo indireto, de um polo objetual em vista (HUSSERL, 1984 p.436.)⁸. Certamente esse não é o caso da percepção, que visa diretamente os aspectos próprios da

⁷ Sobre essa distinção, cf., por exemplo, Husserl (1984, II) § 24.

⁸ “[N]o representar em imagem, com base no ‘objeto-imagem’ aparente visamos o objeto *figurado* (o ‘sujeito-imagem’). Mas a figuratividade do objeto que funciona como imagem não é, manifestamente, nenhum caráter interno (nenhum ‘predicado real’), como se um objeto fosse também figurativo tal como é, por exemplo, vermelho ou esférico. [...] Só pela capacidade de um eu representador para usar o semelhante como representante em imagem de um semelhante, de ter apenas um intuitivamente presente e de, no entanto, no lugar desse, *visar* ainda o outro, é que a imagem se torna de todo uma imagem” (§ 11 e 20).

objetividade em vista. Cumpre notar que também não é o caso da referência linguística. Afinal, ao formular expressões nominais ou proposições não nos dirigimos às significações como intermediários para que de algum modo representássemos o que é significado; dirigimo-nos diretamente para objetos ou estados de coisas visados linguisticamente. A articulação linguística não é o objeto do pensar, mas o modo como ele se realiza; as significações não são os objetos a que nos voltamos quando pensamos sobre algo, mas o meio pelo qual esse voltar-se ocorre (HUSSERL, 1984 p.108.)⁹.

Como se vê, a distinção fulcral entre intuir e pensar não deve nos levar a tomar cada um desses modos como um bloco uno. Sob diferentes aspectos é cabível marcar distinções entre tipos de atos no interior dessas amplas modalidades intencionais. Em particular, no caso do intuir, cabe distinguir os atos em que os objetos não apenas são visados em seus aspectos próprios mas efetivamente se doam “em pessoa”. Trata-se de atos que se distinguem pela *originariedade*. Os atos perceptivos se distinguem por tal característica. Em contraste, os atos de fantasia, memória ou expectativa também se cumprem de modo intuitivo (visam polos objetuais em seus aspectos fenomenais próprios), porém sem que o respectivo objeto se doe efetivamente. Esses atos de presentificação se caracterizam, assim, como *reprodutivos* ou *secundários* relativamente aos objetos que se doam originariamente na percepção. Já os atos denominados como “consciência de imagem” se voltam originariamente para o suporte representante, conquanto visem um polo objetual ausente.

2 OS NEXOS ASSOCIATIVOS ENTRE ATOS

Enumeramos acima algumas das distinções conceituais que capturam as características estruturais demarcadoras de diferentes modalidades intencionais. Notemos agora que nos anos seguintes à publicação de *Investigações lógicas*, em particular após 1904, Husserl propõe, em cursos e manuscritos, uma série de ampliações da investigação fenomenológica, tanto do ponto de vista metodológico (destaca-se, por exemplo, a elaboração da redução fenomenológica, ao menos desde 1905, nos manuscritos de *Seefeld*) quanto temática. Em relação a esse último ponto, destacamos as preleções *Fantasia e consciência de imagem*, terceira parte de um curso ministrado em 1904-5, na qual Husserl se dedica a explorar o domínio das presentificações. Destacamos também a quarta parte do mesmo curso, dedicada a analisar a temporalidade imanente da consciência. Essa parte está na origem da famosa obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, publicada em 1928. A perspectiva fenomenológica resultante desses esforços analíticos é diferente daquela firmada em *Investigações lógicas*. Não se tem mais em vista uma tarefa epistemológica complementar à lógica pura, que oferecesse um caminho para o aperfeiçoamento racional das ciências. Almeja-se descrever as estruturas últimas do “estar consciente” como fonte universal para o sentido de qualquer tipo de

⁹ “Se consumamos o ato [significativo] e se nele vivemos, por assim dizer, visamos então, naturalmente o seu objeto e não a sua significação. Quando fazemos, por exemplo, uma asserção, julgamos então acerca da coisa em questão e não acerca da significação da frase declarativa, acerca do juízo em sentido lógico” (§ 34).

experiência¹⁰. Sem dúvida, a problemática lógico-epistemológica permanece no horizonte investigativo, até mesmo em textos tardios do autor, mas não mais como um tema delimitador do alcance da fenomenologia¹¹.

A consolidação das análises sobre as estruturas últimas da consciência abre novas problemáticas fenomenológicas, algumas já entrevistadas no período de *Investigações lógicas*, mas ali não desenvolvidas. Esse parece o caso da *motivação*. Essa noção já aparece no início da primeira investigação lógica (§ 2-4), para caracterizar a operatividade dos signos indicativos: o saber atual acerca de algo leva a apontar a outro algo¹². Assim, a bandeira indica determinada nação, o som de passos indica a presença de alguém no cômodo ao lado, etc. A co-posição do ente indicado é motivada pela atestação inicial, de maneira que atos distintos são sintetizados (por exemplo, a *audição* de passos e a *crença* de que há alguém no cômodo ao lado). O tema da *motivação* abre-nos, destarte, para a problemática das *formas de conexão* entre atos intencionais. Resulta da *motivação* uma “*unidade descritiva*” (HUSSERL, 1975, p.32) entre vivências que não se reduz a uma mera justaposição casual, uma vez que os atos se entrelaçam conforme o seu *sentido*. O objeto ou estado de coisas é indicado naquela circunstância *porque* se tem a experiência atual de outro objeto particular que o indica. Os passos ouvidos são índices para a crença de que há uma pessoa no quarto ao lado; o som de um passarinho a cantar próximo da janela, o som da ambulância que cruza rápido a rua não têm o mesmo efeito.

Esse último exemplo revela que o laço motivacional instancia *padrões associativos específicos*. Husserl reconhece esse ponto no § 4 da primeira Investigação: “[...] os fatos psíquicos em que o conceito de índice tem a sua ‘origem’, isto é, nos quais ele pode ser captado abstrativamente, pertencem ao grupo mais amplo de fatos que devem ser compreendidos sob o título histórico de ‘associação de ideias’” (HUSSERL, 1975, p.35). Longe de denotar com essa última expressão um conjunto de

¹⁰ No início de *Lições*, Husserl ainda fala em nome da teoria do conhecimento, mas deixa claro que o alcance pretendido da análise é bem mais amplo que o próprio conhecimento: “a pergunta da teoria do conhecimento sobre a possibilidade da experiência é a pergunta pela essência da experiência, e o esclarecimento de sua possibilidade fenomenológica requer o regresso aos dados fenomenológicos em que o experienciar fenomenológico consiste” (HUSSERL, 1966b, p.8-9).

¹¹ Em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, obra de 1936, Husserl reafirma a mesma perspectiva clarificadora do conhecimento já estabelecida em *Prolegômenos*: “obviamente é um erro risível mas infelizmente comum querer atacar a fenomenologia transcendental como ‘cartesianismo’, como se seu *ego cogito* fosse uma premissa ou um conjunto de premissas da qual o restante do conhecimento [...] tivesse de ser deduzido, absolutamente assegurado. Não se trata de assegurar a objetividade, mas de entendê-la” (HUSSERL, 1976, p.193). Notemos, todavia, que as expectativas teóricas associadas à investigação fenomenológica vão bem além dessa clarificação da objetividade científica. Em um trecho próximo da citação acima, Husserl assevera: “é claro que não há nenhum problema concebível com sentido da filosofia até hoje, e nenhum problema concebível do ser em geral que a fenomenologia transcendental não tenha alguma vez, no seu caminho, de alcançar” (HUSSERL, 1976, p.192).

¹² Nas palavras de Husserl, caracteriza-se como elemento comum da indicação “a circunstância de quaisquer objetos ou estado de coisas, de cuja existência alguém tem um conhecimento atual, lhe indicarem a existência de certos outros objetos ou estados de coisas, no sentido de que a convicção acerca do ser de um é por ele vivida como motivo (e certamente como um motivo não-intelectivo) para a convicção ou a suposição acerca do ser de outros” (HUSSERL, 1975, p.32).

eventos empíricos obscuros e que caberia somente a algum tipo de psicologia experimental recensear indutivamente, Husserl considera que as associações podem ser estudadas conforme a perspectiva fenomenológica. Segundo o autor, a associação “[...] cria novos caracteres fenomenológicos e unidades, que, precisamente, não têm o seu fundamento legal necessário nem nos próprios conteúdos vividos nem nos gêneros dos seus momentos abstratos” (HUSSERL, 1975, p.36). As associações permitem reconhecer novos temas fenomenológicos ou, em outras palavras, tomando as associações como guias, torna-se possível abordar as vivências de uma nova perspectiva, a qual não se esgota apenas na enumeração das características estruturais dos atos tomados como unidades isoladas em correlação com seus polos objetuais. Passa a interessar, agora, não somente as propriedades *intraintencionais* de cada ato (intuitividade, originariedade, significatividade, etc.), mas os nexos *interintencionais* por meio dos quais ocorrem experiências *complexas*, compostas, amíúde, por tipos intencionais diferentes, que se entrelaçam conforme o *sentido* dos conteúdos aproximados.

Tal como dito há pouco, a análise motivacional não é aprofundada em *Investigações lógicas*. Nessa obra, Husserl se concentra, antes, em deslindar os diferentes atos intencionais e descrever seus tipos básicos segundo características estruturais. Por sua vez, as análises da *temporalidade imanente*, iniciadas de fato já na época de *Investigações*, conquanto consolidadas a partir ao menos de 1905, permitem que a motivação ganhe amplo destaque como tema fenomenológico. Afinal de contas, o que está em jogo nessas análises não é somente como podemos ter consciência de objetos temporalmente extensos, mas também como a própria experiência se distende temporalmente. A consciência de objetos temporais supõe, assim, a pré-constituição passiva da própria temporalidade da consciência. Sem pretender fazer justiça à complexidade das análises husserlianas sobre esse tema, destaquemos tão somente que cada ato não é um evento discreto, mas envolve a síntese de múltiplas fases sucessivas em um campo vivencial. No momento A, antecipa-se certa continuidade como momento ainda-a-ser B. Uma vez que B torna-se o centro impressional da experiência, o momento A não desaparece, mas permanece retido como A' ainda operante em B, que também já protende sua continuidade em C, e assim sucessivamente. Cada novo momento não é um brotamento incompreensível, mas uma fase no desenrolar de um tipo de vivência. Revela-se, dessa maneira, a multiplicidade de momentos constitutivos imanente a cada ato, e em vigor mesmo entre atos diferentes, cuja coesão também se submete a essa teia de antecipações e retenções que constituem o campo do estar consciente¹³.

A estrutura sintética da temporalidade imanente é a condição basilar para a exploração dos nexos interintencionais. Todavia, o que tal estrutura revela é apenas que há conexões internas na sucessividade das fases vivenciais, sem ainda esclarecer quais são os padrões concretos de entrelaçamento entre vivências. Husserl reconhece

¹³ “Aquilo que em *Investigações lógicas* chamamos de ‘ato’ ou ‘vivência intencional’ é, sempre, portanto, um fluxo em que se constitui uma unidade temporal imanente (o juízo, o desejo, etc.) que tem a sua duração imanente” (HUSSERL, 1966b, p.76).

esse ponto já nos apêndices às suas lições sobre a temporalidade imanente. Em um importante trecho, o autor afirma:

[U]m fluxo determinado ocorre sempre de novo, o agora atual cai e passa para um novo agora, etc. Pode ser isto uma necessidade de tipo *a priori*, a sua condição é, porém, uma 'associação', quer dizer, tanto a conexão passada quanto o fato de que 'qualquer coisa virá' são determinados pela experiência (HUSSERL, 1975, p. 106).

Que a temporalização ocorra sob uma forma geral não esclarece ainda de que modo os conteúdos vividos se unificam quanto às suas particularidades "materiais". Esse tópico exige a consideração de padrões associativos específicos, tarefa que não é levada a cabo em *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*.

Em textos posteriores, Husserl dá sequência à exploração dos nexos associativos constitutivos de vivências complexas. Em particular, trata-se de um ponto bastante explorado em seu curso *Análises sobre as sínteses passivas*, ministrado na década de 1920. Ali, no § 27 a temporalidade imanente é apresentada como a forma basilar de toda experiência consciente:

Essa é a síntese mais geral e mais primária que necessariamente conecta todos os objetos particulares de que nos tornamos conscientes originariamente na passividade como sendo, não importa qual seja seu conteúdo e o modo como possam ser constituídos como objetos unitários com respeito ao conteúdo. [...] Naturalmente, a síntese da consciência do tempo também contém [...] a síntese em que um objeto é constituído como identicamente um ou [...] como duradouro nas multiplicidades fluentes (HUSSERL, 1966a, p.127).

15

Cada momento vivenciado retém o que foi vivido há pouco e antecipa o momento ainda-a-ser-vivido próximo. Essa é a forma vivencial que permite haver fenomenalização não importa de qual objeto. Cumpre notar, contudo, tal como já notado em *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, que a explicitação dessa forma esclarece somente a estrutura abstrata da experiência consciente, e nada prejulga sobre quais conteúdos se impõem e por que eles se sucedem do modo como o fazem a cada vez, para que o polo objetual em vista apareça como tal. Husserl deixa claro esse ponto na parte final do § 27:

O que dá unidade ao objeto particular com respeito ao conteúdo, o que constitui as diferenças entre cada um deles com respeito ao conteúdo [...], o que torna a divisão possível e a relação entre partes na consciência, etc., apenas a análise do tempo não pode nos dizer, pois ela justamente abstrai do conteúdo. Assim, ela não nos dá nenhuma ideia das estruturas sintéticas necessárias do presente

fluente e do fluxo unitário dos presentes, o que de algum modo concerne à particularidade do conteúdo (HUSSERL, 1966a, p.128).

A forma temporal esclarece tão somente o esquema geral da experiência consciente. Para entender como as unidades temáticas se constituem, cumpre investigar as sínteses que, no nível do conteúdo, levam os atos a se entrelaçarem de modo a permitir o reconhecimento temporalmente extenso de polos objetivos. A resposta a esse tipo de problema exige avançar para além da fenomenologia da temporalidade rumo à *fenomenologia das associações*, a qual, como vimos, já havia sido anunciada em *Investigações lógicas*¹⁴. É nesse nível que o tema da motivação ganha centralidade. Trata-se de elucidar, em relação à “materialidade” dos conteúdos vividos, de que modo as unidades sintéticas vivenciais (os atos) se ordenam. Cada momento há pouco vivido é retido no novo agora outrora meramente protendido. Essa forma se deixa preencher por vários nexos associativos entre os conteúdos que a cada vez cumprem o papel de “protenção”, “retenção”, “impressão” no desenrolar de uma vivência. O conteúdo vivido a cada vez *motiva* por certo tipo de nexo associativo o próximo conteúdo, assim como já era motivado de algum modo pelo conteúdo anterior. Esses padrões associativos também se deixam investigar em seus aspectos gerais e de modo algum se reduzem a justaposições empíricas brutas. Há um *aspecto normativo* nas associações, isto é, os nexos motivacionais instanciam certa *legalidade típica* que garante a inteligibilidade dos casos particulares. É justamente essa legalidade constitutiva das conexões dos conteúdos que cabe descrever.

No § 26 do curso sobre as sínteses passivas, Husserl delinea o campo de estudo das associações. Dois grupos de fenômenos são circunscritos. Com base em um dado presente um dado passado pode ser despertado; trata-se de uma associação reprodutiva, a qual, para Husserl, constitui o “sentido primeiro e genuíno” (HUSSERL, 1966a, p.119) de associação. Além disso, um dado presente pode despertar uma antecipação acerca do curso da experiência, com base no reconhecimento de seu caráter típico; atua, nesse caso, uma associação antecipatória. Torna-se tema, como se vê, o entrelaçamento entre atos intencionais de diferentes modalidades: a percepção desperta uma memória ou uma expectativa. Desse ponto de vista, interessa compreender não o direcionamento objetivo de cada ato (seu movimento inaintencional, por assim dizer), mas a constituição de uma unidade vivencial extensa entre modalidades intencionais diversas. Estamos aqui diante daquelas novas unidades descritivas já entrevistadas em *Investigações lógicas*: uma percepção motiva uma memória, que motiva uma expectativa, etc. Modalidades diversas de atos se entrelaçam segundo princípios associativos que cumpre justamente investigar.

Notemos, todavia, que em vez de dedicar-se à sistematização desses nexos associativos interintencionais, Husserl se depara, em sua análise das sínteses passivas, com um problema ainda mais básico:

¹⁴ “Vemos muito rapidamente que a fenomenologia da associação é, por assim dizer, uma continuação mais elevada da doutrina da constituição temporal originária” (HUSSERL, 1966a, p.118).

[...] é precisamente a análise dos fenômenos associativos que chama nossa atenção ao fato de que a consciência não precisa necessariamente ser consciência de um objeto único e, por conseguinte, tocamos em um novo problema aqui: como a consciência de algo particular e como a consciência de particulares explícitos se torna possível como a consciência de uma multiplicidade e a consciência de uma totalidade (HUSSERL, 1966a, 120).

Husserl tem em vista as sínteses que tornam possível nossa consciência perceptiva de um objeto uno ou de vários objetos particulares. Esse problema toma parte em uma série de análises sobre fenômenos associativos basilares. Cabe investigar, nessas análises, como múltiplos aspectos sensoriais se fundem em uma consciência unificada que destaca um ou mais temas objetuais. Husserl chega a chamar a atenção para sínteses análogas no domínio da presentificação, ao ter em vista a questão da fusão de elementos mnemônicos variados em uma lembrança ilusória¹⁵. Ganha, porém, destaque o problema da unificação de um campo apreensivo mínimo *no domínio da percepção*. Esse parece ao menos o sentido do redirecionamento da investigação a partir do § 28 de *Análises sobre as sínteses passivas*. Ali, são estudados os fatores associativos responsáveis pela estabilização do campo sensível basilar ao qual a subjetividade sempre deve ser responsiva. São oferecidas análises detalhadas da força afetiva de aspectos tais quais proeminência e contraste sensoriais como *motivadores* do despertar atencional das capacidades sensíveis. Não avançaremos no detalhamento desses tópicos. Apenas notamos que a circunscrição desse domínio temático (a pré-doação de unidades sensoriais) supõe deixar metodicamente de lado a maior parte das vivências, inclusive aquelas em que diversos tipos de complexos intencionais (passivos e ativos) atuam conjuntamente em diferentes nexos motivacionais. Husserl reconhece isso já no início do parágrafo em pauta:

Vamos permanecer na unidade sintética contínua de um presente fluente; não vamos inicialmente recorrer a nenhuma das funções da lembrança, que deveremos levar em consideração apenas mais tarde quanto sua gênese e novas operações, e tampouco vamos fazer uso das funções de nos conectar às antecipações intuitivas, às expectativas que saltam além da protensão contínua. Nós deixamos fora de ação mesmo todos os tipos de fantasias, de atos conceituais, de atividades do querer e do valorar, sem prejudicar sobre sua indispensabilidade ou dispensabilidade para uma subjetividade (HUSSERL, 1966a, p.128-129).

¹⁵ Logo após apresentar a associação reprodutiva, comenta Husserl: “no meio desses fatos está o fenômeno que nos interessa, a fissão de lembranças em lembranças. Essas lembranças foram misturadas, por assim dizer, de tal modo que imagens mnemônicas de passados separados fundiram-se na unidade de uma imagem ilusória” (HUSSERL, 1966a, p.119).

A análise das associações originárias do campo sensorial avança sob a suspensão metódica da complexidade da vida intencional. Em particular, essa abordagem deixa em aberto a clarificação dos nexos motivacionais que unificam em experiências densas tipos diversos de atos intencionais. Mesmo quando Husserl volta a tratar das associações reprodutivas e antecipatórias, nos parágrafos 36 a 41 de seu curso, o que está ali em jogo é principalmente esclarecer as “precondições associativas do conteúdo” (HUSSERL, 1966a, p.180), isto é, o papel da força afetiva no *despertar* de um conteúdo retido ou na prefiguração de uma situação futura. Não há, contudo, análises detidas dos tipos de nexos entre atos intencionais e nem, correspondentemente, dos tipos de vivências densas que assim se constituem.

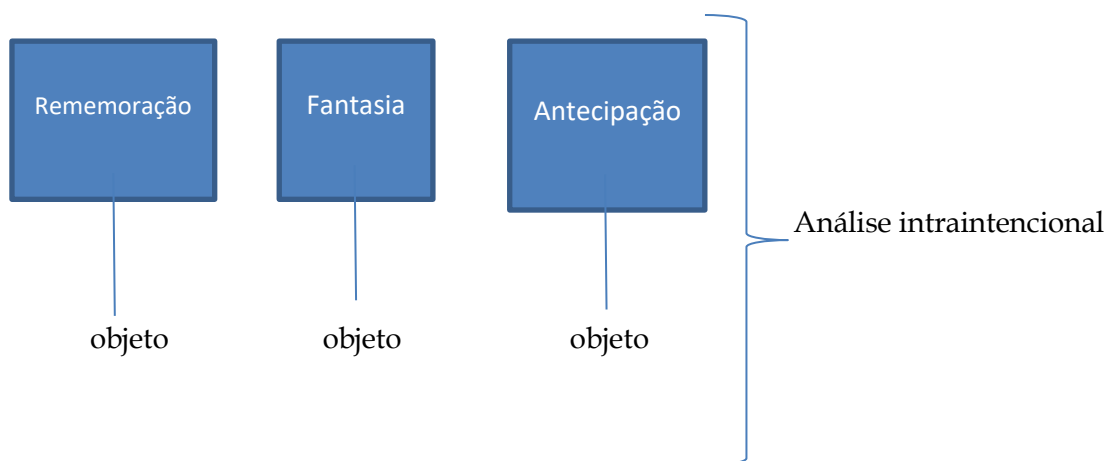
3 OS DEVANEIOS COMO TEMA FILOSÓFICO

Como vimos, o modelo de explicitação de características estruturais, proposto em *Investigações lógicas*, não esgota a descrição fenomenológica dos atos intencionais. Esse modelo permite discernir as modalidades fundamentais de intencionalidade que compõem a corrente ou o fluxo de consciência. Mas para entender o próprio caráter de fluxo ou de encadeamento de atos, outro tipo de investigação, já reconhecido em *Investigações lógicas* mas ali não aprofundado, deve ter lugar. Trata-se da análise dos nexos *interintencionais*, por meio dos quais a fenomenologia alcança unidades descritivas complexas, isto é, cadeias de variados atos intencionais entremeados segundo princípios que cabe justamente investigar. A *associação* passa a ser o denominador comum que orienta esse tipo de análise voltado à auto-constituição do fluir vivencial. Husserl apresenta uma vasta gama de problemas teóricos pertinentes ao tema da associação, que se estende desde as precondições afetivas de unificação vivencial até as formas racionais de motivação racional do pensar e do agir¹⁶. De nossa parte, gostaríamos de avançar na investigação de um tópico intermediário nessa ampla escala temática, a saber, os nexos motivacionais entre presentificações.

Husserl reconhece desde cedo em sua obra a riqueza intencional intrínseca ao domínio das presentificações. Não se trata aqui de um só tipo de ato, mas de uma família de atos que embora partilhem de características essenciais, distinguem-se entre si. Nas presentificações intuitivas, visamos um polo objetual ausente, e as características intuitivas pelas quais cumprimos a visada intencional não implicam na doação originária da objetividade em vista. Imagino a calopsita Garuda, reponho as características intuitivas que permitem reconhecê-la como tal mesmo sem tê-la diante dos sentidos. E essa figuração imaginativa pode se cumprir em modalidades diversas. Posso imaginar Garuda conforme uma situação ocorrida anteriormente: há então um caráter posicional na visualização, que reproduz uma situação passada; vivencio uma lembrança. Posso também imaginá-la em uma situação, assim suponho, que ocorrerá em breve; vivencio, então, uma antecipação. Posso simplesmente criar uma situação qualquer, desconectada de qualquer vivência passada ou futura, e componho uma mera fantasia. A análise de propriedades

¹⁶ Sobre as motivações racionais, (Cf. HUSSERL, 1952).

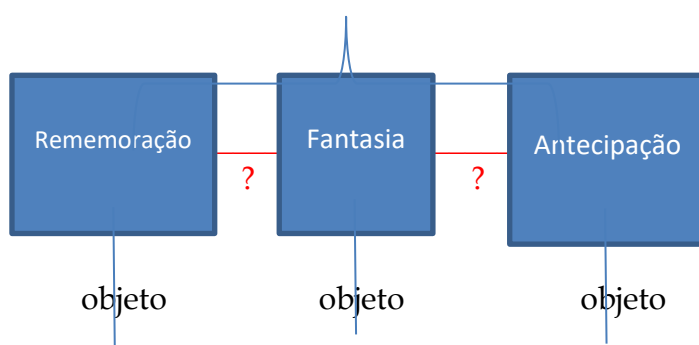
estruturais permite, como se vê, distinguir entre modalidades diversas de presentificação, conforme as particularidades do direcionamento intencional a cada vez. Um esquema ajuda a entender o alcance de tal abordagem:



As modalidades de presentificação se deixam analisar como atos relativamente autônomos, dos quais caberia enumerar as propriedades que justificam sua distinção. Todavia, esse tipo de análise pouco esclarece *se e como* essas modalidades presentificantes se unificam em unidades experienciais extensas. A resposta a essas questões exige um novo foco descritivo:

19

Análise interintencional



Ao anunciar a fenomenologia das associações em *Investigações lógicas*, Husserl anteviu esse tipo de análise. Cabe elucidar os nexos motivacionais que permitem capturar os atos como unidades sintetizadas *entre si*. É exatamente essa tarefa que almejamos explorar, avançando em algumas considerações a nosso ver não esgotadas por Husserl. Gostaríamos de problematizar o fato de que as diferentes modalidades de presentificação, longe de se reduzirem a blocos estanques, se entrelaçam em vivências complexas. Para tornar esse fenômeno tangível, propomos desenvolver filosoficamente uma noção que caracteriza episódios bastante habituais em nossa vida, a saber, o *devaneio*.

Essa estratégia semântica remete-nos a uma perspectiva bastante ampla da atividade filosófica. É verdade que há tempos a filosofia consolidou-se como uma área acadêmica submetida a critérios avaliativos técnicos que regulam as próprias produções filosóficas. Mas para além de satisfazer tais critérios que mantêm operante uma área especializada, o discurso filosófico, desde seus primórdios, busca discutir eminentes questões temáticas que interessam potencialmente a todas as pessoas. A manutenção desse lastro de interesse geral mesmo sob as exigências de uma área técnica se dá, em grande parte, pelos *conceitos genéricos* que têm guiado a reflexão filosófica por séculos. As grandes questões filosóficas tomam por base alguns termos gerais disponíveis nos contextos de emprego comum da linguagem. “Liberdade”, “vida”, “morte”, “consciência”, “existência”, “virtude”, “certeza”, “conhecimento” são noções comuns vagas, passíveis de inúmeros usos nas conversações cotidianas. Elas também exprimem conteúdos filosóficos cada vez mais detalhados, à medida que autores refletem sobre tais termos e a eles associam diversas particularidades semânticas e argumentativas, retomadas e refinadas por outros autores na sequência de trabalho que demarca tradições de reflexão. Apesar da crescente tecnicização desses termos amplos, permanece vigente o enraizamento nas expressões discursivas comuns. Afinal, ao tratar filosoficamente de “liberdade”, “consciência”, os grandes autores não pretendem estipular um sentido arbitrário para esses termos, que permitiria tão somente manter vivas discussões entre especialistas. Mesmo as mais complicadas doutrinas filosóficas acerca da “liberdade” pretendem descrever a experiência da liberdade tal como vivenciada (ou ao menos *vivenciável*) por todos; da mesma maneira, as análises da consciência fornecidas por filósofos não pretendem tratar de fenômenos que somente os especialistas poderiam reconhecer, mas almejam clarificar a estrutura da experiência a que todos estão submetidos. Uma forma de transição entre interesse acadêmico especializado e interesse geral se dá, então, por meio desses conceitos amplos; a reflexão teórica não pretende romper com seu uso lexical, mas se serve da vagueza inerente a tais termos para lançar luz a diferentes aspectos da experiência humana. De modo evidentemente modesto, é o que pretendemos com a noção “*devaneio*”. Ela permite reconhecer um domínio experiencial comum em nossas vidas, sem, contudo, pre-delimitar algum tipo de estruturação fenomenal ou limite ontológico. O termo simplesmente nomeia episódios em que ficamos absorvidos por uma torrente obscura de “pensamentos”, mais conduzidos pelas associações espontâneas do que as controlando. Interessa, agora, empregar os recursos analíticos fenomenológicos para explicitar os padrões de organização desse tipo de vivência. Desse modo, almejamos manter o lastro experiencial comum do termo “*devaneio*”, isto é, ter em vista as ocorrências habituais desse fenômeno (e não alguma noção ultra-especializada que a nada corresponderia na experiência cotidiana) e, ao mesmo tempo, fazer avançar as análises do campo da fenomenologia das associações.

Com efeito, estudar os devaneios lança alguns desafios para a abordagem fenomenológica. De imediato, parece correto reconhecer nesses episódios de absorvimento conexões entre lembranças, fantasias, suposições, de maneira que aí encontraríamos instâncias dos nexos motivacionais entre presentificações variadas,

antevistos pela fenomenologia das associações proposta por Husserl. Todavia, não é tão fácil, sob padrões descritivos mais rigorosos, discernir quais formas de nexos vigoram entre esses tipos de atos. Muitos devaneios ocorrem de forma involuntária, quando há um relaxamento do foco atencional nas tarefas cotidianas. Parece difícil descrever rigorosamente um fenômeno que se constitui justamente sob certa difusão da atenção. Essa dificuldade torna-se ainda mais aguda à luz dos recursos analíticos da fenomenologia. Em *Ideias I*, Husserl deixa claro que “o método fenomenológico se move inteiramente em atos de reflexão” (HUSSERL, 1977, p.162). Isso quer dizer que as vivências em pauta devem ser retomadas por um “olhar” que as tematize. Essa retomada objetivante não implica em uma transformação da estrutura original da vivência, o que condenaria o fenomenólogo a nunca alcançar a experiência original? Husserl enfrenta essa questão no § 79 de *Ideias I*, mas o problema parece se agravar no caso do aparecer fugidio dos devaneios. Talvez se pudesse escapar da dificuldade lembrando que não se trata de rastrear vivências concretas mas tão somente de alcançar a essência do fenômeno em vista (HUSSERL, 1977, p.171-172)¹⁷. Por meio da variação imaginária de exemplares quaisquer do tema, tornar-se-iam capturáveis as estruturas invariantes que demarcam os casos em vista como sendo de um tipo específico. É claro, contudo, que a intuição eidética exige que se parta de instâncias escolhidas corretamente, ou o esforço variativo seria inútil. Supõe-se, assim, certo saber prévio sobre a vivência a ser investigada eideticamente. Vigora então uma pré-delimitação do sentido do tema que não é obtida pela variação imaginária, mas que, em certo sentido, a guia, o que repõe em outro nível o problema do acesso fenomenológico ao fenômeno em vista. Cumpre-nos então perguntar que tipo de método permitiria operacionalizar essa pré-delimitação vivencial no caso dos devaneios.

Como essas questões deixam entrever, estudar os devaneios, longe da aplicação do aparato analítico fenomenológico a uma curiosidade psicológica desimportante, servirá de ocasião para rever o alcance de algumas das principais balizas metodológicas da fenomenologia. Pretendemos desenvolver em detalhe essa problemática em uma obra de maior fôlego.

REFERÊNCIAS

- Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis*. Hua XI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966a.
 _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hua VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
 _____. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hua IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

¹⁷ É preciso “fazer valer a separação anteriormente estabelecida entre questão psicológica e questão fenomenológica, e acentuar, nesse sentido, que a doutrina fenomenológica das essências tem tão pouco por que se interessar pelos métodos mediante os quais o fenomenólogo poderia se assegurar da *existência* daquelas vivências que lhe servem de base em suas constatações fenomenológicas, quanto a geometria tem de se interessar pela maneira como se deve assegurar metodicamente a existência das figuras na lousa ou dos modelos no armário”.

_____. *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*. Hua XVIII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.

_____. *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Bd II/1*. Hua XIX. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

_____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. Hua X. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966b.

Submetido: 08 de setembro de 2021

Aceito: 25 de setembro de 2021

La idea de una metafísica filosófica en *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler

The Idea of a Philosophical Metaphysics in Scheler's *The Human Place in the Cosmos*

César Lambert

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso¹

23

RESUMEN

El artículo se centra en la doctrina metafísica esbozada por Max Scheler en el opúsculo *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). El enfoque del autor sostiene que el ser humano se entiende a sí mismo en el mismo momento en que se hace consciente de un Ser absoluto. Pero este Ser absoluto no puede ser definido como un Dios todopoderoso, pues tiene dos atributos contrarios, a saber, espíritu e impulso, los que en un comienzo no se hallan en armonía, de modo tal que es necesario el despliegue del mundo y, dentro de él, del ser humano. En y a través de los seres humanos acontece, como meta del mundo y de la historia, la penetración recíproca de espíritu e impulso. Un concepto clave en esta doctrina es que los seres humanos pueden colaborar con la Deitas y hacer posible que Dios, en sentido pleno, llegue a ser Dios.

PALABRAS CLAVE

Metafísica del ser humano; Ser absoluto; impulso; espíritu

ABSTRACT

The article focuses on the metaphysical doctrine sketched by Max Scheler in his writing *The Human Place in the Cosmos* (1928). His approach claims that human being understands himself at the same moment in which he/she becomes aware of an Absolute Being. But such an Absolute Being cannot be defined as an almighty God, because he has two opposite attributes, namely, spirit and impulse, which are at the beginning not in harmony so that it is necessary the development of the world and within it the presence of human person. In and through the human beings happens, as a goal of

¹ E-mail: cesar.lambert@pucv.cl, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8975-077X>

world and history, a reciprocal permeation of spirit and impulse. A key concept to this doctrine is that human beings can cooperate with the Deitas and allow God to become, in a full sense, God.

KEYWORDS

Metaphysics of human being; Absolute Being; impulse; spirit

INTRODUCCIÓN

El presente escrito tiene el propósito de reconstruir las líneas generales del planteamiento de Max Scheler, esbozado en el opúsculo *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), acerca de la relación que el ser humano tiene con el Ser absoluto. Ese vínculo es entendido por el autor como una relación metafísica (*metaphysisches Verhältnis*) con el fundamento de las cosas (SCHELER, 2018, p. 116)². Se trata, como veremos más abajo, de un acceso cognitivo y activo a dicho Ser; y en tal sentido, la noción de metafísica queda indisolublemente ligada al ser humano y a la divinidad (SCHELER, 2018, p. 116)³.

CONCIENCIA DE MUNDO, CONCIENCIA DE SÍ, CONCIENCIA DE DIOS

Una vez que el autor ha explicado el vínculo del ser humano con el mundo animal, vegetal e inerte —lo que él denomina *Daseinsstufen*—, consigna que debe echarse una mirada a las consecuencias que de esa doctrina se siguen para la relación metafísica del ser humano con el fundamento de las cosas. En efecto, Scheler explica

² Se trata de la primera edición crítica del texto, a 90 años de su publicación, lo que, sin duda, ha sido una gran contribución a la investigación sobre este relevante escrito de la filosofía alemana del siglo XX. La edición incluye un detallado comentario a los seis acápites del texto de Scheler; asimismo, informa sobre la compleja gestación del texto y de la intervención de la viuda, Maria Scheler, en las ulteriores ediciones del escrito; como anexo, además, se presenta la articulación (*Gliederung*) de la conferencia de Darmstadt (1927), que es el punto de arranque del opúsculo; muy relevante es la presentación de la introducción a la conferencia de Darmstadt, así como diversas notas sueltas acerca de los tópicos libertad; inmortalidad; esbozo de prólogo; esquema de la Antropología Filosófica; y sublimación. Finalmente, debe destacarse que en el aparato crítico se incluyen las variantes de las ediciones del texto publicado.

³ Schüßler consigna al respecto que, para Scheler, la metafísica filosófica tiene como meta final el conocimiento del Ser absolutamente ente (*die Erkenntnis des absolut seienden Seins*) (SCHÜSSLER, 1998, p. 166). Por su parte, Gerhard Ehrl remite, tocante a la metafísica postrera de Scheler, a la *Freiheitsschrift* de Schelling (1809), cuyo influjo —sostiene— puede ser demostrado. Como apoyo hace referencia al texto de Scheler “Metaphysische Sonderstellung des Menschen” (GW XII, p. 214); además, consigna que ya en 1920 Scheler menciona el referido texto de Schelling (EHRL, 2004, p. 85). Por otra parte, en lo que concierne a las fases del pensamiento de Scheler, Juan Fernando Sellés sostiene que —según los biógrafos de Scheler— cabe diferenciar tres etapas en el filósofo alemán, a saber (1) entre 1894 y 1901, es la etapa de aprendizaje en que sigue a Rudolf Eucken; (2) entre 1901 y 1921/22, descubrimiento de la fenomenología; período realista, Scheler se ocupa fundamentalmente de la ética basada en los valores; y (3) entre 1922 y 1928, es una fase de tendencia globalizante; en relación al tema de Dios —que en el presente escrito es un tópico central justamente en esta fase postrera— su tendencia es panteísta (SELLÉS, 2015, p. 82). El autor habla también de un período acristiano (SELLÉS, 2015, p. 86). Así pues, las reflexiones de Scheler abordadas aquí corresponden a la tercera de las fases apuntadas.

que en el mismo instante en que el ser humano se convierte en humano (*der Akt der Menschwerdung*) por medio de la conciencia que tiene del mundo y de sí mismo, así como por medio de la objetivación de su propia naturaleza psico-física, en ese mismo instante el ser humano capta la formalísima idea de un ser supramundano, de carácter infinito y absoluto (SCHELER, 2018, p. 116).

Dicho esquemáticamente por parte de nosotros, el ser humano alcanza esa su condición humana cuando acontecen *cuatro* (en realidad, tres) hechos interrelacionados, a saber:

- 1.º conciencia del mundo;
- 2.º conciencia de sí mismo;
- 3.º objetivación de la propia naturaleza psico-física; y
- 4.º captación de la idea de un ser infinito y absoluto.

Por su parte, como el autor alemán parece estimar, dado que los puntos 1.º y 3.º son, a fin de cuentas, equiparables, los rasgos que conducen a la constitución del ser humano son tres:

- a) conciencia de mundo;
- b) conciencia de sí; y
- c) conciencia de Dios (SCHELER, 2018, p. 118)⁴.

Pues bien, Scheler apunta que la noción de “Dios” ha podido acoger miles y coloridas representaciones, pero que –según él– solo ha de ser entendida como un ser por medio de sí mismo que incluye el predicado “santo”⁵. Se trata, dice el filósofo alemán, de la esfera de un Ser absoluto como tal⁶. En el mismo pasaje, el autor se refiere a Dios de la siguiente forma: se trata de una esfera ontológica (*Seinssphäre*) de carácter formal de un ser que sobrepasa todos los contenidos experienciales finitos, así como también sobrepasa el propio ser central del ser humano, y es en sí mismo totalmente autónomo⁷; un ser autónomo cuya santidad (*Heiligkeit*) exige devoción o reverencia (*Ehrfurcht*).

Asimismo, el autor apunta en el pasaje *in comento* que hablar del origen de tal esfera es equivalente a hablar del “origen de la religión” y también del “origen de la metafísica” (SCHELER, 2018, p. 118). Por tanto, se entiende a partir de la doctrina propuesta que al momento hominizante del ser humano le es propio una conciencia de Dios, lo que, a su vez, corresponde en el hombre al origen de la religión y de la metafísica. Es precisamente el sentido de la relación que el ser humano tiene con el fundamento de todas las cosas.

Un segundo paso argumentativo, que le permitirá al autor alemán retomar el tópico del origen de la metafísica y de la religión, se relaciona con la *contingencia*. Scheler habla de un “peculiar azar” (*der eigenartige Zufall*) (SCHELER, 2018, p. 118);

⁴ El pasaje es el siguiente: “Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein bilden eine unzerreißbare Struktureinheit”.

⁵ “... wobei Gott hier nur als ein mit dem Prädikat »heilig« versehenes »Sein durch sich selbst« erfaßt wird” (SCHELER, 2018, p. 117).

⁶ “Die Sphäre aber eines absoluten Seins überhaupt” (SCHELER, 2018, p. 117).

⁷ El pasaje lo formula en estos términos: “schlechthin in sich selbständiges Sein” (SCHELER, 2018, p. 117-118).

por una parte, se trata de la contingencia del mundo, vale decir, del hecho que, en general, el mundo exista y no que no exista; por otra parte, se trata de la contingencia del propio ser humano, o sea, que él exista y no, más bien, que no exista (SCHELER, 2018, p. 118). Tal conciencia del carácter azaroso del mundo y de sí mismo despunta, para Scheler, en el mismo instante en que la persona se hace consciente del mundo y de sí misma.

Aunque el pasaje no es del todo claro, se ha de entender que la otra cara de la medalla tocante a la contingencia es justamente el postulado de un Ser absoluto. Por eso, como se ha insistido ya, la conciencia del mundo, la autoconciencia y la conciencia de Dios en cuanto Ser absoluto forman una inseparable unidad estructural. Es más, a propósito de la autoconciencia, Scheler destaca que la contingencia lleva al ser humano a fijar su centro fuera del mundo (SCHELER, 2018, p. 119), lo cual, a su turno, es determinado por el filósofo alemán como un “núcleo ontológico que se ha tornado excéntrico del mundo” (SCHELER, 2018, p. 119)⁸. Esta idea de excentricidad es de gran relevancia para la determinación del ser humano, pues este tiene su centro y núcleo, no en sí mismo o dentro de sí, sino *fuera del mundo*. De esa condición surgen dos posibilidades humanas, arriba apuntadas, a saber, la metafísica y la religión.

Respecto de la primera, Scheler explica que el ser humano se puede sorprender ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$) de la contingencia, de modo tal que él pone en movimiento su espíritu cognitivo para captar lo absoluto e incorporarse a él. Con todo, esa posibilidad se presenta –según Scheler– tardíamente en la historia y solo en unos pocos pueblos (SCHELER, 2018, p. 119).

Respecto de la segunda –la religión– el autor alemán pone el acento en lo que denomina “indomable impulso de rescate” (*der unbezwingliche Drang nach Bergung*) (SCHELER, 2018, p. 119). Pero, ¿de qué ha de ser rescatado el ser humano? De caer en la pura nada. Entonces, con esa finalidad los diversos pueblos y comunidades llenan el núcleo ontológico, gracias a una increíble sobreabundancia de fantasía, con todo tipo de figuras. Y en tal sentido, los pueblos se refugian en el poder de tales figuras –explica Scheler– por medio del culto y del rito (SCHELER, 2018, p. 119); con ello el ser humano recibe apoyo y ayuda, entiéndase para no sucumbir a la nada pura. A ese origen de la religión, el autor alemán lo califica también de superación del nihilismo (SCHELER, 2018, p. 120).

Ahora bien, la ayuda que procede de las figuras con que se llena la esfera ontológica absoluta acontece para la humanidad –según estima Scheler– primeramente por el mito; después se da la religión, que por así decir se destila a partir del mito. Y ambos fenómenos anteceden a la tendencia cognitiva hacia la verdad que es propia de la metafísica (SCHELER, 2018, p. 120). Así visto, Scheler esboza tres momentos sucesivos que atañen a la esfera del Ser absoluto: 1.º mito; 2.º religión; y 3.º metafísica. Ocurre aquí, por tanto, una suerte de progreso, al punto que la consideración filosófico-metafísica obligaría a rechazar mito y religión. En efecto, Scheler afirma de modo enfático que, desde el punto de vista filosófico en que se

⁸ “... weltexzentrisch gewordene[r] Seinskern”.

sitúa, él rechaza todas las ideas teístas acerca del Ser absoluto, pues él dice negar el supuesto teísta según el cual existe un Dios personal, espiritual y todopoderoso (SCHELER, 2018, p. 121)⁹.

Más bien, sucede que dicho fundamento del mundo (*Weltgrund*) se relaciona con el ser humano en los siguientes términos: él —el Ser absoluto— se capta (*sich erfaßt*) y se hace realidad (*sich verwirklicht*) en el ser humano. Scheler remite, a tal respecto, a los viejos pensamientos de Spinoza, de Hegel y de muchos otros: *el ente primario (das Urseiende) toma conciencia de sí en el hombre*. Es más, toma conciencia de sí en el mismo acto en el que el ser humano se contempla fundado en el fundamento del mundo (SCHELER, 2018, p. 121). Por eso, más adelante en el texto Scheler afirma que el llegar a la condición humana, la hominización (*die Menschwerdung*), y el llegar a ser de Dios (*die Gottwerdung*) están recíprocamente remitidos el uno al otro (SCHELER, 2018, p. 122). Asimismo, el autor alemán sostiene que el humano saberse fundado en la esfera absoluta ha de entenderse como una consecuencia del compromiso activo de nuestro centro ontológico en favor de la exigencia ideal de la *Deitas*¹⁰. A decir verdad, apunta Scheler, el trato humano con el fundamento del mundo no consiste en una relación que él califica de infantil, que es la que ocurre con la contemplación, la adoración y la plegaria (SCHELER, 2018, p. 123), que serían formas evasivas de vínculo con el Ser absoluto. Sin duda, este es un planteamiento controvertido, que sella el alejamiento del autor de sus convicciones cristianas. Para Scheler, el enfoque teísta determina a Dios como un Ser personal, absoluto y omnipotente, a quien el ser humano —digamos, el creyente— se entrega y somete mediante una actitud de sumisa adoración¹¹. Precisamente, la fe es entendida en el

⁹ Al respecto, cabe mencionar la afirmación del autor en una nota titulada “Unsterblichkeit”, que es parte de uno de los cuadernos de manuscritos que sirvió de base a la conferencia de Darmstadt en 1927. El pasaje original, contenido en la edición crítica de *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, es este: “Erst seit ich nach zeitweiser Befangenheit im theist[ischen] System — heute ist mir diese Zeit meines Lebens eine Irrfahrt — ...” (SCHELER, 2018, p. 137). Se lo puede verter en los siguientes términos: “Después de haberme encontrado por un tiempo prisionero en el sistema teísta, hoy me parece ese período de mi vida como una peripecia errada”.

¹⁰ “Wir müssen nur diesen bisher viel zu einseitig intellektualistisch vertretenen Gedanken dahin umgestalten, daß dieses Sichgegründetwissen erst eine Folge ist der *aktiven Einsetzung unseres Seinszentrums für die ideale Forderung der Deitas und des Versuches, sie zu vollstrecken, und in dieser Vollstreckung den aus dem Urgrunde werdenden »Gott« als die steigende Durchdringung von Drang und Geist allererst mitzuerzeugen*” (SCHELER, 2018, p. 121-122).

¹¹ Schüßler explica que, para Scheler, la idea de un Dios absoluto resulta insoportable por el hecho que parece humillar (*erniedrigen*) al ser humano. El planteo de Scheler le da valor al mundo y al ser humano, puesto que este contribuye a liberar a Dios de sus tensiones internas. Entonces, explica Schüßler, no se trata tanto de que Dios redima al ser humano, cuanto que el hombre —y solo él— redima a Dios de su tensión originaria, esto es, del sufrimiento que se da en él (SCHÜSSLER, 1998, p. 169). Asimismo, el autor explica —por medio de una referencia a un pasaje de las obras completas de Scheler: GW XII, p. 267— que la metafísica del autor alemán en su fase tardía abre la posibilidad de vivir para Dios y no solo obedecer a sus mandatos; Schüßler remite a esa idea en el pensamiento de Nikolai Hartmann, de quien Scheler sería deudor. Así visto, la idea scheleriana del Ser absoluto garantizaría la adultez (*Mündigkeit*) del ser humano (SCHÜSSLER, 1998, p. 171).

cristianismo como una respuesta de obediencia a Dios¹². Frente a ello, el autor alemán establece que el ser humano se vincula con el fundamento del mundo gracias a un acto de compromiso (*Einsatz*) y de identificación activa. Veamos con mayor detalle este último aspecto. El compromiso activo con la *Deitas* radica en el hecho que, por medio del mismo, la *Deitas* –el fundamento del mundo o Ser absoluto– se realice (*sie zu vollstrecken*), de modo tal que en esa realización (*Vollstreckung*) se co-produce (*miterzeugen*) al “Dios” deviniente o “Dios” que llega a ser (*der werdende »Gott«*) (SCHELER, 2018, p. 122)¹³.

Pero, ¿cómo acontece que, a partir de la *Deitas* en cuanto fundamento del mundo devenga Dios? Según Scheler, en virtud de la creciente penetración de impulso y espíritu, que es una realidad que se da, propiamente, en el ser humano. Entonces, cuando en cada persona se lleva a cabo la síntesis de impulso –desde abajo– y espíritu –desde arriba–, lo que en verdad ocurre es que allí Dios llega a ser Dios; y el ser humano, un ser humano.

IMPULSO Y ESPÍRITU

Vistas así las cosas, es menester presentar en lo que sigue las líneas generales de la tesis scheleriana tocante a impulso y espíritu. El autor explica que el fundamento del mundo, que también puede ser determinado como Ser por excelencia (*das höchste Sein*) (SCHELER, 2018, p. 122), posee dos atributos en cierto modo contrapuestos, a saber, espíritu (*Geist*) e impulso (*Drang*). Entonces, por una parte, el espíritu no dispone por sí mismo de poder (*Macht*) o fuerza (*Kraft*); más bien, es impotente (*ohnmächtig*) (SCHELER, 2018, p. 92). Por otra parte, el impulso, que Scheler califica también de demoníaco (*dämonisch*) (SCHELER, 2018, p. 93), corresponde a una *natura naturans*, y se trata de un impulso todopoderoso y ciego. A partir de estas consideraciones cabe establecer, según Scheler, que el atributo puramente espiritual en el Ser absoluto admite ser fijado como *deitas*, el que no dispone de ninguna fuerza creadora positiva. Por eso, no es posible hablar, para Scheler, de una creación a partir de la nada (SCHELER, 2018, p. 92).

Estamos ante una tensión originaria que se da en el Ser absoluto. Veamos, pues, cómo la explica el autor alemán. Él apunta que, cuando el fundamento absoluto quiere realizar su *deitas*, ha de liberar (*enthemmen*) el impulso creador de mundo, de

¹² Por ejemplo, en el marco de la doctrina católica —a que Scheler adhirió— la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (1870), en el capítulo tercero del documento, apunta lo siguiente: “Cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur [can. 1]” (DENZINGER, 2009, nº 3008). Así visto, puesto que el ser humano depende totalmente de Dios como su Creador y la razón humana está íntegramente sometida a la Verdad Increada, el ser humano debe dar obediencia (*obsequium praestare*) plena al Dios que se revela. Ver asimismo, en una reflexión más actual pero en la misma línea la encíclica *Fides et ratio* (JUAN PABLO II, 1998, nº 13).

¹³ Al respecto, Schüßler se pregunta: ¿de dónde pudo haber surgido la idea de un Dios que deviene? Y explica que es plausible que la Primera Guerra Mundial y también el terremoto de Japón en 1923 —que cobró la vida de 145.000 personas— hayan contribuido de modo decisivo a la elaboración de Scheler acerca de un Dios que deviene (SCHÜSSLER, 1998, p. 175).

modo tal que en el transcurso temporal del proceso cósmico¹⁴, la *deitas* se realice a sí misma. ¿Cómo? Por así decir, el espíritu tiene que aceptar el proceso cósmico para que allí se concrete (*verwirklichen*) su propia esencia. Solo entonces sucede que la existencia divina (*göttliches Dasein*) llega a ser tal; lo cual acontece – como hemos estado explicando – dentro del despliegue de la historia cósmica *en* el ser humano y *a través* del ser humano (SCHELER, 2018, p. 92).

Vistas así las cosas, se entiende una afirmación hecha por el autor en un lugar precedente del texto. En efecto, y a propósito de los niveles del ser psico-físico, Scheler consigna que en el desarrollo del mundo desde lo inorgánico hasta el ser humano, sucede como si se tratara de un escalafón (*Stufenleiter*) en el que el Ser originario se doblara o retornara (*sich zurückbeugen*) cada vez más sobre sí mismo. Y, en tal sentido, en niveles cada vez superiores se fuera haciendo consciente de sí mismo, al punto que en el ser humano se captara íntegramente (*ganz*) a sí mismo (SCHELER, 2018, p. 55). Se trata, allí, de una pregunta retórica, la que, interpretada desde el final del escrito, recibe su sentido cabal como enunciado categórico.

COMPROMISO ACTIVO DEL SER HUMANO CON EL SER ABSOLUTO

Volvamos a la parte de la *Kosmos-Schrift* arriba comentada. Allí sostiene Scheler que la meta de todo acontecimiento y ser finitos consiste en la *vivificación del espíritu* (SCHELER, 2018, p. 93). Una expresión equivalente es la ya mencionada autorrealización de la divinidad (SCHELER, 2018, p. 92), o sea, el paso desde la *deitas* impotente hasta la existencia divina: Dios. En efecto, al producirse en el ser humano el encuentro entre espíritu e impulso, es todo el cosmos el que ahora adquiere unidad, y, así visto, el mundo o cosmos se transforma en el cuerpo pleno del espíritu eterno y del impulso viviente¹⁵. Ahora bien, al acontecer la plena vivificación del espíritu, se introduce en el proceso una paulatina inversión del vínculo originario entre espíritu e impulso. Recuérdese que las formas superiores de ser son, originariamente, las más débiles e impotentes, mientras que, por su parte, las formas inferiores son las más fuertes. Entonces, la inversión viene a corresponder al hecho final que el espíritu se ha tornado poderoso, y la vida ya no es un impulso *ciego*, sino que tiene ahora carácter espiritual – ideas y valores espirituales –: los impulsos se han espiritualizado, o sea, se han situado en la esfera de los valores. Todo indica, según los especialistas, que este planteamiento de Scheler surge como respuesta al problema del mal; sería, pues, una teodicea del sufrimiento¹⁶.

¹⁴ "... der zeithafte Ablauf des Weltprozesses" (SCHELER, 2018, p. 92).

¹⁵ "... der vollkommene Leib des ewigen Geistes und Dranges" (SCHELER, 2018, p. 92-93).

¹⁶ Schüßler explica que la pregunta por la teodicea se esboza con el trasfondo de una determinada idea de Dios, a saber, un Dios absolutamente perfecto, que es tanto bondadoso como omnipotente. A propósito de la presciencia divina (*das göttliche Vorherwissen*), Scheler propone el siguiente problema: Si Dios sabe lo que va a suceder, tiene que haber querido, por ejemplo, que ocurriera la Primera Guerra Mundial; pero si lo quiso, él es malo (*böse*); si no es malo, no debió haberlo querido o, al menos, admitido. La experiencia enseña que él no lo quiso o admitió. Por tanto, no puede haber un Dios absolutamente perfecto (SCHÜSSLER, 1998, p. 173). Por su

Es importante destacar aquí la noción de cuerpo (*Leib*). En la edición de la *Kosmos-Schrift* de 1947, así como en la edición de Bouvier (2010), que sigue la versión de las obras completas de Scheler, se habla del “cuerpo pleno de la sustancia eterna”¹⁷. Por su parte, en la edición crítica de Meiner que seguimos se menciona la formulación arriba transcrita: el “cuerpo pleno del espíritu eterno y del impulso” (SCHELER, 2018, p. 93). Dado que el espíritu absoluto se ha plenificado con el impulso demoníaco, el mundo mismo ya no es ajeno a la esfera divina. Es el lugar en que, gracias al ser humano, se encuentran los dos atributos del Ser absoluto y hacen que Dios llegue a ser Dios. Así pues, el mundo se ha transformado en el cuerpo de Dios, pero no en el sentido de la antigua dicotomía de cuerpo y alma/espíritu, antes bien, como un lugar visible y autoconsciente de la presencia en él de la esfera divina.

Hemos hecho mención arriba al compromiso activo del ser humano en favor de la exigencia ideal de la *deitas*; también nos hemos referido a formulaciones que aparecen en los párrafos finales del escrito. Allí, en efecto, Scheler habla de “un acto de compromiso personal del ser humano”¹⁸; asimismo, de un acto de compromiso y de identificación activa (SCHELER, 2018, p. 123); también de compromiso de sí mismo (*Selbsteinsatz*) (SCHELER, 2018, p. 124). José Gaos, responsable de una de las más difundidas traducciones al español de *El puesto del hombre en el cosmos*, ha vertido la palabra “Einsatz” por “colaboración” y por “hacer suya la causa”. A su vez, “Selbsteinsatz”, por “autocolaboración” (SCHELER, 2003, p. 128). Por nuestra parte, hemos optado por la palabra “compromiso”. Pues “Einsatz” tiene en alemán una diversidad de sentidos, como, por ejemplo, entre otros, ganancia o inicio de una actividad. Dado el carácter activo y, a veces, aun bélico del contexto argumentativo –Scheler habla, al respecto, de *Mitkämpfertum* (SCHELER, 2018, 123) –, es pertinente recurrir a aquellas significaciones que sacan a luz precisamente tal dimensión. El diccionario *Wahrig* ofrece, en ese sentido, un par de ejemplos claros a propósito de la palabra “Einsatz”: *Kampf an der Front; Dienst (bes. im Rettungswesen); den Einsatz des eigenen Lebens nicht scheuen; unter Einsatz der letzten Kräfte; Einsatz von Infanterie, Tanks usw.* (WAHRIG, 1991, p. 393). Así visto, el término “Einsatz” puede ser traducido como intervención, compromiso, entrada en acción.

Lo que Scheler pone de relieve es que el ser humano, de modo libre y no inducido por su condición psico-física, entra a pelear en favor de la *deitas*; se compromete a sí mismo en esa acción; se convierte en un luchador –junto con el Ser absoluto– para que este devenga Dios. No se trata, pues, de una pura colaboración, sino de una acción que implica un riesgo para el propio ser del hombre.

parte, Gerhard Ehrl defiende la tesis según la cual es el problema de la teodicea el que lleva a Scheler a la idea de la impotencia de Dios (EHRL, 2004, pp. 84; 110). En tal sentido, explica el autor, la metafísica tardía de Scheler puede ser comprendida como una lucha (*ein Ringen*) acerca de la dimensión de sentido que es propia del sufrimiento, lo cual se concreta en Scheler como un esfuerzo por elaborar una idea de Dios que lo justifique (EHRL, 2004, p. 112).

¹⁷ “... der vollkommene Leib der ewigen Substanz” (SCHELER, 2018, p. 93 en aparato crítico. Ver también SCHELER, 2010, p. 51. Esta edición, hasta 2018 la versión estándar del texto, sigue a la tercera edición (1995) del opúsculo en el tomo IX de las obras completas del autor).

¹⁸ “Akt des persönlichen Einsatzes des Menschen” (SCHELER, 2018, p. 123).

Entonces, ¿en qué consiste dicho compromiso activo? En uno de los apuntes sueltos añadidos a la edición crítica, Scheler explica qué entiende por el giro “vivir para Dios”¹⁹. El autor alemán explica que, tocante a un Dios que no quiere sino que se lo agrade y nada más, ese Dios *a él* no le agrada²⁰. Lo central es aquí que yo en cada caso pueda vivir “para” este Ser, lo que no sucede al considerarlo como un ser eterno, absolutamente perfecto, bueno, sabio y omnipotente (SCHELER, 2018, p. 138). En realidad, vivir para Dios sólo puede tener el significado de *luchar* junto a él y en él. Y además de luchar, se trata ante todo de vencer (*siegen*). ¿Con qué propósito? Ya lo sabemos: para la autorrealización del Ser absoluto y para que se dé la adviniente plena auto-corporización²¹ en el proceso del mundo. He ahí –según el filósofo alemán– una meta universal que involucra a todos los seres humanos y en relación a la cual tiene sentido ser y vivir²².

Así pues, el interés de Scheler por superar el teísmo tiene como núcleo una idea de solidaridad entre el Ser absoluto y los seres humanos. Vivir para Dios no quiere decir, según el autor, obedecerle y someterse a él, en actitud humilde y servicial. Más bien, consiste en una actitud humana soberbia²³, fuerte, bélica en alguna forma. Solo con ese talante los seres humanos pueden vivir para Dios. Frente a la oración y la adoración, Scheler propone la lucha, la fuerza y el ansia de vencer.

CONSIDERACIONES FINALES

La reconstrucción llevada a cabo de la noción de metafísica en el pensamiento del Scheler postrero ha puesto en evidencia que dicho saber no es equiparable a una teoría del ente en cuanto ente; o del ente y lo que se sigue de ente. Más bien, se está ante un enfoque que concierne a la relación constitutiva y recíproca entre el ser humano y Dios. Asimismo, ese vínculo metafísico se concreta, no mediante un acto contemplativo, sino en virtud de un compromiso *activo* de los seres humanos en favor de la divinidad.

¹⁹ La nota se titula “Unterbllichkeit” (SCHELER, 2018, p. 135-139; aquí p. 138).

²⁰ “Aber ein Gott, der Nichts will, als daß ich ihm wohlgefalle: Er gefällt *mir* nicht wohl!” (SCHELER, 2018, p. 138). Asimismo, cabe hacer mención a un pasaje referido por Ehrl del escrito scheleriano *Aus kleineren Manuskripten I* (en GW XV, p. 161) a propósito de la idea de “vivir para Dios”; es el siguiente: “Gottesdienst ist nicht Leben ‚nach‘ dem Willen Gottes, sondern Gottes Werden dienen. Dienst — *an* Gott, *für* Gott; nicht Dienst ‚für‘ Gott allein. Dir dienen hei[ß]t nicht Dir gehören, sondern *in* Dir *für* Dich lieben und *Dein* Wesen verwirklichen” (EHL, 2004, p. 112). El pasaje puede ser vertido al español así: “Culto a Dios no es vivir ‘según’ la voluntad de Dios, sino contribuir al devenir de Dios. Servicio *a* Dios, *para* Dios, no servicio/culto ‘para’ Dios exclusivamente. Servirte a ti, Dios, no quiere decir pertenecerte, sino amar *en* ti y *para* ti y, así, realizar tu esencia”. Pues bien, este fragmento ayuda a esclarecer el sentido de la expresión “vivir para Dios” en el Scheler de la tercera fase de su pensamiento.

²¹ “... seine volle werdende Selbstverleibung” (SCHELER, 2018, p. 138).

²² “... *ein* und dasselbe Ziel, für das zu sein wert ist und wert zu leben” (SCHELER, 2018, p. 138).

²³ En la parte final de *El puesto del hombre en el cosmos* se habla, en efecto, de un sentido fuerte y soberbio en el ser humano. “... einen *kräftigen, hochgemuteten Sinn* im Menschen” (SCHELER, 2018, p. 123).

Según se ha podido ver, la tarea que se impone el filósofo alemán apunta a una justificación de Dios ante la patente realidad del mal. He ahí el sentido del aserto sobre la impotencia divina.

Así pues, *El puesto del hombre en el cosmos* —entendido como uno de los textos más representativos del pensamiento germano en los años veinte del siglo pasado— sería un testimonio elocuente de la crisis, vital e intelectual, que produjeron las atrocidades de la Primera Guerra Mundial. Sus consecuencias alcanzaron incluso hasta la idea de Dios, cuya formulación tradicional, concretamente, el Dios cristiano, es puesta en entredicho. Por tanto, una evaluación actual del opúsculo, a casi un siglo de su aparición, ha de incluir precisamente el tópico de la metafísica filosófica y las aporías que lo suscitaron.

REFERENCIAS

- DENZINGER, H. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, actualizado por Peter Hünermann, con la colaboración de Helmut Hoping, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2009.
- EHL, G. Schelers Weg zur These der Ohnmacht Gottes. In: *Phänomenologische Forschungen*, 2004, Felix Meiner Verlag, p. 83-112.
- JUAN PABLO II. *Fides et ratio*. Santiago: San Pablo-Paulinas, 1998.
- SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier Verlag, 2010.
- _____. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- _____. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. (Ed.) Wolfhart Henckmann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.
- SCHÜSSLER, W. "Solidarisch mit der Gottheit' Mensch, werdender Gott und das Problem des Übels beim späten Scheler". In: *Phänomenologische Forschungen*. Neue Folge, v. 3, n. 2, 1998, 159-179.
- SELLÉS, J. F. "Dos aporías antropológicas del último Scheler". In: *Eidos*, n. 22, 2015, p. 81-100.
- WAHRIG, G. *Deutsches Wörterbuch*. In: Gütersloh-München: Bertelsmann: Lexikon Verlag, 1991.

Recibido: 14 de septiembre de 2021

Aceptado: 10 de octubre de 2021

A fenomenologia negativa de Eugen Fink à luz de um projeto de contrametafísica

Eugen Fink's negative phenomenology in the light of a countermetaphysics Project

Anna Luíza Colli

Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague¹

33

RESUMO

Conhecido como último assistente e mais importante colaborador de Husserl, Eugen Fink foi uma figura decisiva no desenvolvimento final da fenomenologia husserlianas. Mas muito ainda se discute se sua obra posterior à morte de Husserl poderia ou não ser considerada um projeto propriamente fenomenológico. A hipótese deste trabalho é de que o pensamento que Fink desenvolve após a Segunda Guerra pode ser entendida como uma fenomenologia que todavia se volta ao um conceito radicalmente distinto de 'fenômeno'. Essa radicalidade, por sua vez, se deixa compreender à luz de um projeto fundamental, que caracterizo como *contrametafísica*.

PALAVRAS-CHAVE

Ser; experiência ontológica; fenomenologia negativa; fenomenalidade

ABSTRACT

Known as Husserl's last assistant and most important collaborator, Eugen Fink was a decisive figure in the final development of Husserlian phenomenology. But much is still debated about whether his later work, subsequent to Husserl's death, could still be considered as a properly phenomenology. The hypothesis of the present paper is that Fink's post-Second War philosophy can be understood as a phenomenology, nevertheless a based on a radically different concept of 'phenomenon' one – which, in its turn, is grounded upon his late philosophical project, which I characterize as *countermetaphysical*.

KEYWORDS

Being; ontological experience; negative phenomenology; phenomenality

¹ E-mail: annaluizacoli@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3008-7541>

INTRODUÇÃO

Que o projeto filosófico de Eugen Fink, trabalhando diariamente com Edmund Husserl e incumbido de revisar e editar algumas de suas mais importantes obras², tenha sido um projeto fundamentalmente fenomenológico, é algo sabido e incontestável. E todavia permanece em aberto a questão de se o projeto filosófico que Fink empreendeu após o fim da Segunda Guerra (e mesmo antes, quando da morte de Husserl, em 1938), resguardaria ainda características que nos permitiriam considerá-lo como um projeto *fenomenológico*. A percepção geral é de que o segundo momento da produção intelectual de Fink teria se afastado irrevogavelmente tanto de Husserl quanto do projeto fenomenológico, segundo alguns adentrando uma vereda mais afeita à trilha heideggeriana (LAZZARI, 2011; 2016), enquanto outros enfatizam o impacto de suas reflexões num âmbito mais próximo aos estudos antropológicos e culturais (com uma atenção particular ao problema da educação e da pedagogia). (HILT; NIELSEN, 2005).

Minha intenção, neste artigo, é de argumentar que o projeto filosófico de Fink no pós-guerra pode ser interpretado como um projeto fundamentalmente fenomenológico na medida em que ele o apresenta enquanto um caminho que nos permite “voltar às coisas mesmas” de modo a tematizar “a fenomenalidade dos fenômenos” (FINK, 1970). Um primeiro argumento a favor da interpretação da obra “tardia” (COLI, 2020) de Fink como um projeto fenomenológico passa justamente pela centralidade do método e da intenção metodológica de alçar a reflexão a um campo de compreensão dos fenômenos que supere a relação imediata, característica da assim chamada *orientação natural*. Um segundo argumento, menos evidente e de articulação mais difícil, consiste em interpretar este projeto fenomenológico a partir de uma “virada cosmológica” no qual seu pensamento se articularia a partir de uma evidente reposicionamento de conceitos básicos da tradição metafísica – ser e mundo, p. ex. – cuja radicalidade nos permite argumentar em favor de uma estratégia *contrametafísica*. Somente a partir deste reposicionamento radicalmente crítico em relação ao contexto metafísico no qual surgiu a própria fenomenologia husserliana é que podemos compreender em que medida o pensamento de Fink permanece comprometido com um projeto fenomenológico.

Se as razões filosóficas para a insurgência que o projeto filosófico de Fink do pós-guerra levanta contra a tradição metafísica podem ser apenas especuladas, talvez não seja de todo descabido supor que a atrocidade da Segunda Guerra tenha desempenhado aí um papel determinante. Fink sobreviveu à experiência nazista, não sem muitos percalços (VAN BREDA, 1962), e não apenas testemunhou a destruição

² Fink foi encarregado da revisão e preparação do manuscrito do texto alemão das *Méditations Cartésiennes*, e assumiu a preparação do famoso “livro sobre o tempo” (*das Zeitbuch*), que deveria reunir o material manuscrito (*Manuscritos de Bernau e Manuscritos C*), suas reflexões mais atuais sobre o problema do tempo e da temporalidade. De modo mais evidente, Fink contribuiu diretamente com textos e com a organização da última grande obra de Husserl, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (Cf.. BIEMEL, 1976).

monumental de uma nação e o falimento humano e moral de um projeto político baseado em ideias de pureza de raça e eugenia, que de modo incômodo encontravam respaldo numa arquitetura metafísica com pretensões universalistas (como a filosofia desde então não cessou de acusar³) – mas ele igualmente se viu diante do desafio de reerguer e reconstruir o projeto pedagógico de uma nação que pudesse tornar uma catástrofe político-humanitária de tal proporção evitável.⁴

Diante desta mínima contextualização histórica, podemos especular que a pergunta que se colocou a Fink nesse período foi, de início, pela possibilidade de retomar o projeto fenomenológico do ponto em que ele fora interrompido (BIEMEL, 1987), como se o horror da guerra nada tivesse abalado de estrutural no edifício do pensamento. O que a fenomenologia poderia ainda dizer diante de um mundo tão profundamente transfigurado? É diante desses questionamentos – que incidem claramente sobre o papel da razão e sua centralidade metafísica no edifício filosófico no qual surgiu a fenomenologia – que a tarefa de uma *outra* fenomenologia parece ter se imposto a Fink.

1 A CONTRAMETAFÍSICA; OU EM QUE CONTEXTO A FENOMENOLOGIA AINDA É POSSÍVEL?

A tarefa de localizar textualmente o momento de uma suposta virada cosmológica do pensamento de Fink é tão ociosa quanto impossível, tendo em vista que os materiais datados de desde o início de sua perseguição intelectual – devido à proximidade com Husserl, que Fink nunca escondeu ou renegou – até o início de sua carreira acadêmica, permanecem inéditos. E, ainda assim, é possível vislumbrar, no material já disponibilizado (FINK, 2006; 2008), como o jovem Fink continuamente flertava com regiões limítrofes da fenomenologia, a começar pela sua tese inaugural de 1929, *Presentificação e imagem* (FINK, 2019), cujo subtítulo a descreve como “contribuições à fenomenologia da irrealidade”. Ora, se consideramos o pensamento de Husserl deste período a partir do foco privilegiado ao âmbito de uma correlação noético-noemática e, portanto, àquilo que podemos nos referir como uma *ontologia formal* (ALMEIDA, 1972, p. 20), e que metodologicamente opta, mediante execução da epoché fenomenológica, por não tematizar a existência efetiva do que aparece à consciência enquanto aquilo de que ela é consciente, então a proposição de uma “fenomenologia da irrealidade” por si só anuncia o esforço de Fink em reposicionar a

35

3 Mesmo reconhecendo que o pensamento filosófico europeu do pós-guerra tenha sido quase todo ele profundamente impactado pela dimensão do horror da experiência da Segunda Guerra, alguns nomes merecem destaque em razão da contundência de suas posições e da sofisticação de seus diagnósticos. Dentre eles, e de modo enfático, cito Adorno e os esforços interdisciplinares da Escola de Frankfurt, mas também, do lado francófono, a atitude em favor do pensamento e da filosofia da diferença e da afirmação radical da alteridade, o que de algum modo aproxima trabalhos importantes como os de Derrida, Deleuze e Lévinas, por exemplo.

4 É importante ressaltar que em 1946 Fink se tornou professor da Faculdade de Pedagogia (não de filosofia) da Universidade de Freiburg, participando ativamente dos projetos e das propostas de reconstrução das escolas alemãs.

fenomenologia num debate do qual ela se retirara (a ontologia), e ao qual Heidegger parecia querer conduzi-la de volta em *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2010).⁵

A hipótese fundamental deste trabalho é, portanto, a de que Fink retorna a um projeto fenomenológico apenas a partir de um giro ou uma virada de base à qual me refiro como “virada cosmológica”. Ela se deixa caracterizar como o momento em que Fink empreende uma crítica radical da metafísica tradicional e do caminho privilegiadamente ontológico que a determinou desde a postulação de um ser que se delimita em relação ao não-ser e dele deve ser purificado, “pois o mesmo é pensar e ser” (PARMÊNIDES, 2002, B3), e se o ser é da ordem das essências, como o pensamento, o não-ser pertence apenas à aparência, ao transitório. Para Fink, nessa encruzilhada que opôs o ser ao mundo enquanto devir é que a metafísica se tornou uma ontologia esquecida do mundo (FINK, 1957). Fink vale-se de Nietzsche (FINK, 1960; 1979; 2020b) na empreitada de denunciar o momento em que a sabedoria trágica e a experiência de uma existência que suportava em si mesma o contraditório, o impulsivo e a embriaguez dionisíaca foi ofuscada por uma disposição moralizada e purificadora de ordenação apolínea, por meio da qual o pensamento buscou apaziguar a angústia e o desamparo de mundo sem redenção, tal como celebrado pelo espírito trágico, na projeção de um trás-mundo ideal, imutável, intelectivo.⁶

A extirpação do não-ser e, com ele, de toda a ordem da aparência, do movimento e do devir do mundo teria levado a metafísica ocidental à “consideração depreciativa de espaço, tempo, movimento, e seu banimento para a esfera da aparência” (FINK, 1957, 106). Proteger o ser de tudo o que ameaçaria sua unidade, universalidade, e imutabilidade implicava a depreciação do mundo, em sua concretude efetiva, como campo do devir que a tudo cria e a tudo destrói, à dimensão secundária de imperfeito reino do aparente e transitório, sem legitimidade filosófica. Assim é que a separação entre ser e mundo representou, para Fink, “a decisão mais importante da história do nosso pensamento”, uma vez que estabeleceu categórica e inapelavelmente

[...] a separação entre o ser e o nada. O ente é significa: o ente não é e tampouco é nulo. Ele é apenas à medida que existe, nada mais. Nada de nulo deve se abrigar junto ao ser, mas o ser deve, sobretudo e a todo momento, ‘ser’ completa e inteiramente. Esse pensamento é dinamite: ele faz saltar ao ar todo o mundo familiar no qual outrora vivíamos protegidos e aconchegados na familiaridade do ser (FINK, 1957, p. 50).

Essa mediação do mundo pelo filtro ontológico que o descobriria, assim, como *essência*, teria sofrido, na visão de Fink, um segundo e mais duro golpe na

5 Para além deste exemplo mais evidente, contudo, há um sem-número de outros conceitos que poderíamos evocar, como o próprio conceito de *meôntico* e de uma *fenomenologia meôntica* (sobre isso Cf. COLI, 2020), o de horizontes transfinitos (FINK, 2006; 2008), a extensionalidade (FINK, 2006; 2008), etc. Sobre o conceito de extensionalidade, cf. o importante artigo de Marc Richir sobre as inovações ao método fenomenológico apresentadas pelo trabalho do jovem Fink (RICHIR, 2020).

6 “Numa concepção trágica do mundo, não há redenção” (FINK, 1960, p.17). Para uma discussão mais detalhada sobre a presença e a importância de Nietzsche nessa virada metafísica, bem como uma caracterização, a partir das proximidades e distâncias que Fink toma em relação ao ‘martelo’ nietzscheano (cf. COLI; GIUBILATO, 2021).

Modernidade, quando a reatualização do desafio cético no campo epistemológico fez com que o campo ontológico se espremesse ainda mais, agora confinado aos estreitos limites da razão humana, inteiramente identificado às faculdades de conhecimento (Kant), ao espírito (Hegel) e mesmo à consciência transcendental (Husserl) (FINK, 1957; 1970). Fink propõe uma reconstrução da metafísica ocidental como a história da transformação do mundo em um problema derivado da pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento e, assim, em um problema meramente epistemológico, conjugada à história de uma ontologia que homogeneizou o ser ao identificá-lo com o modo específico de ser e pensar do humano (FINK, 1970).

Diante desse cenário de estreitamento do escopo dos problemas filosóficos, legitimado e exortado por uma tradição de pensamento refratária a toda a borda de incoerências e contradições que, se por um lado foi excluída das considerações filosóficas, por outro lado não deixou de engrossar a linha divisória da parcela a cada vez diminuída daquilo que ainda persistia a cada empreitada crítica e purificadora da razão iluminista, Fink compreende que o único modo de recuperar todo o campo excluído da metafísica para a reflexão filosófica não passa por um abandono da metafísica (aos moldes do que propõe Heidegger a partir da década de 30), mas pela afirmação de uma metafísica capaz de combater a tradição que consolidou o percurso metafísico da filosofia ocidental que fragorosamente desmorona com as guerras da primeira metade do século XX. A esta metafísica combativa, que tem seu marco inicial na afirmação de uma *metafísica do jogo* de Nietzsche, sustentada por uma *ontologia do dever* (FINK, 1960; 1946), e que determina, para Fink, os rumos possíveis de todo projeto filosófico – incluindo aí a fenomenologia – chamamos aqui de “*contrametáfísica*”⁷. Uma *contrametáfísica* tem a pretensão de recuperar os problemas filosóficos tradicionalmente silenciados e, nesse sentido, de recuperar a plasticidade dos problemas-base sobre os quais se ergue o edifício metafísico, tornando-o menos enrijecido. A estes pilares, Fink deu o nome de ‘transcendentais’: ser, mundo, verdade, Deus (FINK, 1970). Ora, se a intenção da revisão metodológica da fenomenologia husserliana transitava, já para o jovem Fink, em 1929, pela recuperação do mundo enquanto “*acervo fenomênico*” (FINK, 2019) e pela reinserção da fenomenologia no debate ontológico, seu projeto fenomenológico no pós-guerra não é demovido da intenção de tratar dos problemas de ser e mundo. E no entanto é precisamente sobre a compreensão de ser e de mundo (e também de verdade) que incide todo o giro cosmológico que reescreve os pilares sobre os quais uma fenomenologia que se pergunta por ser e mundo deve transitar. É a esta fenomenologia, confrontada à reforma *contrametáfísica* de seus pilares metafísicos, que caracterizo aqui como uma *fenomenologia negativa*.

37

2 OS TRANSCENDENTAIS E O ALICERCE CONTRAMETAFÍSICO

⁷ A escolha do termo ‘*contrametáfísico*’ tem a intenção de expressar a recuperação de possibilidades metafísicas progressivamente excluídas do fio tradicional de seu desenvolvimento. Para uma justificativa mais extensa do uso (Cf. COLI-GIUBILATO, 2021).

Fink resume o afunilamento das questões filosóficas da metafísica tradicional, ao mesmo tempo em que assenta as bases de sua contrametafísica, valendo-se da denominação que os Escolásticos encontraram para o conjunto dos conceitos fundamentais que, de modo mais ou menos regular, são apontados desde a Antiguidade como os pilares da metafísica – os *transcendentais*. Sem entrar de modo pormenorizado no debate medieval, e ao mesmo tempo incluindo nessa ordenação outras formulações de conceitos norteadores da reflexão filosófica (como as *categorias* de Aristóteles e sua atualização sob a pena de Kant), Fink trabalha com a hipótese de que, historicamente, a filosofia gravitou em torno a algumas (poucas) questões fundamentais, as quais todavia assumiram formas e formulações distintas ao longo do desenvolvimento das ideias. Os transcendentais, pensados como os conceitos que transcendem todos os demais em termos de abstração e generalidade, podem ser sinteticamente reunidos em quatro (ou três) conceitos básicos: *on – hen – alethes – agathon*; ou, em seus correspondentes latinos: *ens – unum – verum – bonum*, ou ser, mundo, verdade, bondade⁸ (FINK, 1970).

Deixando de lado a discussão que remonta a Heidegger e a Hegel enquanto categorização do Ser como a categoria mais indeterminada e abstrata, que é predicado de tudo o que é, e ao mesmo tempo não se predica de nada – pois toda predicação seria uma determinação e portanto uma delimitação do indeterminável –, nos interessa aqui marcar o ponto fundamental segundo o qual os transcendentais (e não apenas o ser) são resgatados como um limite do apreensível, expresso pela ideia de que tão logo atribuímos ao ser qualquer determinação, recaímos necessariamente no discurso sobre o ente.⁹ Ora, se o primeiro gesto contrametafísico consistiu, de início, num desafunilamento do problema do ser como transcendental privilegiado, incluindo nesse mesmo patamar os problemas filosóficos referidos ao mundo e à verdade, então o gesto contrametafísico subsequente consistiu em introduzir um segundo ponto-limite de demarcação dos *transcendentais*. Se conceitos os mais abstratos e indeterminados como *ser, mundo e verdade* configuram uma espécie de limite do que pode ser apreendido e conceitualizável na medida em que são a condição de apreensão de todas as coisas e, ao mesmo tempo, não podem ser eles mesmos apreendidos conceitualmente, i.e., na medida em que são transcendentais porque operam num

8 O pensamento do jovem Fink foi permeado pelo ideário católico a ponto de conceber a filosofia como uma ascensão mística na qual a reflexão humana assumiria o lugar sistemático da volta a si de um absoluto que, coincidindo com uma *subjetividade transcendental absoluta* (Cf. COLI, 2020), pode ser facilmente sobreposto à imagem católica de Deus. Há, na aproximação da redução fenomenológica a um processo de *Absolução* [*Absolution*], a concepção sistemática (embora não fática) de um abandono progressivo da finitude humana e de suas limitações, num processo que foi igualmente nomeado como desumanização [*Entmenschung*]. E no entanto, apesar de uma juventude católica, e malgrado a nomeação, já num segundo momento de sua vida (após a Guerra), de um quarto “transcendental” referente a Deus, ao *bonum* ou *agathon*, Fink não o explora como categoria propriamente filosófica, limitando-se a tratar apenas os demais transcendentais ser, verdade e mundo, e a referir-se ao grupo dos transcendentais como triádico.

9 Como vimos, Fink considera que o privilégio atribuído ao Ser como a categoria mais abstrata e de maior indeterminação não é filosoficamente justificável mas corresponde, antes, a um sintoma do caráter ontológico da metafísica tradicional. Estas mesmas características serão atribuídas aos demais transcendentais que, junto ao ser, configuram o ‘todo’ do perguntar filosófico. Assim é que os transcendentais “não designam três nomes para três temas distintos, mas eles são três perspectivas sobre uma mesma coisa. O problema do ser, o problema da verdade e o problema do mundo estão indissoluvelmente interligados.” (FINK, 1970, p. 59)

registro de abstração e indeterminidade que escapa à apreensão teórico-conceitual, Fink propõe um segundo ponto-limite em relação ao qual esses conceitos também transcendem nossa capacidade de apreensão: o limite do radicalmente concreto e radicalmente determinado. Se as categorias mais abstratas e indeterminadas desafiam nosso pensamento à medida que escapam a toda determinação, a toda predicação, o mesmo vale para o que de mais radicalmente concreto constitui nossa experiência de ser, de mundo e de verdade: toda categoria e predicação, mesmo enquanto operações linguísticas, necessariamente introduzem uma generalização mínima que nos permite reunir coisas distintas sob um determinado predicado. Mas se lidamos com o mais radicalmente determinado, nossos predicados inevitavelmente fracassa em dizer o que não aceita nenhum grau de indeterminação, de abstração, de generalização.

Esse limite imposto pelo registro do mais concreto corresponde, portanto, ao campo de um devir radical que resiste a toda generalização e fixação conceitual à medida que implica um ininterrupto processo de desidentificação consigo mesmo, de alteração, de devir. Ora, a volta a Nietzsche, munido da intenção de ler sua crítica à metafísica como a proposição de uma *ontologia do devir* encontra aí sua justificativa última: a recusa do edifício da metafísica tradicional é, em última instância, a recusa de um pensamento que depende categoricamente de toda fixação (que é também uma ficção) de identidades como entidades que preservam, em maior ou menor grau, um subsistente qualquer que nos permita identificar algo a si mesmo e, da mesma forma, aos seus semelhantes. No limite, o constante devir do radicalmente concreto escapa à mínima generalização e, portanto, perde-se diante de toda e qualquer identificação – mesmo a si mesmo. A intuição fundamental de Fink ao instituir esse segundo limite do apreensível e, portanto, esta segunda dimensão do transcendental, é a constatação (de inspiração tanto nietzschiana quanto heraclítica) de que nosso modo de pensar, de falar sobre as coisas e de articulá-las depende sobremaneira do fato de que o discurso, a atribuição e o pensamento se façam a partir de identidades, de unidades mínimas de referência que garantam que pensamos e falamos sobre um mesmo referente. Ora, isso significa dizer, em última instância, que nosso modo de referenciar e agir sobre o mundo – e, conseqüentemente, também de pensá-lo – depende do estabelecimento e do sucessivo reconhecimento de identidades, sem o qual a vida prática, a necessidade de comunicar e agir sobre coisas, e junto a pessoas, seria impossível.

Delineia-se, assim, a direção fundamental da empreitada contrametafísica de Fink: se há um limite para o pensamento representado pela borda da indeterminação, da abstração e da generalidade de ideias básicas como ser e mundo, há, por outro lado, um segundo limite, preterido pela tradição, mas igualmente inescapável pela nossa própria condição de seres de linguagem, e que diz respeito ao domínio do mais radicalmente concreto, no qual somos confrontados à constante desidentificação de tudo aquilo que nosso modo mais básico de referência insiste em identificar. Este segundo limite escancara o fato de que a pressuposição de que tudo o que é deve ser sempre igual a si mesmo – e podemos pensar aqui nas fórmulas que proclamam como tautológico o juízo $A = A$ – dizem muito mais sobre a modalidade *humana* de apreensão do mundo e das coisas do que diz das “coisas elas mesmas”. Aqui fica já demarcada

uma primeira pergunta fundamental ao método fenomenológico, que retomaremos mais ao final da argumentação: o que significa “a coisa mesma” pela qual nos perguntamos?

Para ilustrar a disparidade entre o modo mais concreto de ser enquanto devir e a modalidade humana de apreensão daquilo que é, Fink recorre ao personagem mitológico Midas (FINK, 1970, p. 144-45), soberano da Frígia a quem é dado o poder de transformar tudo o que tocasse em ouro e que, ao se descobrir impossibilitado até mesmo de se alimentar, percebe que este poder é, de fato, uma maldição mortal. Numa atualização da história, Fink compara a linguagem e a nomeação humana como o poder de transformar tudo o que é ser em ente, de modo a se apropriar do ser. Tragicamente, no entanto, é o ser ele mesmo que irrevogavelmente escapa ao “toque de Midas” da apreensão humana. E se com esta história Fink chama atenção para o fato de que o ser escapa a toda apreensão e identificação asfixiante do pensamento, isso todavia não significa dizer que o ser não pode ser visto e intuído – como de resto tampouco Midas era privado da visão daquilo que jamais poderia ser tocado. Nesse sentido, Fink aproxima a agonia de Midas àquela de Tântalo (FINK, 1977b, p. 316) – e ambas à própria agonia humana –, outro personagem mítico que ilustraria a relação humana com os transcendentais enquanto os conceitos básicos, ao mesmo inapreensíveis e condição de toda apreensão. Como a Midas e a Tântalo é dada a visão do que lhes saciaria a fome e a sede, ao passo que a satisfação ela mesma lhes é interdita, também ao humano resta apenas a intuição daquilo que poderia apaziguar-lhe o desamparo do sem-sentido, muito embora ele jamais possa de fato redimir-se da condição de ser assolado pelo que não pode conhecer.

Fink corrobora o diagnóstico de Nietzsche segundo o qual a sabedoria trágica grega seria o oposto diametral à tradição de uma metafísica que, diante do martírio irredimível de Midas-Tântalo, encerra-se cada vez mais radicalmente dentro dos próprios limites pelo temor de ver-se asfixiada pelo que lhe escapa – como de resto se vê paradigmaticamente formulada no projeto crítico da filosofia kantiana (FINK, 1977b, p. 23; 1990, p. 134). Se a metafísica tradicional se agarra às ficções das essências e das ideias universais, o espírito trágico representaria a ousadia do lançar-se ao campo de forças de um devir sem designo, sem teleologia, sem finalidade moral que a tudo cria e a tudo destrói. O que para Nietzsche seria a ousadia da afirmação do espírito trágico, é o que Fink poderia atribuir à ousadia do empreendimento contrametafísico, i.e., a audácia de recusar toda e qualquer ilhas de segurança, de repouso e identificação que nos fizessem esquecer de que a verdadeira natureza de todas as coisas é ser movimento, fluxo, diferença. E a cada vez que a filosofia e o pensamento recuam diante da natureza paradoxal de mundo e ser, que é ser tanto quanto é não-ser, que se transforma ao mesmo tempo que permanece, que é apenas ao se tornar diferente de si mesmo, eles se tornam grandes muros que tapam a vista daquilo que não podem possuir para se convencer de que tudo o que há é precisamente aquilo que possuem. Como se Midas quisesse a todo custo se convencer de que o ouro poderia saciar-lhe a fome e a sede. “Somente quando e à medida que o filosofar é consciente desses paradoxos, permanece ele originário; se, contudo, o elemento paradoxal do paradoxo deixa de ser a pedra de toque do pensamento, então o filosofar perde-se numa trás-

mundidade (*Hinterweltlerei*) fantástica.” (FINK, 1977b, p. 37). A originalidade do filosofar, à medida que consiste em reafirmar o paradoxo do que lhe escapa à compreensão e lhe desafia os limites, consistiria, portanto, em afirmar a filosofia ainda possível a partir de uma atitude necessariamente *contrametafísica*.

Três questões nortearão as considerações que se seguem acerca de um proposta fenomenológica *negativa*, baseada sobre uma atitude fundamentalmente *contrametafísica*: em primeiro lugar, a questão pela possibilidade do aparecer do ser (no sentido original do grego *phainomena*). Ora, se o ser é aquilo que escapa aos nossos esforços de compreensão e apreensão, como fazer fenomenologia disto que me escapa – como fazê-lo *aparecer*? Em segundo lugar, como derivação da primeira questão, somos levados à problematização do próprio conceito de *fenomenalidade*. Voltamos, assim, à provocação que Fink dirigia, já em 1929, ao princípio norteador da fenomenologia husserliana de “voltar às coisas mesmas” como um imperativo que deve, antes, problematizar o que são as coisas mesmas, perguntar-se sobre o que pode vir à luz (*zum Vorschein kommen*) (FINK, 1970) no aparecer dos entes que nos vêm encontro no mundo, e todavia para além de sua doação em *orientação natural*. Em terceiro e último lugar, essas perguntas nos levam de volta ao problema do método: se o ser (e os transcendentais em geral) se esquiva a toda tentativa de apreensão e apropriação, o que a fenomenologia (e a filosofia em geral) pode ter a dizer sobre o ser (e mundo, e verdade)? É importante esclarecer, nesse ponto, que a fenomenologia negativa de Fink, cujo alicerce ontológico está assentado sobre uma ontologia do devir, tem o propósito de formular conceitualmente um tipo de experiência diferenciado, possível apenas, segundo Nietzsche, aos artistas e às crianças enquanto experiência trágica de um conflito para o qual não há redenção possível e tampouco moralidade atribuível, uma experiência que se realiza em meio ao conflito inconciliável de forças opostas e absorve em si a tensão como afirmação da potência criadora e criativa da vida. “O trágico é a primeira fórmula básica de Nietzsche para sua experiência ontológica. A realidade é para ele a contradição dos opostos primordiais” (FINK, 1960, p. 17). Com efeito, Fink percebe a insinuação de um tipo marginal de experiência que desafia o campo hegemonicamente instituído pela tradição filosófica: “Com Kierkegaard, mas sobretudo com *Nietzsche* se anuncia uma nova originalidade; eles são os arautos de uma nova experiência ontológica, muito embora totalmente incapazes de expressar em conceitos suas intuições sobre o ser” (FINK, 2020b, p. 200). Esta experiência anunciada mas não conceitualizada é o que Fink pretende formular conceitualmente ao buscar em Hegel e no prefácio à sua *Fenomenologia do espírito* a inspiração para o conceito de uma *experiência* (FINK, 1977a, p. 24) que corresponde ao movimento dialético que compreende o ser, por um lado, como devir e, por outro, como sendo não contrário à aparição do ente mas se manifestando precisamente nesse aparecer do ente no mundo (FINK 1977b). Em suma, o ser não pode ser apropriado, apreendido enquanto um saber conceitualmente fixável, mas ele é o objeto de uma experiência diferenciada que se abre à natureza movente de um ser que vem à luz (*kommt zum Vorschein*), enquanto radical concretude, no aparecer do ente (*im Erscheinen des Seienden*) (FINK, 1970). A compreensão de como a construção desta experiência

radical do ser *no ente*, como o fazer aparecer à experiência de algo que não aparece da mesma forma que o ente aparece no mundo – respondendo às questões abertas acima – é o que permitirá reposicionar uma nova compreensão da *fenomenalidade dos fenômenos* e, com ela, o sentido de uma fenomenologia *negativa*.

3 O MÉTODO DE UMA FENOMENOLOGIA NEGATIVA

Se Fink, na esteira da consideração do ser em seu aspecto o mais abstrato, indeterminado e simples, já evocada por Hegel e também por Heidegger, está igualmente ciente da impossibilidade de se perguntar diretamente pelo ser – o que leva Heidegger, em *Ser e tempo*, a perguntar-se, antes, pelo *sentido* do ser, e endereçar a pergunta ao ente que somos nós –, ele também deve se valer de um recurso através do qual o ser deve poder *vir à luz*. Mas diferentemente de Heidegger, Fink não interroga o ente que nós mesmos somos, mas dirige a pergunta à aparição (*Erscheinung*) mesma do ente, das coisas que são à medida que são e que compõem o campo de forças de um devir num mundo que é igualmente o campo de forças de uma situação espaço-temporal. É justamente “porque o ser se aninha no ente enquanto movimento subjacente, enquanto vórtice do aparecer, enquanto o ascender e o desaparecer das coisas finitas, é a filosofia essencialmente um ‘caminho’: um caminho de etapas e contradições.” (FINK, 1970, p. 38). Ora, argumenta ainda Fink, “O aparecer do ser é a razão pela qual existe o ente” (FINK, 1970, p. 79), então é justamente na interrogação do ente, do aparecer do ente, que o aparecer do ser pode ser *experimentado*. Mas como a filosofia, enquanto caminho através do qual o ser se manifesta, pode possibilitar a experiência do ser enquanto seu vir à luz (*phainomena*) no aparecer mesmo do ente? Qual o caminho que faz da filosofia o caminho rumo à experiência ontológica?¹⁰

É no reposicionamento metodológico da fenomenologia – não mais pensada como fundamentação rigorosa e propedêutica às ciências, livre de todo e qualquer pressuposto a fim de atuar como pressuposto a toda pretensão científica do conhecimento, concepção husserliana da fenomenologia que Fink já recusava em sua tese inaugural de 1929 (FINK, 2019) – que Fink reencontra, no segundo momento de seu pensamento, aqui tematizado, o fio da meada do projeto fenomenológico de juventude de revisão metodológica da fenomenologia, o qual o levaria à proposição de uma *IV. Meditação Cartesiana* (1932) inteiramente dedicada à doutrina do método fenomenológico. Não por acaso, este trabalho ficou conhecido como a *fenomenologia da fenomenologia* (FINK, 1988; LUFT, 2002). Ora, é precisamente na Introdução a *Presentificação e imagem* (FINK [1929], 2019) que encontramos os princípios norteadores do reposicionamento que, fortemente inspirado por *Ser e tempo* e todavia crítico a ele, por um lado incorpora o ponto de partida da *situação mundana*, através do qual Fink vai reinsserir o mundo na dinâmica das análises intencionais da consciência – mundo este que a metodologia husserliana de início dos anos 1920 tinha colocado fora de

10 Que é também, pela inseparabilidade dos transcendentais, uma experiência *cosmológica* – referida ao mundo pensado como cosmos. No presente trabalho, no entanto, privilegio o problema ontológico, referido ao transcendental *ser*.

circuito com a operação de suspensão de sua tese geral (cf. HUSSERL, 1977) – e, por outro lado, postula que o interrogar da fenomenologia deve partir precisamente da pré-compreensão que temos deste mundo no qual irrevogavelmente existimos. O ponto de partida é, portanto, precisamente o desta compreensão imediata, confusa, pré-reflexiva, e todavia essencial para todo tipo de atuação prática no mundo. “Todo perguntar é o manter aberto de um horizonte tanto quanto de um panorama de possíveis respostas. O perguntar-se por... já pressupõe uma determinada pré-doação daquilo que está em questão na pergunta” (FINK, 2019, p. 27).

É justamente nessa pré-compreensão de ser que Fink localiza a função *transcendental* radicalmente simples e abstrata de ser: o *transcendental* ser, em sua radical simplicidade e indeterminidade, corresponde à ideia imediatamente presente no nosso modo de estar no mundo, chamada por Fink de “noção de ser” (*Seinsahnung*), e que embora nos permita agir praticamente no mundo e compreender vagamente o que significa para algo ‘existir’, não é suficiente para responder ao enigma da existência e à questão pelo ser.

A relação do humano com o ser acontece, todavia, como a projeção da noção do ser em nossa existência finita. Esta noção dá o rumo a todo pensamento filosófico. Na esfera da noção de ser é que o movimento dos conceitos ontológicos se realiza. A filosofia adentra a vida humana apenas porque estamos, de antemão e de modo mais originário, atravessados pela noção de ser (*Seinsahnung*). (FINK, 1970, p. 18).

43

Diante do ser como noção pré-reflexiva, imediatamente disponível e radicalmente simples que torna possível uma experiência prática do mundo no qual existimos, a filosofia deve se compreender como o caminho de sua problematização, i.e., como o colocar em movimento da noção indeterminada e simples que nos acompanha de modo todavia não tematizado. A filosofia deve, portanto, *tematizar* as noções que trazemos e incorporamos a toda experiência pré-reflexiva como sua condição (FINK, 1977b). Colocar em movimento ou, ainda, *tematizar* a noção indeterminada de ser significa, por sua vez, mediar a experiência confusa e imediata pelas vias do pensamento. Essa mediação – que evoca, por sua vez, a essência expressa pelo conceito hegeliano de *experiência* (FINK, 1977a) – é o caminho, próprio ao percurso da filosofia, através do qual a borda abstrata e indeterminada do ser como *noção de ser* se sobrepõe e se reúne à borda concreta e radicalmente determinada no ser como *dever*. O caminho da reflexão filosófica põe a noção de ser em movimento de modo a desdobrá-la, a mediá-la, até que ela revele sua natureza de fluxo radical. O aspecto radicalmente concreto de ser coincide, afinal, com o aspecto radicalmente abstrato presente desde o início. O caminho que os faz coincidir à medida da mediação do imediato é a filosofia. O caminho que transforma a experiência imediata do ser indeterminado no vir à luz do ser radicalmente determinado é, portanto, a

fenomenologia: a tarefa de uma fenomenologia é, portanto, a de *trazer à luz* a experiência do ser em sua mediação e movimento.¹¹

Nesse ponto, é notório que a compreensão do propósito do caminho – e da determinação metodológica – que configura o caminhar próprio à investigação fenomenológica permaneceu, no segundo momento do pensamento de Fink, inalterada em relação às formulações de juventude. E se a influência de Heidegger e *Ser e tempo* foi decisiva à época de juventude, instaurada no cerne de uma reconstrução metodológica que pudesse preservar a fenomenologia do danoso “equivoco filosófico” causado pela “radicalização explícita do problema enquanto tal” de modo a “farejar a confusão e a obscuridade que residem nas ‘próprias coisas’” e, assim, que pudesse preservar a fenomenologia de se firmar como uma solução “alinhada ao ponto de se tornar um clichê” (FINK, 2019, p. 27), é desta mesma forma que ela ecoa no pensamento do pós-guerra de Fink. Com Heidegger e seu reposicionamento da fenomenologia do cenário ontológico é que se tornou claro, a Fink o fato de que as “coisas elas mesmas não estão sempre e imediatamente presentes e previamente dadas de modo acabado, mas só se pode compreender o que são as ‘próprias coisas’ a partir de uma perspectiva temática” (FINK, 2019, p. 27). Se este programa fenomenológico data de 1929, é curioso notar que o incômodo dirigido ao imperativo do “voltar-se às coisas mesmas” perdurou praticamente intacto ao longo dos anos. Antes como agora, prevalece a constatação de que a “coisa mesma” não deve ser insistentemente interpretada enquanto dado, imediato, intuitivo. A coisa imediatamente dada, disponível à percepção e atualmente percebida serviu de “protótipo metodológico àquilo que vale como a ‘coisa mesma’” (FINK, 1976, p. 143).

44

Talvez tenha se tornado questionável o que entendemos por “fenomenologia” ou por “interpretação”... As coisas mesmas, e apenas elas nos dizem respeito – e assim a cada um de nós, na medida em que nos esforçamos para compreender nossa existência (*Dasein*). [...] Queremos interrogar e perseguir as coisas mesmas. Mas será que sabemos o que é isso – a coisa mesma? Onde e quando há ‘coisas’ e ‘fatos’? (FINK, 1977a, p. 4).

A pergunta, portanto, pelo que são as “coisas mesmas” – por sua fenomenalidade – é o que deve guiar o caminho da fenomenologia. Mas se não estamos à busca do mero aparecer do ente da coisa atualmente percebida, mas o vir à luz do ser no aparecer do ente, qual deve ser a *fenomenalidade* a ser buscada nos fenômenos, naquilo que efetivamente aparece?

4 REPOSICIONANDO A FENOMENALIDADE DOS FENÔMENOS – O SENTIDO DE UMA FENOMENOLOGIA NEGATIVA

¹¹ Essa argumentação é apresentada detalhadamente no curso em que propõe uma *interpretação fenomenológica da Fenomenologia do Espírito* de Hegel (FINK, 1977a). Nesse sentido é que Fink apresenta o intuito de um projeto fenomenológico.

Se voltamos à afirmação de Fink segundo a qual “o aparecer do ser é a razão pela qual existe o ente” (FINK, 1970, p. 79), podemos não apenas antever o fato de que é no ente e no seu aparecer que devemos buscar pelo vir à luz do ser, mas igualmente de que se estabelece entre eles uma relação consecutiva, afinal o ente *existe em função do ser*. Como entender essa relação? Fink nos responde ao dizer que o aparecer e o tão insistentemente desprestigiado reino da aparência são o *meio* absoluto através do qual o ser (e o mundo) encontram sua mediação (FINK, 1970). Nessa lógica, podemos supor que o ser, enquanto ponto de partida, enquanto *ideia* indefinida e abstrata, corresponde ao ser sem nenhum grau de mediação, ao passo que o ser enquanto ponto de chegada o “colocar em movimento” da fenomenologia, enquanto *devoir* e pura concretude é, por sua vez, o grau máximo da mediação. E o meio através do qual essa mediação pode ser feita é precisamente o ente, aquilo que é na medida em que se deixa apreender em sua individuação e em sua identidade consigo mesma. Nesse sentido, pode-se dizer que a existência do ente se deve à negação do ser enquanto negação do puro estado de imediatividade e indeterminação. Ao existir enquanto algo que ocupa um determinado espaço e um determinado intervalo temporal, o ente só é enquanto determinação. Mas então, invertendo o raciocínio, podemos formular: se o ente nega o ser de modo a vir-a-ser, a existir efetivamente, então o ser se conserva no ente enquanto aquilo que foi negado, aquilo que saiu de si e tornou-se o oposto de si para que, finalmente, do ponto de alienação de si, possa voltar a si, pelas sucessivas mediações, de modo a experimentar de uma perspectiva mediatizada, aquilo que apenas de modo confuso estava presente desde o início. O ser está, portanto, conservado no ente enquanto sua negação. Mas não no ente *tout court*. Fink é bastante claro a esse respeito: “a absoluta mediação do ente no meio absoluto do aparecer do ente: o ente aparece” (FINK, 1970, p. 122). Dizer que o ente “aparece” significa, na arquitetura dos transcendentais, dizer que o ente ocupa um determinado espaço e um determinado tempo no agora do mundo.¹² Quando o ente é no “agora do mundo” (FINK, 1970, 1957), ele “aparece”. E apenas nesse aparecer, que tem a duração de um instante do agora, de um acontecer espaço-temporal, é que o ser vem à luz. Assim, o ser se *manifesta* na aparição do ente apenas na medida em que se *ausenta*, se *retira*.

Dizer que o meio no qual a mediação ou a relação de mediação entre ser e ente acontece é a aparição do ente enquanto “meio absoluto” (FINK, 1970, p.118) significa reconhecer que esse meio no qual ser e mundo se encontram enquanto a existência que nega o ser na medida em que habita o aqui e agora como negação do mundo se estabelece como um campo de forças:

12 A argumentação relativa ao transcendental ‘mundo’, deixada aqui de lado, tem semelhanças com a relativa ao ‘ser’ à medida que concebe igualmente dois extremos do abstrato-concreto. Se o extremo abstrato se refere ao mundo como grandeza cósmica inapreensível, o extremo concreto concebe o mundo como razão de toda existência na medida em que oferece um ‘agora’ de espaço e tempo a ser habitado pela existência. Nesse sentido, Fink concebe o movimento do sair de si (do negar-se) do mundo como aquilo que “concede espaço” (*Raumgebende* e “deixa tempo” (*Zeitlassende*) à existência. É quando o ente, enquanto retirada do ser, aparece na retirada do mundo (agora) é que a “verdade” (terceiro transcendental) se realiza como evento cósmico. Essa nota tem apenas o propósito de amarrar a ideia do “aparecer” do ser à argumentação da inseparabilidade dos transcendentais.

O evento fundamental do aparecer se retira e se esquivava à doação intuitiva, que por sua vez não é de todo “original”, mas é apenas e essencialmente enquanto atraso em relação àquilo que acontece no fundamento do aparecer. [...] O foco na “autodoação” é um sinal de que o “clarão ontológico” que se realiza no fundamento do ser, cuja “posição” [Setzung] não pode ser consumada dóxico-tematicamente e tampouco enquanto “produção sintética”, necessariamente escapa ao fenomenólogo. (VAN KERCKHOVEN, 2010, p. 123.)

Esse vir à luz do ser não pode ser conceitualmente apreendido, mas tem o caráter de uma epifania, de um relâmpago que, por uma mínima fração de segundos, ilumina tudo aquilo que conhecemos sob um escuro abissal, para no instante seguinte nos condenar novamente à escuridão mais profunda (FINK-HEIDEGGER, 1986). Essa alumião epifânico é a experiência, possível apenas às crianças e aos artistas no veredicto de Nietzsche, e que Fink foi de Kant (FINK, 1990) a Hegel (1977a) no intuito de expressar conceitualmente enquanto *experiência ontológica*, a experiência na qual um clarão fulminante ilumina, por um instante, a totalidade à qual podemos apenas ansiar, mas jamais nos apoderar, condenados que estamos aos limites do *medial*, da mediação e da medialidade inesgotável, irredimível. Essa experiência, que é do ser (e do ser no mundo enquanto acontecimento cósmico da verdade) – a experiência ontológica, nada mais é que o caminho de mediação da experiência do ser, que tem seu ponto de partida na pré-compreensão indeterminada do que significa *ser*, enquanto “noção de ser”, e procede de modo a tematizá-la, a problematizá-la e a colocá-la em movimento. Este caminho consiste, por outro lado, na superação da imediatividade que nos aprisiona à orientação natural, à qual Fink caracteriza como “aprisionamento no mundo” (*Weltbefangenheit* – FINK, 1988), i.e., na superação da ingenuidade que caracteriza o início da atitude filosófica, identificada à orientação fenomenológica.

Buscar o vir à luz do ser para além do olhar aprisionado às urgências e demandas imediatas da existência mundana é reconhecer que a fenomenalidade capaz de expandir os horizontes finitos da nossa experiência não pode se limitar à fenomenalidade do que está atualmente dado à percepção – como se as coisas mesmas estivessem imediatamente disponíveis à intuição sensível. Nesse sentido, a reflexão filosófico-fenomenológica que se compreende como “superação da ingenuidade”, que determina nosso modo de ser e de experimentar ser e mundo na imediatividade da nossa existência, pode ser também concebida como a mediação da fenomenalidade do ente, que então supera a forma da aparência imediata dos entes tal como são dados à experiência igualmente imediata, de modo a fazer aparecer, nessa mediação, uma outra fenomenalidade, que por sua vez ‘aparece’ de uma maneira inteiramente distinta. A fenomenalidade de que deve se ocupar a fenomenologia ainda possível, ciente da urgência de marchar contra os pilares ruídos da tradição metafísica, é precisamente aquela que se recusa à doação imediata, sensível, intuitiva, mas que só se revela ao fim de um percurso que constrói a experiência enquanto experiência do ser ao mesmo tempo em que recusa a tendência sintetizante, identificatória e

amortizante do campo de tensões no qual o ser pode se manifestar. A paradoxalidade que caracteriza a experiência ontológica como a experiência que pode apenas fazer borda a tudo que se deixa apreender e apropriar conceitualmente recebeu de Nietzsche sua formulação mais poética na contraposição trágica dos impulsos apolíneo e dionisíaco, e na epifania do momento em que o solo dionisíaco primordial do fluxo moralmente inimputável do ser se lança ao reino das formas individuais, da aparência, e, assim, “fala a língua de Apolo, [e, assim] Apolo igualmente fala a língua de Dionísio.” (FINK, 1960, p. 26). A interpenetração de Dionísio e Apolo fundam o tecido do qual se nutre a tragédia antiga, mas no qual se espelha a própria valência do ser como “representação apolínea do Dionisíaco”. Apenas uma experiência capaz de fazer surgir essa tensão entre ser e devir, entre ente e ser do ente, é capaz de experimentar – como os artistas e as crianças – o ser enquanto campo de forças que a tendência tantalídea das epistemologias tradicionais tenta a todo custo amortizar, redimir, mas para o qual, em verdade, como nos legou a sabedoria trágica, “não há redenção possível” (FINK, 1960, 1970, 1977a-b).

REFERÊNCIAS

- BIEMEL, W. Schlußwort. In: *Eugen-Fink-Symposion Freiburg 1985*. Freiburg: Pädagogische Hochschule, 1987.
- COLI, A. L. Notas sobre o projeto da fenomenologia meôntica de Eugen Fink. In: *Phenomenology, Humanities and Sciences*. Curitiba, vol. 1-3, 2020, p. 423-435.
- _____. GIUBILATO, G. J. Fink e Nietzsche: os descaminhos da metafísica ocidental e as veredas de uma contrametafísica. In: *Nietzsche em diálogo: uma homenagem ao filósofo italiano Gianni Vattimo*. São Paulo: Recriar, 2021 (no prelo).
- ALMEIDA, G. A. *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Haag: Martinus Nijhoff, 1972.
- FINK, E. *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*. Haag: Martinus Nijhoff, 1957.
- _____. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960.
- _____. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomens-Begriffs*. Haag: Martinus Nijhoff, 1970.
- _____. *Nähe und Distanz: phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg: Karl Alber, 1976.
- _____. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/Munich: Karl Alber, 1977a.
- _____. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977b.
- _____. Nietzsche's neue Welterfahrung. In: Guzzoni (Org.) *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*. Königstein: Hain, 1979.
- _____. *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.
- _____.; HEIDEGGER, M., Heraklit. In: *Gesamtausgabe* Bd. 15 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976 – Seminare. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.
- _____. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I*. Dordrecht: Springer, 1988.
- _____. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- _____. EFGA Bd. 3. *Phänomenologische Werkstatt* Vol. 3/1 e 3/2. Freiburg/Munich: Karl Alber, 2006; 2008.

- _____. *Presentificação e Imagem*. Contribuições a uma fenomenologia da irrealidade. Trad. Anna Luiza Coli. Londrina: EDUEL, 2019.
- _____. Sobre o problema da experiência ontológica. Trad. Coli-Weber-Giubilato. In: *Phenomenology, Humanities and Sciences*. Curitiba, vol. 1, n. 1, 2020a.
- _____. A metafísica nietzschiana do jogo. Trad. Coli-Weber-Giubilato. In: *Dossiê Eugen Fink. Phenomenology, Humanities and Sciences*. Curitiba, vol. 1, n.3, 2020b.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas/Petrópolis: Unicamp/Vozes, 2012.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*. 2. Ed. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Haag: Nijhoff, 1977.
- HILT, A; NIELSEN, C. (Org.) *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt bei Eugen Fink*. Freiburg/Munich: Karl Alber, 2005.
- LAZZARI, R. *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*. Milano: FrancoAngeli, 2009.
- _____. Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Eugen Fink. In: *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks* (Org.) Cathrin Nielsen e Hans Rainer Sepp. Freiburg/Munich: Karl Alber, 2011, p. 38-56.
- _____. Nachwort des Herausgebers. In: FINK, E. *Sein und Endlichkeit*. EFGA Vol. 5/2. Freiburg/Munich: Karl Alber, 2016.
- LUFT, S. *Phänomenologie der Phänomenologie*. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 2002.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José Gabriel Santos. São Paulo: Loyola, 2002.
- RICHIR, M. Tempo, espaço e mundo no jovem Fink. Trad. Coli-Weber-Giubilato. In: *Dossiê Eugen Fink. Phenomenology, Humanities and Sciences*. Curitiba, vol. 1, n.3, 2020.
- VAN BREDA, H. L. Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Ano 67, N. 4, 1962, p. 410-430.
- VAN KERCKHOVEN, G. Vorfragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink“. In: *Konzepte des Phänomenalen: Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patocka*. Sepp-Widermuth (Org.) Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 113-129, 2010.

Submetido: 10 de setembro de 2021

Aceito: 09 de outubro de 2021

Heidegger. Lecturas de la tragedia griega

Heidegger. Readings on Greek Tragedy

Raúl Madrid Meneses
Universidad de Chile¹

RESUMEN

En el presente trabajo se aborda la relación entre la antigua tragedia griega y el pensamiento de Martin Heidegger. Se indagará en el tipo de lectura de la tragedia que hace el pensador alemán y los alcances de la relación que podemos establecer entre ella y su pensamiento. A partir del análisis de las referencias heideggerianas y de la caracterización de la esencia de la tragedia por parte de Aristóteles, en la que destacan las pasiones del miedo y la compasión, se intentará comprender cómo dicha vinculación puede establecerse, al menos, en el ámbito del fenómeno de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y su carácter aperiente.

49

PALABRAS CLAVE

Heidegger; tragedia; *páthos*; *Befindlichkeit*; temor; compasión

ABSTRACT

This article deals with the relation between ancient Greek tragedy and the thought of Martin Heidegger. It aims to determine how the German thinker interprets Greek tragedy and the relation between this interpretation and his own thought. Based on the analysis of the references Heidegger himself presents and Aristotle's outline of the essence of tragedy – where the passions of fear and compassion stand out, – this paper establishes that there is an influence of Greek tragedy with regard to the phenomenon of Attunement (*Befindlichkeit*) and the disclosure that defines it.

KEYWORDS

Heidegger; tragedy; *pathos*; *Befindlichkeit*; fear; compassion

¹ E-mail: rmadridmeneses@uchile.cl, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7311-7627>

INTRODUCCIÓN

En la obra del pensador alemán Martin Heidegger es posible encontrar distintas referencias a la tragedia griega. Alude a ciertos trágicos o a ciertas tragedias, citando, traduciendo e interpretando unos pocos versos o grupos más extensos. Los presenta a sus estudiantes y también los comparte con sus amigos y esposa, a modo de obsequios. Por ello es que surge la pregunta por las características de la relación que establece el pensamiento de Heidegger con esta antigua obra poética; cuál es el vínculo que se establece entre su filosofía y la antigua tragedia griega; qué tipo de lecturas realiza de dichas obras.

En primera instancia, tendemos a pensar que dicho vínculo no tiene el carácter de un recurso estilístico, estético o ilustrativo a través del cual su pensamiento simplemente se logre expresar mejor, sino que reside en una relación más profunda entre el pensar poético expresado en la tragedia y su filosofía.

Confiamos en que al indagar en el carácter de algunas de estas referencias, en la esencia y características de la antigua tragedia griega, y en el modo en que Heidegger se aproxima al mundo griego, podremos confirmar un vínculo más profundo entre esta antigua forma poética y el pensamiento de este filósofo a partir del cual se realizan sus lecturas.

1 LAS REFERENCIAS

En 1919, en un curso del semestre de posguerra en Friburgo, titulado *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, un joven Heidegger citaba los versos del canto de entrada de *Antígona* (vv. 100 y ss.) para contrastar la vivencia del fenómeno de la salida del sol por parte del astrónomo y la vivencia de dicho fenómeno que habían tenido y expresado los viejos tebanos que conformaban el coro de la tragedia. Mientras que el astrónomo analiza el hecho en términos de un proceso meramente natural, los viejos tebanos no podían dejar de apreciar el mismo fenómeno de otro modo. Ellos “miran al sol saliente a primera hora de la mañana después de la victoriosa defensa [de la ciudad de Tebas]” y dicen:

“ἀκτὶς ἁελίου, τὸ κάλ-
λιοτον ἑπταπύλῳ φανέν
Θήβα τῶν προτέρων φάος

Oh, tú, el más bello rayo del sol,
Que desde hace tanto tiempo iluminas
Las siete puertas de Tebas”²
(HEIDEGGER, 2005, p. 90 / GA 56/57, p. 74)

Con ello, Heidegger manifiesta los diversos modos en que se da la vivencia de un mismo fenómeno. Para uno y los otros, el mundo circundante comparece de un

² Cabe señalar que en esta ocasión Heidegger utiliza la traducción al alemán de Hölderlin para estos versos (O
Blik der Sonne, du Schönster, der / Dem siebenthorigen Thebe / Seit langem scheint...).

modo distinto y, primariamente, desde una disposición afectiva (XOLOCOTZI, 2015, "Introducción").

El hecho de que el pensador alemán haya citado unos pocos versos de esta tragedia, podría ser considerado algo menor o de poca, o nula, relevancia para su pensamiento. Sin embargo, esta no iba a ser la única vez que Heidegger acudiría a dicha tragedia.

En el semestre de verano de 1935 dicta el curso *Introducción a la metafísica* en la Universidad de Friburgo, el cual posteriormente, y después de ser reelaborado por el mismo Heidegger, fue publicado (1953) bajo el mismo nombre. En él vuelve sobre la tragedia de Sófocles, *Antígona*, y, específicamente, sobre el primer canto de su coro (vv. 332-375) (HEIDEGGER, 2003, p. 136-137 / GA 40, p.155-157) para acceder al proyecto poético del ser-humano que encontramos entre los griegos a través de aquella poesía en la que se funda el ser y la ex-sistencia [correspondiente]: la tragedia. El mismo año (1935) estos versos acompañan, como un "presente", la carta (BIEMEL, SANER 2003, pp. 129-130) que envía a su amigo Karl Jaspers. En 1943 vuelve a revisar la traducción del "Coro de la *Antígona* de Sófocles" (HEIDEGGER, 2014, p. 43-45 / GA 13, p-35-36) y lo regala a su esposa agregándole una dedicatoria en su 50º aniversario; también imprimió otras copias de este mismo coro y lo obsequió a algunos amigos. Previo a estos obsequios, en 1942, Heidegger profundiza en esta obra a propósito del curso que da el semestre de verano acerca del himno de Hölderlin "El Ister" y vuelve, también, sobre los versos del canto de entrada de la tragedia que en 1919 ya había citado en el curso del semestre de posguerra en Friburgo, agregando un verso más y realizando su propia traducción interpretativa (HEIDEGGER, 2000a, p. 10 / GA 53, p. 64)³. Y en 1958, en la conferencia titulada "Poesía y pensamiento. A propósito del poema *La Palabra* de Stefan George", que posteriormente sería publicada bajo el título "La palabra" (HEIDEGGER 2002, p. 163 / GA 12, p. 207), una vez más vuelve sobre la palabra poética de la *Antígona* de Sófocles, citando e interpretando algunos de sus versos (vv. 450, 456/7), para indicarnos el silencio al que ésta retornó hace tiempo y la necesidad de volver a pensar este enigma.

También es posible encontrar en su obra referencia a otras tragedias griegas. En el mismo curso de *Introducción a la metafísica* (1935), del cual hemos hablado antes, Heidegger refiere y cita la tragedia de Sófocles *Edipo Rey* (vv.1189/92) en la cual encuentra representación la unidad y conflicto entre el ser y la apariencia (HEIDEGGER, 2003, p. 101 y ss. / GA 40, p. 113 y ss.). Otra referencia a *Edipo en Colono*, del mismo Sófocles, es posible observar en el "Epílogo a *¿Qué es metafísica?*" (1943), texto que concluye con la cita del "último poema del último poeta de la Grecia inicial", los versos 177/79 de la tragedia cuya palabra "se dirige a la historia oculta de ese pueblo de una manera que jamás se podrá volver a pensar, guardándole la entrada a la desconocida verdad del ser" (HEIDEGGER, 2018, p. 258 / GA 09, p. 312). En el texto

³ "O Strahl der Sonne, das / schönste dem siebentorigen Theben / nie zuvor also scheinende Licht, / endlich erschienen warst du...". En traducción del profesor Pablo Oyarzún: "Oh rayo del sol, la / más hermosa luz que jamás iluminara / la Tebas de siete puertas, / al fin has aparecido..." (HEIDEGGER, 2000).

titulado *Estancias*, que recoge las impresiones de su viaje de 1962 por primera vez a Grecia y que, posteriormente, obsequia a su esposa en su septuagésimo cumpleaños, Heidegger recuerda la palabra poetizante de las *Euménides* de Esquilo en dos ocasiones: en plena visita a la Acrópolis con el fin de proveerse una estancia idónea al lugar sagrado en otro tiempo (HEIDEGGER, 2008, p. 42, 43); y, posteriormente, en su visita a Delfos, recordando los dos primeros versos de dicha obra (HEIDEGGER, 2008, p. 52). Otros versos (vv. 827/28) de esta misma tragedia volverán a ser citados por el pensador algunos años después (1967), y nuevamente en Grecia, durante una conferencia en la *Academia de las Ciencias y las Artes de Atenas*, poniéndolos en diálogo con el fragmento B64 de Heráclito, para pensar en la diosa Atenea y “en el misterio de la proveniencia del arte en la Hélade” (HEIDEGGER, 2014, p.157-158).

En estos textos es posible observar que Heidegger no recurre a la antigua tragedia griega con fines meramente pedagógicos o para *ilustrar* alguna idea particular; tampoco recurre a ella como quien recurre a una bella imagen inmóvil para su deleite. El volver sobre la palabra poética de la tragedia significa volver a traer ante sí la representación “más elevada y pura” del pensamiento de los tempranos griegos (HEIDEGGER, 2003, p. 101 y ss. / GA 40, p. 113 y ss.). El análisis heideggeriano de la tragedia tampoco se ubica en el plano de una interpretación psicologista, sino en un plano ontológico. La tarea de Heidegger consiste en pensar el ser y en función de ello vuelve a interrogar a aquella poesía pensante que los griegos cultivaron y nos legaron, la tragedia. En esta forma de representación poética, dado sus peculiares características, se manifiesta un punto de acceso al pensar para penetrar, por ejemplo, en el “proyecto poético del ser-humano que encontramos entre los griegos” (HEIDEGGER, 2003, p. 136 / p. 155), ya que “Sólo a un proyecto poético y pensante se le revela un tal ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 138 / p. 158).

2 LA CONFRONTACIÓN: EL MODO DE ESTABLECER UNA RELACIÓN PENSANTE CON LOS GRIEGOS

La labor del pensar llevada a cabo por Heidegger está atravesada por su diálogo constante con los griegos. Resulta fácil evidenciar cómo desde su juventud hasta sus últimos escritos Heidegger vuelve una y otra vez sobre ellos: sobre Aristóteles, Platón, Anaximandro, Heráclito, Parménides y, por qué no, sobre la antigua tragedia griega. Él mismo ha puesto de manifiesto cuánto debe su pensamiento a los griegos y en particular al pensamiento de Aristóteles (HEIDEGGER, 2000b, p. 99 / GA 14, p. 97). Uno de sus discípulos, H.-G. Gadamer, también refiere la nueva impronta que dio Heidegger a la interpretación que ponía en juego su maestro, causando una revolución en el pensamiento en sus cursos de juventud en Marburgo, durante los cuales se daba a la relectura, apropiación y confrontación de la *Retórica* y de la *Ética a Nicómaco* (GADAMER, 2003, p. 246 y ss). Es en el estagirita en quien el joven Heidegger encuentra la posibilidad de un verdadero análisis fenomenológico de la vida, el cual se plasma en el llamado *Informe Natorp* (ESCUADERO, 2011).

Ahora bien, dicha relación con los antiguos griegos y, en particular, con Aristóteles no se limita a una mera repetición, traducción textual o referencia, sino a

“una confrontación que tiende a la apropiación y a la asimilación radical del patrimonio de la ontología aristotélica” (VOLPI, 2012, p. 24). De lo que se trata es de una recuperación y actualización de los problemas filosóficos fundamentales planteados por ellos en función de un volver a plantear sus preguntas fundamentales. Durante el semestre de verano de 1924 en Marburgo, se dedica a pensar algunos conceptos fundamentales de la obra aristotélica, especialmente a partir de la lectura de la *Retórica*. De dicha lectura resulta, entre otras cosas, una teoría de las pasiones o πάθη que Aristóteles ubica en función de las técnicas del discurso y que en Heidegger se presentará como una teoría ontológica de los afectos. Posteriormente, en *Ser y tiempo* (1927), la analítica existencial del Dasein nos presentará la *Beifindlichkeit* (disposición afectiva o encontrarse) como uno de los existenciales fundamentales.

Es acá donde establecemos una relación entre la antigua tragedia griega, la concepción aristotélica de ésta, las pasiones o τὰ πάθη, y el pensamiento de Heidegger. En la antigua tragedia griega, y gracias a τὰ πάθη, se pone en juego aquel modo preteorético de acceso a la realidad en el Dasein afectivamente abierto.

3 CARACTERÍSTICAS DE LA TRAGEDIA GRIEGA

Uno de los primeros en teorizar respecto a la antigua tragedia griega, a su procedencia y esencia fue Aristóteles. En su *Poética*, da cuenta de este fenómeno artístico *mimético* cuando explica el origen de la poesía, indicando cómo es que la tragedia tiene como puntos de origen la poesía épica y el fenómeno religioso del culto a Dionisos, al cual está asociado el ditirambo (ARISTÓTELES, 1974, p. 138 y ss. / 1449a y ss.).

Esta forma artística que tuvo como base temática, principalmente, los motivos de la epopeya homérica, utilizó para sus representaciones diversos elementos: actores, máscaras, un vestuario especial, un coro, un tipo especial de verso (yambo), una escenografía y un teatro que reunía las condiciones necesarias para que la obra tuviese lugar ante el público que la observaba y participaba de ella. Las tragedias, en la época clásica, eran representadas en la fiesta de las Dionisias urbanas, en primavera. También en certámenes de tragedias en la fiesta de las Leneas (fines de diciembre). La representación iba intercalada y acompañada en un conjunto eminentemente religioso y por procesiones y sacrificios. El teatro era el teatro de Dionisos (reconstruido en varias ocasiones). Presidido por el sacerdote de Dionisos y con un altar en el centro. El coro recordaba el lirismo religioso y las máscaras usadas por los coreutas y actores transportaban a los rituales arcaicos. El origen de la tragedia está íntimamente ligado al culto (Cf. DE ROMILLY, 2019).

La tragedia era un espectáculo de carácter nacional. Las tragedias se representaban (a diferencia del teatro moderno) sólo en dos ocasiones del año en fiestas ligadas a Dionisos, que antes mencionamos, durante un certamen que duraba tres días. Cada uno de esos días, un autor seleccionado representaba tres tragedias. El Estado, mediante uno de sus altos magistrados elegía los poetas que pondrían en escena sus obras y a los ricos ciudadanos que aportarían el financiamiento. Todo el

pueblo era invitado a su representación y, de algún modo, participaba de ella. Era un espectáculo político y de gran participación social.

Según Jacqueline de Romilly, los poetas trágicos hicieron eco de este arte amplio y nacional, escribiendo obras para un público muy amplio e intentando llegar a él con un mensaje en el que cada habitante pudiese identificarse y con un lenguaje accesible a todos. “Escribían, pues, como ciudadanos que se dirigen a otros ciudadanos” (DE ROMILLY, 2019, p. 17). Por lo demás, desde su origen la tragedia estuvo directamente ligada al desarrollo político. “La tragedia, que entró en la vida ateniense como consecuencia de una decisión oficial y se insertó en toda la política de expansión popular, aparece ligada desde sus comienzos a la actividad cívica. Y este vínculo sólo podría estrecharse cuando este pueblo, así reunido en el teatro, se convirtió en el árbitro de su propio destino” (DE ROMILLY, 2019, p. 18).

La antigua tragedia griega, en función de su origen y contenidos, nos remite al culto, a la relación del hombre con las divinidades; pero también, en función de su representación, a la vida política y social de los antiguos griegos. Sin lugar a dudas, la tragedia era un ámbito en el que se presentaba y desarrollaba la comunicación entre los hombres; y entre éstos y la divinidad.

Aristóteles define la tragedia en su *Poética* (1449b 24 y ss.), como “imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones” (ARISTÓTELES, 1974, p. 145). No obstante la importancia de la definición completa y de la explicación que hace el mismo Aristóteles de cada uno de los elementos que conforman la tragedia, nosotros dirigiremos nuestra mirada a la última parte de la definición que hemos citado. Aquella que ubicamos en 1449b 27-28 y que nos dice que “[...] mediante la compasión y el temor – la tragedia – lleva a cabo la purgación de tales afecciones” (δι’ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν).

Aún cuando el fragmento de la definición que hemos seleccionado (1449b 27-28) resulta controversial y ha dado lugar a muchas interpretaciones desde la antigüedad (ARISTÓTELES, 1974, Apéndice II), nosotros pondremos nuestra mirada en él para destacar la función de la tragedia.

Según se desprende del mencionado fragmento, Aristóteles identifica como función de la tragedia la καθάρσις o purificación. De modo que debemos pensar que la representación de una tragedia mantenía el vínculo con sus orígenes en el culto, en el cual se suele buscar una conexión con lo divino o lo oculto mediante una purificación. En el caso de la tragedia, dicha purificación debe ser alcanzada por el público o los asistentes mediante la experimentación de dos sentimientos, pasiones o estados anímicos particulares: la compasión (το ἔλεος) y el temor (ὁ φόβος). Por ello, la tragedia debe poder generar en el público un clima tal que lo lleve a experimentar las dos pasiones antes mencionadas. Esto era posible mediante la combinación de los elementos propios del género trágico. En las distintas tragedias tenía lugar la representación de un hecho dramático, el cual se presentaba no mediante un relato, sino mediante la recreación de ciertas acciones por parte de los actores y mediante un

diálogo entre ellos y entre el coro y ellos. Con el fin de permitir este diálogo se utilizaba un tipo de verso, el yámbico, que, por su métrica, era más adecuado a este propósito que a la narración (ARISTÓTELES, 1974, p. 139-141 / 1449a 1-30). A esto, también, contribuía el elemento musical presente en las obras y las ya antes mencionadas máscaras y vestuarios. Como es posible apreciar, el espectador de este tipo de obras no sólo era alguien que se dedicaba a mirar, sino alguien que, gracias a la combinación de los distintos elementos propios de este género, lograba “participar” de ellas, experimentando en carne propia la compasión y el temor, los cuales buscaban llevarlo a la purificación de estos sentimientos.

La antigua tragedia griega asentaba en el suelo político⁴ una comunicación con lo divino o lo oculto mediante una purificación que era provocada por la experimentación de la compasión y del temor. De este modo, en la tragedia las pasiones (τὰ πάθη) resultan fundamentales.

En otras obras⁵ Aristóteles se dedica al análisis de τὰ πάθη, destacando la importancia de estos elementos. En la *Retórica*, por ejemplo, disciplina que tiene por función el formar un juicio, se deben atender los efectos del discurso en aquellos que realizan dicho juicio. Esto supone que, por una parte, el discurso debe atender a su carácter demostrativo y digno de crédito, y, por otra, a dos elementos relacionados con el orador: 1º Cómo ha de presentarse éste (debe estar en una cierta actitud respecto a los oyentes), y 2º Cómo inclinará a su favor al que juzga (persuadir al juez o audiencia, provocando que ellos estén en una determinada actitud). Esto indica que el estado anímico con que se haya presentado el orador y el que, a su vez, haya generado en la audiencia será decisivo en el juicio formado y emitido (ARISTÓTELES, 1990, Libro II / 1377b y ss.). En este caso, tal como en la tragedia, y aún cuando la finalidad de una y otra sean distintas, se trata de generar en el público u oyentes, ciertas pasiones. El análisis aristotélico nos las presenta como un fenómeno físico-psicológico, en tanto sus consecuencias se reflejan en el juicio y en el cuerpo, provocando pesar o placer en los hombres.

En el libro II de la *Retórica* Aristóteles lleva a cabo el análisis de distintas pasiones (πάθη) de acuerdo a tres aspectos fundamentales: 1º Qué cosas producen o suscitan una pasión determinada, 2º A quiénes, o contra quiénes, se dirige una determinada pasión, 3º En qué estado o disposiciones se encuentran los afectados por una pasión. Dentro de las distintas pasiones analizadas por él se encuentran aquellas que ya antes hemos reconocido en la tragedia: el temor (ὁ φόβος) y la compasión (το ἔλεος). Las definiciones de éstas son de tipo dialéctico, por lo que su base es dada por opiniones generalmente aceptadas u opiniones comunes (δόξαι) (ARISTÓTELES, 2014, TÓPICOS I, 1.) hasta llegar a cierta claridad respecto a ellas, y pese a que no sean rigurosas (ARISTÓTELES, 1990, p. 263 / 1369b 30 y ss.).

⁴ El término “político” es utilizado en esta oportunidad en un sentido amplio, como aquello que refiere a la *pólis*, al lugar de encuentro entre los hombres, y entre éstos y las divinidades.

⁵ Al menos en *Metafísica*, *Acerca del alma*, *Ética Nicomáquea* y *Retórica*.

3.1 EL TEMOR

El temor (ὁ φόβος) es definido por Aristóteles como “un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso”⁶ (ARISTÓTELES, 1990, p. 334). Lo atemorizante se presenta como algo destructivo o penoso (φθαρτικός ἢ λυπηρός), pero con el carácter de inminente, cercano o pronto. Respecto al primer aspecto antes mencionado (1º Qué cosas producen o suscitan una pasión determinada), Aristóteles indicará que no se teme a cualquier cosa, sino aquello que se presenta con un gran poder destructivo, como capaz de un gran desastre y pena, pero de manera inminente. Por ello es que la muerte, a pesar de ser el mayor de los daños que podemos sufrir, sólo nos provoca temor cuando está cercana. Conforme a esto último, también será temible todo aquello que anuncie la cercanía de este gran mal, como pueden ser sus signos. Y cuando Aristóteles da cuenta de aquello que genera temor, enumera los siguientes elementos: la enemistad, la ira (en tanto son capaces y deseosas de provocar un mal inminente), la injusticia (cuando existe intencionalidad), la virtud ultrajada, el propio miedo de los que pueden hacer algún mal y el estar a merced de otro. Todos estos elementos que vemos representados una y otra vez en la antigua tragedia griega.

Respecto al segundo aspecto (2º A quiénes se teme), Aristóteles indica que se teme a aquellos que pueden causar algún daño; a aquellos que pueden cometer alguna injusticia o que hayan sido víctimas de ella o que la hayan cometido con anterioridad; también son temibles aquellos que son antagonistas respecto a algo que no pueden conseguir al mismo tiempo, pues se presentan en constante lucha; y temibles son también aquellos que atemorizan o han quitado del medio a aquellos que resultan ser más fuertes que nosotros. No obstante, estos no resultan tan temibles si son francos en sus acciones o palabras; es decir, cuando podemos anticipar sus acciones y, de alguna u otra manera, “las esperamos”. Como sí lo son aquellos cuya acción destructiva ignoramos si está cercana o lejana, como es el caso de los calmos, los irónicos y los tortuosos. En este punto podríamos ver cuántos personajes de las tragedias identificamos con estos rasgos o han sufrido el temor a manos de personajes o situaciones con las características antes señaladas. De modo que si quisiéramos resumir qué es lo temible, Aristóteles indica: “[...] todas las cosas que, cuando les suceden o están a punto de sucederles a otros, inspiran compasión” (ARISTÓTELES, 1990, p. 337 / 1382b 26-27). Con ello, vemos que se establece una relación de causalidad entre los dos πάθη, o pasiones, que se deben manifestar en la tragedia. El temor da lugar a la compasión. Ya sea que uno aparezca como el objeto del mal o daño inminente o que otro lo sea, de lo cual nosotros somos testigos.

Por último, y cumpliendo con el tercero de los aspectos del análisis aristotélico antes mencionado (3º En qué estado o disposiciones se encuentran los afectados por una pasión), identificará una serie de disposiciones que resultan favorables al miedo. Esto resulta particularmente interesante para el presente trabajo, puesto que si, tal como hemos dicho antes, la función de la tragedia es provocar en el público el temor, el trágico debiese disponer a los asistentes en estos estados que van a ser propicios

⁶ “λύπη τις ἢ ταραχή ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ” *Ret.* II, 5, 1382a 22-23.

para provocar la pasión del temor en ellos. Y puesto que el temor se produce acompañado de cierto presentimiento de que se va a sufrir cierta afeción destructiva, es preciso que en los afectados exista la creencia, sospecha o suposición (οἶω, οἶομαι), pero no la certeza de que recaerá en ellos algún mal. De modo que quien quiera ser inducido a la pasión del miedo, debe experimentar la *posibilidad* del mal o daño. Es esta posibilidad la que mantiene al hombre en un estado deliberativo (βουλομαι) respecto del mal. En la *Ética Nicomáquea*⁷ Aristóteles explica que el hombre delibera sobre aquello en lo que es posible la acción y no sobre lo que está fuera de su alcance. En la antigua tragedia griega el espectador, pese a que muchas veces conoce el mal que le espera al héroe representado⁸, guarda cierta esperanza en que algo se podría presentar de otra manera.

El temor experimentado en la tragedia pone al hombre en un estado deliberativo respecto de las posibilidades de la acción, de la acción de los personajes y de su propia acción, con el fin de poder enfrentarse al mal destructivo próximo. La tragedia tiene por función el provocar esta pasión en el público que presencia la obra para que, a su vez, ésta genere la compasión.

3.2 LA COMPASIÓN

En la misma *Retórica*, un poco más adelante, Aristóteles analiza el πάθος de la compasión (το ἔλεος) y la define como “un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo” (ARISTÓTELES, 1990, p. 353 / 1385b 13-16). Como es posible observar a partir de esta definición, comparte el hecho de que es una pasión que produce un pesar en quien la padece producto de un mal destructivo y penoso, tal como con el temor. Este mal afecta a quien “no lo merece”, por lo que tiene una cuota de injusticia. Y quien experimenta la compasión tiene la sensación de que ese mal que afecta a quien no lo merece, también podría afectarle a él mismo o a quienes lo rodean. Esto último aumenta, mientras más cercano se ve el mal. Una condición importante de quienes experimentan esta pasión es que debe existir en ellos la idea de vulnerabilidad. De ahí que quienes se sienten invulnerables (ellos y sus cercanos) a un mal destructivo o penoso, ya sea porque tienen demasiado o porque no tienen siquiera algo que perder, no sienten compasión.

Si volvemos a los tres aspectos fundamentales a partir de los cuales Aristóteles realiza el análisis de los πάθη, debemos decir que, en primer lugar, aquello que provoca o suscita la compasión es lo que ya se ha establecido en la definición entregada: “la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece”. Él mismo especifica, indicando que males “destructivos” son aquellos que causan algún

⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* III, 3, 1112b 8 y ss.

⁸ Recordemos que la tragedia griega se nutre, principalmente, de las historias que el género épico le ha proporcionado. Historias conocidas por gran parte de los habitantes de la *pólis*, en tanto su educación ha consistido, en buena medida en conocer la poesía homérica.

pesar o dolor físico; también aquellos que causan la muerte y los males de los cuales es causa la fortuna (ARISTÓTELES, 1990, p. 356-357 / 1386a 5 y ss.). Estas son las tres fuentes principales desde donde se desprenden una serie de casos particulares que, al verlas en otro y de manera cercana, producen compasión en los hombres. Pero no debemos olvidar que la compasión no sólo se siente porque el mal destructivo nos pudiese afectar a nosotros, sino que también a nuestros cercanos. No obstante, Aristóteles especifica que nos compadecemos de los otros cuando estos, si bien son “cercaños” o “conocidos”, no son demasiado íntimos; ya que cuando lo son, no es compasión lo que experimentamos, sino que estamos en presencia de lo terrible ($\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$). Esto último es incompatible con la compasión, ya que a diferencia del temor (el cual es causa de la compasión, tal como antes mencionamos), cuando lo terrible ($\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$) está al lado nuestro no permite la “deliberación” y, con ello, se anula cualquier posibilidad de acción racional. Los *elementos* que provocan la compasión en los hombres son aquellos que suscitan el temor de que aquel mal o daño que afecta a otros puede, efectivamente, afectarlos a sí mismos o a sus cercanos. En este sentido, la tragedia, al representar el mal o daño sufrido por los héroes, provoca en los asistentes el temor de que lo mismo pueda afectarlos a ellos o a sus cercanos. Esto da cuenta de que el “espectador” logra tal cercanía con la acción representada y con el héroe aquejado, que considera que dicho daño es próximo. Esto nos lleva directamente al segundo punto de análisis de esta pasión.

A modo de continuar el orden del análisis aristotélico, deberíamos presentar ahora quiénes son aquellos a los que se compadece. Esto, en cierta medida, ya se deja ver de acuerdo a lo que anteriormente hemos dicho. Se compadece a aquellos que “son conocidos” (ARISTÓTELES, 1990, p. 358 / 1386a 18 y ss.), aunque no demasiado cercanos, y semejantes en edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje; es decir, a aquellos en los que nos podemos reconocer a nosotros mismos. Sentimos compasión por aquellos que, siendo “como nosotros” han sufrido un mal destructivo, porque tememos que, siendo semejantes, el mismo mal nos dañe. En este sentido, la compasión nos hace “ponernos en el lugar del otro”. Por lo mismo, los padecimientos que mueven a la compasión son aquellos de carácter inminente y no aquellos que se presentan remotos en tiempo o lugar.

En este último punto es en donde Aristóteles se refiere a la representación de los padecimientos que se lleva a cabo a través de la actuación. La tragedia lograría, mediante sus elementos, volver a hacer actuales los padecimientos de los héroes de otros tiempos. El espectador de la tragedia logra sentir compasión por los padecimientos de un héroe que, muchas veces, no tiene su categoría o linaje y que tuvieron lugar en un pasado remoto. Sin embargo, la combinación de los elementos de la tragedia logra hacer que dicho espectador deje de ser un mero observador y pase a formar parte de lo que frente a él acontece. Se traslada a un tiempo remoto y reconoce en el héroe aquejado por el mal a alguien similar a sí mismo, por quien siente compasión. Y si el héroe en cuestión resulta ser un personaje virtuoso, mayor aún es la compasión, en tanto sufre un padecimiento inmerecido.

Respecto a la tercera parte del análisis, ya se ha dicho que las disposiciones en que se siente compasión son aquellas en las que el hombre se siente vulnerable. Esto

último puede ocurrir en aquellos que consideran que es posible que, a ellos mismos, o a sus cercanos, les ocurra algún mal porque ya lo han sufrido antes o porque han logrado escapar de él.

La definición aristotélica de la antigua tragedia griega nos ha llevado a indagar en los elementos que se desprenden de su función. La tragedia, este evento artístico que tiene sus raíces en el culto a Dionisos y en el ámbito político, tuvo por función el generar en los participantes (público asistente) dos pasiones, el temor y la compasión, para provocar su catarsis. Aristóteles pone de manifiesto cómo es que gracias a estas pasiones generadas por la obra los asistentes logran, a la vez, disponerse hacia lo representado de un modo “vivencial” respecto a lo que ahí, no sólo ven, sino de lo cual participan. El asistente teme por el destino del héroe y se compadece de él, en tanto es él mismo quien puede sufrir semejante destino; logra trascender la barrera temporal que lo distancia del héroe y empatizar con el dolor o desgracia por el mal que éste debe soportar. La tragedia, gracias a la generación del temor y de la compasión, permite transportarse a un tiempo lejano y revivir lo acontecido.

4 HEIDEGGER Y EL ANÁLISIS ARISTOTÉLOCO DE τὰ πάθη

La labor del pensamiento llevada a cabo por Heidegger, tal como antes hemos indicado y como es posible apreciar en toda su obra, establece una estrecha relación con el pensamiento griego y, en especial, con el manifestado por Aristóteles. De manera más precisa, la interpretación heideggeriana del fenómeno de τὰ πάθη, o las pasiones, tiene un profundo impacto en su pensamiento, permitiendo la elaboración de un análisis del fenómeno en clave ontológica, que se presenta de manera sistemática en la analítica existencial del Dasein, en *Ser y tiempo*. La referencia a las pasiones (τὰ πάθη) aristotélicas es directa cuando éste, en el párrafo 29, evidencia el trabajo del pensador griego respecto a este tema en la *Retórica* y en la nota a pie de página del párrafo 30, dedicado al análisis de la disposición afectiva del temor.

En la obra de 1927, Heidegger presenta el fenómeno de la *Befindlichkeit* como un existencial fundamental del Dasein. A este fenómeno, el Dasein debe su aperturidad o su oclusión. Como es posible apreciar en dicho análisis el fenómeno que en el ámbito óntico se denomina afecto (*Affekt*), pasión (*Leidenschaft*), sentimiento (*Gefühl*), estado de ánimo (*Stimmung*), temple anímico (*Gestimmtsein*), y en el plano ontológico denomina disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*) es expuesto como un modo fundamental en el que descansa el ser-ahí humano. En él o ellos, mediante la apertura u ocultamiento que posibilitan, el hombre se enfrenta a su “Ahí” (*Da*). Dicha apertura o aperturidad (*Erschlossenheit*) es el modo fundamental como el Dasein es su Ahí (como el *Da-sein* es su *Da*), por el cual él se abre y se descubre el mundo y, a su vez, el mundo se abre y se descubre ante él. Como es posible apreciar, esto establece una íntima relación entre disposición afectiva, aperturidad y verdad; en tanto que la aperturidad del Dasein, en la que la disposición afectiva juega un rol fundamental, permite que la verdad alcance su sentido más originario, ya que con ella y por ella tiene lugar el ser-descubridor del Dasein y el estar al descubierto de los entes intramundanos.

El análisis heideggeriano se realiza desde el plano ontológico y, por lo tanto, antes de toda biología, fisiología o psicología.

El interés de Heidegger por la disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*), si bien se presenta de manera sistemática y profunda en la analítica existencial del Dasein, no se limita a la obra de 1927, sino que se puede rastrear a lo largo de todo el desarrollo de su pensamiento. Desde sus cursos de juventud hasta en sus últimos cursos, obras, conferencias o entrevistas, podemos rastrear la remisión de su pensamiento al análisis de alguna manifestación de este fenómeno, llegando a erigirse como un asunto de vital importancia para el pensar venidero (BULO, 2008).⁹

Ahora bien, el primer análisis e interpretación sistemática de las pasiones (τὰ πάθη) por parte de Heidegger se lleva a cabo en la lectura y asimilación de la *Retórica* aristotélica durante el curso del semestre de verano de 1924 en Marburgo “Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica”. En este curso, tal como propone Jesús Adrián Escudero en el artículo “Heidegger, lector de la retórica aristotélica” (2011), es posible observar una relectura en clave ontológica de la *Retórica* aristotélica, por parte del joven Heidegger, lo cual lo lleva a una revalorización de esta obra y posibilita una recompreensión de las disposiciones afectivas y del habla. En la lectura, asimilación y confrontación con esta obra, Heidegger puede apreciar cómo es que esta disciplina, que no es concebida como una técnica, sino como una posibilidad de hablar de determinadas maneras, nos instala en el ámbito de la comunicabilidad, de lo que el orador dice a su auditorio. El elemento de referencia de los discursos no son los objetos ideales del pensamiento puro, sino las opiniones y el sistema comunitario de creencias. Por ello es que la opinión (δόξα) y la creencia (πίστις) encierran un sentido eminentemente positivo, en tanto abren el mundo al hombre y descubren a los otros en el medio común del lenguaje.

La retórica apela a la comunicación entre los hombres y se erige como un elemento de carácter político, en tanto remite a un espacio de convivencia intersubjetivamente compartido con los demás. En este contexto, recuerda Adrián Escudero, citando el texto que recoge el curso de 1924, “Las πάθη – que Heidegger traduce por afectos (*Affekte*) – no son estados de lo anímico, sino que se trata de un *encontrarse del viviente en su mundo*, en el modo en que está dispuesto hacia algo, en el modo en que se deja interpelar por una cosa. Los afectos desempeñan un papel fundamental en la determinación del estar-en-el-mundo, del estar-con-y-hacia-los-otros” (ESCUADERO, 2011, p. 16).

El análisis de las πάθη que realiza Heidegger en dicho curso es minucioso, extenso, importante y da cuenta, además, de un reposicionamiento en el plano filosófico de una obra que la tradición había postergado. La retórica pone en juego uno de los elementos fundamentales del hombre, como es el λόγος, en su relación con los otros en el plano de la cotidianidad. El πάθος es presentado como constitutivo del λέγειν y como uno de los conceptos fundamentales del ser; como hemos afirmado en un trabajo anterior, “se revela como aquello que nos pone en una determinada relación

⁹ Tal como indica Adrián Escudero, “En sus escritos posteriores el término *Stimmung* desplaza al de *Befindlichkeit*” (2009, p. 159).

hacia el mundo, nos hace tomar una posición ante el mundo, nos dispone en cierto modo de ser-en-el-mundo” (MADRID, 2019, p. 206).

El análisis del πάθος del miedo (φόβος / *Furcht*) en la obra aristotélica, que lleva a cabo Heidegger en el párrafo 21 de los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, pone de manifiesto su estructura y características, principalmente, de acuerdo a la determinación esencial del πάθος como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), estar o ser-ser-hacia-otros (*Zu-anderen-Stehen*) y encontrarse con ellos (*sich Befinden*).

Las πάθη constituyen la base desde las que surge el hablar. Por ello representan la posibilidad fundamental en la que el Dasein puede estar orientado hacia sí mismo y puede encontrarse o, como puede ocurrir con el miedo, pueden hacerlo huir de él o retroceder ante él. El hallazgo de sí y del estar-en-el-mundo permiten hablar de las cosas, en tanto son despojadas de la mirada que tienen en las relaciones inmediatas. Y con ello surge la posibilidad de llegar a una objetividad definitiva que vuelve a colocar en su lugar el modo de ver el mundo como lo manifiestan, de antemano, las πάθη (HEIDEGGER GA 18, §21, g). El miedo (φόβος) y las otras πάθη permiten que el Dasein se encuentre a sí mismo, en su mundo. No obstante, las πάθη no son sólo determinaciones del oyente, sino que tanto éste como el hablante participan de ellas, las experimentan, en cuanto todos están en el mundo con otros.

Entre los elementos que Heidegger rescata del análisis de las pasiones, ya sea en su obra de 1927 como en su curso de 1924, resulta importante para nuestro trabajo destacar el carácter aperiente u oclusivo de éstas. Ello, porque la tragedia griega tiene por función el provocar dos pasiones determinadas en los asistentes, las cuales tienen, entre otras funciones, el hacer que aquellos que las padecen logren dejar atrás la representación y puedan hacerse partícipes de lo ocurrido en “otro” tiempo, “otro” lugar y por “otros héroes”. La palabra poética de la tragedia debía disponer al “espectador” de la obra de una determinada manera en relación a lo dicho y representado, dejándose interpelar por ella. La tragedia debía incidir en el modo en que el hombre estaba-en-el-mundo, y en el modo como éste estaba-con-y-hacia-los-otros.

En su primer viaje a Grecia, Heidegger visita la Acrópolis y puesto que no puede encontrarse con “lo griego” recurre a la tragedia. No busca una definición antigua, sino que busca la palabra poética de la tragedia para que ésta lo disponga en un cierto modo de estar-en-el-mundo y, con ello, relacionarse de otro modo con los otros y con lo que ahí antes se manifestó; para que, con ello, se revele algo de lo que se oculta a plena vista. “Sólo la escucha, arduamente intentada, de la leyenda de la palabra poetizante de las *Euménides* de Esquilo ofrecía aún ayuda para una estancia lejanamente idónea en ese lugar sagrado en otro tiempo” (HEIDEGGER, 2008, p. 42).

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de lo anteriormente desarrollado, podemos concluir lo siguiente.

A lo largo de la obra del pensador Martin Heidegger podemos encontrar diversas referencias a la antigua tragedia griega, las cuales se presentan como un elemento necesario para la comprensión de ciertos fenómenos del pensamiento griego. Dicha comprensión no se limita a una constatación o repetición de lo dicho por los antiguos poetas o pensadores, sino que se establece en un ejercicio de asimilación, apropiación y confrontación con el pensamiento antiguo. Se trata de un ejercicio de pensamiento a través del diálogo.

La antigua tragedia griega presenta características que la instalan en el ámbito político, religioso y artístico, en el cual la comunicación juega un rol fundamental. A través de ella el hombre griego puede participar de la comunicación consigo mismo, con los otros hombres y con los héroes y divinidades. Esto ocurre, en gran medida, gracias a una de las funciones que Aristóteles identifica en este género literario: la producción de la catarsis del miedo y la compasión mediante la experimentación de estas pasiones.

El miedo y la compasión son las principales πάθη o pasiones que se ponen en juego en la tragedia. Gracias a sus características, éstas logran hacer partícipe al espectador de una experiencia en la cual su referencia al mundo, a los otros y a sí mismo se modifica, gracias a la apertura que ellas posibilitan en él.

Aristóteles, consciente de la importancia de las pasiones, se dedica a su análisis en distintos lugares de su obra, siendo el que realiza en su *Retórica* uno de los más destacados. En dicha obra, las pasiones se erigen como la condición de posibilidad, tanto las del orador como las de la audiencia, de la comunicación a través de un discurso.

Heidegger asimila el análisis aristotélico de las pasiones en su pensamiento y elabora un acercamiento ontológico existencial a la temática que queda expresado, principalmente, en la analítica existencial del Dasein desarrollada en *Ser y tiempo*. Ello evidencia al fenómeno que en el ámbito óntico suele ser reconocido bajo la designación de pasiones, estados de ánimo, afectos, etc., y que en el ámbito ontológico designa como disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*) como un existencial fundamental del Dasein, en tanto permite su aperturidad y en la cual este ente es su Ahí (*Da*). En la aperturidad posibilitada por la disposición afectiva el Dasein abre y descubre el mundo y éste se abre y se descubre ante él.

Ahora bien, el interés, estudio, análisis y relectura en clave ontológica de dicho fenómeno se puede rastrear algunos años antes durante un curso que Heidegger dedica a los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (1924) y en el cual presta especial atención al análisis aristotélico de las πάθη a partir de la retórica. En este curso se pone de manifiesto la relación esencial entre πάθος y λόγος, en tanto el primero se presenta como fundamento del segundo, determinando el modo como el Dasein es o está en el mundo, hacia los otros y se encuentra con ellos.

De esto resulta que no puede sino pensarse que las “lecturas” de la antigua tragedia griega en el pensamiento de Martin Heidegger se realizan desde la posibilidad de aperturidad que sus pasiones (πάθη), o modos de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), le otorgan, permitiendo que él se abra y descubra al mundo griego y que éste se abra y descubra ante él.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES. *Ars Rethorica*, Oxford Classical Texts. (Recognivit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross). New York: Oxford University Press, 1959.
- _____. *Poética*. Edición trilingüe: griego, latín y español. (Introducción, traducción al español, notas y apéndices de Valentín García Yebra). Madrid: Gredos, 1974.
- _____. *Retórica*. (Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero). Madrid: Gredos, 1990.
- _____. *Tratados de lógica (Órganon)*, Editorial Gredos, Madrid, 2014 (4ª ed.). Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín.
- BIEMEL, W.; SANER, H. (Eds.). *Martin Heidegger / Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2003.
- BULO, V. Función del temple y disfunción de la corporeidad en la experiencia fundamental del pensar en Heidegger tardío. In: *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del primer congreso internacional de fenomenología y hermenéutica*. p. 149-160. Santiago. Facultad de Humanidades y Educación. Departamento de Artes y Humanidades. Universidad Andrés Bello, 2008.
- DE ROMILLY, J. *La tragedia griega*. Barcelona: Gredos, 2009.
- ESCUADERO, J. (2009) *El lenguaje de Heidegger*. Diccionario filosófico 1912.1927. Barcelona: Herder, 2009.
- _____. "Heidegger, lector de la retórica aristotélica". In: *Diánoia*, 2011, v. LVI, n. 66.
- ESQUILO. *Septem quae supersunt tragoedias*, Oxford Classical Texts. New York: Edidit Denys Page; Oxford University Press, 1972.
- _____. *Tragedias*. Madrid: Gredos, 2008.
- GADAMER, H.-G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder. Edición y versión castellana de Angela Ackermann Pilári de una selección de las obras de Hans-Georg Gadamer *Hegel, Husserl, Heidegger y Hermeneutik im Rückblick*, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Trad., prólogo y notas de J. E. Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1998
- _____. *El himno de Hölderlin "El Ister"*. Trad. Pablo Oyarzún. Ciudad: Editorial, 2000a
- _____. "Mi camino en la fenomenología" In: *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2000b.
- _____. *Sein und Zeit*. 18 ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- _____. *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002
- _____. *Introducción a la metafísica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2003.
- _____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005.
- _____. *Estancias*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- _____. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Trans. Robert D. Metcalf, Mark B. Tanzer. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009.
- _____. "Coro de la *Antígona* de Sófocles" y "La proveniencia del arte y la determinación del pensar". In: *Experiencias del pensar (1910-1976)*. Madrid: Abada, 2014.
- _____. "Epílogo a '¿Qué es metafísica?'" In: *Hitos*. Madrid: Alianza, 2018.
- _____. *Wegmarken*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 09. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Unterwegs zur Sprache*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- _____. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. Zur Sache des Denkens. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

_____. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 18: Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

_____. *Einführung in die Metaphysic*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. *Zur Bestimmung der Philosophie*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 56/57: Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

MADRID, R. *Heidegger: de la dimensión afectiva de la Ontología Fundamental*. Santiago de Chile: Editorial Doble Ciencia, 2019.

SÓFOCLES. *Fabulae*. In: Oxford Classical Texts. Recognoverut Brevique Adnotatione Critica Instruxerunt H. Lloyd-Jones et N. G. Wilson. New York: Oxford University Press, 1990.

_____. *Tragedias*, Editorial Gredos, Madrid, 2002 (4ª Reimp.).

VOLPI, F. *Heidegger y Aristóteles*. Trad. Julia De Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

XOLOCOTZI, A. (Ed.). *Studia Heideggeriana. Afectividad. Vol. IV*. 2015. Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), Alexander Von Humboldt Stiftung, Editorial Teseo, 2015.

Recibido: 16 de septiembre de 2021

Aceptado: 11 de octubre de 2021

Dialeto e linguagem em Hebel e Heidegger

Dialect and language in Hebel and Heidegger

Marco Aurélio Werle

Universidade de São Paulo - USP¹

RESUMO

Pretende-se examinar a interpretação que Heidegger realiza de Hebel, um poeta e escritor de calendários que escrevia em dialeto e, portanto, colocou em questão o sentido da língua e da linguagem como morada humana no mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Poesia; linguagem; Heidegger; Hebel

ABSTRACT

We intend to examine Heidegger's interpretation of Hebel, a poet and calendar writer who wrote in dialect and, therefore, questioned the meaning of language and language as a human home in the world.

KEYWORDS

Poetry; language; Heidegger; Hebel

"Der Hausfreund denkt etwas dabei, aber er sagt es nicht."

(HEBEL, 1968, p. 6)²

Gostaríamos de nos deter num texto pouco conhecido de Heidegger, do ano de 1957, intitulado *Hebel, o amigo da casa (Hebel, der Hausfreund)*, dedicado ao poeta Johann Peter Hebel (1760-1826), que escrevia em dialeto alemânico e foi autor de contos para calendários e de poemas. No centro de nossa análise está o exame da expressão *Hausfreund*, que orienta e conduz a interpretação que Heidegger realiza de Hebel. Tentaremos delimitar e esclarecer esta interpretação sem, no entanto, entrar

¹ E-mail: mawerle@usp.br, Orcid <https://orcid.org/0000-0003-0602-0996>

² "O amigo da casa pensa algo, mas não o diz" (passagem do conto "O carregador de água" (*Der Wasserträger*)).

no mérito de sua “exatidão literária”, que porventura pudesse ser estabelecida segundo os moldes da tradição de análise literária. Pois Heidegger, tal como também vemos em muitas interpretações de poesias e de poetas realizadas por Gadamer, segue parâmetros que se poderia designar como sendo hermenêuticos, ou seja, que se localizam numa dimensão que não se pretende científica. Procura-se antes acompanhar a mensagem poética enquanto um dito e uma experiência de mundo. Diante disso, é importante atentar para essa especificidade, alargando e explicitando as opções heideggerianas, a fim de que se possa perceber onde elas pretendem chegar através da obra de Hebel, em termos da história da filosofia e de um pensamento originário relacionado à linguagem. Com isso, espera-se poder, ao fim do percurso, referir brevemente a questão para a qual desemboca este texto de Heidegger e que, a nosso ver, marca fortemente outros textos seus da década de 50 do século XX. Pensamos no tema da essência da linguagem, da linguagem como algo autônomo e que fala por si mesma, tema esse que no pensamento de Heidegger está estreitamente vinculado ao sentido da poesia como discurso que recolhe, no sentido do *légein* grego, para além de uma mera filosofia da linguagem que opera no campo do que já está fixado como *logos*, racionalidade lógica e calculadora.

Obviamente não poderemos, no contexto desse artigo, entrar na questão de como se apresenta, ao longo do trajeto filosófico de Heidegger, a relação entre linguagem e poesia. Adiantamos apenas que no pensamento inicial de Heidegger, em *Ser e Tempo*, onde é formulada a proposta de uma colocação do sentido do ser a partir de uma analítica da existência, cujo tema é o *Dasein* (ser-aí), não há propriamente espaço para a linguagem e a poesia enquanto tais, segundo o que nos informa o § 34. A linguagem é compreendida ali como fala ou discurso (*Rede*), referidos diretamente à explicitação interpretativa da compreensão e da disposição cotidiana do *Dasein*. Já na década de 1930, notamos em Heidegger um recuo à dimensão originária antipredicativa do enunciado representativo e o questionamento da “natureza” do *logos* enquanto *legein*. O lugar da verdade, balizado por um contato com a obra poética de Hölderlin, vai aos poucos produzindo uma aproximação à linguagem como âmbito preparatório para o caminho da poesia, segundo o que nos indica o ensaio “Hölderlin e a essência da poesia”. Nesse ensaio se ressalta a linguagem como conversa (*Gespräch*), a partir de uma morada poética do ser humano e como ato poético instituidor (*stiften*), fundador e fundante. A linguagem é tanto o “maior de nossos bens”, bem como é também algo que facilmente se perde ou é desperdiçado pelo ser humano, levando-o a se “perder” ele mesmo em sua existência. Por fim, nos anos 50 parece haver uma “inversão”, pois a linguagem assumirá o primeiro plano do pensamento, de modo que o poético será a linguagem que fala por si mesma. O *Dasein* passa a ser compreendido sobretudo pela instância autônoma da linguagem, que toma conta, no sentido de guardar e resguardar, o ser humano: é a linguagem como a casa do ser, que fala pelo ser humano, o pastor, e não este pela linguagem. Isso é abordado ao longo da coletânea *A caminho da linguagem*, desde uma meditação sobre a poesia de Georg Trakl até a indagação do paradigmático verso de Stefan George, comentado por Heidegger: “*kein Ding wo das Wort gebricht*” (não há coisa onde quebra a palavra).

No que se refere à interpretação de Hebel, ela é conduzida segundo o pseudônimo deste em seus contos de calendário, que é *Hausfreund*, o amigo da casa. Mas, antes de iniciar esse procedimento interpretativo, que somente se dará a partir do § 10 do texto, Heidegger, seguindo preceitos fenomenológicos e hermenêuticos, faz uma espécie de introdução que prepara o caminho a ser tomado na sequência. Aliás, todo o texto se assemelha a um processo de aproximação fenomenológica e hermenêutica ao poeta Hebel, que nos é apresentado aos poucos, num processo de desocultação, o que também é central para a compreensão de sua poesia e atividade literária. Uma interpretação fenomenológica e hermenêutica de uma obra de arte ou de um poema, a rigor, sempre será da *ordem de uma aproximação* e nunca de uma chegada ou de uma investida que possui o intento de aprisionar a palavra ou a imagem, como se fosse algo simplesmente dado diante de nós. O modo de ser de uma obra de arte e de um poema, ao contrário, coincide de modo fundamental com o próprio *Dasein* enquanto uma abertura, uma pulsação ontológica fundamental que está sobretudo “aí”. Trata-se menos de entender e conquistar do que de compreender e deixar ser a palavra e a imagem. Heidegger, pois, lida intencionalmente com o ocultamento e desocultamento como critérios de verdade, a *alétheia*, como o lugar da verdade de onde emerge o próprio discurso de Hebel. É a linguagem tomada como dialeto, aquilo que se oculta na língua e lhe dá a seiva e vigor expressivos. O dialeto é a origem oculta e desoculta da linguagem, seu *légein* originário (*ursprünglich*), de onde brota (*Sprung*) primitivamente (*ur*) a língua.

Dois pontos podem ser destacados nessa introdução:

1) Primeiramente Heidegger insiste na ideia de que Hebel é um autor desconhecido, que necessita ser redescoberto, mas não como mero literato, e sim como o que “autenticamente” seria enquanto alguém que possui uma relação especial com a língua e a linguagem. Essa redescoberta não implica, porém, a transformação de Hebel numa nova celebridade literária, e sim remete a uma certa aproximação ao seu âmbito de surgimento: o cotidiano, o dia-a-dia, o povo, a geografia, o hábito e a morada, o tempo, a terra natal, etc.

De fato, Hebel não é propriamente um escritor alemão famoso e provavelmente muitos o confundam com o dramaturgo Hebbel do século XIX. A primeira frase do texto é sugestiva na direção de um suposto desconhecimento de Hebel. Heidegger pergunta: “Quem é Johann Peter Hebel?”. Essa pergunta é estratégica e nos introduz de imediato no universo bem-humorado, ingênuo e irônico de Hebel, que justamente brincou com seu próprio nome, que em português ficaria assim: “João Pedro Alavanca”. “Ich helfe Kisten laden und mache auch Scharaden” (Ajudo a carregar caixas e também faço charadas) (apud FRANZ, 1985, p. 77).

Ajudando-nos a lembrar quem é este homem, na sequência é esboçada sua biografia (HEIDEGGER, 1957, p. 7-9): aqui e acolá, na escola do povo (*Volkschule*)³, talvez tenhamos ouvido na nossa infância falar de Hebel. Aprendemos uma ou outra de suas poesias pelo livro de leitura e também ouvimos seu nome quando lemos alguns de seus contos de calendário. Seu *curriculum vitae* (*Lebensgang*) nos informa que ele nasceu na Basileia em 1760 e morreu em Karlsruhe em 1826. Nesta última

³A *Volkschule* era na Alemanha da época a escola pública do ensino fundamental e médio.

cidade foi professor de colégio e foi ali também que viveu boa parte de sua vida, durante 35 anos. Sua pátria, porém, observa Heidegger, nunca foi apenas esta cidade (Karlsruhe) e sim a terra natal (Basiléia), ou seja, a região onde nasceu, situada na Floresta Negra e próxima do rio Reno. Esse fato o influenciou na escrita e no modo como se relacionou com o dialeto, pois sua vida foi marcada o tempo todo por uma nostalgia (*Sehnsucht*) da pátria, a qual deixou muito cedo. Sua vida inspirou-lhe um sentimento de distância na proximidade e de proximidade na distância, muito embora geograficamente as duas localidades não estivessem tão longe uma da outra.

As más línguas dirão que Heidegger, com seu modo de expressão peculiar e seu estilo *sui generis*, exagera nessa “apresentação” de Hebel, inclusive num tom que se poderia designar de piegas, ao insistir no fato de Hebel ser um autor desconhecido. Pois, sabe-se que principalmente depois da comemoração do centenário de sua morte, em 1926, Walter Benjamim, que o examina e admira no ensaio “O narrador”, e Ernst Bloch lhe dedicaram ensaios. Além disso, afluíram publicações acerca de sua obra e que, portanto, em 1957, ele já é bem conhecido do público alemão. Acrescente-se a isso sua popularidade, desde o século XIX, junto aos livros de ginásio e da *Grundschule* (Escola Fundamental) alemã. Contudo, é preciso notar que Heidegger tem plena consciência desses fatos e que não é isso que está contestando ou retificando. Hebel é desconhecido não como literato ou como um mero escritor (*Schriftsteller*), mas como poeta (*Dichter*) que colocou em questão a essência da linguagem. Acrescente-se que Heidegger sempre insiste nessa atitude de ir às coisas mesmas e na necessidade de experimentar os temas e autores da história do pensamento ocidental desde as suas origens e como se ainda estivessem para serem descobertos, tivessem que ser desvendados. Para o *Dasein* e para tudo o que é da ordem estrutural de um *Dasein*, que possui a sua marca ontológica fundamental, não existe nada humano que possa ser declarado como conhecido de modo definitivo. Sempre resta um mistério naquilo que foi experimentado de modo fundamental. Isso vale tanto para os filósofos quanto para os poetas. Na fenomenologia hermenêutica não se lida com um pensamento que fixa previamente uma certeza indubitável: nada é de antemão óbvio e evidente.

2) Ainda nesta introdução podemos vislumbrar uma prévia concentrada daquilo que Heidegger pretende destacar na obra de Hebel. Ao mostrar a história de vida (*Lebensgeschichte*) dele, é enfatizado o apego à pátria, a magia da terra e da geografia do sul da Alemanha, que exerceu um encanto constante sobre Hebel. “A nostalgia⁴ da pátria [...]” (HEIDEGGER, 1957, p. 9) teria sido a condição para Hebel escrever suas “Poesias Alemânicas” (*Allemanischen Gedichte*). A ligação manifesta entre vida e obra fica ainda mais clara na escrita em dialeto alemânico, o que em nada diminuiria o valor de seus poemas. Ao contrário do que se pensa, o dialeto não é uma língua rude e pouco expressiva. Antes, pela poesia feita em dialeto Hebel atingiu o cerne de toda a linguagem. “A língua falada é a fonte cheia de mistério de

⁴O termo nostalgia traduz *Sehnsucht* que, no alemão, tem também o sentido de uma ânsia em querer ver, ou seja, contrariamente ao que acontece na tradição poética portuguesa, a saudade alemã se dirige também para o futuro e o infinito. Conferir um texto de Anatol Rosenfeld dedicado somente a esta distinção entre “*Sehnsucht*” e “saudade” (ROSENFELD, 1959).

toda língua consolidada. Dela emana para nós tudo aquilo que o espírito da língua abriga em si” (HEIDEGGER, 1957, p. 10). O que este espírito abriga é “... aquilo que é elevado (*jenes Hohe*), que a tudo perpassa imperando, de onde cada coisa tira sua procedência que vale e frutifica” (HEIDEGGER, 1957, p. 10). Estas observações de Heidegger podemos condensá-las numa frase: a obra, em dialeto, advém de um morar. Assim, o *Hausfreund*, como exemplo para o pensar da essência da linguagem pode, na sequência, ser posto em questão.

Antes de avançarmos nessa caracterização fenomenológica e hermenêutica de Hebel, convém que nós mesmos experimentos ou habitemos, pelo menos brevemente, a obra de Hebel, deixemos que ela se nos mostre como tal, nos toque, seja ela mesma uma amiga de nossa casa. Seguimos aqui uma tradução feita por Samuel Titan Jr. dos principais contos de Hebel⁵. Afora os aspectos literários e de procedimentos de escrita, muito bem ressaltados por Samuel Titan Junior, que também aponta a influência que Hebel teve sobre importantes escritores do século XX, queremos ressaltar elementos que vão ao encontro das considerações heideggerianas. Como vimos, Hebel se move tanto num plano ligado ao ambiente mais imediato das experiências do cotidiano, que se poderiam chamar de populares, e possui ao mesmo tempo um sentido surpreendente e um humor vivo e presente, simples, que muitas vezes explora ambiguidades ou mal-entendidos linguísticos, tais como vemos no conto “Um equívoco”, no qual se confunde a palavra “filou”, “patife” em francês, com “wieviel Uhr?”, “que horas são?”, em alemão. Outro exemplo bem humorado de confusão linguística: “der Bauernknecht, der vom Urlauber mit ‘Hallo, Mister!’ angeredet wird, wehrt ab: ‘Na, i bin net der Mister, i bin der Melker” (apud FRANZ, 1985, p. 77-78). Traduzindo: “Um camponês é cumprimentado por um turista/algum de férias, que diz: ‘Olá, Mister’. O camponês responde: “Eu não sou o Mister (em alemão vem de Mist, esterco; esterqueiro), eu sou o ordenhador (que vem de *melken*, *Milch melken*, ordenhar uma vaca)”. Em “Pouso breve” se coloca o espírito do paradoxo, que diz respeito à viagem de um judeu, que a rigor, com oito cavalos nem precisa mais viajar! Segue o conto:

O chefe da posta disse a um judeu que chegara à estação com dois cavalos: “Daqui para a frente são precisos três cavalos. A estrada segue ladeira acima e o leite está cheio de valas. São três horas até o final”. O judeu perguntou: “E quanto tempo levo com quatro cavalos?”. “Duas horas.” “E com seis?” “Uma hora.” “Sabe de uma coisa?”, disse por fim o judeu. “Atrele oito, assim não preciso nem partir!”

Mas, sem dúvida, o principal conto de Hebel é *Kannitverstan* (Não posso entender), que no próprio título coloca um tema muito caro a Hebel, de que a língua e a linguagem é sobretudo um campo de estranhamento, de desentendimento, mas por onde sempre também ocorre uma compreensão, pois os equívocos linguísticos são justamente os que nos revelam as dimensões inauditas da linguagem, algo que, aliás, será explorado mais tarde, no século XX, pela psicanálise. Basicamente, o

⁵https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002005000200016.

enredo do conto se refere a um humilde jovem alemão que, ao visitar Amsterdam, pergunta a um holandês o nome de uma pessoa rica, ao que recebe a resposta: “Não entendo” e conclui que *Kannitverstan* é o nome do ilustre dono. A seguir visita o porto com muito movimento e pergunta quem é o destinatário de tantas mercadorias valiosas: *Kannitverstan* de novo. Mais adiante, acompanha um funeral e pergunta quem está sendo enterrado, ao que recebe de novo a resposta: *Kannitverstan*. Hebel conclui então o conto da seguinte maneira:

Por fim, de coração mais leve, foi-se embora com os demais, devorou com apetite um naco de queijo de Limburg numa estalagem em que se falava alemão e, dali em diante, quando queria se acabrunhar porque tanta gente era tão rica e ele, tão pobre, só precisava pensar no sr. *Kannitverstan*, de Amsterdam, que tinha a casa tão bela, o navio tão rico, a cova tão justa.

Vale citar também o começo do conto, que dimensiona o encaminhamento de toda a narrativa. Embora a prosa de Hebel tenha um sentido levemente moral, inclusive cristão, ao considerar que é necessário se conformar com pouco nessa vida, o todo é sobretudo cômico: trata-se de deixar ao personagem mesmo a elaboração dessa visão de mundo, a qual se desdobra numa “orientação de vida”:

Não passa dia sem que o homem tenha ocasião, ao menos se quiser, seja em Emmendingen ou Gundelfingen, seja ainda em Amsterdam, de refletir sobre a inconstância de todas as coisas terrenas e de se dar por satisfeito com seu próprio destino, por mais que o mar não esteja para peixe.

Após essa breve incursão pelo universo de Hebel e as observações sobre o carácter da abordagem heideggeriana, que parte da consideração de que “Johann Peter Hebel é o amigo da casa”, Heidegger avança em seu movimento de desvelamento ressaltando o significado mais imediato e ao mesmo tempo mais profundo contido neste termo *Hausfreund*. Num primeiro momento, a noção *Hausfreund* é situada a partir da obra de Hebel que lida explicitamente com ela, isto é, sua literatura em prosa. Hebel se autodenomina o “amigo da casa” em seus escritos de calendário, e costuma ele mesmo intervir, enquanto narrador, naquilo que é narrado: não se abstém de emitir juízos, embora geralmente deixe em suspenso o juízo, abstendo-se de emití-lo e mantendo-se num silêncio significativo. O *Hausfreund*, posto que é um amigo do leitor, também se dirige aos seus leitores como sendo “leitores inclinados ou benevolentes” (*geneigte Leser*), aqueles que o acompanham e lhe são íntimos ou solidários.

Heidegger vê nesta caracterização, contudo, não somente um nome restrito, designador de uma atividade literária, algo como um pseudônimo ou como um mero expediente narrativo ou de construção de um conto, mas como sendo a própria determinação poética de toda a labuta de Hebel, entendida como um modo de ser no mundo a partir de um ofício. Todos os contos de Hebel, aliás, insistem numa espécie

de apelo mimético ou num expediente que confere sentido de verossimilhança à narrativa. Os contos são escritos enquanto *testemunhos* do amigo da casa: ora o *Hausfreund* escreve a partir da própria experiência, ora a partir do que seu amigo revelou ou o amigo do amigo. E, para demonstrar essa veracidade e verossimilhança, no início de cada conto sempre nos é revelada a fonte, ou a suposta fonte, mesmo que seja incógnita, advinda de um “ouvir falar”. No entanto, o *Hausfreund* sempre assegura que ela é confiável, pois o *Hausfreund* não quer ser confundido com um autor ficcional, com um mero “inventor de histórias”.

Pelo fato de *Hausfreund* ser o nome para a poesia de Hebel, ressalta-se também a forma do calendário que, a despeito de se enquadrar naquilo que se poderia denominar de “prosa cotidiana”, de “crônica” ou de “relato descritivo de notícias ou ocorrências, etc.”, é tomado como algo essencialmente poético, nobre e elevado, para além de um registro sazonal. O calendário seria um fenômeno que iluminaria poeticamente o cotidiano do ser humano, acompanhando-os em suas alegrias e tristezas, expectativas e frustrações. Ao contrário dos jornais de hoje, principalmente o jornal ilustrado, que espalham, oprimem e amontoam tudo o que é e o que não é essencial num mesmo lugar, o calendário festejaria aquilo que permanece (*das Bleibende*), na discrição sem vistosidade (*Unscheinbaren*), mantendo viva a reflexão sobre a vida ou o repensar ou refletir (*das Nachdenken*) (HEIDEGGER, 1957, p. 12).

Desse modo, Heidegger sugere que a expressão *Hausfreund* é designativa para toda a obra de Hebel. O *Cofrezinho do tesouro* (*Schatzkästlein*), uma reunião dos melhores contos e trechos de calendários, publicados em língua alemã culta em 1811, seria o maior exemplo disso. As poesias alemânicas estariam suprimidas e mantidas ao mesmo tempo no *Cofrezinho* - no duplo sentido da palavra *Aufhebung*, empregada por um contemporâneo de Hebel, que é Hegel. Fica claro, então, que a expressão *Hausfreund* caracteriza também a essência das *Poesias Alemânicas* e vice-versa. Atente-se para essa leitura heideggeriana, pois a expressão *Hausfreund* não aparece ela mesma junto às *Poesias Alemânicas*. No conjunto da obra de Hebel também se destacariam suas cartas, em que novamente a atividade do amigo da casa, através de um nomear do que cotidianamente se mostra, seria elevada pela linguagem, no entanto para o nível de uma simplicidade (... *die Sprache ins Einfache steigern*...) (HEIDEGGER, 1957, p. 16) e não de uma mera complexidade abstrata e empolada. Mediante estas explicações que prendem todos os textos de Hebel a um único termo, Heidegger nos mostra como se sustenta intimamente esta obra em sua tessitura e multiformidade. Mas, o que importa destacar é o fato de que Hebel é interpretado sobretudo como poeta (*Dichter*), tomando-se este termo num sentido amplo: o *Hausfreund* é aquele que amarra e segura as relações caseiras e da comunidade, enquanto aquele que aproxima, junta e ajunta (*dichtet*).

Poder-se-ia questionar a legitimidade, em termos da crítica literária, desse procedimento heideggeriano de transposição literária, na medida em que denomina, de um lado, a obra poética mesma de Hebel - que se concentra nas *Poesias Alemânicas* - através de uma expressão típica da prosa deste autor e, inversamente, caracteriza sua prosa - os contos, todo o *Cofrezinho do tesouro* e as cartas - como sendo essencialmente poética. Este procedimento de anular as distinções de gênero ou mesmo de subvertê-las abertamente, se justifica, no entanto, se lembrarmos do que

Heidegger nos diz em *A origem da obra de arte* acerca da poesia em sentido estrito, que é a *Poesie*, e da poesia em sentido amplo, que é a *Dichtung*. A *Poesie* é um caso particular desta, mesmo possuindo uma relação privilegiada com a linguagem que, por sua vez, é a essência da *Dichtung* (HEIDEGGER, 1952, p. 61). E a *Dichtung* é pensada como um livre apresentar, um iniciar e um fundamentar como instituir. E, note-se que aqui no texto sobre Hebel se trata o tempo todo da *Dichtung* e pouco da *Poesie*, ou seja, se trata sempre do poetizar originário e não de gêneros literários particulares ou de uma mera prática literária.

Uma vez tendo mostrado que toda a obra de Hebel pode ser entendida pela expressão *Hausfreund*, e que esta é privilegiadamente poética, num passo seguinte é preciso se deter exclusivamente na própria palavra *Hausfreund*, perguntando o que nela significam propriamente as palavras: casa (*Haus*) e amigo (*Freund*). A casa é o mundo e resulta de uma interrelação entre deixar morar e construir. “O construir, porém, pelo qual a casa é constituída, é o que é na verdade apenas quando permanece afinado previamente segundo o deixar morar, cujo deixar desperta e garante todas as vezes possibilidades originárias para o morar” (HEIDEGGER, 1957, p. 17). E isso porque uma casa só é casa através de um morar que, na verdade, não se define pelo confinamento a um lugar, mas consiste num migrar pelo mundo sobre a terra e sob o céu⁶. O espaço é algo que se espacializa, não uma estrutura fixa que contém algo, uma res extensa. Os mortais (*Sterblichen*) habitam a casa do mundo. O amigo desta casa, por conseguinte, é aquele que “[...] se estende ao todo e amplo morar da essência humana” (HEIDEGGER, 1957, p. 18).

Um testemunho desta amizade implicada pela figura do *Hausfreund* são As observações acerca da estrutura do universo (*Allgemeine Betrachtungen über das Weltgebäude*) que, mesmo retratando um Hebel *Aufklärer*, não devem ser entendidas, segundo Heidegger, a partir deste movimento que foi a Ilustração (*Aufklärung*). Embora seja inegável que as observações que aparecem espalhadas entre os contos do *Cofrezinho do tesouro* possuem à primeira vista uma certa feição de “esclarecimento”, elas são, antes de tudo, poéticas. Quando Hebel fala dos astros do céu, por exemplo, usa sempre do expediente da personificação, o que inclusive é notado por Heidegger na referência à explicação que Hebel fornece para a metáfora da lua. O sol, a lua e os cometas são sempre figuras personificadas.

Quanto a este expediente, Goethe, em sua resenha de 1805 das poesias alemânicas, já havia notado que Hebel sabia usá-lo muito bem no âmbito da poesia⁷. E dá como exemplo o poema *O prado* (*Die Wiese*) que, aliás, é um dos poemas mais conhecidos do público alemão⁸. Neste poema uma jovem menina encarna um riacho

⁶ Essa concepção de morar como migrar é também bastante enfatizado nas interpretações heideggerianas de Hölderlin, mormente na que incide sobre o hino *O Istro*.

⁷ Numa carta de 26 de fevereiro ao duque Carlos Augusto de Weimar, Goethe considera Hebel um verdadeiro mestre em geografia e astrologia, um senhor de todo o mundo passível de ser medido e avaliado, “*ein Herr der ganzen Messwelt*” (GOETHE, 1907, p. 309).

⁸ Trata-se de um dos primeiros poemas da poesia patriótica (*Heimatsdichtung*) alemã (cf. GLASER/LEHMANN/LUBOS, 1962, p. 235).

que vai ao encontro do rio Reno, que seria o moço que a aguarda⁹. Para Goethe, o recurso à personificação é a chave para interpretar o procedimento poético de Hebel, sendo que esse procedimento se estende desde os objetos da natureza, aproximando-se da poesia descritiva e se eleva, com arte, para o terreno didático-moral e alegórico.

Com a delimitação da amplitude e alcance poéticos da noção *Hausfreund*, Heidegger então, na sequência, a identifica com o que a lua significa para Hebel¹⁰. A lua seria a própria metáfora do autor Hebel e do teor de sua escrita. Tal como o astro ilumina nossas noites através de uma luz que não é a sua – pois sabemos que a lua é um satélite que recebe sua luz do sol – Hebel também carrega o facho de luz para iluminar a nossa existência na escuridão. O amigo da casa carrega o que é o mais essencial (*das Wesenste*), o que mais brilha na noite e permite aos mortais dormirem em paz. Essa iluminação não se apresenta como uma luz ofuscante, mas como dotada de uma suavidade, uma luz quase imperceptível, ao mesmo tempo celeste (vem do sol) e terrena (a lua pertence à terra).

Não podemos deixar de destacar a amplitude filosófica que Heidegger explora com essa imagem (aliás, bem romântica) da lua no poetizar de Hebel, imagem que imediatamente possui uma dimensão metafísica, ou melhor, de crítica à metafísica da presencialidade do presente. Pensemos somente no contraste desta denominação com a determinação inicial da filosofia em Platão que, na leitura de Heidegger em *A doutrina da verdade de Platão*, se afirma através da metáfora do sol. O sol, para Platão é a figura do supremo ente, que permite a visibilidade da visão (cf. HEIDEGGER, 1978, p. 224-27). A metáfora da lua, por outro lado, pode ser lida como uma alternativa não mais metafísica para o ofuscamento que dominou toda a tradição metafísica, ou seja, ela põe em questão o paradigma dos poetas pensadores que apontam para uma solícita e não dominadora recepção da luz. A lua está longe de ser aquele signo da onto-teologia, da sacralização metafísica do supremo ente, através do qual sempre é compreendido cada ente particular.

Que a lua seja a metáfora do amigo da casa é algo que se depreende do que o próprio Hebel pensa sobre seu “pseudônimo”: o *Hausfreund* é “aquele que pensa algo (sobre um assunto), mas não diz nada” (HEIDEGGER, 1957, p. 23). Ou seja, é alguém que lança aqui e ali um grãozinho de ouro (HEIDEGGER, 1957, p. 23) e, tal como a lua que vaga pela noite entre as nuvens, não se entrega a uma verborragia ininterrupta ou cansativa. O estilo de Hebel no trato de temas “morais”, no contexto dos contos, também contribui para a compreensão da determinação de sua poética através da metáfora da lua. Hebel não é doutrinário, mesmo quando temos nele uma forte carga de moralismo cristão, de exaltação do ser humano humilde e de respeito aos superiores. Um exemplo desse destaque ao ser humano humilde podemos observar no conto “Rei Frederico e seu vizinho”. Neste conto o rei Frederico acaba se convencendo acerca de determinado assunto pela argumentação de um humilde moinheiro. Um exemplo de respeito aos superiores está no conto “Napoleão e a mulher das maçãs”, onde uma camponesa, que sempre dava maçãs a Napoleão, quando este passa por sua propriedade, mostra-se extremamente devotada ao

⁹Pensar o Reno como um jovem não é um privilégio de Hebel. Hölderlin, no hino *O Reno*, já o havia encarado como um *Jüngling*, que se livra das enfaixas e rompe com as montanhas singrando pelas planícies.

¹⁰No alemão, esta identificação fica mais clara, pois *der Hausfreund* e *der Mond* são dois masculinos.

monarca estrangeiro. Temos ainda um outro exemplo de moralismo cristão no conto “O experto Hussar”, onde o personagem central, um soldado alemão que cometeu atrocidades de guerra na França, é reconhecido, anos mais tarde, por ocasião de uma invasão dos franceses à Alemanha, pela vítima de outrora. Em vez de severa punição ou de vingança, acontece, porém, o perdão, embora o alemão tenha morrido na sequência, por causa de remorsos. O dizer de Hebel não impõe dogmas, deixa sempre ao leitor algo a ser pensado. Segundo a metáfora da lua, o que caracteriza, portanto, Hebel, se expressa do seguinte modo: ele é “[...] aquele que recolhe o mundo num dizer (*Sagen*) cuja palavra permanece um suave brilhar relacionador, por onde o mundo brilha como se fosse pela primeira vez mirado” (HEIDEGGER, 1957, p. 25). Eis a autenticidade do amigo da casa.

Como conclusão do texto, Heidegger mostra em que está baseada esta designação de amigo da casa, ou seja, é preciso examinar qual é seu fundamento último. É no dizer de Hebel acerca dos fenômenos naturais que inicialmente se pode procurar seu sentido. Aqui novamente é necessário afastar a ideia de um Hebel *Aufklärer*. Hebel não faz mera especulação, mas poesia. Tal como faziam os antigos gregos quando pensavam a “*physis*”, Hebel antes devolve à natureza a sua naturalidade. Este modo de ver a natureza é bem diferente daquele preconizado pela ciência moderna. Esta, através de seu operar técnico dominador incidindo sobre a natureza, tornou-se totalmente estranha ao morar do ser humano. Na verdade, falta à técnica um amigo da casa, para além de sua vinculação com a metafísica da subjetividade. A nossa ciência não opera a naturalidade da natureza, que é sempre baseada num morar. O amigo da casa é essencialmente poético porque, como nos diz Hölderlin num de seus últimos poemas intitulado “Em ameno azul...”, o morar do ser humano é poético. Hebel também teria compreendido esta verdade expressa por seu contemporâneo.

Porque sabe que o morar é poético, Hebel consegue trazer para a linguagem o que nela há de não-dito. “[...] Trazer o não dito para a linguagem, o elemento essencial que perpassa todo morar” (HEIDEGGER, 1957, p. 33), esse é o ofício do escritor de calendários e contos. O segredo de Hebel não reside no mero escrever em dialeto, mas em saber dar-lhe o estatuto de língua culta e escrita nobre. Ou seja, há aqui uma transposição de algo advindo de um encobrimento/velamento e que se dirige para um descobrimento/desvelamento, em que ambos se mantêm imperando. Aqui vemos sendo questionada, portanto, a linguagem originária, ou seja, a língua materna (*Muttersprache*). Essa língua não é uma propriedade dos homens, mas é lhes disposta e exige um corresponder. “Propriamente fala a linguagem, não o homem. O ser humano somente fala na medida em que cada vez cor-responde (*ent-spricht*) [...] à língua.” (HEIDEGGER, 1957, p. 34). Não se trata aqui da linguagem superficial, mas da profunda que, em nossos tempos, se transformou em máquina de linguagem (*Sprachmaschine*) ou, o que é muito pior, em máquina de fazer falar (*Sprechmaschine*). A sua autenticidade, contudo, permanece naquele âmbito aberto entre o céu e a terra, segundo a metáfora da planta empregada por Hebel, que diz que somos como plantas apoiadas sobre a terra que florescem para o éter. A linguagem é o que permanece por entre os caminhos tortuosos. “Mas, a linguagem reside nos rodeios e

atalhos, entre a profundidade do completo sensível e a altura do maior ardil do espírito” (HEIDEGGER, 1957, p. 38).

Este intento de questionar a linguagem originária é semelhante àquele do texto sobre Trakl, intitulado “A linguagem”, o primeiro dos ensaios da coletânea *A caminho da linguagem (Unterwegs zur Sprache)*, no qual Heidegger analisa o poema de Trakl, *Uma tarde de inverno (Ein Winterabend)*, mostrando que a linguagem deve ser pensada a partir de um puro dito (*reines Sagen*). Este dizer encontra-se de modo privilegiado na poesia enquanto *Dichtung*, que no seu dizer carrega sempre o não-dito (*das Ungesprochene*). A esta riqueza necessita corresponder o ser humano, permanecendo na escuta (*Hören*), enquanto pertencer (*Gehören*) morando na linguagem. Já no texto sobre Hebel trata-se do apelo ao morar para que se mantenha a sintonia com o dialeto, isto é, com a linguagem em seu modo de ser mais originário e primeiro enquanto fala. No modo de se dirigir ao leitor, na singeleza de seu estilo e na maneira como trata das questões que envolvem o saber humano revela-se em Hebel esta íntima disposição dos versos de Hölderlin, “... pois é poeticamente que o homem habita sobre esta terra...”

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, W. „O narrador“ In: „Magia e técnica, arte e política“/Obras escolhidas, São Paulo, Brasiliense, 1994.
- FRANZ, K. *Johann Peter Hebel Kannitverstan. Ein Missverständnis und seine Folgen*, München, Hanser, 1985.
- GOETHE, J. W. v. *Allemanische Gedichte* In: *Schriften zur Literatur*. Band 14, Zürich: Artemis, 1964. _____. *Briefe*, Weimar, Böhlau, Band 40, IV, 1907.
- GLASER, H.; LEHMANN, J.; LUBOS, A. *Wege der deutschen Literatur*. Eine geschichtliche Darstellung, Darmstadt, Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1962.
- HEBEL, J. P. *Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes* hrsg. Winfried Theiss, Stuttgart, Philipp, 1981. _____. *Allemanische Gedichte/Schatzkästlein des Rheinländischen Hausfreundes*, München, Karl Hanser, 1945. _____. *Kalendergeschichten*, Frankfurt am Main, Moritz Diesterweg, 1968.
- HEIDEGGER, M. *Hebel, der Hausfreund*, Tübingen, Neske, 1957. _____. *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vitorio Klostermann, 2 ed. 1952. _____. *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, Neske, 2 ed. 1960. _____. *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vitorio Klostermann, 1978.
- ROSENFELD, A. *Doze estudos*, São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, Comissão de Literatura, 1959.
- TITAN, S. O Almanaque de Johann Peter Hebel. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 72, 2005 https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002005000200016

Submetido: 08 de setembro de 2021

Aceito: 25 de setembro de 2021

O problema da origem da negatividade: uma confrontação crítica de Heidegger com Hegel¹

The problem of the origin of negativity: a critical confrontation between Heidegger and Hegel

Taciane Alves da Silva
Universidade de São Paulo - USP²

77

RESUMO

É notória a centralidade apresentada pelo fenômeno do nada no itinerário de pensamento de Martin Heidegger, na medida em que se afigura como fio condutor privilegiado para a compreensão de parte significativa de seu percurso filosófico. Não por acaso, a tese de que a origem ontológica do conceito de negatividade repousa no fenômeno do nada constitui um dos tópicos fundamentais de sua *Auseinandersetzung* com Hegel, orientada principalmente pelo intuito de superar a tradição metafísica em sua totalidade. O propósito desse artigo é estabelecer o alcance decisivo desse confronto a partir da mobilização de seu núcleo problemático interno, bem como de seus limites, questionando se esse conceito de nada, por Heidegger concebido a partir da morte, teria, de fato, estatuto mais originário que a negatividade hegeliana ou se também ele não estaria inscrito no horizonte de pensamento, a metafísica tradicional, que Heidegger procura superar. É precisamente a demonstração dessa segunda hipótese que constituirá o fio condutor desse artigo. Para tanto, buscaremos demonstrá-la analisando os elementos principais da crítica heideggeriana às noções hegelianas de negatividade e de morte. Em seguida, reconstruiremos os argumentos de Hegel acerca daqueles conceitos, esclarecendo, posteriormente, como o próprio Heidegger os descreve. Estes dois pontos permitirão, por sua vez, um exame mais detido das afinidades mantidas pelas respectivas abordagens, dos pressupostos por elas compartilhados e de algumas consequências dessas pressuposições para o pensamento heideggeriano.

PALAVRAS-CHAVE

¹ Este artigo é uma versão condensada e parcialmente modificada de um dos capítulos integrantes de minha tese de doutorado, intitulada *Heidegger e o problema da origem da negatividade a partir do fenômeno do nada*, realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e defendida em 2020 na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

² E-mail: taciane.as@gmail.com

Auseinandersetzung; metafísica; negatividade; morte; nada

ABSTRACT

The centrality presented by the phenomenon of nothingness in Martin Heidegger's thought itinerary is notorious, insofar as it appears as a privileged conductor for the understanding of a significant part of his philosophical journey. It is not by chance that the thesis that the ontological origin of the concept of negativity lies in the phenomenon of nothingness is one of the fundamental topics of his *Auseinandersetzung* with Hegel, mainly guided by the aim of overcoming the metaphysical tradition in its entirety. The purpose of this article is to establish the decisive scope of this confrontation from the mobilization of its internal problematic core, as well as its limits, questioning whether this concept of nothing, by Heidegger conceived from death, would, in fact, have a more original status than the Hegelian negativity or if he too would not be inscribed in the horizon of thought, the traditional metaphysics, which Heidegger seeks to overcome. It is precisely the demonstration of this second hypothesis that will constitute the guiding thread of this article. Therefore, we will seek to demonstrate it by analyzing the main elements of Heidegger's critique of Hegel's notions of negativity and death. Then, we will reconstruct Hegel's arguments about those concepts, clarifying, later, how Heidegger himself understands them. These two points will allow a closer examination of the affinities maintained by the respective approaches, the assumptions they share and some consequences of these assumptions for Heidegger's thought.

KEYWORDS

Auseinandersetzung; metaphysics; negativity; death; nothingness

78

INTRODUÇÃO: “O PODER MÁGICO QUE CONVERTE O NEGATIVO EM SER”

O problema da origem da negatividade é, em reiteradas ocasiões, apontado por Heidegger como um dos fios condutores de sua confrontação crítica com a metafísica absoluta hegeliana. É em 1938-39, 1941, quando se dedica à elaboração de um conjunto de esboços e apontamentos, reunidos sob o título *Die Negativität*³, para um grupo de leitura da *Ciência da Lógica*, que ele parece estabelecer, de uma vez por todas, a questão nuclear, sob controvérsia e litígio, de sua *Auseinandersetzung*, bem como as diretrizes, já desenvolvidas ou que serão desdobradas em outros lugares, de sua leitura de Hegel. Heidegger, ali, afirma que a determinação fundamental da filosofia hegeliana, cujo exame aprofundado remontaria a um ponto de vista mais

³ Não apenas o peculiar contexto de redação do texto, destinado a um grupo de estudos, mas igualmente as características particulares do âmbito da questão condutora, que, ali se mostra controversa, transformaram-no, exceto a introdução, num intrincado conjunto de notas densas, às vezes, fragmentárias e aporéticas, distinguindo-se notadamente de outros exercícios de seminário que Heidegger havia produzido durante sua atividade acadêmica. Os esboços esquemáticos ali presentes parecem ter sido elaborados a título de experimentação e até mesmo de teste; há, de fato, bastante oscilação de estilo na estruturação dos tópicos a serem discutidos. Alguns são mais detalhados e elucidativos, seguindo um ritmo de discurso, enquanto outros enumeram apenas “perspectivas”, esquemas de pensamento e de conceitos extremamente condensados ou simplesmente diferentes formulações de questões e, quando muito, algumas tentativas de respostas.

originário e que seguiria fazendo justiça ao elaborado sistema não seria outro que o de “negatividade” (GA 68, 6). Embora uma análise aprofundada do *corpus* hegeliano pareceria suficiente para mostrar que sua escolha está longe de ser arbitrária, já que nenhum outro conceito parece atravessar toda especulação de Hegel, a ponto de claramente nela exercer funções constitutiva e sistemática, quanto o de “negatividade”, a estratégia de Heidegger, entretanto, não consistirá na demonstração de como esse “princípio determinante” opera no espírito e na letra da doutrina hegeliana, tarefa que, inevitavelmente, redundaria na improfícua repetição de todo sistema. Trata-se, antes, de questionar em direção ao que legitima esta presença, a fim de colocá-la em perspectiva, a partir de um lugar considerado mais originário, isto é, a partir do conjunto de pressuposições sobre as quais repousa: o problema do co-pertencimento de ser e nada (GA 40, 50).

Heidegger, no conjunto de notas *Die Negativität*⁴, inicia propriamente a *Auseinandersetzung*, aludindo ao primeiro *tour de force* do contexto introdutório da *Fenomenologia do Espírito*, a fim de examinar, ainda que de maneira sumária, a própria definição geral por Hegel oferecida ao conceito de negatividade (GA 68, 15):

A desigualdade ou alteridade que se estabelece na consciência entre o Eu e seu objeto, a substância, seria, portanto, a diferença entre eles, a saber, o *negativo* em geral. Pode considerar-se como *falha* dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. [...] Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma (HEGEL, 2003, p. 46).

79

Essa definição da estrutura interna da consciência se mostra fundamental principalmente porque os dois momentos que nela se distinguem são os operadores formais mediante os quais Hegel reconstrói a ciência da experiência da consciência como movimento orgânico, ordenado e sistemático em direção ao saber absoluto. É a partir desse tópico, portanto, que julgamos ser possível reconstruir alguns dos principais pontos da crítica endereçada por Heidegger a Hegel. Como nos mostra a passagem, a abordagem fenomenológica hegeliana discerne a estrutura interna primária da consciência no negativo em geral, isto é, na atividade formal de separar (*trennen*), de distinguir o objeto como algo em si existente, a despeito de já sempre manter um vínculo com ele. Sua marca distintiva residiria, inicialmente, na cisão (*Entzweiung*) e na ruptura (*Zerrissenheit*), ou seja, num estágio de desunião, que, apesar de essencial, exigiria ser posteriormente reconciliado numa unidade superior.

⁴ Como bem contextualizou Cover, esse trabalho elaborado por Heidegger está no centro de um percurso que parte da *Vorlesung* do semestre de inverno, em Freiburg, de 1930-31, sobre *A Fenomenologia do Espírito*, até os ensaios do início dos anos de 1940 sobre a *Einleitung* à obra hegeliana de 1807. Nesta fase de seu *Denkweg*, que, de modo circular, parte da *Fenomenologia*, desdobra-se no aprofundamento nos vários aspectos da obra no contexto de preleções e seminários realizados por Heidegger entre 1934 e 1936, para ser expressamente retomado no início da década de 1940, com especial atenção à introdução da obra, o confronto com Hegel é mais do que decisivo (Cf. HEGEL, 2000, p. 89).

Lembre-mos, aqui, da descrição hegeliana do sujeito no *Prefácio* daquela obra como “pura e simples negatividade”, como *Verdoppelung* (duplicação), que primeiro coloca a diferença (ou oposição), para, depois, negá-la e, assim, restaurar a identidade dos próprios opostos que ele mesmo postulava. É, pois, decisivo observar que, para Hegel, o fenômeno da consciência, quando considerado sob a forma tal como primeiramente se apresenta, se reduza a duas estruturas fundamentais: por um lado, a consciência do objeto; por outro, a consciência de si própria, do que é verdadeiro para ela, de seu saber da verdade (Cf. HEGEL, 2003, p. 79).

Ao discernir a estrutura ambígua da consciência, Hegel, como bem assinala Ng, traz à luz dois aspectos distintos do objeto ou duas modalidades diferentes de apreendê-lo; primeiro, como algo extrínseco à consciência, como algo dela separado e dela independente, ainda desconhecido ou não completamente conhecido, algo implícito, tomado como em si; segundo, como algo essencialmente vinculado à consciência, a seus conceitos e modos de conhecer (Cf. HEGEL, 2020, p. 45). Contudo, justo porque, em seu estágio inicial, se encontra imersa na oposição a seu objeto é que a consciência permanece impossibilitada, num primeiro momento, de adquirir um verdadeiro saber de si e, conseqüentemente, de seu objeto. Como, a princípio, não se apercebe de que o objeto intencional é, na realidade, uma faceta de sua constituição mais própria, a consciência acredita ser em si mesma distinta daquele, estando alienada do que realmente é. Em sua forma imediata, a alienação da consciência ou a diferença entre ela e seu objeto seria o negativo em geral, negatividade oriunda da impossibilidade daquela em compreender, num primeiro momento, sua própria estrutura ontológica.

Não obstante, é digno de nota, como apontou Rae, que, embora essa diferença se defina, em geral, como negativo, isso não significa que a consciência sempre deva experimentá-la negativamente ou mesmo que a negatividade constitua um estado permanente dela. Se assim fosse, semelhante estrutura não exerceria uma função determinante no processo, necessário, pelo qual a consciência alcança níveis mais elevados de saber, ao, gradativamente, assumir o desafio da contradição para superar sua autoalienação, nem desempenharia, assim, um papel verdadeiramente positivo e constitutivo (Cf. RAE, 2012, p. 34). Ao se relacionar com o objeto, o sujeito, de modo gradativo, deve se aperceber de que aquele somente é o que é como algo para a consciência e que, por sua vez, ser consciente de algo como sendo para si significa, ao mesmo tempo, ser consciente de si como saber, como uma atividade que se distingue e se relaciona com a esfera objetiva. Sob a perspectiva dessa relação mediada com o objeto, este último não mais deverá se apresentar como algo meramente imediato, extrínseco ou desconhecido, mas como algo compreendido pela própria consciência de acordo com seu conceito de si mesma. Desse modo, a cisão ou diferença entre consciência e objeto, ressaltará Heidegger, não seria de forma alguma acidental ou evitável, mas constituiria um traço essencial do próprio “desdobramento do espírito absoluto” ou da educação da consciência para o ponto de vista da ciência.

Na apresentação da simplicidade incondicionada do espírito, [ela mesma compreendida] como suprassunção de tudo [...] na unidade, uma cisão deve ocorrer, uma ruptura deve ocorrer; essa cisão se revela como negatividade, como um momento essencial do desdobramento do espírito. Uma [...] *Fenomenologia do espírito* não seria possível se a diferenciação eu/não-eu não se manifestasse [*nicht in die Erscheinung träte*], a fim de ser gradativamente suprassumida (GA 86, 729. Tradução nossa).

É na diferença, inicialmente dada, entre consciência e objeto que Hegel, por sua vez, discernirá “a fonte de necessidade da filosofia”. Somente quando o poder de “unificação desapareceu da vida dos homens e os opostos perderam sua relação viva e interação recíproca” é que se torna necessário “suprimir a oposição da subjetividade e da objetividade consolidadas, isto é, promover a “reconciliação infinita do que parece, a princípio, oposto, dividido e limitado” (GW 4, 12). Tratar-se-ia, assim, de unir o que estava separado e de converter a cisão ou a diferença absoluta em relativa, condicionando-a pela identidade originária. Se, entretanto, nos orientarmos estritamente pela perspectiva de Heidegger para efetuar um exame mais atento, o sentido da diferenciação, manifesta pelo conceito de negativo, entre eu e não-eu, se revelará “paradoxalmente positivo”, porquanto nos convida a pensar em sua suprassunção gradativa pela unidade do espírito, “um substantivo para a atividade do pensamento”. Longe de dar conta do problema da origem ou mesmo de levantá-lo, a definição hegeliana do conceito de negatividade como “diferença da consciência” parece, segundo Heidegger, suscitar uma dificuldade fundamental (GA 68, 23). Embora a oposição, que se estabelece entre o Eu e sua substância, o objeto, presente na própria consciência natural, constitua, em todo caso, o motor de seu movimento dialético e o oriente inexoravelmente para sua meta, é “somente quando a tese do objeto e a antítese do sujeito se veem abarcadas pela síntese, que os articula em unidade, que o movimento da subjetividade da relação consciência-objeto se encontra em seu verdadeiro curso” (HEIDEGGER, 1974b, p. 348). Logo, ao situar a consciência ou o sujeito e seus correlatos no centro do próprio pensamento especulativo, Hegel parece, de acordo com Heidegger, trazer à tona não apenas a diferença, manifesta por aquele primeiro conceito de negatividade, entre ambos e seus dualismos não resolvidos, como também o princípio capaz de apreendê-los ou mesmo dissolvê-los, a negatividade absoluta (negação da negação) ou a operação sintética do saber absoluto. Nas próprias palavras de Heidegger (2006),

[...] o ‘nada’, e mesmo a ‘negação’ e o ‘negativo’ que Hegel estima tão altamente, na verdade, [são] apenas admitidos e apresentados aos poucos para que a mediação possa se apresentar diante de si na sua forma mais vazia e, com base no vazio desse pano de fundo, desdobrar o triunfo de seu devir (p. 250).

Se o pensamento meramente formal se atém ao “abstrato” ou somente “à primeira negação” sem, todavia, considerar o “positivo em seu negativo”, a dialética-especulativa disso se encarrega ao negar essa negatividade formal por meio da “negatividade absoluta” ou “negatividade existente por si mesma” (GA 86, 716). Desse modo, o conceito de negatividade que primeiro emerge na *Fenomenologia* já estaria sempre, como bem destaca Brencio (2010, p. 218), comprometido com o processo de revelar a positividade do pensamento absoluto, pertencendo ao mundo da consciência que deve converter-se em espírito por meio da mediação (reflexão) por ela executada em cada uma de suas experiências com o objeto. Heidegger, inclusive, chega a argumentar que a “renúncia” à diferença seria um “pressuposto essencial do possível caráter absoluto do pensamento incondicionado (GA 68, 14). O que mais o intriga sobre o desdobramento fenomenológico da realidade do espírito é o fato de nele residir tanto a “origem” quanto o resultado da progressão dialética da consciência, permitindo-lhe identificar uma certa “primazia ontológica” da unidade sintética da subjetividade absoluta sobre a negatividade como cisão. Em relação às figuras de sua essência, certo é que o espírito deverá se desenvolver a partir da mais vazia e pobre, em que, a princípio, está o mais afastado possível de si mesmo; nesta alienação, entretanto, reside, por sua vez, a condição fundamental pela qual o absoluto, ao suprassumir todas as formas de desigualdade do Eu no confronto com seu objeto, se dá a real possibilidade de se autoapreender em unidade (GA 68, 86-7). Até porque “o saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (HEGEL, 2003, p. 76). O saber absoluto não é simplesmente movimento, mas movimento direcionado, um desenvolvimento teleológico da potencialidade para atualidade, do implícito, imediato, abstrato ao explícito, mediato e concreto. Por conseguinte, a despeito de desempenhar uma função decisiva na exposição fenomenológica, Heidegger constata que a temática da negatividade se encontra inserida no âmbito da pura atividade do sujeito absoluto, perfazendo o caminho por meio do qual a consciência⁵ se eleva ao nível do saber espiritual e incondicionado. “A partir daqui, infere-se a plena resolução (*Auflösung*) da negatividade na positividade do absoluto” (GA 68, 14), resume ele.

⁵ Já na *Vorlesung* de 1929-30 sobre o *Idealismo alemão*, Heidegger estabelecia as diretrizes básicas dessa leitura interpretativa, ao declarar que, devido ao predomínio da dialética no idealismo alemão, “a concepção básica do eu como sujeito absoluto se torna conhecida, ou seja, é finalmente compreendida logicamente e isso significa que essa metafísica se afasta da questão básica em que toda a metafísica, tanto quanto sua possibilidade, está fundamentada: a questão do ser da existência humana [*Dasein*] a partir da qual a questão universal e fundamental do ser pode ser colocada (GA 28, 122). Logo a seguir, ele acrescenta que “precisamente, aqui, no esforço mais resolutivo pela metafísica, o ser não está presente antes de tudo” (GA 28, 122) e, como poderíamos acrescentar sem correr o risco de subverter o argumento de Heidegger, tampouco o nada. A inserção da problemática da estrutura ontológica do humano no âmbito da subjetividade absoluta, efetuada pelo idealismo, constituiria um dos principais e mais paradigmáticos entraves à tarefa fundamental de se elaborar conceitualmente a pergunta pelo sentido da estrutura que “determina os entes como entes” a partir da compreensão de ser inerente ao *Dasein* (GA 29/30, 305).

Ainda que o negativo constitua parte essencial do movimento especulativo-dialético realizado pelo espírito, não poderíamos perder de vista que semelhante movimento não se reduz unicamente à negatividade, mas representa o processo de produção do sujeito incondicionado e seu pleno desdobramento, partindo da consciência imediata ou natural e se dirigindo ao saber absoluto. É por esse entre outros motivos que Heidegger, em *Die Negativität*, endereça a Hegel a seguinte objeção:

A 'negatividade' é a 'energia' do pensar incondicionado, porque, desde o início, [ele] abandonou já todo negativo, tudo que é ao modo do 'não' (*Nichthafte*). A pergunta pela origem da "negatividade" não tem sentido nem fundamento (para Hegel). A negatividade é o inquestionável: negatividade como essência da subjetividade (GA 68, 14).

Em termos mais claros, Heidegger encontra o núcleo essencial da divergência para com seu predecessor no diagnóstico de que, para este último, "[a negatividade] não é nada de negativo", mas antes constitui a "posição na qual o espírito, pela sua atividade mesma, se põe como absoluto" (HEIDEGGER, 1973b, p. 408). Neste sentido, o negativo hegeliano seria, em última instância, estéril, porque se encontraria enraizado no processo de articulação da unidade mais ampla do positivo, da síntese, ou seja, pertenceria ao próprio movimento pelo qual o espírito procede continuamente para além do que ele é, convertendo-se em instrumento do método dialético. "Em Hegel, a negatividade já é completamente superada com antecedência, tornando-se inofensiva e, somente assim, e precisamente por esse motivo, está em jogo" (HEIDEGGER, 2006, p. 261). Essa perspectiva da abordagem hegeliana do negativo, desde o início concebido sob viés da subjetividade do pensar absoluto, não poderia receber confirmação mais inconfundível do que no tratamento por Hegel oferecido ao fenômeno da morte:

A negatividade como cisão e separação é a morte – o "senhor absoluto" – e a vida do espírito absoluto não significa outra coisa que suportar e resolver a morte. (Mas esta "morte" não deve nunca ser levada a sério; nenhuma catástrofe possível, nenhuma queda e subversão possível; tudo amortecido e nivelado. Tudo está já *incondicionalmente* assegurado e acomodado). A filosofia como absoluta, como in-condicionada tem que *conter em si a negatividade* de modo singular, e, todavia, no fundo não levá-la a sério (GA 68, 24).

Ainda que somente esboçada⁶, a crítica heideggeriana se articula, ao menos nos parece, em torno ao problema, cuja solução se mostra, em certa medida, tendenciosa,

⁶ É bastante sintomático que, a despeito da polêmica crítica, presente no excerto, Heidegger não ofereça, no conjunto de notas de 1938/39, um tratamento pormenorizado ao conceito hegeliano de morte. Tampouco se

de considerar se, a despeito de constituir um momento importante do movimento dialético realizado pela consciência, a morte, como manifestação da negatividade, em rigor, do “princípio determinante” do sistema hegeliano, teria sido tema de abordagem originária. Com a acusação de que a vida espiritual a suporta e a conserva, Heidegger parece ter em vista a capacidade do sujeito absoluto de, na experiência especulativo-dialética completa de si, abstrair das coisas externas e de sua própria existência (*Dasein*) imediata, superando a dor infinita da negação de seu imediatismo natural, isto é, a limitação, a finitude ou a morte. Que esta última seja um momento conservado e acomodado pelo absoluto parece receber comprovação notória quando, num texto de capital relevância, aludido diretamente por Heidegger em *Die Negativität* (GA 68, 24) e em alguns outras obras (1991, pp. 61, 62), Hegel afirma que a vida espiritual não consiste em se evadir da morte, mas sim em nela se sustentar e se manter.

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém, não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento [cisão] absoluto [a]. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser (HEGEL, 2003, p. 32).

84

A alusão feita por Hegel à morte nesse excerto do prefácio torna visível, sob a ótica de Heidegger, a imagem que domina todo seu sistema: a de um absoluto que não é alheio à morte mesma, a saber, ao aniquilamento completo e definitivo (não-ser), mas que, em seu devir, deve triunfar sobre ela, ao mobilizar sua negatividade em proveito próprio (GA 86, 108). Se, por um lado, devemos reconhecer que o espírito “morre na dor da negatividade” e que Hegel não deixa de enfatizar a relevância dessa experiência, por outro, entretanto, seria preciso ter em conta, de acordo com Heidegger, que cumpre “à vida eterna do espírito triunfar sobre a morte, mobilizando sua negatividade em proveito próprio” (GA 86, 108). “Esse desapareço

pode encontrá-lo em sua única *Vorlesung*, de 1930-31, inteiramente dedicada à interpretação pormenorizada dos primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito*, nem no ensaio *Elucidação da Introdução à “Fenomenologia do Espírito”* de Hegel ou ainda no texto sobre o *Conceito de experiência de Hegel* (1942), embora vez ou outra mencione o referido conceito. Tendo em vista que a morte constitui, um problema vital, para Hegel, o modo como ele, no desenvolvimento da exposição fenomenológica, abordou sua função decisiva torna-se ainda mais significativo e deveria ter sido objeto de uma reconstrução detalhada por parte de Heidegger. Semelhante ausência e a abordagem reducionista, talvez até parcial, presente no excerto, correm o risco de privar o conceito de morte da complexidade e fecundidade por ela apresentada nos textos hegelianos.

(*Loslösung*) de tudo que é finito, que é a essência do absoluto, ocorre com a ajuda da negação. A negação pode desempenhar esse papel porque o absoluto é designado como autoconsciência” (GA 86, 735). Por certo, Hegel não ignora a negatividade inerente à finitude, porém, ela se encontra desprovida de qualquer estatuto originário, uma vez que o movimento da consciência, já desde o início, se compromete com a ultrapassagem dialética de seus limites. Longe, pois, de representar a ruptura radical de todo horizonte de sentido, como reivindica Heidegger, a morte se apresenta como um “momento necessário na vida da absoluto”, a saber, o ponto de virada que também marca seu “retorno a si mesmo” desde a alienação em que se viu imerso ou, em outras palavras, sua “ressurreição” (W 13, 450/454).

Parece ser justamente esse o motivo pelo qual Heidegger se vê habilitado a declarar que Hegel não teria levado a negatividade a sério, já que durante a jornada do espírito, a morte permanece de todo irreduzível ao fenômeno do nada como finitude de ser e da existência mesma, sendo absorvida pela positividade, em rigor, pelo “ressurgimento da vida”, de modo que o “não”, como possibilidade da impossibilidade, da morte e o colapso que ela representa teriam sido substituídos por um “sim” incondicionado. Se Hegel não é capaz de identificar na situação-limite da morte a origem radical da negatividade, tal como o próprio Heidegger fizera, se deve ao fato de o espírito absoluto e seu poder positivo de síntese já tê-la, desde o início, internalizado, conservado e superado. “O negativo pertence à positividade da representação absoluta. Subjetividade é representação absoluta, que por si só medeia, preserva e suprassume tudo o que condiciona. É espírito absoluto” (HEIDEGGER, 1991, p. 143). O sentido da negatividade de todo pensamento especulativo como articulador do movimento de devir do espírito estaria fundado em uma negação do poder nadificador da morte, que, por sua vez, o impediria de confrontar o verdadeiro sentido da perda, do sacrifício sem redenção, do puro e simples colapso oriundo da impossibilidade, da perda de sentido.

À luz dessas considerações e em virtude dos apontamentos críticos de Heidegger, colocados em perspectiva a partir do argumento de que Hegel teria desconsiderado a origem do negativo por ter situado a morte no horizonte do movimento dialético da consciência no intuito de garantir a persistência do absoluto, a saber, do positivo e da síntese, não se deve passar por alto a tarefa, que, por sua vez, orientará o primeiro tópico desse artigo, de examinar os traços gerais do conceito de morte tal como inicialmente concebido por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, como negação natural da consciência. Tratar-se-á de mostrar que “a experiência da negatividade e da morte” seriam, em última instância, redutíveis, segundo uma formulação de Agamben, a um específico “patrimônio antropogenético”⁷ (AGAMBEN, 2006a, p. 132), sobre o qual estariam fundadas a constituição e dignidade específicas da consciência de si humana como tal, em

⁷ Antropogênese significa, aqui, “aquilo que resulta da cesura e da articulação entre o humano e o animal. Esta cesura se dá, antes de tudo, no interior do homem” (AGAMBEN, 2006b, p. 145).

oposição ao ser-aí imediato e natural. Num segundo momento, demarcaremos a significação fenomênica apresentada pela morte na analítica existencial e, conseqüentemente, no programa da ontologia fundamental. Nosso intuito será, ali, mostrar que, ao assegurar o campo temático específico, nada e finitude de ser, da interpretação ontológico-fenomenológica, Heidegger dissocia sua análise da morte de toda forma de consideração biológico-fisiológica e de toda possível ontologia da vida e do vivente. Por fim, a partir das considerações anteriores, procederemos à conclusão em favor da tese de haver uma profunda correspondência entre a caracterização heideggeriana da morte, responsável por desvelar o nada e a finitude de ser da existência humana, e a concepção hegeliana de que a experiência da negatividade e da morte seria a responsável por diferenciar a consciência de si humana da “consciência do mero vivente” (AGAMBEN, 2006, p. 132).

1 MORTE COMO NEGAÇÃO NATURAL OU ABSTRATA

Um expediente metodológico central empregado por Hegel para o desenvolvimento de sua fenomenologia é o da descrição da vida do espírito como processo dinâmico que se depara com a morte, não se atemoriza diante dela e, apesar da ameaça de devastação, em certa medida, conserva-se intacto após confrontá-la. Assim, ele parece recorrer à noção de morte para designar a desunião, o conflito e a diferença que, a cada vez, expõem os poderes sintéticos do espírito, no decurso de seu desdobramento, à ameaça de ruptura. A verdadeira definição da vida espiritual em Hegel seria, antes, sua capacidade de lidar com a contradição, estando continuamente exposta à morte e sendo, de modo constante, instada a superar a negação natural e abstrata desta. A força do movimento dialético hegeliano consistiria, em última instância, na luta e na resistência da consciência, em seu processo de educação para o ponto de vista do saber absoluto, à possibilidade contínua de se dissolver e de se perder no processo mesmo de seu devir. Hegel, por exemplo, na *Enciclopédia*, oferece uma definição formal à essência do espírito, declarando que sua natureza coincide com a liberdade, isto é, com “a negatividade absoluta do conceito como identidade consigo mesma”, porquanto ele seja dotado do poder de “abstrair de todas as coisas externas [...], ou seja, de sua própria existência (*Dasein*)”, ao “suportar a negação de seu imediatismo natural, a dor infinita, sem ser aniquilado, em rigor, mantendo-se afirmativo nesta negatividade e para si mesmo idêntico” (HEGEL, 1997, § 382, p. 436).

Em um exame mais detalhado, parece ser intuito de Hegel que suas descrições não sejam tomadas em sentido meramente metafórico: não é somente o caso de que o espírito deva se colocar diante da morte, encarar diretamente a face do negativo, senão que sua atividade dinâmica e viva não apenas parece exigir, como também se constituir como tal apenas nesse enfrentamento. Não por acaso, ele já no *Prefácio à Fenomenologia do Espírito*, na célebre passagem antes citada, na qual lemos que “a morte, se queremos chamar isso de irrealidade, é a coisa mais terrível”, a associa ao elemento mais violento da contradição, ou seja, à força de dissolução ou à negatividade abstrata dos esquemas conceituais e das forças disruptivas do

entendimento contra as quais o espírito deve resistir constantemente, a fim de se afirmar como tal. Ali, o filósofo parece não estar se referindo ao luto, à perda, mas à morte como um momento de separação dos membros de um organismo vivo, do qual deverá nascer constantemente a possibilidade de uma ressurreição, isto é, de retomada da própria unidade após a perda e dispersão nas diferenças. Assim, o pensamento especulativo deve ser capaz de se recompor após a fratura, de recuperar a unidade após a separação, de modo que seu grande desafio, de fato, reside nessa necessidade de manter o negativo por dentro, sem ser por ele devastado, de nele se demorar e transformá-lo em ser – em saber absoluto, abrindo caminho para “a morte da morte”, segundo uma expressão hegeliana. É o que não acontece, por exemplo, na vida meramente natural, que, como aponta Hegel, permanece incapaz de conter em si mesma, de modo não destrutivo e niilista, a morte, a finitude:

O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso, é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma (HEGEL, 2003, § 80, p. 76).

Como nos mostra a passagem, a morte do ser-aí natural e imediato parece, de início, se configurar, na exposição fenomenológica, como uma limitação que lhe é extrínseca, justamente por ser inapreensível pelas formas preestabelecidas por sua natureza, consistindo, pois, em algo essencialmente dado, uma realidade biológica proveniente de fora, que o conduziria para o fim no nada abstrato. A negação do ser-aí, ou a sua morte, teria sua origem necessária, de acordo com Hyppolite, numa finitude que lhe seria externa, afigurando-se, em rigor, como um negar que lhe resultaria estranho, que não se encontraria nele por si mesmo. Justamente por não carregar em sua constituição mais própria o não-ser, isto é, a morte, esta última, devido a uma impossibilidade de princípio, nunca poderia ser compreendida como um impulso interno do próprio indivíduo, mas sempre como algo que viria de fora. Este ponto parece se tornar um pouco mais inteligível se atentarmos ao puro fato de que, sob a ameaça da negatividade abstrata da morte, o indivíduo, em sua vulnerabilidade constitutiva, está sempre à beira de retroceder à natureza inorgânica, de se tornar “ser puro”, quando sua vitalidade se esvaír, porquanto sua condição natural, dada e imediata, ainda não foi submetida ao labor de uma consciência. É bastante significativo que a morte sofrida, seja ela violenta ou natural, reduza o organismo a uma coisa, a um cadáver, de modo que, embora seu processo de negação já se mostre discernível nas formas vivas que se sucedem no tempo cósmico ou se justapõem no espaço, trata-se, segundo Hyppolite, de uma determinação particular, modalidade finita que, no processo vital, suprime a si mesma e morre ao dar nascimento a outra forma viva. Neste caso, o fenômeno da morte não estaria ainda interiorizado, superado, senão que estaria sempre mais além da figura

particular da qual seria, contudo, o motor (2009, p. 70). Embora Hegel reconheça que também os animais morrem, é particularmente digno de nota que eles não sejam capazes de estabelecer relação alguma com a morte, porquanto ela lhes seja indiferente, não lhes permitindo se elevar a um nível superior de determinação, nem se desapegar de toda limitação natural a que se encontram restritos.

Semelhante condição, entretanto, não se aplica à consciência, que necessariamente se constitui como seu próprio conceito, ou seja, que é, para si mesma, a negação das formas limitadas e imediatas preestabelecidas por sua natureza ou sua própria morte. No itinerário fenomenológico, e isso é particularmente decisivo, a consciência de si se notabilizará, em contraposição ao ser-aí natural, por sua capacidade de transcendência, por seu poder de ir além do caráter meramente limitado e imediato que a restringe, arrebatando, assim, a morte à natureza para repatriá-la no cerne da subjetividade humana e convertê-la numa operação de autoconsciência, em rigor, numa operação espiritual (Cf. HYPOLITE, 1974, p. 18). Se, por um lado, a morte natural como mera negação abstrata é o desgaste da singularidade e, ao mesmo tempo, o retorno à natureza como putrefação e decomposição, à universalidade abstrata que corresponde a tudo que é natural, por outro, a passagem da consciência ao espírito, ou a sua jornada em direção ao saber espiritual, exigirá que ela contenha a morte em seu seio, convertendo-a em objeto de sua atividade, e lhe confira um sentido positivo, ao transcender todos os limites impostos pela vitalidade imediata. Assim, nas palavras de Hyppolite, “toda a *Fenomenologia* será uma meditação sobre esta morte de que a consciência é portadora e que longe de ser exclusivamente negativa, o fim no nada abstrato aparece, ao contrário, como uma *Aufhebung*, como uma suprassunção” (HYPOLITE, 1974, p. 18).

A “origem” mesma da consciência de si parece ser, de fato, o que, na natureza, se configura como desaparecimento, morte ou mesma negação abstrata. Embora seja possível identificar a presença extrínseca dessa negação na esfera natural, sobretudo, na vida, a morte apenas se torna conceito e saber quando o espírito, mediante ação conscientemente realizada, a conserva no interior de si mesmo e nela se mantém, compreendendo-a como negação absoluta. Em termos mais claros, é pela faculdade da morte que o sujeito se mostra como livre e como elevado por sobre toda determinação, limitação e finitude, à medida que se torna consciente de seu não-ser, ao apropriar-se de sua morte e assumi-la de modo racional e especulativo. Se a morte fosse apenas limitação externa ou negação abstrata, sequer seria possível haver experiência dela; não obstante, quando se torna constitutiva do sujeito, este último acaba por convertê-la numa limitação interna, elevando-se a um nível superior de determinação, ao transcender sua existência meramente natural. Enquanto, por um lado, o ser-aí natural permanece incapaz de se relacionar com sua própria morte, justamente por ela se afigurar como um fenômeno externo, isto é, mera negação abstrata, por outro lado, a morte se apresenta para a consciência como um modo de limitação a ser superado em seu caminho para o saber absoluto, como “um momento necessário por meio do qual a consciência sobrevive e se eleva a uma forma nova”, segundo uma expressão de Hyppolite (1974, p. 170). Trata-se, em rigor, da negação

natural que expõe a consciência à “ameaça” de ser aniquilada e de, na condição de “mero cadáver”, ser reabsorvida pelo sistema da vida, do qual, a princípio, ela deveria demonstrar sua independência. “Com efeito, como a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação *natural* desta mesma consciência, a negação sem a independência [...]” (HEGEL, 2003, p. 146). Diante dessa possibilidade de aniquilação, que a torna suscetível à negação natural, é imperativo que a consciência busque “assimilar” e “superar” racionalmente a morte, incorporando à sua constituição interna o que a natureza lhe impõe exteriormente, isto é, procurando demonstrar que sua “essência mais própria” não reside no mero apego animal ao ser imediato e à vida biológica, isto é, que seu Eu não se encontra restrito à dimensão imediata que o engendra e que, de início, constitui sua condição, além de tampouco se reduzir a uma realidade positiva dada em função de necessidades e apetites impostos pela auto-preservação. A negatividade que constitui o traço essencial do humano estaria, pois, mais criticamente presente na morte, na medida em que esta apresenta duplo caráter: por um lado, manifesta-se como limite último da vida natural, porquanto a conduz ao “não-ser”; por outro, trata-se de um “fenômeno” de que o homem pode se tornar consciente. A autoconsciência, portanto, teria sua existência autônoma no fato de que a negação, como superação do caráter imediato do vivente, não se produz fora dela, mas, como assunção refletida de sua determinação, é realizada por sua própria constituição interna, na medida em que esta “se torna abstração suprema do que era a interioridade da natureza, seu nada, seu desapego de todo *Dasein*, de toda determinação” (HYPPOLITE, 1970, p. 94).

2 PARA ALÉM DE UMA ONTOLOGIA DA VIDA E DO VIVENTE: MORTE EXISTENCIAL, NADA E FINITUDE

A noção de morte, notadamente, se revela, para Heidegger, capital, tanto por sua função metódico-sistemática no programa ontológico-existencial de *Ser e tempo* (SZ)⁸ e das obras que gravitam em seu entorno, como também por sua referência à temática da originária elaboração das condições de possibilidade interna da metafísica, no intuito de alcançar seu fundamento impensado: o nada como finitude de ser. O conceito existencial-ontológico de morte recebeu considerável atenção não apenas dos contemporâneos de Heidegger como também do estado de arte, convertendo-se em tópico de discussão e de reconstrução crítica de grande parte da literatura especializada, nas mais diversas vertentes (Cf. THOMSON, 2013, p. 260-64). Recepção, em certa medida, justificável pelo estatuto central e estratégico daquele fenômeno no programa da ontologia fundamental, a complexa e obscura terminologia técnica empregada para explicitá-lo, bem como pelo caráter controverso de seu sentido. Um claro exemplo disso seria a rigorosa definição fenomenológico-formal a ela oferecida por ocasião do desenvolvimento de seu pleno conceito

⁸ Para uma reconstrução sistemática do problema da morte no pensamento de Heidegger, (Cf. CIOCAN, 2014).

existencial: “a morte como fim do Dasein é a mais própria, não relativa e certa e, como tal, indeterminada, insuperável possibilidade do Dasein” (HEIDEGGER, 1986, p. 258-9) ou, ainda, a “possibilidade da impossibilidade da existência em geral” (HEIDEGGER, 1986, p.262). Outra fonte de controvérsia, talvez a principal delas, concerne à necessidade de se dissociar o referido conceito de toda perspectiva vital e fisiológica, isto é, do evento que marca o fim dos processos biológicos necessários à manutenção dos organismos vivos. Como a interpretação existencial da morte não a reduz a uma estrutura universal da vida nem a uma significação cultural específica, a morte (*Sterben*) do *Dasein* coincide com uma estrutura ontológica que subjaz e excede o horizonte da vitalidade (Cf. WINKLER, 2016, p. 406). Os entes vivos, ao contrário do homem, não são capazes de morrer, mas, no máximo, de fenecer, na medida em que se veem impossibilitados de sustentar toda e qualquer espécie de vínculo com seu “próprio fim”. Não por acaso, o modo pelo qual Heidegger delinea o problema metódico que apresenta a tarefa de tornar a morte fenomenologicamente acessível combinará uma série de aspectos que devem ser claramente distinguidos, sob risco de se incorrer em violação construtiva, de se desfigurar ou encobrir a estrutura de ser da existência humana como um todo.

Tanto é assim que, após tratar das dificuldades fundamentais enfrentadas pela tematização da morte, Heidegger oferece, no §49 de SZ, uma expressa, e predominantemente negativa, delimitação da problemática que pretende abordar. Trata-se de uma abordagem comparativa, cujo intento consistirá em estabelecer uma distinção radical entre a investigação, promovida pela ontologia fundamental, da morte, e aquelas levadas a cabo pelas diversas pesquisas das ciências ôntico-positivas e pela ontologia da vida. Mais precisamente, o que ali se põe em jogo é a demarcação da análise da morte sob o ponto de vista existencial por contraste às possíveis interpretações biológico-fisiológicas, antropológicas e psicológicas. Neste registro, o especial desafio enfrentado pela analítica será o de conservar sem distorções a adequada doação prévia daquela, evitando desde o começo se orientar pelos entes que não tem o modo de ser da existência humana. O intuito será assegurar o campo temático específico da interpretação ontológico-existencial, assinalando os limites que a circunscrevem, dada a necessidade de “[...] uma expressa tomada de consciência daquilo pelo que ela *não* pode perguntar e sobre o que em vão se poderia esperar informação ou indicação” (HEIDEGGER, 1986, p.246).

A morte, no sentido mais amplo, é um fenômeno da vida. Vida deve ser compreendida como um modo de ser pertencente ao ser-no-mundo. Modo de ser que só pode ser ontologicamente fixado numa orientação *privativa* no *Dasein*. O *Dasein* pode ser também considerado como puro viver. Para a investigação fisiológico-biológica ele se desloca, então, para o âmbito de ser que conhecemos como mundo animal e mundo vegetal (HEIDEGGER, 1986, p.246).

Se, a princípio, Heidegger caracteriza a morte, em acepção ampla, isto é, ainda não existencial, como um fenômeno da vida, estritamente compreendida como um

modo de ser específico de um ente cuja totalidade estrutural se constitui pelo ser-no-mundo, é apenas para acrescentar, logo em seguida, que uma fixação ou mesmo elucidação ontológica da vida somente seria possível sob perspectiva privativa. A relação problemática entre existência e vida é pela primeira vez inserida explicitamente no §10 de SZ, quando Heidegger se incumbe de contrapor a abordagem fenomenológica da analítica existencial à assim chamada “filosofia da vida”, bem como à biologia, antropologia e psicologia⁹. Nessa contraposição, já era possível constatar o desafio hermenêutico, relativo ao conteúdo e ao método, representado pela tarefa de se determinar a essência e as condições fenomenológicas de acessibilidade da vida, um modo de ser que estaria situado entre a pura subsistência e a existência, no marco projetivo da ontologia fundamental.

Na ordem de sua possível apreensão e interpretação, a biologia, como “ciência da vida”, se funda na ontologia do *Dasein*, ainda que não exclusivamente nela. A vida é um peculiar modo de ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um não-mais-que-viver [*Nur-noch-leben*] (HEIDEGGER, 1986, p.49-50).

De fato, uma notável obscuridade envolve a temática da vida no horizonte de pensamento heideggeriano, sobretudo pelo motivo de que, como se nota na passagem citada, Heidegger, ao defender a tese segundo a qual uma ontologia da vida deveria se efetuar mediante interpretação privativa, recusa toda forma de acesso fenomenológico “direto” e “imediato” ao vivente e seu respectivo modo de ser. Embora reconheça que a constituição ontológica fundamental do “viver” constitua um problema próprio, Heidegger declara que seu tratamento deve ser realizado “a partir da ontologia do *Dasein* pelo caminho de uma privação reductiva” (HEIDEGGER, 1986, p.194). Como pontua Valentim, nas poucas ocasiões de SZ em que explicitamente se refere ao fenômeno da vida e alude à relevância do projeto de determinar seu sentido de ser, Heidegger tende a reduzi-lo à constituição ontológica fundamental do *Dasein*, sem sequer cogitar sua possível originariedade como um fenômeno irreduzivelmente diverso (VALENTIM, 2018, p. 42-3). Logo, o modo de ser da vida, isto é, esta estrutura que determina os entes que, em sentido estrito, são por Heidegger denominados meros viventes, animais e plantas, apenas se tornaria acessível se fosse, de início, compreendida a partir das possibilidades constitutivas da existência. Enquanto sua explicitação exige o prévio delineamento das estruturas

⁹ “Não é, pois, capricho terminológico que nos leva a evitar esse termos da mesma maneira que as expressões “vida” e “homem” para designar o ente que nós mesmos somos. Mas, por outro lado, na tendência bem entendida de toda “filosofia da vida” diz tanto como botânica das plantas – encontra-se a tendência inexpressa para uma compreensão do ser do *Dasein*. Permanece surpreendente, e nisto reside seu defeito de princípio, que a “vida” ela mesma, como modo de ser, não se converta em problema ontológico. As investigações de W. Dilthey são constantemente animadas pela pergunta pela “vida”. Dilthey procura entender as “vivências” dessa “vida” em sua conexão estrutural e evolutiva, a partir do todo dessa vida ela mesma” (HEIDEGGER, 1986, p.46).

existenciais, afigurando-se, em rigor, como uma certa falta ou privação do que fundamentalmente constitui o *Dasein*, a recíproca não é verdadeira: os caracteres ontológicos daquele não podem ser descritos e interpretados mediante um modo de ser que não apresente estatuto originário (VALENTIM, 2018, p. 43). Uma adequada caracterização das estruturas fundamentais do ente que nós mesmos somos recusaria, de antemão, uma base fenomênica composta por concepções emprestadas da biologia e da zoologia, na medida em que a vida animal e a existência humana representariam dois modos essencialmente distintos de ser. Depreender-se-ia, portanto, que uma conceituação do modo de ser do ente que apenas vive apenas seria inteligível, tal como propõe Heidegger, mediante “procedimento” metódico abstrativo, ainda que a concreta elucidação desse caráter privativo, como uma indicação metodologicamente clara para o adequado acesso fenomenológico, a partir da estrutura ontológico-existencial do *Dasein*, à modalidade da vida, não seja oferecida por SZ.

Se, a partir de agora, novamente nos detivermos no conceito de morte, veremos, com auxílio das considerações precedentes, em que medida o traço especificamente problemático da vida não apenas intervém, como está na base da prévia exigência metódica de se elaborar um pleno conceito existencial do referido fenômeno. Se, no § 49, Heidegger concede que a morte, “no mais amplo sentido, é um fenômeno da vida”, ele, logo em seguida, vê a necessidade de, a título de acréscimo, impor a seguinte cláusula: “no interior de uma ontologia do *Dasein*, ordenada antes de uma ontologia da vida, a análise existencial da morte é, por sua vez, subordinada a uma caracterização da constituição fundamental do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1986, p.247). Ele assume haver aqui uma expressa relação de fundamentação, desdobrada em três níveis escalonados, cuja articulação descreveremos com as duas afirmações subsequentes. Por um lado, a investigação biológico-fisiológica da vida e da “morte” traria consigo sempre já determinados pressupostos ontológicos que não poderia tematizar com seus próprios recursos explicativos, devendo delegar tal tarefa a uma ontologia da vida, que desse conta também do modo como a morte mesma se determina a partir de seu pertencimento à vitalidade. Por outro lado, toda ontologia da vida, como ontologia regional referida a determinado âmbito de ser, já sempre suporia a analítica existencial do *Dasein*, como etapa preliminar da ontologia fundamental. A principal consequência dessa fundamentação pretendida é que a “morte”, como “fato biológico” ou evento vinculado aos processos da vida, apenas se torna fenomenologicamente acessível quando incluída no círculo da compreensão da existência humana. A partir desse corolário, Heidegger se sentirá habilitado a fazer algumas das declarações mais notáveis e controversas de SZ, ao introduzir uma distinção terminológica tripartida que recebeu mais críticas do que conseguiu evitar (Cf. CIOCAN, 2001, p. 64):

Já denominamos o findar do vivente de *fenecer* [cessar de viver, *Verenden*]. Na medida em que o *Dasein* também “tem” sua morte fisiológica, vital, embora não onticamente isolada, mas co-determinada por seu modo de ser originário, e na medida em que o

Dasein também pode findar, sem que propriamente morra e que, de outro lado, *qua* *Dasein* ele não fenece simplesmente, designaremos esse fenômeno intermediário como *falecer* [deixar de viver, *Ableben*]. Mas morrer [*Sterben*] vale como termo para designar o *modo de ser* em que o *Dasein* está voltado *para* sua morte [*Tod*]. Segundo o que se deve dizer: o *Dasein* nunca fenece [ou cessa de viver]. Mas o *Dasein* só pode falecer na medida em que morre (HEIDEGGER, 1986, p.247).

Embora não desenvolvido em detalhes, o primeiro termo (*Verenden*), o conceito biológico-fisiológico de fenecimento, estritamente aplicável ao puro vivente, ao animal, por exemplo, e não ao *Dasein*, denota o fim da vida de um organismo animado, isto é, a cessação dos processos orgânicos mantenedores de suas funções vitais. Embora haja, no excerto, o reconhecimento explícito, por parte de Heidegger, de que a existência humana também “tem” sua morte biológica, vital, o sentido desta, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, não se mostra análogo ao fenecimento dos entes vivos. Como não é possível, sem mais, reduzir a morte fisiológica e fáctica do *Dasein* àquela pertencente aos entes que simplesmente vivem, torna-se imperativo estabelecer uma diferenciação conceitual entre ambas: a primeira é por Heidegger designada *Ableben* ou falecer, já a segunda, como antes destacamos, *Verenden*, fenecer ou cessar de viver. O falecimento ou a morte fisiológica, vigente no âmbito da existência, representaria um fenômeno intermediário situado entre a chegada ao “fim” do vivente e a morte concebida em sentido propriamente ontológico-existencial. Porém, qual significação fenomênica deve ser atribuída à morte em uma ontologia hermenêutica que, para trazer à luz seu autêntico sentido, estaria desde o início orientada pelo propósito de privá-la de qualquer vínculo com o “fim” ou “colapso” das funções biológico-fisiológicas do ente que apenas vive? Essa questão somente pode ser esclarecida a partir do segundo passo argumentativo presente na passagem citada: a distinção ontológica entre falecer e morrer (*Sterben*). Por meio dela, fica evidente o esforço heideggeriano, no contexto de delimitação do escopo de sua abordagem, em dissociar a morte de sua dimensão vital e fisiológica, na medida em que o conceito de vida não estaria apto a desempenhar uma função norteadora na interpretação originária do ser do *Dasein*, nem da morte que lhe é própria. Sua inadequação no quadro problemático da fenomenologia da morte parece estar em concordância direta com a suposição de que os fenômenos biológico-fisiológicos do corpo, por serem determinados pela existência, não desempenham uma função primária na explicitação ontológica daquela.

Por um lado, Heidegger admite que o *Dasein* tem uma morte fisiológica, vital, permitindo-nos inferir que, em certo sentido, ele “fenece”. Por outro, porém, visando indicar que o processo de cessar de viver daquele é constituído pela existência e é por ela modificado, ele considera mais adequado designar este “cessar de viver”, característico dos entes vivos, de falecimento (*Ableben*), que, como fenômeno fáctico¹⁰

¹⁰ “O morrer não é um evento, mas é um fenômeno a ser compreendido existencialmente e isto em um sentido assinalado, ainda por delimitar mais precisamente” (HEIDEGGER, 1986, p.240).

e não factual, torna-se completamente inacessível “se se faz abstração das estruturas específicas da existência humana, exigindo, portanto, a prévia compreensão delas” (HEIDEGGER, 1986, p.135). É precisamente por este motivo que Heidegger declara que as investigações médicas e biológicas sobre o falecer podem obter resultados passíveis de se tornarem ontologicamente significativos apenas se a orientação básica por uma interpretação existencial-ontológica da morte for assegurada (cf. HEIDEGGER, 1986, p.247). A passagem do falecimento à morte seria, assim, o passo desde o imediatamente dado à sua condição de possibilidade interna: “O *Dasein* só pode deixar de viver [falecer] na medida em que morre (HEIDEGGER, 1986, p.247)”. Não deixa de parecer surpreendente e controverso o conteúdo, no mínimo incomum, dessa afirmação de Heidegger: a existência humana não apenas seria capaz de morrer sem que, para isso, falecesse, como também o fenômeno intermediário do falecimento seria “condicionado” ou co-determinado pela morte, em sentido ontológico-existencial¹¹.

Ao contrário do falecimento, a morte se caracterizará existencialmente, para Heidegger, como a “possibilidade da não-possibilidade da existência, isto é, como a pura e simples nulidade do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1986, p.306), em vez de um fenômeno que apenas se acrescenta ao existir em seu último instante, na qualidade de “[...] evento opaco que marca o ponto final da existência”, segundo uma expressão de Haar (1993, p. 5). Longe de constituir um acontecimento ainda não real situado em algum momento futuro, a morte está tão intrinsecamente vinculada à existência que esta última não chega propriamente ao fim ao falecer, mas, em vez disso, morre de modo constante, ao manter uma “relação de ser”, isto é, ao projetar-se para sua finitude, já desde o início inscrita no cerne do existir. “O *Dasein*, do mesmo modo que enquanto é, já é permanentemente o seu ainda-não, já é sempre o seu fim. [...] A morte é um modo de ser que o *Dasein* assume logo que é” (HEIDEGGER, 1986, p.245). Ao contrário do que poderíamos a princípio supor, a morte existencial se deixa caracterizar como uma “situação-limite”, em vez da interrupção de um processo. O *Dasein* é finito não porque pode a qualquer momento deixar de viver ou facticamente falecer, mas antes pelo motivo de que sua existência é marcada, em última instância, pela limitação e pela nulidade (BLATTNER, 2006, p. 149). A nota de rodapé acrescida por Heidegger, anos depois de SZ, em seu exemplar de uso, também conhecido como “exemplar da cabana” (*Hüttexemplar*), ensina isso: a expressão ser-para-a-morte (HEIDEGGER, 1986, p.234) encontra seu sentido mais elementar no “ser do não-ser” (*Sein des Nichts*) (WHITE, 2005, p. 130), no nada, que caracteriza a existência como um todo.

¹¹ Segundo Reis, “Heidegger admitiu que há uma problemática ontológica própria que é derivada da relação entre o modo de ser da vida e a existência. Apesar de não ter elaborado o problema explicitamente, a questão da facticidade do condicionamento fisiológico da morte sugere que se trata de um problema de co-determinação ontológica, ou seja, do condicionamento das determinações peculiares a um modo de ser pelo modo de ser do *Dasein*. Este é exatamente o caso do fenômeno intermediário da morte fisiológica dos seres humanos, que jamais é apenas morte biológica, mas um fenômeno resultante da determinação pela existência” (REIS, 2014, p. 108).

A morte foi existencialmente concebida como a possibilidade caracterizada da *não*-possibilidade da existência, isto é, como a pura e simples nulidade do *Dasein*. [...] A nulidade que originariamente atravessa de um extremo a outro o ser do *Dasein*, dominando-o, se lhe descobre a ele mesmo no ser-para-a-morte próprio (HEIDEGGER, 1986, p. 306).

Na medida em que a constituição ontológica última da existência humana, bem como suas determinações características, está “dada” pela noção de poder-ser, entre as possibilidades nas quais o *Dasein* continuamente se lança, há uma que, devido à sua “natureza” *sui generis*, apresenta caráter assinalado: a própria possibilidade da impossibilidade da existência humana, seu poder não-ser ou a morte. No movimento argumentativo da segunda seção de SZ, a significação fenomênica desta última deverá ser buscada tendo-se em vista a estreita conexão por ela mantida com a experiência fundamental da angústia e com o nada por esta desvelado. “O nada diante do qual a angústia conduz desvenda a nulidade que determina o *Dasein em seu fundamento*, que é ele mesmo como ser-lançado na morte” (HEIDEGGER, 1986, p. 308). A existência humana sempre se encontra suscetível a uma condição rara e extrema, a angústia, pela qual ela experimenta uma situação-limite (morte existencial) em que se vê momentaneamente conduzida à nulidade, ao nada, que constitui seu fundamento último. Nesta condição rara e extrema, o *Dasein* se defronta com o traço mais elementar de sua estrutura existencial, que ele é, como declara Heidegger, “ser-possível” ou “poder-ser”. Isto significará, pois, que o homem apenas se revela verdadeiramente como *Dasein* naqueles raros momentos de angústia e de solidão quando sente sua inteira existência finita como uma “ameaça” e um fardo pelo qual ele é o único responsável.

Uma das principais funções metodológicas da disposição afetiva da angústia é justamente mostrar que, em virtude de sua falta de fundamento e de conteúdo, isto é, de seu poder-ser, a existência (em seu exercício) notadamente se caracteriza por manter-se em possibilidades significativas pelas quais é capaz de obter, em alguma medida, certa consistência para si mesma. Não é que a ausência de conteúdo e de sustentação sejam um puro vazio, senão que essa ausência ou falta, precisamente por ser estrutura constitutiva do ente cujo ser consiste em um poder-ser, é ver-se remetido a possibilidades concretas pelas quais é capaz de se “autodeterminar”. Longe de estar completa ou concluída, de simplesmente subsistir como uma substância entre outras, a existência humana sempre está em face da pergunta sobre quem é e, portanto, aberta a um futuro de possibilidades, em que deve se projetar para, em certa medida, se constituir. A existência do *Dasein* não deve supor nenhum contraste com uma essência, nem tampouco a precedência desta sobre aquela: ela, antes, é “obrigada” a se “fazer”, a cada vez, e se manter sem essência, não apresentando, ao contrário dos demais entes, determinações e propriedades completamente estáveis, mas somente modos possíveis de ser, sempre sujeitos ao colapso. Nesse movimento, o aspecto decisivo é sobretudo a falta fundamental de

adequação, trazida à luz pela angústia, entre o poder-ser e as possibilidades existenciais específicas por meio das quais o *Dasein* se projeta para “preencher” sua existência, na medida em que elas podem, a qualquer momento, deixar de oferecer sustentação compreensiva.

Com a angústia, põe-se em jogo o fato originário de não haver conteúdo ou fundamento que esteja *a priori* inscrito no poder-ser pelo qual a existência se caracteriza. A falta de adequação necessária entre a abertura do poder-ser e o lançamento em certas possibilidades concretas, bem como a frágil sustentação por elas oferecida, aponta para o “estranhamento (*Umheimlichkeit*) e falta de domicílio, por assim dizer, no modo de ser do ser-aí”, segundo a formulação de Reis, que já não se sente em casa (*zu Hause*) (HEIDEGGER, 1986, p.188-189) em seu mundo circundante familiar e mais próximo. Esse *factum* de que, mesmo sendo um poder-ser não há possibilidades existenciais que estejam necessariamente implicadas no modo de ser existencial (REIS, 2014, p. 247-8), desvela-se na angústia. É crucial, contudo, ressaltar que, quando os projetos específicos do *Dasein* entram em colapso, deixando-o sem um conjunto de possibilidades significativas para se vincular e obter consistência, o próprio poder-ser não deixa de vigorar. Mesmo impossibilitado – e é esta impossibilidade que caracteriza a morte como tal – de se projetar em possibilidades, o *Dasein* ainda se caracteriza pela abertura projetiva ou poder-ser, mas este perde consistência e se torna “insubstancial”, por assim dizer. Precisamente por não encontrar sustentação alguma nos contextos de possibilidades significativas em que se viu lançada, a existência coloca-se, a partir da morte, em face de sua estrutura ontológica como puro poder-ser sem conteúdo ou consistência, isto é, como “uma projeção existencial primordial” mais básica do que qualquer um dos projetos específicos que geralmente lhe permitem construir uma “identidade determinada”. Como a existência humana é desprovida de essência, nenhum conjunto específico de possibilidades, que configura uma identidade pessoal particular, está necessariamente implicado em sua constituição de ser mais básica. A existencialidade do *Dasein*, como bem aponta Blattner, supõe que a questão “quem eu sou?” nunca pode ser definitivamente respondida e, portanto, que nenhuma possibilidade específica, exceto a da morte, pode ser inalienável e estável (1994, p. 60). Nenhum fundamento necessário o impede, por exemplo, de perder vinculação com as possibilidades determinadas em que está lançado, de ser-lhes indiferente e de enxergar a si mesmo, conforme uma formulação de Blattner, como “ninguém em particular” (Ibidem). Quando não apenas um, mas todos os projetos existenciais perdem consistência e entram em colapso, o *Dasein*, portanto, acede a si mesmo ou faz uma experiência de si como uma espécie de abertura projetiva “nua e crua”, marcada pela finitude, sem nenhum conjunto específico de possibilidades que perfaça um projeto existencial de autoidentificação.

Ainda que a consistência para a própria capacidade de poder-ser apenas seja obtida pela sustentação em possibilidades específicas, o conteúdo por estas oferecido e, inclusive, elas próprias não são estáveis porque não encontram um fundamento último “no próprio modo de ser do *Dasein*, nem asseguram por si mesmas uma vinculação identificadora imune ao colapso” (REIS, 2014, p. 250). Todos os conteúdos

que a existência humana pode efetivamente alcançar não são por si estáveis e independentes, mas decorrem de uma atividade projetiva original, “cuja vinculação não possui fundamento”¹². Neste sentido, a morte seria o colapso total da significatividade das possibilidades concretas que oferecem consistência à estrutura ontológica do *Dasein*. É o próprio ser da existência humana que se põe em questão na experiência da morte; quando seus projetos existenciais perdem significância, ela se dá conta de que sua constituição ontológica reside na projeção como sua determinidade mais básica, já que tão somente ela (como mais “forte que a morte”) resiste ao colapso de todo e qualquer projeto particular. Assim, o que está em jogo no fenômeno da morte é a experiência do poder-ser e da abertura projetiva da existência mediante o colapso da sustentação compreensiva oferecida por determinadas possibilidades significativas nas quais o *Dasein* se encontra lançado, estando provisoriamente impossibilitado de “ser alguém em particular”. Como bem resume, Agamben:

O que aparece pela primeira vez como tal na desativação (na *Brachliegen*) da possibilidade é, assim, a origem mesma da potência e, com ela, do *Dasein*, isto é, do ente que existe na forma do poder-ser. Mas esta potência ou possibilitação originária tem – precisamente por isso – de maneira constitutiva a forma de uma potência-de-não, de uma impotência, enquanto pode somente a partir de um *poder não*, de uma desativação das singulares específicas possibilidades fácticas (AGAMBEN, 2006b, p. 126).

97

Em suma, a possibilidade da impossibilidade, que é a morte, já sempre limita e determina como finitas as possibilidades específicas nas quais o *Dasein* se lança para obter certa consistência para si mesmo, nela residindo o sentido pleno da caracterização positiva da existência como poder-ser, isto é, como possuindo somente modos possíveis de ser e nada mais. A condição excepcional e extrema da morte revela que as possibilidades existenciais, dada sua ausência de fundamento, isto é, sua finitude intrínseca, não são completamente estáveis, estando sempre sujeitas à perda de vigência e à impossibilidade, pelas quais podem, a qualquer momento, deixar de oferecer sustentação compreensiva. Logo, os campos específicos de possíveis da existência nunca admitem serem metafisicamente fundados em alguma entidade ou certeza absoluta, já que não estão imunes à perda de vigência e ao colapso de seu sentido (BLATTNER, 1999, p. 81-85). Não obstante, cumpre esclarecer que esta falta de estabilidade da projeção existencial em possibilidades não redundam na perda efetiva da vida, não implicando, pois, no falecimento, mas antes se refere à articulação da dinâmica própria dos modos possíveis de ser do *Dasein*, que, por não

¹² É aqui notório que falta de fundamento significa, como bem pontua Agamben, que o nada “é aquilo que vai ao fundo (*zu Grunde geht*) para que o ser tenha lugar e – uma vez que tem lugar no não-lugar do fundamento (isto é, no nada) – o ser é o in-fundado (*das Grund-lose*)” (AGAMBEN, 2006a, p. 12).

lhes oferecerem qualquer determinação ou individuação estável e substancial, sempre vigoram sob a perspectiva da im-possibilidade, isto é, da “potência-de-não”, de uma “impotência”, já que sempre podem perder a significatividade que lhes é inerente.

3 UMA ESTREITA AFINIDADE: MORTE COMO “PATRIMÔNIO ANTROPOGENÉTICO”

Heidegger constrói seu diagnóstico crítico, segundo o qual o pensamento hegeliano não oferece um tratamento aprofundado, ou melhor, suficientemente sério, da origem da negatividade, sobre a premissa de que o fenômeno da morte, tendo sido conservado e integrado à esfera absoluta do saber espiritual, não representa verdadeira ameaça. É por atribuir à negatividade da morte um sentido dialeticamente vinculado à totalidade sistemática que Hegel, conforme a objeção de Heidegger, teria passado por alto a significação originária por ela denotada, a saber, o nada como finitude de ser. Em vez de reconhecer que a aceitação, sem reservas, do fato da morte é a fonte suprema de todo pensamento, o qual tira todas as consequências, mesmo as mais remotas, desse fenômeno, Hegel, acusa Heidegger, a converte em mero momento do sistema, desconsiderando, assim, seu verdadeiro caráter. Entretanto, após reconstruirmos os principais pontos da abordagem hegeliana da morte, bem como do tratamento a ela oferecido por Heidegger, é certo que, na tentativa de pensar o impensável mesmo, de colher, pois, a própria origem do negativo hegeliano, ele, de fato, ultrapassa a tradição metafísica tal como pretende ou, ao contrário, nela permanece? Se, tanto para Hegel quanto para Heidegger, “é sobretudo na capacidade da morte que reside a principal especificidade do humano, no sentido de que constitui sua morada mais própria e a desvela como já permeada desde sempre pela negatividade e pelo nada”, essa semelhança entre as duas abordagens da morte é meramente casual ou nelas não se esconderia “uma comunhão essencial que urge ser interrogada” (AGAMBEN, 2006a, p. 30)? A análise heideggeriana da morte como condição extrema da existência humana, radicalmente distinta do cessar de viver do mero vivente, bem como a caracterização da estrutura de ser do *Dasein* em termos de finitude, não manteria uma profunda afinidade com a concepção hegeliana de que as figuras da morte e da negatividade seriam as responsáveis por humanizar a consciência? Com efeito, se a análise que conduzimos até aqui se mostrou adequada, seremos capazes de discernir uma estreita correspondência, relativa tanto ao conteúdo quanto ao método, entre ambas.

Se Hegel constrói sua abordagem sobre a dissociação da morte do homem, a morte propriamente dita, da deterioração de um ser vivo, em rigor, de um ser-aí natural e limitado, Heidegger também julga imprescindível distinguir sua investigação ontológica do fenômeno da morte de toda forma de consideração biológico-fisiológica e toda possível ontologia da vida, recusando, inclusive, a predicá-la do mero vivente e concebendo-a como irreduzível ao falecimento fáctico. Não obstante, a correspondência parece ser ainda mais essencial e profunda do que a meramente metódica, concernindo ao estatuto único e privilegiado que compete à morte como figura da pura negatividade, em Hegel, ou do nada originário, em

Heidegger. Para Hegel, de fato, a consciência de si se distingue justamente por transcender sua condição meramente natural e limitada, ou seja, por superar sua condição imediata, arrebatando, assim, a morte à natureza para repatriá-la no cerne da subjetividade humana e convertê-la numa operação de autoconsciência, em rigor, numa operação espiritual. Inclusive não parece exagero sustentar que não haveria saber absoluto, nem conhecimento algum que dele se aproximasse, se o espírito não se elevasse à altura da morte, independentemente da angústia e do medo implicados no processo. Somente quando se coloca diante da morte é que a consciência de si se torna “efetivamente” capaz de ultrapassar a vida e a natureza que até então a limitavam e a restringiam, ao pôr em risco sua vida animal, para se libertar da servidão que antes a sujeitava.

Já na tematização heideggeriana da morte, seria possível identificar um pressuposto semelhante, na medida em que ao descrevê-la como uma possibilidade ontológica “excepcional, própria, não-relacional, insuperável e certa” da existência, Heidegger parece desvinculá-la tão radicalmente do fenômeno da vida a ponto de julgar necessário realizar uma essencial distinção ontológica entre o morrer, o falecer e o fenecer. Uma distinção tal que constituirá, por sua vez, o ponto de partida fenomenológico para assegurar a originariedade de toda pergunta pela essência da morte, bem como para “comprovar” se a questão é capaz de garantir o modo de acesso adequado ao fenômeno e de, sob o ponto de vista existencial-ontológico, elucidá-lo autenticamente. Em verdade, toda investigação que procurasse esclarecer o sentido da morte a partir do falecimento e do cessar de viver do mero vivente operaria uma violação construtiva ou uma “transgressão categorial”. Se é completamente equivocado supor que o mero vivente se caracteriza fundamentalmente pela compreensão de ser e pela abertura ao mundo, é igualmente inadequado, sob a perspectiva fenomenológica, proceder sem distinguir o fenecimento do animal, o falecimento “biológico-fisiológico” do homem e a morte existencial-ontológica, tomando-os como um mesmo fenômeno, mesmo que se pudesse fixar concordâncias físico-químicas e fisiológicas entres os dois primeiros. A “morte” ou, dito mais rigorosamente, o fenecimento do animal não consistiria, em sentido estrito, em *um morrer ou um ser-para-o-fim*, na medida em que aquela apenas se deixaria atribuir ao homem. Essa necessidade de se dissociar a morte, compreendida existencialmente como possibilidade da impossibilidade, do “colapso” das funções vitais do organismo vivo deriva do caráter imperativo de se obter um conceito adequado de finitude do *Dasein*. Por sua orientação estritamente ontológica, Heidegger afasta do escopo da interpretação existencial do fenômeno da morte toda uma problemática abrangente, composta por várias estruturas interdependentes: a biologia, a vida, a corporeidade, a “encarnação”, o falecimento, o sofrimento, a doença. Em termos mais claros, a compreensão da possibilidade suprema da existência humana comporta uma espécie de “desencarnação”, que, por sua vez, revela a ausência de qualquer função constitutiva da vida e da “carne” na analítica do *Dasein* – daí a impossibilidade de se associar a morte à “destruição gradativa ou mesmo aniquilação” do corpo vivo. Neste sentido, como aponta Haar, a

morte não mais constitui um símbolo enigmático de destruição, nem de incontornável adversidade, já que Heidegger não a vincula à possibilidade de decesso do corpo humano, nem do decaimento das “faculdades físicas e mentais” na velhice, tampouco ao possível absurdo do que prematuramente põe um fim à vida, cristalizando-a em um estado de incompletude radical, por exemplo (HAAR, 1993, p. 5).

Como experiência de perda e de angústia, a morte e a situação-limite que ela representa desvelam o colapso total da significatividade das possibilidades concretas que oferecem consistência à estrutura ontológica do *Dasein*, evidenciando a falta de estabilidade do existir segundo possibilidades, na medida que a sustentação por elas oferecida não encontra um fundamento último no próprio modo de ser da existência humana, nem asseguram por si mesmas uma estabilidade imune à perda de vigência. Não obstante, o tópico mais relevante a ser destacado, aqui, é que, nesta não-fundamentação, trazida à luz pela morte existencial, se anuncia a determinação ontológica última e positiva do *Dasein* como um poder-ser, que, para alcançar uma “identidade específica”, sempre deve se projetar em possibilidades significativas. Neste sentido, a morte, como bem aponta Haar, deixa de ser aquele evento opaco situado no fim do caminho, mas é repatriada no cerne da existência como um fenômeno transparente (HAAR, 1993, p. 5). Não encontraríamos também aqui um gesto semelhante ao da transformação dialética do “negativo” em “positivo”, pelo qual o primeiro é contínua e uniformemente convertido em ser? Para formular a questão de outro modo: O “não” da morte, como possibilidade da impossibilidade da existência, e o colapso por ela representado também não dariam lugar a um “sim”, a uma positividade, dessa vez, porém, não do espírito absoluto, como quis Hegel, mas da determinação ontológica última e positiva do *Dasein* como um poder-ser? Neste sentido, não seria a experiência da morte similar “ao espírito que a suporta e a suprassume”, sem, contudo, ser verdadeiramente ameaçado pela dissolução? A existência também não teria uma espécie de “poder mágico que converte o negativo em ser”, na medida em que lidar com a possibilidade de não-mais-poder-ser acaba apenas por reforçar e tornar, pela primeira vez acessível e transparente, o poder-ser do *Dasein* em sua totalidade e finitude?

Para concluir, e de acordo com o que foi examinado acima, a significação ontológico-existencial proposta por Heidegger ao fenômeno da morte, cuja condição extrema não admite ser confundida com o cessar de viver do mero vivente, parece guardar uma profunda afinidade com a abordagem hegeliana segundo a qual “a experiência da negatividade e da morte” são, em última instância, redutíveis a um “específico patrimônio antropogenético” (AGAMBEN, 2006a p. 132). Embora a ontologia de Heidegger, no tocante ao problema da negatividade, pretenda ser mais fundamental e originária que o pensamento hegeliano, representante da consumação da metafísica tradicional, ela parece estar, a contragosto, inscrita numa espécie de aceitação tácita da herança legada por seu “predecessor”. Ainda que, para Hegel, a negatividade e a morte estejam a serviço do espírito absoluto, e, para Heidegger, em contrapartida, a morte desvele o nada e a finitude de ser da compreensão pré-ontológica da existência humana, seria possível identificar, para além dessa

divergência substantiva entre essas duas figuras do fundamento negativo, uma profunda convergência. De fato, ambos partilham o mesmo pressuposto, sobre o qual constroem suas abordagens da negatividade absoluta e do nada originário a partir da morte: o caráter subsidiário da vida, sua função não-originária e assumidamente não constitutiva. Isto significa que, se Hegel parece supor que apenas a morte assegura a vigência de um ser espiritual ou “dialético”, desapegado da vida animal, Heidegger também compartilha essa suposição, ao declarar que a capacidade para morrer é o que precisamente distingue, em termos de “essência”, o vivente do existente. Logo, para Hegel, é ao colocar-se diante da morte, irreduzível à deterioração do ser vivo, que o sujeito se mostra livre e desvinculado de toda determinação vital e de toda sujeição à vida. Já para Heidegger, é por meio dela que a existência humana experimenta sua própria finitude, visto se “tornar capaz de uma outra morte” (AGAMBEN, 2006a, p. 118), não mais análoga ao fencimento do ente que apenas vive e ao falecimento, mas sim “à possibilidade mais própria e insuperável” de deixar de existir. Por isso, no limite, o nada da morte em Heidegger não seria senão um modo insigne – pretensamente originário – de assegurar o abismo metafísico entre existência e vida, humanidade e não-humanidade. Enquanto a negatividade da morte em Hegel, por sua vez, não seria senão a realização do devir da consciência humana, da autoconsciência, em rigor, mediante seu desapego da vida animal imediata e limitada.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: EdUFMG, 2006a.
- _____. *Lo abierto: El hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa; Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006b.
- BLATTNER, W. *Heidegger's Being and Time*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- _____. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. The concept of death in *Being and Time*. In: *Man and World* (1994), n.27, p. 49-70.
- BRENCIO, F. *La Negatività in Heidegger e Hegel*. Roma: ARACNE, 2010.
- CIOCAN, C. *Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité*. *Phaenomenologica* 211. London: Springer Dordrecht Heidelberg, 2014.
- _____. *La vie et la Corporalité dans Être et Temps de Martin Heidegger*. I ère partie: le problème de la vie. *Ontologie fondamentale et biologie*. *Studia Phænomenologica* I, 1-2, p. 61-93, julho-diciembre, 2012.
- _____. *La vie et la Corporalité dans Être et Temps de Martin Heidegger*. IIÈME partie: le problème de la corporalité. In: *Studia Phænomenologica* I, (2001) n.3-4, p. 153-197.
- COVER, A. *Heidegger e la Fenomenologia dello Spirito di Hegel*. Trento: Verifiche, 2000.
- HAAR, M. *Heidegger and the Essence of Man*. Transl. William McNeill. Albany: State University of New York, 1993.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica (Excertos)*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, Madrid: 1997.

- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses; Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado, Petrópolis, Vozes, 2003.
- _____. *Jena Lectures on the Philosophy of Spirit*. Transl. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press, 1983.
- _____. Jenaer Kritische Schriften. In: *Gesammelte Werke* 4. Felix Meiner Verlag, 1979.
- _____. *Lectures on the Philosophy of Spirit (1827-8)*. Transl. Robert R. Williams. New York: Oxford University Press, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.
- _____. *Aportaciones a la filosofía: acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti. Buenos Aires: Biblos, Biblioteca Nacional, 2006.
- _____. Carta sobre o humanismo. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os pensadores*. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.
- _____. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die Philosophie Problemlage der Gegenwart. 2. Ed. In: *Gesamtausgabe* 28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. Die Grundprobleme der Phänomenologie. 2. Ed. In: *Gesamtausgabe* 24. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Four Seminars*. Transl. Andrew Mitchell and François Raffoul. Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis, 2003.
- _____. Hegel. In: *Gesamtausgabe* 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- _____. Hegel e os gregos. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973c.
- _____. Hegels Phänomenologie des Geistes. In: *Gesamtausgabe* 32. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. Heraclitus: The inception of the Occidental Thinking, Logic: Heraclitus's Doctrine of the Logos. Transl. Julia Goesser Assaiante; S. Montgomery Ewegen. New York: Bloomsbury, 2018.
- _____. Holzwege. In: *Gesamtausgabe* 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Mindfulness*. Transl. Parvis Emad and Thomas Kalary. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- _____. *Nietzsche*. Vol. III, IV. (Ed.) David Farrell Krell. San Francisco: Harper Collins, 1991.
- _____. O conceito de experiência de Hegel. Trad. Helder Lourenço. In: *Caminhos da Floresta*. (Org.) Irene Borges-Duarte. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- _____. Seminare: Hegel-Schelling. (Ed.) Peter Trawny. In: *Gesamtausgabe* 86. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2011.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. Unterwegs zur Sprache. In: *Gesamtausgabe* 12. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- HYPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Tome I. Paris: AUBIER, Montaigne, 1946.
- _____. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Transl. Samuel Cherniak and John Heckman. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974.
- _____. La situación del hombre en la fenomenología hegeliana. In: *Revista de la Universidad Nacional*, (2009), n. 6, p. 76-89.
- _____. *Logic and existence*. Transl. Leonard Lawlor; Amit Sen. Albany: SUNY, 1997.

NG, Karen K. *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*. New York, NY: Oxford University Press, 2020.

RAE, G. *Hegel, alienation, and the Phenomenological Development of Consciousness*. International In: Journal of Philosophical Studies. (2012), p. 23-42.

REIS, R. R. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

RICHARDSON, W. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York, Fordham University Press, 2003, p. 331-360.

THOMSON, I. Death and Demise in Being and Time. In: *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. (Ed.) Mark Wrathal. New York: Cambridge University Press, 2013.

VALENTIM, M. A. *Extramundanidade e sobrenatureza: Ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura & Barbárie Editora, 2018.

WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Deuxième édition. Trad. It. a cura di F. Occhetto. Laterza, Roma-Bari, 1994.

WHITE, C. J. *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*. Intersections: Continental and analytic philosophy, 2005.

WINKLER, R. *Time, Singularity and the Impossible: Heidegger e Derrida on Dying*. In: *Research in phenomenology*. (2016) 46, p. 405-425.

Submetido: 08 de setembro de 2021

Aceito: 07 de outubro de 2021

Kierkegaard y la nueva fenomenología

Kierkegaard and New Phenomenology

Matías Tapía Wende
FONDECYT¹

RESUMEN

En las últimas dos décadas, la relación directa o indirecta de Kierkegaard con la nueva fenomenología se ha vuelto un tópico de creciente interés. Haciendo eco de este ánimo, en este artículo pretendo leer dos niveles del pensamiento de Kierkegaard a partir de las directrices generales de la nueva fenomenología. El primer estadio refiere al carácter descentrado del sujeto kierkegaardiano frente a Dios, modulación que se entrelaza con una inversión de la intencionalidad husserliana. Por otro lado, el segundo escalón apunta a la intersubjetividad, en tanto el reconocimiento de y la responsabilidad hacia los otros. El objetivo es mostrar que Kierkegaard contribuye al proyecto de la nueva fenomenología no sólo como un crítico más de la metafísica moderna, sino también como proveedor de categorías reconstructivas del individuo y la comunidad

PALABRAS CLAVE

Kierkegaard; nueva fenomenología; subjetividad; ética; sociedad; política

ABSTRACT

In the last two decades, Kierkegaard's direct or indirect relation to new phenomenology has become a topic of increasing interest. Echoing this interest, in this paper I aim to read two levels in Kierkegaard's thought from some of the general principles of new phenomenology. The first level refers to the decentered character of the Kierkegaardian individual before God, a modulation that links with an inversion of Husserl's intentionality. The second level relates to intersubjectivity, both as a recognition of the others and as the responsibility towards them. The goal is to show that Kierkegaard contributes to the new phenomenological project not only as another critic of modern metaphysics but also as a provider of reconstructive categories regarding the individual and the community.

¹ E-mail: mtapiawende@gmail.com Este artículo fue escrito gracias al apoyo de FONDECYT/ Posdoctorado - Universidad de Los Andes, Proyecto n° 3200167. Investigador patrocinante: Manfred Svensson. Agradezco además la valiosa ayuda de Amber Bowen en el proceso de investigación y recopilación de referencias.

KEYWORDS

Kierkegaard; new phenomenology; subjectivity; ethics; society; politics

INTRODUCCIÓN

Como ocurre con tantas otras ramas filosóficas, la relación de Kierkegaard con la fenomenología es diversa. Algunos han destacado cómo Kierkegaard lleva adelante una fenomenología de la vida ético-religiosa en clave hegeliana, aunque por supuesto enunciada en primera persona y desprovista de una perspectiva absoluta (STEWART, 2019; WELZ, 2015). Otros, en retrospectiva, niegan que Kierkegaard y su batería de seudónimos puedan ser en estricto rigor abrazados programática, conceptual y metodológicamente por la tradición husserliana. Esto lo impediría la ausencia de los principios teóricos de la intencionalidad, la *epoché* y la reducción eidética (SCHULZ, 2010). Otros, por su parte, intentan cruzar puentes entre la fenomenología de lo inaparente de Heidegger y la reconfiguración de los horizontes de interpretación que Kierkegaard emprende con el cristianismo (WELZ, 2015).

La recepción de Kierkegaard en la tradición fenomenológica francesa es igualmente variopinta. Aunque omitiendo su expresa orientación religiosa, Sartre destaca el énfasis que Kierkegaard pone en la posibilidad como categoría existencial (STEWART, 2016, p. 435). Asimismo, en su *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty considera a Kierkegaard, junto con Hegel, Marx, Nietzsche y Freud, como uno de los precursores del camino fenomenológico. La fenomenología, defiende Merleau-Ponty, puede ser practicada y reconocida como un modo, un estilo o un movimiento "antes de haber alcanzado su conciencia filosófica completa" (MERLEAU-PONTY, 2012, p. xxi; cf. DE GRAMMONT, 2014, p. 85; STEWART, 2016, p. 443). Por fin, y a pesar de situarse delante de la consolidación de la fenomenología a través de Husserl, esta noción ampliada es la que asume gran parte de la segunda generación de fenomenólogos franceses, a veces denominada como la "nueva" fenomenología. Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien, entre otros, interpelan a Kierkegaard precisamente desde este prisma fenomenológico expandido².

En las últimas dos décadas, la relación directa o indirecta de Kierkegaard con la nueva fenomenología se ha vuelto un tópico de creciente interés. Haciendo eco de este ánimo, en este artículo pretendo leer dos niveles del pensamiento de Kierkegaard a partir de las directrices generales de la nueva fenomenología. El primer estadio refiere al carácter descentrado del sujeto kierkegaardiano frente a Dios, modulación que se entrelaza con una inversión de la intencionalidad husserliana. Por otro lado, el segundo escalón apunta a la intersubjetividad, en tanto el reconocimiento de y la

² En este artículo, notaré algunos puntos de concordancia o de contraste con Kierkegaard presentes en Henry, Marion y Chrétien. Los tres concentran características de sobra representativas de las propuestas de la nueva fenomenología. Dejo fuera a Lévinas y a Derrida porque abundan las investigaciones que señalan sus vínculos con Kierkegaard. Véase, por ejemplo, SIMMONS, 2008; LLEVADOT, 2013.

responsabilidad hacia los otros. El objetivo es mostrar que Kierkegaard contribuye al proyecto de la nueva fenomenología no sólo como un crítico más de la metafísica moderna, sino también como proveedor de categorías reconstructivas del individuo y la comunidad (BOWEN, 2021).

El artículo va a estar dividido en dos secciones. En la primera sección, expondré brevemente la relación entre fenomenología y teología en Husserl y Heidegger. Luego, desarrollaré la crítica de Dominique Janicaud a lo que a sus ojos constituye un impropio giro teológico en la fenomenología francesa a partir de Lévinas. Por último, expondré una síntesis de los principios de la nueva fenomenología en los niveles subjetivo e intersubjetivo. Esto lo haré siguiendo a Aaron Simmons y Bruce Benson (SIMMONS; BENSON, 2013). La segunda sección estará dedicada a la integración de los principios de la nueva fenomenología en Kierkegaard. En una primera subsección, abordaré la constitución espiritual del individuo a través de su relación con Dios. Después, en una segunda subsección, me concentraré en las formas en las que el cristiano de Kierkegaard puede desbordar hacia los otros y hacerse cargo de una realidad en común. Aquí, combinaré los registros ético, social y político. Finalmente, cerraré con unas brevísimas consideraciones sobre la eventual del pensamiento edificante kierkegaardiano hoy.

1 LA BATALLA ENTRE LA VIEJA Y LA NUEVA FENOMENOLOGÍA

Paradójicamente, la discusión sobre una articulación más consistente del proyecto de la nueva fenomenología se impuso gracias a uno de sus más férreos críticos. En 1991, Dominique Janicaud publicó *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, un opúsculo en el que denunciaba un "giro teológico" en la segunda generación de fenomenólogos franceses, esto es, en la generación posterior a Sartre, Merleau-Ponty y Ricoeur (JANICAUD, 2000)³. Después de la afrenta de Janicaud, se sucedieron múltiples respuestas, tanto de los propios autores involucrados como de una amplia gama de investigadores. Poniéndose en medio de los que la desecharon y los que la abrazaron, François-David Sebbah afirma que, si bien la crítica de Janicaud no debería ser el camino central para fundar un análisis de la nueva fenomenología, es igualmente necesario "intentar no evadir su carga problemática" (SEBBAH, 2012, p. 3; cf. SIMMONS; BENSON, 2013, p. 73). Esto supone por de pronto concentrarse en la acusación de una torcedura de los lineamientos fenomenológicos en favor de la teología. Esta acusación, a su vez, se hace más clara si se pone en el contexto de la descripción de la relación entre fenomenología y teología en las disposiciones fundacionales de Husserl y Heidegger.

En un sumario en extremo selectivo, es posible notar un punto central en la fenomenología de Husserl (SIMMONS, 2008, p. 912). Este punto refiere al límite que representa para la fenomenología la esfera de inmanencia de la conciencia (HUSSERL,

³ El 18 de mayo de 2021 año se llevó a cabo el seminario "Phenomenology and Theology Make Two", en ocasión de los treinta años de la publicación del texto de Janicaud. El evento se realizó en modalidad remota y contó la organización de la Universidad de Cambridge.

2013, 147-150). Todo lo que no pertenece a las estructuras inmanentes a la conciencia es puesto entre paréntesis a través de la reducción fenomenológica. Dentro de este esquema, la idea de Dios se vuelve problemática. En el §58 de *Ideas I*, Husserl sostiene que, una vez que dejamos atrás la trascendencia del mundo natural, "tropezamos todavía con otra trascendencia" (HUSSERL, 2013, p. 209). Esta nueva trascendencia es la de Dios⁴. Aunque trascendente "*en un sentido totalmente distinto*" respecto del mundo, la idea de Dios debe igualmente ser sometida a una reducción fenomenológica y permanecer "desconectad[a] del campo de investigación que se trata de crear" (HUSSERL, 2013, 21. Énfasis en el original). Simmons y Benson explican de manera sucinta el fundamento de esta desconexión: "Dios nunca es inmediatamente el objeto de la conciencia intencional, porque Dios no 'aparece' como una cosa en el mundo sobre la que pueda descansar mi perspectiva intencional" (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 86). Sin esta aparición, "Dios queda excluido como una trascendencia que no pertenece al proceso mental inmediato e inmanente, lo que corresponde exclusivamente al objeto del foco fenomenológico después de la reducción" (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 87). Por lo tanto, la fenomenología husserliana excluye de su método al concepto regente del registro teológico.

A pesar de que expande muchas de las fronteras trazadas por Husserl, Heidegger replica el confín que representa la idea de Dios. Simmons reconoce en esto tres razones (SIMMONS, 2008, p. 913). En primer lugar, Heidegger separa las aguas entre la teología y la filosofía. Más que un conflicto entre dos visiones del mundo, Heidegger estima que la teología y la filosofía son dos ciencias distintas. Mientras que la teología pertenece al terreno de las ciencias ópticas o positivas (las ciencias de los entes), la filosofía es la ciencia ontológica (la ciencia del ser) (HEIDEGGER, 2001, p. 52). En segundo lugar, señala Simmons, "el teísmo no da espacio al preguntar radical que caracteriza al proyecto heideggeriano" (SIMMONS, 2008, p. 913). Si partimos de un supuesto como Dios, se pierde el ánimo de Heidegger según el que "todo preguntar es una búsqueda" (HEIDEGGER, 1997, p. 28). La expresión más extrema de esta pérdida es la ausencia de la pregunta por el ser, *la* pregunta fundamental. Finalmente, nos encontramos con la crítica de Heidegger a la onto-teología. De acuerdo con Heidegger, la filosofía ha explicado el primer fundamento de los entes mediante un concepto metafísico de Dios. Dios encarna así el ser de los entes, puesto en términos de un ente supremo, *causa sui*, *causa prima* y *ultima ratio* (HEIDEGGER, 1966, p. 105). Heidegger llama a superar este malentendido por el bien de la filosofía y por el bien de la teología. Filosóficamente, se resguarda la diferencia ontológica, es decir, el ser conserva su estatuto y no es decantado en un ente en particular. Teológicamente, se retorna al carácter religioso de la relación con la divinidad. Al Dios de la filosofía, dice Heidegger, "no puede el hombre rogar ni ofrendarle" (HEIDEGGER, 1966, p. 112).

La tesis del giro fenomenológico de Janicaud se construye sobre este mapa tradicionalmente dibujado, yendo incluso un poco más allá. Para mantener el apego a Husserl, defiende Janicaud, se debe ejecutar "la *epoché* más radical de Dios"

⁴ Por temas de extensión, no puedo detenerme ni en la trascendencia del mundo ni en la del yo puro. Para una discusión sobre estos tópicos en el marco de la nueva fenomenología, véase SIMMONS; BENSON, 2013, p. 84-9.

(CANULLO, 2019, p. 82). Esta *epoché* no sólo recae sobre el teísmo, sino también sobre el ateísmo. Tal como detalla Carla Canullo, lo que Janicaud sostiene es que "aquel Dios que el a-teo niega es negado a partir de las reglas de su *posible aparecer*" (CANULLO, 2019, p. 82. Énfasis en el original). Sea como sea, Heidegger esboza la imagen de un Dios al que cantarle y danzarle. Aperturas como ésta parecen insuflar la sospecha que desliza Janicaud sobre Heidegger en tanto que el iniciador del viraje de la fenomenología hacia la religión.

"Sin la *Kehre* de Heidegger, no habría giro teológico", sentencia Janicaud (JANICAUD, 2000, p. 31). Janicaud se refiere a las nuevas direcciones que fue tomando el pensamiento de Heidegger luego de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927. Junto con un foco en el lenguaje, la poesía, y diversas formas del habitar y del pensar, Janicaud enfatiza el peligro de la "fenomenología de lo inaparente" que concibe Heidegger en su etapa más tardía (JANICAUD, 2000, pp. 28ss.). Esta condensación, que adquiere expresión en los seminarios de Zähringen en 1973, representa un conjunto de gestos que abren "un punto de ruptura entre un proyecto fenomenológico positivo y el desplazamiento de sus 'posibilidades' hacia lo originario" (JANICAUD, 2000, p. 31). A la sazón, Janicaud retrocede hasta la traducción al francés de *Ideas I* que llevó a cabo Ricoeur. En la introducción a su edición, Ricoeur deja caer la siguiente pregunta: "¿Es Dios es el sujeto más radical?" (JANICAUD, 2000, p. 23). Aunque Janicaud concede que Ricoeur no dio el paso hacia una respuesta definida, sí afirma que "[e]l giro teológico está obviamente contenido *in ovo* en este género de interrogaciones" (JANICAUD, 2000, p. 23). Si entonces Heidegger es el que pone la tierra y Ricoeur el que planta la semilla, podemos identificar a Lévinas como el que cosecha. En el esquema genealógico de Janicaud, "*Totalidad e infinito* de Emmanuel Lévinas es la primera gran obra de la filosofía francesa en la que este giro teológico no sólo es discernible, sino que se emprende explícitamente con una inspiración fenomenológica" (JANICAUD, 2000, p. 36). La posta de Lévinas la toma Michel Henry en *La esencia de la manifestación*, texto publicado en 1963 (JANICAUD, 2000, p. 33). A estas dos figuras, les siguen Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien. En medio de este panorama, Janicaud establece algunos criterios o jerarquías. Por ejemplo, matiza los cargos en contra de Derrida - muchas veces no incluido en la lista de nuevos fenomenólogos (GREISCH, 1998, p. 71-2) - y en parte en contra de Henry. Destaca a su vez cierta sofisticación fenomenológica en Marion, pero ataca con dureza la decidida inclinación cristiana de Chrétien (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 81-2).

Para Janicaud, en mayor o en menor medida, los nuevos fenomenólogos franceses han utilizado la fenomenología "como un trampolín en la búsqueda de la trascendencia" (JANICAUD, 2000, p. 70). Esto significa un retroceso respecto del proyecto husserliano que no sólo buscaba poner entre paréntesis la actitud natural propia de las ciencias, sino que también desconectar "las posiciones y proposiciones de la *metaphysica specialis* - la naturaleza del alma, del mundo y de Dios" (JANICAUD, 2000, p. 94). Nociones como la pura alteridad en Lévinas, la auto-afección en Henry, la donación en Marion y la llamada en Chrétien, pierden esta neutralidad metodológica y difuminan los límites de la fenomenología en favor de la teología. De aquí que

Janicaud sostenga que "la fenomenología ha sido tomada rehén por una teología que no quiere decir su nombre" (JANICAUD, 2000, p. 43). Y un paso más todavía. Otra característica del viraje teológico, a ojos de Janicaud, es que "conduce a análisis que colindan con la edificación - si es que no sucumben a ella con placer" (JANICAUD, 2000, p. 69). Tanto críticos de la metafísica como críticos de la religión serían impermeables a esta fenomenología impropia. Reflexionando unos años después sobre su propuesta del giro teológico, Janicaud aclara que no niega "que uno tenga derecho a plantear cuestiones metafísicas o teológicas" (JANICAUD, 2015, p. 279). Su objeción va por el carril de "no admitir como fenomenológico lo que no lo es absolutamente" (JANICAUD, 2015, p. 279).

Instituido como defensor de la ortodoxia husserliana, Janicaud concluye su crítica con una de las que se ha transformado en sus frases insignes: "Fenomenología y teología son dos cosas distintas" (JANICAUD, 2000, p. 103). Sin embargo, en contraste con lo que sostiene Janicaud, Husserl no se desprende sin más de la idea de Dios o de lo divino, hecho que puede llevar a sopesar críticamente la interacción entre fenomenología y teología en su pensamiento. En 1935, en una conversación con la religiosa Adelgundis Jaegerschmid, Husserl estima que "la vida del hombre no es otra cosa que un camino hacia Dios" (ROGGERO, 2017, p. 337). Husserl incluso define su empresa fenomenológica como una forma de "llegar a Dios sin Dios" (ROGGERO, 2017, p. 337). Más allá de su ontología fundamental y de su posterior *Kehre*, el joven Heidegger habla así cuando describe las influencias de su fenomenología en 1923: "Compañero en la búsqueda fue el joven Lutero y modelo Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me dio Kierkegaard y los ojos me los colocó Husserl" (ROGGERO, 2017, p. 338). Haciendo eco de aseveraciones como estas, Marion reaccionó a la acusación de Janicaud. "Jamás", defiende Marion, "hubo un 'giro teológico de la fenomenología', ya que la fenomenología desde un comienzo trató sobre temas teológicos" (ROGGERO, 2017, p. 336). Lo que realmente ocurrió fue "un desarrollo y una extensión del campo de intervención de la fenomenología" (ROGGERO, 2017, p. 336). En el ámbito académico, Hent De Vries, a pesar de concordar con Janicaud en la existencia de un giro, piensa que este viraje es "un intento por encontrar nuevos recursos para ayudar al estudio fenomenológico" (SIMMONS, 2008, p. 917). En la misma línea, Simmons mantiene que los nuevos fenomenólogos estarían de acuerdo con Janicaud en que fenomenología y teología son dos cosas distintas (SIMMONS, 2008, p. 918). No obstante, que sean distintas no quiere decir que deban permanecer aisladas.

De acuerdo con la interpretación de Simmons y Benson, la nueva fenomenología configura una empresa filosófica, no una teológica. Más específicamente, haciéndose cargo de la diversidad de propuestas que se pueden encontrar en los distintos pensadores, Simmons y Benson hablan de una "trayectoria filosófica coherente" (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 6). En medio de esta diversidad, es posible distinguir doctrinas estables sobre la fenomenalidad, marcadas por la remodulación de nociones fenomenológicas esenciales como la intencionalidad, el horizonte y la reducción. Estas variaciones están en su mayoría motivadas por fenómenos de naturaleza religiosa, pero el abordaje de estos fenómenos se mantiene en el marco de un proyecto

fenomenológico. Así, por ejemplo, Henry va a reconocer un parentesco entre la fenomenología de la vida y la infraestructura filosófica del cristianismo (STAN, 2016b, p. 138) y Chrétien va a asegurar que la religión no es sólo una región abordable por la fenomenología, sino que "puede alterar la fenomenología misma" (ALVIS, 2019, p. 7).

La trayectoria de la nueva fenomenología signa dos direcciones interdependientes: una radical y otra ampliativa. La radical apunta a un retorno a lo originario, a la raíz (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 5)⁵. A su vez, la dirección ampliativa refiere a una nutrida gama de nuevos fenómenos que se ponen a disposición de una descripción fenomenológica (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 210).

Tanto el enfoque radical como el ampliativo están involucrados en las propuestas que desarrollan los nuevos fenomenólogos en diálogo con la teología, por una parte, y en el terreno de la ética, la sociabilidad y la política, por otra. Según sintetizan Simmons y Benson, los principios que rigen una filosofía de la religión desde la nueva fenomenología son tres (SIMMONS; BENSON, 2013, pp. 134-5). En primer lugar, la nueva fenomenología mantiene la necesidad de evidencia de lo que aparece, aun cuando su aparecer no se dé dentro de los marcos de la fenomenología clásica, esto es, de un modo directo. En segundo lugar, la nueva fenomenología no apropia la autoridad de ninguna dogmática teológica, pero sí utiliza recursos venidos de la teología para abordar aquello que excede la conceptualización tradicional. Por último, la nueva fenomenología se limita a tratar la posibilidad de los fenómenos religiosos, sin pronunciarse sobre su realidad.

Tres son también los principios que Simmons y Benson rescatan del acercamiento de la nueva fenomenología hacia la ética, la sociedad y la política (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 215). En primera instancia, la nueva fenomenología afirma la alteridad como base sobre la que se construye la individualidad. Luego, la nueva fenomenología no concibe la normatividad moral o política como patrones algorítmicos para la buena acción, sino que apela a la decisión crítica que opera en el sujeto. Finalmente, a través de un registro renovado de la intersubjetividad, la nueva fenomenología extiende una invitación para repensar las instituciones sociales y políticas.

El objetivo de la sección que sigue será ver cómo estas directrices se integran en las nociones que Kierkegaard despliega en torno a la subjetividad y la intersubjetividad. La integración será provechosa si Kierkegaard aparece no sólo como un interlocutor anecdótico, sino como un proveedor de herramientas para apuntalar las discusiones que gravitan alrededor de la trayectoria de la nueva fenomenología.

2 KIERKEGAARD EN CONSTANTE REFERENCIA A LA NUEVA FENOMENOLOGÍA

⁵ Simmons y Benson prefieren no recurrir en general a la expresión "fenomenología radical", debido a la carga de significado que entraña. Vale la pena notar que Henry considera a Kierkegaard como precursor de una fenomenología radical (HENRY, 2000, p. 225; STAN, 2016b, p. 139; GARRIDO-MATURANO, 2015, p. 110).

2.1 PRINCIPIOS RELIGIOSO

Desde el prisma de una lectura tradicional, Kierkegaard no se muestra muy compatible con los tres principios metodológicos de la nueva fenomenología en el ámbito religioso. En diversos lugares, con y sin seudónimo, Kierkegaard se opone a cualquier acceso a Dios a través de pruebas o evidencias. Es más, Kierkegaard afirma que Dios "se relaciona de manera inversa con el fenómeno" (KIERKEGAARD, 2018, p. 227 [NB32:132])⁶. Mientras más apariencia, menos presencia divina. A su vez, Kierkegaard enfatiza la autoridad de las Escrituras y critica cualquier intento por matizar o diluir los deberes revelados. Y, en tercera instancia, Kierkegaard machaca la realidad del cristianismo como la única realidad verdadera. En contraste con la retrospectiva paternidad de Kierkegaard sobre el existencialismo, lo cierto es que Kierkegaard no abandona un esencialismo antropológico cristiano.

Aun validando la fuerza de estas objeciones, estimo que es posible defender una interpretación más conciliadora. Y me parece que la manera más provechosa de hacerlo es partiendo por delinear el pensamiento de Kierkegaard desde afuera hacia adentro.

Aludiendo a su empresa como autor, Kierkegaard se catalogó a sí mismo como "el poeta de lo religioso" (KIERKEGAARD, 2012, p. 300 [NB13:37]). En cuanto tal, Kierkegaard concibe que su tarea es proyectar la idealidad del cristianismo, pero sin autoproclamarse cristiano. En este marco, Kierkegaard afirma saber qué es el cristianismo, sin dejar de percibir "mis defectos como cristiano" (KIERKEGAARD, 1998, p. 15). Su vocación como escritor, entonces, se le aparece como un instrumento para romper con una ilusión que ve campeando en Dinamarca y en el resto de Europa: que todos, sólo por el hecho de nacer en una nación autoproclamada cristiana, son efectivamente cristianos. Esta ilusión es lo que Kierkegaard llama "cristiandad". No obstante, Kierkegaard es un agudo observador de la psicología humana y se da cuenta de que las ilusiones no son cosa fácil de erradicar. Si uno se vuelve impaciente, dice Kierkegaard, y lanza un ataque directo, no se consigue nada. "Con un ataque directo, sólo se refuerza a la persona en la ilusión y de paso se la enfurece" (KIERKEGAARD, 1998, p. 43). Lo que se debe aplicar más bien es una técnica indirecta, cuyo fin es que la persona se sienta genuinamente interpelada y opere en ella un cambio interior, no forzado. Sobre este suelo está levantada la compleja estrategia productiva de Kierkegaard, compuesta de obras seudónimas y obras firmadas con su nombre. En cualquier caso, no hay que perder de vista que para Kierkegaard existe un único camino verdadero: el camino de la existencia cristiana. La cuestión es que su método de comunicación no siempre vierte directamente ese ideal. Muchas veces nos encontramos con personalidades kierkegaardianas que deambulan en el registro estético o en el nivel de la eticidad hegeliana. En otras ocasiones, nos habla el mismo Kierkegaard, pero cautelando que lo hace sin autoridad. Finalmente, hay instancias en las que la máscara recae sobre un individuo en verdad cristiano, foco de una total

⁶ Además de la referencia bibliográfica correspondiente, pondré entre paréntesis cuadrado la notación estándar de las entradas de los papeles personales de Kierkegaard.

completitud del ideal. Detrás de esta plétora de voces, Kierkegaard mantiene que su vínculo con la religiosidad es el vínculo con una posibilidad (KIERKEGAARD, 1998, p. 84).

El pensamiento de Kierkegaard se divide, pues, en el contenido cristiano y los modos indirectos de comunicación de este contenido. En un contexto de mímica cristiana, la meta es hacer que el cristianismo arribe como una alternativa transformadora de la existencia. Johannes Climacus, seudónimo de *Migajas filosóficas* y de su *Post Scriptum*, nos entrega la herramienta que articula el contenido, la comunicación y la meta: "Existir es un arte" (KIERKEGAARD, 2010, p. 346). La existencia es la repetición de la idealidad. En otras palabras, existir consiste en la concreción de lo que el individuo proyecta de sí mismo. Sea implícita o explícitamente, este movimiento cruza la obra kierkegaardiana y siempre decanta en un lugar común: el individuo es una tarea para sí mismo y para concretar esta tarea requiere de ayuda divina. Esta necesidad emerge las más de las veces no desde la mera autoridad teológica, sino desde la propia experiencia vivida de las personalidades que Kierkegaard levanta. Esta evidencia, además, no es en cada momento positiva, pero es evidencia al fin. "Con respecto a Dios siempre estamos en el error", señala el autor desconocido del breve discurso que cierra *O lo uno o lo otro* (KIERKEGAARD, 2007, p. 315). En el *Post Scriptum*, Climacus muestra que la persona religiosa "proclama que el mayor esfuerzo no es nada" (KIERKEGAARD, 2010, p. 346). Por su parte, Kierkegaard mismo señala en uno de sus discursos edificantes que lo más alto para una persona es "que se convenza plenamente de que [ella misma] no puede nada, absolutamente nada" (KIERKEGAARD, 2010, p. 303). De concretarse este convencimiento, se allega la paradoja de que el individuo pueda encontrar la victoria al perder ante Dios (KIERKEGAARD, 2010, p. 360ss.). La herida de la impotencia toma la forma de la plegaria. En un espíritu tomista, Kierkegaard comulga con una noción de la plegaria como un recordatorio de nuestra necesidad de asistencia divina, no como una simple declaración de deseos ante Dios (CHRÉTIEN, 2000, p. 153). Recurrir a esta asistencia es lo que Anticlimacus, el seudónimo propiamente cristiano que firma *La enfermedad mortal*, establece como el apoyo lúcido en el poder creador (KIERKEGAARD, 2008, p. 34).

El concepto de la angustia y Migajas filosóficas nos dan más luces de la emergencia de lo divino bajo una mirada fenomenológica. Vigilius Haufniensis, seudónimo de *El concepto de la angustia*, se aproxima al problema del pecado, pero se deslinda abiertamente de la autoridad de la dogmática y de la ética. Es claro en afirmar que su enfoque será psicológico. Como señala Jeffrey Hanson, "mientras que la dogmática presupone que el pecado existe y la ética lidia con su 'manifestación' real, la psicología hace sentido del pecado al explicar 'su devenir'" (HANSON, 2010, p. xiv). Vigilius Haufniensis se refiere, por tanto, a la posibilidad real del pecado, fenómeno que es signado como angustia. Ante esta posibilidad de caer en el pecado, Vigilius Haufniensis delinea la necesidad de la fe (GARRIDO-MATURANO, 2015, p. 118ss.).

La fe es una de las categorías que compone el análisis de Johannes Climacus en *Migajas filosóficas*. Sin plantearse determinado por presupuestos, el proyecto de

Climacus se concentra en revisar el opuesto lógico del principio socrático del conocimiento (BOWEN, 2021, p. 47). El asunto queda sometido a la posibilidad de que la verdad no se encuentre desde un inicio presente en el ser humano. Si esto es así, se necesitaría de un agente que no sólo concediera la verdad, sino que además otorgara la condición para comprenderla. Climacus llama Dios al agente que podría socorrer al ser humano en la no-verdad y signa como fe la condición para apropiarse la verdad revelada. Por más que el pecado y la fe se confirmen como datos del cristianismo, Vigilius Haufniensis y Johannes Climacus no acceden a ellos por medio de fuentes autoritarias. Lo que desarrollan es una fenomenología de la angustia y una fenomenología del devenir cristiano, manteniendo la distancia de la posibilidad.

Dios adquiere diversas figuras en los distintos representantes de la nueva fenomenología (CANULLO, 2019, p. 94ss.). En Henry, emerge como vida, en Marion como fenómeno saturado, y en Chrétien como llamada. Henry retrotrae el foco de la fenomenología desde la trascendencia del mundo hacia la inmanencia de la fenomenalidad misma. Para Henry, esa inmanencia se muestra como vida. En la experiencia de sentirnos vivos, accedemos a la posibilidad de toda manifestación y nos constituimos como individuos (STAN, 2016b, p. 131-3). En este sentido, Kierkegaard y Henry comparten una visión del individuo como receptivo y no autoconstruido, determinado por la dependencia a lo otro y en constante creación (HANSON, 2007, p. 251). Marion, por su parte, se aboca a tematizar lo divino fuera del lenguaje metafísico y extendiendo los límites de la fenomenología (STAN, 2016a, p. 208); BOWEN, 2021, p. 28) De aquí surge su pesquisa fenomenológica en torno a la posibilidad de fenómenos que desborden la intencionalidad del sujeto por un exceso de intuición. Estos fenómenos son, según Marion, fenómenos saturados. Tal como una obra de arte, la experiencia del cuerpo y la aparición de otras subjetividades, si la divinidad se donara, lo haría como un fenómeno saturado. La marca principal de esta saturación es que "lejos de ser capaz de constituir este fenómeno, el *yo* se experimenta como constituido por él" (MARION, 2000, p. 210). Kierkegaard y Marion coinciden ante todo en la naturaleza paradójica de la divinidad, apuntada por ambos en Cristo como Dios-Hombre y como fenómeno saturado, respectivamente. Por último, Chrétien repite la contra-intencionalidad de Marion y la centra en el esquema de la llamada y la respuesta. La existencia humana, de acuerdo con Chrétien, está determinada en todo momento como una réplica a una interpelación originaria. A partir de los recursos que provee la religión en general y el cristianismo en particular, Chrétien llama la atención sobre la plegaria. Para Chrétien, la plegaria es "el fenómeno religioso por excelencia" (CHRÉTIEN, 2000, p. 147). En este mostrarse ante Dios, el rogante lucha con la herida de su dependencia abierta a un otro. El cruce entre Kierkegaard y Chrétien se encalla en este desgarramiento constitutivo y en el papel arquimédico que constituye la plegaria para individualidad (CHRÉTIEN, 2000, p. 158; DE GRAMMONT, 2014, p. 96-7).

En la sección anterior, señalé que Janicaud alerta que los análisis de la nueva fenomenología "colindan con la edificación - si es que no sucumben a ella con placer" (JANICAUD, 2000, p. 69). Sin embargo, si se aceptan las reservas a la crítica de Janicaud, es precisamente a partir de este impulso edificante que Kierkegaard se instituye como un interlocutor provechoso con la nueva fenomenología. Esto debido a

que Kierkegaard proporciona herramientas para reconstruir existencialmente al sujeto descentrado de Henry, Marion y Chrétien (BOWEN, 2021, p. 67). La relación con Dios, la fe y la plegaria que edifica, abren un claro en el individuo kierkegaardiano para que destelle la esperanza. Esta esperanza no tiene repercusiones únicamente en la tranquilidad o intranquilidad del individuo, sino que impacta también en la manera en la que éste se relaciona ética, social y políticamente con sus pares. La siguiente subsección estará dedicada a una interpretación fenomenológica de estas consecuencias.

2.2 PRINCIPIOS ÉTICOS, SOCIALES Y POLÍTICOS

Kierkegaard da la impresión de ser aún menos apropiable dentro del marco de ampliación de la nueva fenomenología hacia las diversas esferas de la existencia humana. En paralelo a la amplia repercusión de su individualismo cristiano, corrió por décadas el prejuicio de que Kierkegaard no concede lugar alguno a la ética, la sociabilidad y la política. Tal como diagnostica Robert L. Perkins, se anquilosó en los círculos intelectuales el mito de que "Kierkegaard presenta su concepto del individuo en un vacío político y social" (PERKINS, 1984, p. xiii). Así las cosas, Kierkegaard dejaría fuera la interacción con otras personas en la formación subjetiva, poniendo como único factor la presencia del individuo aislado frente a Dios. Enseguida, desde luego, la moral y la política quedan desprovistas de significado. Y, a la sazón, las instituciones sociales y políticas caen en la más marcada indiferencia.

Sin ánimos de alegar una preeminencia de Kierkegaard como un referente moral o sociopolítico, lo cierto es que es factible reconsiderar estos escollos. Esto supone amistar su pensamiento subjetivo con un registro intersubjetivo. En este ánimo, mi propuesta es que el punto de partida de esta reconsideración debe estar situado en los alcances del individuo kierkegaardiano.

Simmons llama la atención sobre un particular tipo de esperanza que emerge en la persona que está determinada por la fe, tal como la entiende Kierkegaard. Esta expectativa no tiene que ver con el cumplimiento futuro de deseos presentes, sino que refiere a una emoción virtuosa "que debe ser ganada a través de una difícil praxis que tiende a afirmar el futuro como lo incalculable, lo impredecible" (SIMMONS, 2017, p. 7). Esta resolución, que afirma lo que viene sin tener propiamente conocimiento de ello, es para Kierkegaard la conquista de uno mismo. Esto no implica cancelar la incertidumbre o vivir en la ilusión. Implica más bien abrazar lo extraño, volviéndolo una carga más leve de llevar. De este modo, el presente se reimagina: "Más que ser separados de las dificultades existenciales, somos lanzados de vuelta a ellas" (SIMMONS, 2017, p. 11). La diferencia es que ahora el individuo está cruzado por la alegría que provee la expectativa de la fe, sin detenerse en la angustia ni en la subsecuente desesperación. Esta esperanza, que Simmons llama "escatológica" (SIMMONS, 2017, p. 2), es central para el fortalecimiento tanto de la identidad personal como de la responsabilidad amorosa hacia los demás. El creyente de Kierkegaard, enfatiza Simmons, ya no se define a sí mismo por la consecución de tales o cuales

resultados concretos. Su interioridad está reforzada en la fe y en la esperanza, condición en la que se instancia "un vigor renovado para la vida social comprometida", un aliciente para "trabajar con fe hacia el amor excesivo y la justicia plena" (SIMMONS, 2017, p. 2).

En medio de su crítica sociopolítica a la época moderna, Kierkegaard confirma la lectura de Simmons. Kierkegaard mira con preocupación el exceso de reflexión de sus contemporáneos. Esta abstracción, asegura, es la que ha llevado a una degeneración de los individuos y de las relaciones que pueden establecer entre ellos. Lejos de una interacción positiva, lo que reina es el principio negativo de la envidia. Esta envidia acalla la excepcionalidad, derivando en una nivelación del espectro social. Se hace lo que los demás hacen, se piensa lo que la mayoría piensa. La masa, el público y la prensa emergen de aquí como hijos naturales. Con este contexto a la vista, Kierkegaard afirma que "[n]o es, pues, ni remotamente probable que la idea de sociabilidad, de asociación, sea lo que salve a la época" (KIERKEGAARD, 2012, p. 85). Esto indica que Kierkegaard no concibe la sociabilidad como una categoría en sí misma, sino que la supedita, al menos en el panorama moderno, a un cambio previo. "No antes de que el individuo se gane en sí mismo una postura ética a pesar del mundo, no antes de ello podrá hablarse en verdad de unir" (KIERKEGAARD, 2012, p. 85). Esta conquista de sí mismo a pesar del mundo es lo que Simmons reconoce como esperanza escatológica. Una vez ocurrida esta liberación religiosa, la relación con otros individuos se vuelve posible y se instituye además como un proceso de fortalecimiento mutuo: "La contemporaneidad con personas reales, cuando cada una de ellas es algo, en un instante real y en una situación real, fortalece al individuo" (KIERKEGAARD, 2012, p. 68).

Kierkegaard mantiene en todo momento la primacía de lo religioso. "El individuo se relaciona primero con Dios y luego con la comunidad", dice en un fragmento de sus papeles personales (KIERKEGAARD, 2008, p. 261 [JJ:430]). Sin embargo, agrega rápidamente que, aunque la primera relación sea la más alta, "no deja de lado la segunda" (KIERKEGAARD, 2008, p. 261 [JJ:430]). Por lo tanto, no es sólo la alteridad absoluta de Dios la que interviene en la concreción de la subjetividad. Las alteridades irremplazables de los demás juegan también un rol importante. Esto se percibe en *Las obras del amor*, título bajo el que Kierkegaard reúne una serie de deliberaciones cristianas sobre el amor al prójimo. Para el cristiano, destaca Kierkegaard, el amor ya no aparece como una cuestión de predilección, sino de deber. Tanto la predilección de la amistad como del amor romántico mutan en el horizonte del cristianismo, convirtiéndose en ley universal de amar al prójimo. Este prójimo no está determinado por factores cuantitativos, como afinidad o belleza. El prójimo es llanamente el primer ser humano se le aparece al cristiano (KIERKEGAARD, 2006, p. 147). Esta transustanciación es la repetición del acto amoroso radical que el individuo percibe operado en él por Dios. Así, como sostiene Jamie Ferreira, la figura de Dios se vuelve condicionante "de una ética de deuda absoluta con el otro" (FERREIRA, 2001, p. 258).

En este entramado se apoya Kierkegaard cuando asegura que ni la ética humana ni la política son capaces de cumplir las promesas de justicia e igualdad. En este estado de cosas, la política para Kierkegaard tiene que volverse humilde y no intentar

apropiarse de los terrenos que no le corresponden. Al restársele la posibilidad de perseguir fines esenciales, la esfera de la política deviene "algo ciertamente mucho más modesto, a saber, el hacer en tanto sea prudente, por medio de la comunidad humana, los arreglos necesarios para el bienestar material" (KIRMMSE, 1990, p. 313). Kierkegaard reconoce que "en el cristianismo, lo mismo que tampoco en el paganismo, jamás ha vivido ningún hombre que no haya estado vestido o revestido con la diversidad de la vida terrena" y que "el cristianismo es demasiado serio como para decir disparates en torno al puro ser humano" (KIERKEGAARD, 2006, p. 97). La temporalidad no es, entonces, absolutamente indiferente para el cristiano. La clave está en poner todo en su justo lugar. La sociedad funciona como el marco orgánico en el que los individuos pueden satisfacer sus necesidades concretas. Por su parte, la política supone la estructura institucional que organiza y mantiene ese marco. Como ámbitos en sí mismos, quedan ajenos al cultivo interior de los individuos. Esa tarea, defiende Kierkegaard, le corresponde a la religión.

Así es el panorama visto desde la perspectiva de un observador imparcial. No obstante, otra cosa es cuando se acomete el ejercicio de pensar la situación misma del individuo existente, del creyente dentro de cada uno de estos límites. Simmons entrega nuevamente una interpretación que me parece bien dirigida. Con la religión como base de confianza, no como base epistemológica, la justificación de la acción o del compromiso político emerge como éticamente determinada. Con esto, en la persona misma, la religión descansa como políticamente situada y lo político se delinea a su vez como "la situación existencial de ser constitutivamente responsable de muchas otras personas" (SIMMONS, 2008, p. 924).

La expansión de la nueva fenomenología hacia una discusión directa de temáticas éticas y sociopolíticas, supone revisar la relación entre un enfoque descriptivo y uno normativo dentro del método fenomenológico. Simmons y Benson defienden que, a pesar de ser primariamente descriptivos, ni los desarrollos de la fenomenología clásica ni los de la nueva fenomenología "son éticamente inocuos" (SIMMONS; BENSON, 2013, p. 211). En esta modulación, la aproximación fenomenológica sería capaz de articular lo que envuelve estar abierto a la vida con otros y compartir un mundo y significados conjuntos. Las descripciones que derivan de este ánimo, tal como cualquier otra empresa humana, no son neutrales, pero tampoco buscan apelar a fuentes heterónomas. Tras la pista de Simmons y Benson, Amber Bowen propone que "los tipos de 'deber' que promueve la fenomenología no están contruidos sobre el 'ser', sino que implicados en él" (BOWEN, 2021, p. 112). Así, Henry proyecta a la subjetividad como "la esencia de la comunidad" (HENRY, 2009, p. 213). La comunidad se levanta como un conjunto de individuos, no meramente de seres vivos. El proceso de individuación, que ocurre en la auto-afección de la vida, sienta la igualdad y diluye el gobierno de marcadores de identidad (SIMMONS, 2008, p. 919). Cualquier organización que intente superar la igualdad primitiva de los individuos, ya sea política, técnica, científica o filosófica, será una simple abstracción. Henry se queja justamente de la carencia de espiritualidad que se ciñe sobre las democracias modernas. Su llamado es a resituar el mandamiento ético de la vida,

cuestión que se logra desde una convicción de faz religiosa (STAN, 2016b, p. 145). Marion desdeña a su vez los modos improprios amparados por la ideología y la tecnología. En el poco espacio que le dedica a la ética, critica la objetivación que cae sobre algunos grupos humanos. Lo que ocurre a nivel planetario con los inmigrantes es un ejemplo elocuente (GSCHWANDTER, 2013, p. 3159). La alteridad se dona, al igual que divinidad, como un fenómeno saturado. Para Marion, esto nos imprime la responsabilidad de recibirla tal cual es y de dejarnos atravesar por ella. En este punto desliza Marion la importancia de la caridad en el mundo secular (STAN, 2016a, p. 218). Finalmente, en sus reflexiones sobre el lenguaje, Chrétien cifra en la hospitalidad el carácter propiamente humano de la palabra (CAPELLE, 2009, p. 95). Esta palabra genuina no es pura expresión, sino que es también escucha. En un vaivén entre palabra y silencio se dona el espacio para el otro. La profundidad de esta marca de las relaciones humanas ha de ser meditada a la luz de la palabra herida de la plegaria.

La nueva fenomenología abre estas y otras vetas éticas, sociales y políticas alrededor del sujeto descentrado. La pertinencia de Kierkegaard como interlocutor asalta, según me parece, cuando se trata de ver cómo compatibilizar la solvencia de dichos ámbitos con la fragilidad subjetiva. Junto con un agudo rol crítico, Kierkegaard enfatizó una y otra vez su vocación edificante. Lejos de ser una merma, esta vocación concentra en gran medida la actualidad del pensamiento kierkegaardiano.

CONSIDERACIONES FINALES

Kevin Hart afirma que Kierkegaard es un experto en "el gentil arte de dar pequeños empujones a los fenómenos para que se manifiesten" (HART, 2010, p. 18). Esta técnica está profundamente imbricada en su convencimiento de ser un poeta de lo religioso. Aun cuando el contenido de su pensamiento sean las máximas inamovibles del cristianismo, Kierkegaard rehuye recurrir a un registro coercitivo. Antecediendo la afrenta heideggeriana en contra de la onto-teología y la búsqueda postmetafísica de la nueva fenomenología, Kierkegaard reviste el mensaje del cristianismo con ropas de comunicación existencial. Este registro pone a la posibilidad antes que la realidad. En esa pista, interpela al receptor del mensaje no como interpela el que busca doblegar, sino como el que espera pacientemente que el mensaje decante. Kierkegaard no avala conversiones a la fuerza.

La edificación que Kierkegaard persigue con su producción literaria no transforma al sujeto únicamente en su relación consigo mismo y con la divinidad. Si la transformación de la fe es integral, sería un despropósito mantener la fijación en la sola individualidad. Encubierto o descubierto, el cristiano de Kierkegaard es un individuo que responde a la responsabilidad que le hieren los otros. Aunque no sean el centro de su identidad, los compromisos sociales y políticos que asume no pueden estar sino cruzados por esta deuda hacia la alteridad, venida desde su convicción religiosa. El vínculo que tiene el individuo kierkegaardiano con la sociedad y con la política está resignificado por su apego ético y no por alguna proclamación de superioridad epistemológica.

En nuestra época, hay quienes se lamentan por la ausencia de fundamentos prepolíticos para contrarrestar el debilitamiento de las democracias liberales. La falta de estos puntos de apoyo ha reavivado el debate sobre el papel que pueden desempeñar en lo público los principios religiosos en sentido amplio. Tal como en el caso de la nueva fenomenología, escuchar la voz de Kierkegaard en este debate excede el mero contraste anecdótico o erudito.

REFERENCIAS

- ALVIS, J. Faith and Forgetfulness: Homo Religiosus, Jean-Louis Chrétien, and Heidegger. In: *Religions*. Vol. 10, n. 4, 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/rel10040264>. Consultado: 19/05/202.
- BOWEN, A. *Hearing, Doing, Becoming: A Kierkegaardian Phenomenology of the Self*. Aberdeen y Dublín. (Tesis de Doctorado). University of Aberdeen y Trinity College, 202.
- CANULLO, C. Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa. In: *Aoristo*. Segundo número especial, 2019, p. 78-107.
- CAPELLE, Ph. *Filosofía francesa actual*. Trad. Gerardo Losada. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2009.
- CHRÉTIEN, J.-L. The Wounded Word: Phenomenology of Prayer. In: *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate*. Dominique Janicaud, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur. Nueva York: Fordham University Press, 2000, p. 146-175.
- DE GRAMMONT, J. Kierkegaard. Una pequeña fenomenología de la donación. In: *Open Insight*. Vol. V, n. 8, 2014, p. 79-102.
- FERREIRA, J. *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Work of Love*. Oxford: Oxford University Press, 200.
- GARRIDO -MATURANO, Á. Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard. In: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. N. 65, 2015, p. 107-118.
- GREISCH, J. The Same and the Other: Philosophy and Theology in the Twentieth Century. Trad. Fiona Greenwood. In: *The Return of God: Theological Perspectives in Contemporary Philosophy*. (Org.) Niels Grønkjær. Odense: Odense University Press, 1998, p. 49-73.
- GSCHWANDTER, C. Marion, Jean-Luc. In: *The International Encyclopedia of Ethics*. (Org.) Hugh LaFollette. Nueva Jersey: Blackwell, 2013, p. 3155-3162.
- HANSON, J. Introduction. In: *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*. (Org.) Jeffrey Hanson. Evanston: Northwestern University Press, 2010, p. ix-xxiv.
- _____. Michel Henry's Problematic Reading of *The Sickness unto Death*. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 38, n. 3, 2007, p. 248-260.
- HART, K. The Elusive Reductions of Søren Kierkegaard. In: *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*. (Org.) Jeffrey Hanson. Evanston: Northwestern University Press, 2010, p. 5-22.
- HEIDEGGER, M. *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 200.
- _____. La constitución onto-teológica de la metafísica. Trad. Luis Hernández y Francisco Soler. In: *Revista de Filosofía*. Vol. 3, n. 1, 1966, p. 95-113.
- _____. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria, 1997.
- HENRY, M. *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Editorial Encuentro, 2009.
- _____. Speech and Religion: The Word of God. Trad. Jeffrey L. Kosky y Thomas A. Carlson. In: *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate*. Dominique Janicaud, Jean-François

- Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur. Nueva York: Fordham University Press, 2000, p. 207-24.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos y Antonio Ziri6n. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 2013.
- JANICAUD, D. Para un nuevo giro. Trad. Roberto Ranz. In: *Ápeiron. Estudios de Filosofía*. N. 3, 2015, p. 277-285.
- _____. The Theological Turn of French Phenomenology. Trad. Bernard Prusak. In: *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate*. Dominique Janicaud, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur. Nueva York: Fordham University Press, 2000, p. 16-106.
- KIERKEGAARD, S. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks. Volume 10, Journals NB31-NB36*. Trad. Niels J6rgen Cappel6rn, Alastair Hannay, Bruce H. Kirmmse, David D. Possen, Joel D. S. Rasmussen y Vanessa Rumble. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks. Volume 2, Journals EE-KK*. Trad. Niels J6rgen Cappel6rn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, Vanessa Rumble, K. Brian S6derquist y George Pattison. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks. Volume 6, Journals NB11-NB14*. Trad. Niels J6rgen Cappel6rn, Alastair Hannay, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Joel D. S. Rasmussen, Vanessa Rumble y K. Brian S6derquist. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- _____. *La enfermedad mortal*. Trad. Demetrio Guti6rrez. Madrid: Trotta, 2008.
- _____. *La 6poca presente*. Trad. Manfred Svesson. Madrid: Trotta, 2012.
- _____. *Las obras del amor*. 2. Trad. Demetrio Guti6rrez y Victoria Alonso. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *Post Scriptum no cientifico y definitivo a Migajas filos6ficas*. Trad. Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____. *The Point of View*. Trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- KIRMMSE, B. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1990.
- LLEVADOT, L. *Kierkegaard Through Derrida. Toward a Postmetaphysical Ethics*. Aurora: The Davies Group Publishers, 2013.
- MARION, J.-L. The Saturated Phenomenon. Trad. Jeffrey L. Kosky y Thomas A. Carlson. In: *Phenomenology and the "Theological Turn". The French Debate*. Dominique Janicaud, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur. Nueva York: Fordham University Press, 2000, p. 176-216.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of Perception*. Trad. Donald A. Landes. Nueva York: Routledge, 2012.
- PERKINS, R. Introduction. In: *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*. (Org.) Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press, 1984.
- ROGGERO, J. L. La "dimensi6n religiosa" de la fenomenología de la donaci6n de J.-L. Marion. In: *Éndoxa: Series Filos6ficas*. N. 40, 2017, p. 335-354.
- SCHULZ, H. A Phenomenological Proof? The Challenge of Arguing for God in Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. In: *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*. (Org.) Jeffrey Hanson. Evanston: Northwestern University Press, 2010, p. 101-127.
- SEBBAH, F.-D. *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*. Trad. Stephen Barker. Stanford: Stanford University Press, 2012.

SIMMONS, A. God in Recent French Phenomenology. In: *Philosophy Compass*. Vol. 3, n. 5, 2008, p. 910-932.

_____. Living Joyfully after Losing Social Hope: Kierkegaard and Chrétien on Selfhood and Eschatological Expectation. In: *Religions*. Vol. 8, n. 33, 2017. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/rel8030033>. Consultado: 24/05/2022.

SIMMONS, A.; BENSON, B. *The New Phenomenology. A Philosophical Introduction*. Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2013.

SIMMONS, A.; WOOD, D. (Org.). *Kierkegaard and Levinas. Ethics, Politics, and Religion*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2008.

STAN, L. Jean-Luc Marion: The Paradoxical Givenness of Love. In: *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome II: Francophone Philosophy*. (Org.) Jon Stewart. Nueva York: Routledge, 2016a, p. 207-23.

_____. Michel Henry: The Godness of Living Affectivity. In: *Kierkegaard and Existentialism*. (Org.) Jon Stewart. Nueva York: Routledge, 2016b, p. 127-154.

STEWART, J. France: Kierkegaard as a Forerunner of Existentialism and Poststructuralism. In: *Kierkegaard's International Reception. Tome 1: Northern and Western Europe*. (Org.) Jon Stewart. Nueva York: Routledge, 2016, 421-474.

_____. Kierkegaard as a Thinker of Alienation. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*. Vol. 24, 2019, p. 193-216.

WELZ, C. Kierkegaard and Phenomenology. In: *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. (Org.) John Lippitt y George Pattison. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 440-463.

Recibido: 12 de septiembre de 2021

Aceptado: 10 de octubre de 2021

O princípio e o fim. A contraposição entre Heidegger e Cassirer em Davos

The beginning and the end. The contraposition between Heidegger and Cassirer in Davos

Adriano Mergulhão

Instituto Federal de São Paulo - IFSP¹

121

RESUMO

O presente artigo problematiza os pontos de divergência e as possíveis convergências entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger no âmbito da disputa de Davos e seus arredores. Propomos que a contraposição teórica destes autores, neste contexto centralizada em duas possíveis linhas de interpretação da filosofia crítica kantiana com especial enfoque à doutrina do esquematismo transcendental, não seja interpretada de maneira incomensurável, como um conflito entre duas posições antitéticas. Contrariamente, argumentamos em favor de um ponto de partida dialógico, decorrente da existência de um território teórico comum, subjacente à contenda de Davos, a partir do qual será possível demonstrar como, e até que ponto, Heidegger e Cassirer compartilham determinados pressupostos filosóficos, evidenciando, por fim, onde se localizaria tanto o limiar quanto o epílogo desta partilha de caminhos trilhada por tais pensadores.

PALAVRAS CHAVE

Cassirer; Heidegger; fenomenologia; neokantismo; Davos

ABSTRACT

This article problematizes the disagreements and possible convergences between Ernst Cassirer and Martin Heidegger in the setting of the Davos debate and its surroundings. We propose that the theoretical counterpoints between these authors, in this context focused on two possible lines of interpretation of the Kantian critical philosophy especially concerned with the doctrine of transcendental schematism, should not be interpreted unfathomably, as a conflict between two antithetical positions. We argue for the opposite, in favour of a dialogic starting point, made possible due to common theoretical positions, underlying Davos' debate, from which it will be possible to

¹ E-mail: adrianomergulhao@yahoo.com.br

demonstrate how, and to what extent, Heidegger and Cassirer share a number of philosophical assumptions which, finally, make evident where the preamble and the epilogue of both thinker's paths are.

KEYWORDS

Cassirer; Heidegger; phenomenology; neo-kantianism; Davos

“Um jeune étudiant pouvait avoir l'impression que'il assistait à la créations et à la fin du monde”

(Emmanuel Lévinas)

O presente artigo tem como propósito apresentar os contornos gerais da famigerada “*Davoser Disputation*”, utilizando como fio condutor a *aproximação* e o *distanciamento* da filosofia de cada parte em “*litígio*”. Este debate *sui generis* ocorreu no ano de 1929, no “*Grand Hotel Belvédère*” localizado nas montanhas de Davos (Suíça) e se insere em uma sequência de conferências do “*Internationale Davos Hochschulkurse*”, organizadas entre os dias 17 de março e 6 de abril, tendo ampla participação de filósofos e estudantes, em sua maioria de origem alemã ou francesa. O colóquio possuía uma temática geral, “*Mensch und Generation*”, mas a principal apresentação deste ciclo discutiria um tópico manifestamente kantiano: “*Was ist der Mensch?*” (“*O que é o ser-humano?*”), de modo que os organizadores do evento convidaram dois pensadores ilustres para a discussão do “*Arbeitsgemeinschaft*” de 26 de março de 1929, a saber, Ernst Cassirer e Martin Heidegger, representantes de duas distintas correntes filosóficas que debateriam acerca do tema proposto, colocando em perspectiva duas vias conflitantes de interpretação da filosofia crítica de Kant.

Para fundamentarmos nossa linha de argumentação, iremos analisar tanto os principais pontos de divergência quanto as possíveis convergências entre os autores no âmbito do debate de Davos, pois foi justamente este contexto combativo que forneceu um amplo destaque histórico à contraposição (“*Auseinandersetzung*”) teórica destes autores, centrada em duas possíveis linhas de interpretação da filosofia kantiana. Por conseguinte, para que possamos demonstrar com maior exatidão o significado de determinadas passagens, dada “a importância da discussão que se realizou em Davos com Cassirer, na qual, pela primeira vez, Heidegger se estabeleceu em público com uma posição de rejeição dura e crítica ao neokantismo” (STEIN, 1993, p. 215), iremos nos deter em algumas referências específicas, que remetem a um contexto mais amplo, relativo à perspectiva filosófica defendida por Heidegger e Cassirer, situando tal “*Disputatio*” na conjuntura do que denominamos aqui como o limiar de um possível “*entrelaçamento*” entre fenomenologia e epistemologia, interpretado a partir do *princípio* e do *fim* pressupostos por ambas as linhas de pensamento que se encontravam ali em flagrante disputa teórica.

Assim, ao analisarmos o conteúdo subjacente ao diálogo entre tais pensadores, pretendemos, primeiramente, deter nosso comentário em alguns aspectos do

contraponto “positivo”, demarcando um recorte temático que possibilita uma justaposição de suas principais teses. Este trajeto inicial nos leva a questionar como este importante debate pôde servir de tema para um recente estudo, realizado por Michael Friedman, no qual o autor defende uma cisão de caminhos entre filosofia continental e analítica, conforme sua obra *A parting of the ways*. A tese de Friedman argumenta que a *divisão* de caminhos, ocorrida entre as correntes epistemológicas e fenomenológicas, foi intensificada pela diferente forma de abordagem oferecida ao criticismo kantiano por parte dos autores aqui mencionados. Em suas palavras:

O que então eu pretendo mostrar neste ensaio, é que o encontro de Davos [...] tem particular importância para o entendimento da subsequente divisão entre o que nós agora chamamos de tradição filosófica analítica e continental [...]. Além disso, uma vez que a própria disputa de Davos relacionada ao destino do neokantismo e a interpretação adequada da filosofia de Kant (Com Heidegger tomando como seu alvo principal a Escola de Marburgo, a qual Cassirer estava intimamente associado), eu ainda espero, seguindo cuidadosamente os diferentes caminhos, em direções acentuadamente divergentes, nos quais o pensamento dos filósofos envolvidos desenvolveram-se, demonstrar que, a partir de uma herança neokantiana comum, pode-se iluminar consideravelmente a natureza e as fontes da divisão entre (filosofia) analítica/continental. (FRIEMAN, 2005, p. XI, tradução nossa).

123

Um segundo diagnóstico do mesmo debate, que parece radicalizar ainda mais esta divisão – usualmente reiterada na literatura contemporânea do tema – é defendido por Robert Nadeau ao afirmar que: “O mais chocante dentro de tudo isto, é que, nesta situação de afrontamento, os dois filósofos são arrastados para um *diálogo de surdos*.” Por fim, Nadeau conclui seu argumento afirmando que:

Ao lermos os textos de Cassirer e Heidegger, nós logo percebemos que a história da filosofia não é um longo diálogo. [...]. Portanto, entre Heidegger e Cassirer, não há mediação, nem osmose possível. Existe ali um afrontamento que nenhuma dialética permite superar”. (NADEAU, 1973, p.668-9, tradução nossa).

Tais argumentos corroboram com a disseminação de uma linha de leitura hoje historicamente cristalizada, que expõe uma visão centrada apenas nas disparidades entre os pensadores, das quais resultaria a pura *incomunicabilidade*, uma linha de interpretação da qual pretendemos nos afastar, pois, tais hipóteses se revelam superficiais ao abordarem apenas o extremo antitético dessa relação, deixando de lado toda colaboração *positiva* que supostamente resultou desse entrelaçamento. Um outro exemplo significativo desta posição é oferecido por John Michael Krois, ao afirmar que:

Hoje, [...] não se pode deixar de ter a impressão de que Heidegger e Cassirer não debateram realmente em Davos. Cada um fez declarações, mas não houve um debate real; seus apontamentos dão a impressão de dois navios passando um pelo outro no meio da noite. (KROIS, 2004, p. 245, tradução nossa).

Nossa intenção é problematizar detidamente tais interpretações mais restritivas, assim, propomos que, ao invés de submetermos unicamente tais pensadores a uma análise comparativa de suas divergências, tentaremos explorar uma via que busque sintetizar não só os principais pontos de atrito, mas também a possível linha de convergência entre as posições filosóficas destes autores. Este parâmetro teórico servirá, como veremos posteriormente, como a base interpretativa e o fio condutor para a formulação de importantes esclarecimentos acerca das teorias dos filósofos em questão, pautadas também por importantes *divergências* entre seus métodos de leituras acerca do criticismo kantiano. Neste registro, como nos alerta Mario Porta, devemos ter em mente que ambos, Cassirer e Heidegger, não são intérpretes neutros, uma vez que:

A polêmica de Davos entre Cassirer e Heidegger, em torno da correta interpretação de Kant foi recebida na história da filosofia como se Cassirer tivesse oposto uma leitura ortodoxa à ‘violência hermenêutica’ de Heidegger. Há boas razões para considerar a interpretação heideggeriana como arbitrária. Não é por isso, entretanto, que se deve crer, sem mais, que a interpretação de Cassirer não seja polêmica: Também ele possui ‘seu’ Kant, que de maneira alguma é o Kant de um intérprete neutro (PORTA, 2011, p. 146).

Neste contexto combativo e apropriativo, uma consequência incontornável da releitura promovida por Cassirer da filosofia de Kant nos leva ao reconhecimento de que “as reflexões de Cassirer dão um passo além dos limites da epistemologia crítica em direção ao idealismo objetivo” (HABERMAS, 2001, p. 22), assim, tal caminho redireciona o método crítico para uma filosofia da cultura, na qual se observa uma mudança de conjuntura da filosofia crítica a partir de um novo (e mais rico) fundamento teórico que englobasse toda amplitude simbólica do espírito humano. Portanto, embora não exista “neutralidade” em nenhum dos lados, argumentaremos que há uma possibilidade de leitura do debate e de suas consequências a partir de uma via de análise *positiva*, pois, defendemos a existência de um “*território comum*” a ambos (isto é, a tentativa de se apropriarem da filosofia kantiana segundo diferentes orientações filosóficas), a partir do qual será possível demonstrarmos *como*, e até que ponto, Heidegger e Cassirer compartilham pressupostos, evidenciando, por fim, onde se localizaria o *limiar* da *partilha* de caminhos entre os autores.

Tal limiar também nos serve de apoio para expormos a outra face deste processo, seguindo uma gradual “ruptura” entre a fenomenologia e a epistemologia.

Assim, nossa hipótese não se detém na constatação de um puro antagonismo, ou na demarcação de uma simples dualidade de posições, uma vez que ao utilizarmos o termo *partilha*, desejamos enfatizar o ponto teórico que é *com-partilhado* pelos filósofos e a linha limítrofe, a partir da qual cada autor trilha seu próprio caminho, constituindo concepções filosóficas diversas e originais.

Uma consequência condizente com a proposta filosófica de cada autor seria a hipótese de que este afrontamento, existente no desenvolvimento de um 'diálogo' *inter partes* (certamente polarizado e antagônico em seus resultados mais gerais), serve de ocasião privilegiada para a abertura de um horizonte exegético, obtida a partir da própria *contraposição* (*auseinandersetzung*) das formulações teóricas das partes em litígio, pois, ao buscarem argumentos e justificativas metodológicas contrárias às hipóteses de seus oponentes, pressupõem-se todo um horizonte prévio de relações com as tradições subjacentes que visam criticar. Por conseguinte, ambos se utilizam de tais teorias opostas e provocações recíprocas como "*ferramentas-teóricas*" de apoio, que lhes têm ampla serventia para a clarificação de suas próprias linhas de argumentação filosófica.

Neste sentido propomos realizar uma análise das noções de *princípio* e de *fim* na contraposição entre Heidegger e Cassirer. Tomaremos tais noções como fios condutores de nosso argumento, pois estes termos são invocados pelos autores em Davos. A primeira referência parte de Cassirer, ao enfatizar sua desaprovação quanto ao uso *irrestrito* que Heidegger faz do capítulo do esquematismo ao oferecer sua interpretação hermenêutica de Kant. Conforme sua *advertência* quanto ao equívoco da leitura heideggeriana, ele sugere que:

Isso se refere à exposição de Heidegger. A extraordinária significação do esquematismo não pode ser superestimada (*überschätzen*). Neste ponto, passaram inadvertidos os maiores equívocos na interpretação de Kant. Não obstante, na ética, ele proíbe o esquematismo. Pois, então, ele diz: nossos conceitos de liberdade, e assim por diante, são evidências (*Einsichten*) (não conhecimentos (*Erkenntnisse*)), os quais não mais se deixam esquematizar. Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática. Há, quando muito, algo diferente, ao qual Kant designa de *Típica* da razão prática. E entre esquematismo e típica ele faz uma diferenciação. É preciso entender que não se pode penetrar aqui, se, neste ponto, não se abandona novamente o esquematismo. O esquematismo também é, para Kant, o *terminus a quo*, mas não o *terminus ad quem*. Na *Crítica da Razão Prática* surgem novos problemas, e este ponto de partida do esquematismo é, na verdade, sempre mantido por Kant, mas também ampliado (*erweitert*). Kant partiu do problema de Heidegger. Mas este

círculo foi por ele ampliado. (HEIDEGGER, 2010, p. 277, tradução nossa²).

Como se pode notar na passagem acima, para Cassirer, o capítulo da *Crítica da Razão Pura* de Kant referente ao *esquematismo dos conceitos puros do entendimento* deve ser compreendido como um *ponto de partida* da filosofia kantiana, nunca como um *ponto de chegada*, uma vez que sua função não é *teleológica*, não pressupõe um fim último, pois, em sua gênese, o esquematismo tem por função proporcionar o esquema, que, por sua vez, consiste na unidade do conceito e da intuição, *na obra comum em que ambos coincidem e na qual superam seu divórcio e sua heterogeneidade*. Assim, para Cassirer, a doutrina do esquematismo intervém, no âmbito teórico, como um *meio* que atenua a separação entre as duas fontes do conhecimento (sensibilidade e entendimento), pois fornece unidade à intuição e ao inteligível, conectando tais polos dissemelhantes, porém, sua extensão ao campo prático (e por fim estético) passa a comportar tanto uma nova problemática quanto uma nova amplitude.

Na visão de Cassirer, o problema da interpretação de Heidegger repousa no fato de que ele não reconhece a distinção entre o esquematismo *real*, que é condição necessária para a experiência sensível, e a *“típica da razão prática”*, que lida com juízos puros no campo prático, os quais possuem um *status* meramente inteligível. Assim, Heidegger teria razão ao colocar o problema da finitude humana, alojado no esquematismo, como o ponto de partida (*terminus a quo*) da filosofia kantiana, mas estaria equivocado ao transformar este mesmo ponto específico na integralidade (*o início, o meio e o fim*) da sua interpretação de Kant, com vistas à fundamentação de uma ontologia-metafísica.

Para compreendermos melhor o desenvolvimento da censura de Cassirer quanto ao uso irrestrito que Heidegger fez do esquematismo kantiano, conforme parcialmente já exposto neste artigo, é necessário que retornemos à análise do que é dito por Cassirer, quando ele afirma que: *“O esquematismo também é, para Kant, o terminus a quo, mas não o terminus ad quem”* (HEIDEGGER, 2010, p. 277). Inferindo com tal afirmação, o esquematismo é, tal qual para Heidegger, *o ponto de partida* dos problemas da relação entre temporalidade e imaginação, porém, segundo Cassirer, Kant o desenvolveu com vistas à fundamentação da objetividade no campo empírico. Assim, apesar desta concordância de Cassirer quanto à alocação do princípio da problemática entre tempo e imaginação no esquematismo, seria um erro supor que tal capítulo singular também pudesse ser o ponto de chegada para a resolução de tais problemas, uma vez que, segundo ele, o círculo de aplicação do esquematismo teria sido *ampliado* por Kant em direção aos novos problemas críticos, relativos à aplicação da objetividade tanto ao domínio *prático* que, de maneira restritiva, não comporta o esquematismo, pois *“Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática. Há, quando muito, algo diferente, ao qual Kant designa de Típica da razão prática”*, quanto ao domínio estético, de maneira extensiva, pois, *“Na Crítica da Razão Prática*

² Obs.: Todas as traduções referentes ao anexo IV. “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger” [Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger] (HEIDEGGER, 2010, p.277-296), da obra “Kant e o problema da metafísica” são de nossa autoria.

surtem novos problemas, e este ponto de partida do esquematismo é, na verdade, sempre mantido por Kant, mas também ampliado (*erweitert*)” (HEIDEGGER, 2010, p. 277). Porém, conforme Cassirer nos faz notar, tais domínios estariam situados *além* do mero campo da temporalidade. Nas palavras de Cassirer, “Kant partiu do problema de Heidegger”, isto é, Kant, conforme argumenta Heidegger, alojou o problema da temporalidade no capítulo do esquematismo, “Mas este círculo foi por ele [Kant] ampliado” (HEIDEGGER, 2010, p. 277). Esta última afirmação corrobora com nossa linha argumentativa, pois comporta a diferença essencial e também o ponto de encontro entre as filosofias de Cassirer e Heidegger.

Segundo Friedman, o uso teleológico que Cassirer fez destas expressões indica que a posição heideggeriana é exatamente inversa à sua, o que nos parece uma abordagem correta, pois, neste segundo autor, o *terminus a quo* estaria condicionado à sua *Analítica do Dasein*. Porém, a partir disto, Friedman nos induz a uma conclusão (segundo nossa perspectiva) absolutamente equivocada, ao depreender que “O contexto, como um todo, sugere que o desejado *terminus ad quem*, para Heidegger, é a totalidade não-teorética, a tarefa peculiarmente filosófica, no sentido de Heidegger, da autoliberação” (FRIEDMAN, 2005, p. 140). Heidegger admite uma diferença basilar em sua relação diacrônica com Cassirer, entre o princípio e o fim de seus programas filosóficos sem, contudo, se apoiar exclusivamente em uma “totalidade não-teorética”, factoide que daria respaldo ao caráter irracionalista que Friedman pretende atribuir à filosofia de Heidegger. Heidegger surpreende-se com a reprimenda de Cassirer e no decorrer do debate desenvolve sua resposta na forma de uma provocação filosófica geral acerca do uso de tais conceitos a partir da própria posição filosófica de seu oponente:

Para penetrarmos nessa dimensão do filosofar, o que não é objeto de nenhuma discussão erudita, mas sim alguma coisa sobre a qual o filósofo singular nada sabe, e que é uma tarefa à qual o filósofo tem de se curvar, essa libertação do ser-aí [*Dasein*] no ser humano deve ser a [tarefa] única e central que a filosofia como filosofar pode realizar. E nesse sentido eu acreditaria que, em Cassirer, existe um *terminus ad quem* totalmente diferente, no sentido de uma filosofia da cultura, de modo que essa questão da filosofia da cultura só obtém sua função metafísica no acontecimento da história da humanidade, caso ela não permaneça e nem se mostre como uma mera apresentação (*Darstellung*) das diferentes regiões, mas se, ao mesmo tempo, ela se tornar, de tal modo, tão enraizada em sua dinâmica interna, que ela, desde o princípio e não ulteriormente, torne-se expressamente visível na metafísica do próprio ser-aí (*Dasein*) enquanto acontecimento fundamental. (HEIDEGGER, 2010, p. 285).

Como podemos deduzir do teor “dialético” e evasivo desta réplica, nossa argumentação parte do pressuposto que a posição de Heidegger perante seu adversário em Davos seria moldada por um constante movimento de *contraponto, ora*

divergente, ora convergente, portanto, seria mais conveniente se, ao invés de admitirmos que Heidegger busca uma “totalidade não-teorética”, como supõe Friedman, afirmássemos que Heidegger procura, a partir da questão da objetividade, um acesso ao campo *pré-discursivo*. Ou seja, um âmbito prévio àquele da formação do conceito, que não seja então determinado por condições *exclusivamente* “teoréticas”. É justamente por isso que, ao devolver a provocação, Heidegger afirma que “o *terminus ad quem* de Cassirer é a totalidade de uma filosofia da cultura, no sentido do esclarecimento da totalidade das formas da consciência formativa”. Com tal reprimenda, Heidegger irá concluir em seguida que, segundo sua perspectiva teórica, o *terminus a quo* cassireriano é, literalmente, por *princípio*, o que se torna *mais* problemático (expressão de Heidegger, conforme veremos mais para frente). Pois, este “ponto de partida” simbólico enfatizaria as “distintas formas de configuração (*Formen der Gestaltung*), no intuito de expressar, posteriormente [...]. A dimensão destas próprias forças configuradoras (*gestaltenden Kräfte*)” (HEIDEGGER, 2010, p. 288-289). Fato que geraria um *círculo vicioso do argumento*, pois, tal ponto de partida (isto é, a existência de diferentes *formas de configuração*), não fornece nenhum fundamento ao seu ponto de chegada (ou seja, o esclarecimento acerca da forma da *consciência* que permite tal configuração, não fornece um fundamento que responda ao *porquê* da origem destas). Neste mesmo sentido, Habermas também reforça este ponto ao dizer que “Heidegger corretamente identificou estes pontos fracos em sua famosa controvérsia com Cassirer em Davos” (HABERMAS, 2001, p. 22, tradução nossa). Mas quais seriam exatamente tais “pontos-fracos”? É o que Heidegger tenta exemplificar quando argumenta que:

Aqui, eu retorno aos conceitos de *terminus a quo* e de *terminus ad quem*. Isso é apenas um questionamento heurístico ou reside na essência da própria Filosofia que ela tenha um *terminus a quo*, que deve se tornar um problema, e que ela tenha um *terminus ad quem* que se mantém em uma correlação com o *terminus a quo*? Me parece que essa problemática não foi devidamente caracterizada (*herausgeprägt*) na filosofia de Cassirer até aqui, primeiramente, Cassirer vai evidenciar as diversas formas de configuração, para então, posteriormente, com vistas a essas configurações, expor uma certa dimensão dessas próprias forças configuradoras. Agora, poder-se-ia dizer: essa dimensão é, pois, em seu fundamento, o mesmo que aquilo que eu chamo de ser-aí (*Dasein*). Mas isso seria errôneo. A diferença está, o mais claramente possível, no conceito de liberdade. Eu falei de uma libertação no sentido de que a libertação da transcendência interior do ser-aí (*Dasein*) é o caráter fundamental do próprio filosofar. No entanto, o sentido autêntico dessa libertação não se deixa situar no tornar-se livre, em certa medida, para as imagens configuradoras da consciência e para o reino da forma, mas sim, no tornar-se livre para a finitude do ser-aí (*Dasein*) (HEIDEGGER, 2010, p. 289).

Como se pode notar, tal crítica de Heidegger pressupõe que a obra simbólica de Cassirer estaria imersa em um relativismo cultural baseado na pluralidade de

formas de configuração, o qual, por fim, seria condicionado pela tarefa de fornecer uma fundamentação para a *objetividade das ciências do espírito* (*Geistswissenschaft*) que, por sua vez, espelharia uma noção de objetividade já obtida pelas ciências naturais, embora o real fundamento desta conexão, segundo Heidegger, ainda permanecesse essencialmente nebuloso. Porém, a crítica de Heidegger não se sustenta quando colocada à prova com uma análise textual dos argumentos expostos pela filosofia simbólica de Cassirer, pois sua linha de interpretação cultural certamente enfatiza o estatuto transcendental da questão da objetividade como fator constitutivo de seu método, desenvolvendo assim uma nova epistemologia pluralista, mas sua filosofia das formas simbólicas não condiciona seu ponto de chegada na determinação das formas da “consciência” formativa de um sujeito solipsista, aos moldes de um fundamento *inconcusso*, ou *cógito* cartesiano. Pelo contrário, segundo Cassirer, “consciência” (*Bewusstsein*) é um termo inadequado para descrever a base simbólica de seu projeto, pois ele faz uso do termo como expressão de uma percepção simbólica, um “eu” ativo, que constrói seu mundo próprio de representações.

Por conseguinte, Cassirer enfatiza que sua noção de *conhecimento* só pode ser estabelecida como um processo em contínuo desenvolvimento, não sendo determinado nem por uma noção clássica de sujeito, nem pelo princípio kantiano da *apercepção* transcendental, pois, no âmbito simbólico “Não se trata de dados meramente ‘perceptivos’, aos quais, mais tarde seria inserido algum tipo de ato ‘aperceptivo’, por meio do qual esses atos seriam interpretados, julgados e transformados” (CASSIRER, 2011, p. 342). O processo simbólico, conforme é defendido por Cassirer, substitui a dicotomia entre *conceito* e *intuição* pelas respectivas noções de *significação* e *sensibilização*, as quais permitem uma pluralização da síntese transcendental da imaginação, como base formativa da *apercepção*, fazendo com que esta possa abranger os domínios do mito, religião, linguagem, arte, moral, ciência, história e demais possíveis formas simbólicas, sem com isso recair no relativismo. Como diz Cassirer:

129

Não apenas a ciências, mas também a linguagem, o mito, a arte e a religião caracterizam-se pelo fato de nos fornecerem os materiais com os quais se constrói, para nós, o mundo do “real” e do espiritual, o mundo do Eu. Estas esferas tampouco podem ser colocadas em um mundo dado como simples *conformações*, pelo contrário, é necessário compreendê-las como *funções*, em virtude das quais se realiza, em cada caso, uma configuração particular do ser, bem como uma divisão e uma separação do mesmo (CASSIRER, 2001, p. 39).

Esta ampliação do escopo das funções simbólicas é o que permitirá o alargamento do raio de aplicação da noção kantiana de *revolução copernicana* para além do campo meramente científico, fazendo com que as categorias adquiram um *contorno modal* (possibilitado por via do esquematismo), aplicável de modo singular para cada forma simbólica específica. Por conseguinte, toda forma de conhecimento passa por uma espécie de *lente de refração simbólica*, pela qual as impressões sensíveis

devem ser refletidas, adquirindo um sentido objetivo, para então se tornarem efetivamente *representações* simbólicas. No desenvolvimento desta nova concepção do *idealismo transcendental*, nega-se o acesso a uma realidade “*em si*”, em favor de um *idealismo pluralista* (mas não *relativista*), que considera que a própria “realidade” é sempre intermediada por uma construção simbólica singular. Isto ocorre, pois:

As mesmas funções básicas que dão ao mundo do espírito sua determinação, sua marca, seu caráter, mostram-se, por outro lado e de modo equivalente, como refrações que o ser individual e único experimenta em si, tão logo é percebido e assimilado pelo “sujeito”. Sob esse ponto de vista, a *Filosofia das Formas Simbólicas* nada mais é que a tentativa de indicar para cada uma dessas formas o, por assim dizer, índice de refração que lhe é peculiar [...] quer compreender cada um destes [índices de refração] conforme sua natureza e de acordo com as leis que regem sua estrutura (CASSIRER, 2011, p. 10).

Cassirer fala aqui de um “*mundo do espírito*”. Isto indica que ele se utiliza do conceito de “espírito” (*Geist*) de forma especialmente abrangente, pois, segundo o autor, o termo indica o âmbito pertinente às capacidades sensíveis e intelectuais do homem, o que serve para melhor situar o fator de intermédio exercido pela função simbólica, a qual, por meio da imaginação produtiva, estabelece uma relação válida entre a *representação* e o *objeto representado*. Em outras palavras, a interposição do símbolo entre o conceito e a intuição opera uma modalização dos esquemas kantianos em favor de um sistema de relações *funcionais*, pois, na medida em que as formas fundamentais de apreensão simbólica manifestam uma determinação comum, elas “passam a pertencer à esfera da ‘*representação*’”, uma vez que “no mundo imagético do mito, as estruturas fonéticas da língua e os signos dos quais o conhecimento exato se servem determinam uma dimensão própria da representação” (CASSIRER, 2011, p. 84). Cassirer ainda afirma que “somente em sua totalidade essas dimensões constituem o todo do horizonte do intelecto” (CASSIRER, 2011, p. 84). Em outros termos:

Ainda que nos fosse dado conhecer todas as leis da natureza, ainda que pudéssemos aplicar ao homem todas as nossas regras estatísticas, econômicas, sociológicas, isso não nos ajudaria a “ver” o homem nesse aspecto especial e em sua forma individual. Não nos movemos num universo físico, mas simbólico. E para compreender e interpretar símbolos precisamos desenvolver outros métodos além dos da pesquisa de causas. A categoria do sentido não deve ser reduzida à categoria do ser (CASSIRER, 1977, p. 306).

Nesta perspectiva, podemos supor que, para Cassirer, as categorias, adjacentes à obra crítica kantiana, são empregadas como *ferramentas* filosófico-conceituais, as quais, a partir de determinados ajustes, se moldam às necessidades teóricas do método simbólico. Portanto, tal filosofia poderia ser interpretada como um extravasamento do método transcendental que busca a união entre as ciências

naturais e culturais por via de uma reformulação da *teoria do conhecimento* kantiana, na qual “a teoria do conceito se transformasse em teoria geral da significação (*allgemeine Bedeutungslehre*) passando-se aqui, como já aconteceu no caso das ciências da natureza, da crítica do conhecimento (*Erkenntniskritik*) à Filosofia das Formas Simbólicas” (PORTA, 2004, p. 141), que permitisse uma *ampliação* metodológica do *idealismo objetivo* em direção à *crítica da cultura*. Em suas palavras:

A crítica da razão transforma-se assim em crítica da cultura. Ela procura compreender e provar como conteúdo cultural, na medida em que seja algo mais do que simples conteúdo isolado, e conquanto esteja baseado em um princípio formal universal, pressupõe um ato primordial do espírito. Somente aqui a tese fundamental do idealismo encontra a sua confirmação plena. Enquanto a reflexão filosófica se refere e se limita apenas à análise da forma pura do conhecimento, a força da cosmovisão ingenuamente realista não pode ser desativada por completo. É possível que o objeto do conhecimento seja, de uma forma ou de outra, determinado por este conhecimento e sua lei original – mas além disso, ao que parece, ele deve também existir como algo autônomo, independente desta relação com as categorias fundamentais do conhecimento. Se, porém, partimos não do conceito geral de mundo, e sim do conceito geral da cultura, a questão assume imediatamente outro aspecto. Com efeito, o conteúdo do conceito de cultura é inseparável das formas e orientações fundamentais da atividade espiritual [...]. Deste modo, apesar de toda sua diversidade interior, os vários produtos da cultura espiritual, tais como a linguagem, o conhecimento científico, o mito, a arte, a religião, tornam-se parte de um único grande complexo de problemas – tornam-se múltiplas tentativas direcionadas, todas elas, para a mesma meta de transformar o mundo passivo das meras impressões, que em um primeiro momento aparentemente aprisionam o espírito em um mundo de pura expressão espiritual. (CASSIRER, 2001, p. 22).

Sendo assim, nos parece que Cassirer ressaltaria o tratamento desta mudança de paradigma como uma nova *revolução simbólico-epistemológica*, que modificaria o modo de compreensão da *subjetividade* humana a partir de uma nova concepção de *objetividade*, conduzida pelo *método transcendental*, mas não se resumindo a este programa crítico transcendental. Neste quesito, o sistema simbólico, para este autor, é a pedra de toque para que a *espontaneidade do espírito* (direcionada pela síntese transcendental da *imaginação produtiva*) opere como uma fonte intermediária (ou seja, o *índice de refração*) de nossa *percepção de mundo*, de modo que, se Kant delimitou a *espontaneidade do espírito* às esferas da razão teórica, prática e estética, Cassirer se incumbiu de expressá-las em todas as suas manifestações culturais, a partir das quais se estrutura a construção de diferentes dimensões da realidade. Em resumo, para Cassirer, o ser humano está sempre *inserido* na realidade, por *intermédio* das *formas simbólicas*, as

quais possuem a *meta* “de transformar o mundo passivo das meras impressões, que [...] aprisionam o espírito, em um mundo de pura expressão espiritual” (2001, p. 22). Em suas próprias palavras:

A minha tese é que não podemos ver o mundo dos objetos empíricos como um dado imediato - como um fato firme e bruto. A objetividade é, do ponto de vista de uma análise filosófica, não o *terminus a quo*, mas o *terminus ad quem*, não é um ponto de partida mas o ponto de chegada do conhecimento humano. Certo que toda filosofia pressupõe uma ontologia - uma teoria geral do ser. A este respeito estamos perfeitamente de acordo com Aristóteles quando este define a metafísica como a doutrina do *ὅν ἢ ὅπως*, como doutrina do ser enquanto ser - como ser *qua* ser. Uma filosofia crítica não deseja negar a necessidade ou importância de uma tal ontologia. Mas já não a compreende como uma descrição de um ser absoluto [...]. Restringindo o papel da ontologia ao campo do fenômeno, dos objetos que nos são dados mediante os diferentes modos do conhecimento empírico [...]. Deste ponto de vista crítico e analítico, devemos dizer que aquilo que designamos por “objetividade” não é posto (*gegeben*), mas proposto (*aufgegeben*), não é um dado imediato e inquestionável, mas deve antes ser visto como uma tarefa proposta (*aufgabe*). (CASSIRER, 1979, p. 16).

Esta observação, feita por Cassirer em 1942, em um seminário na universidade de Yale, traz uma passagem esclarecedora quanto ao seu contraponto em relação à filosofia heideggeriana, pois Cassirer nos faz notar que, embora ele não negue a importância da ontologia, este campo assume um ponto de vista crítico, tornando-se “uma ontologia que [...] já não se compreende como uma descrição de um ser absoluto [...]”, uma vez que se está “Restringindo o papel da ontologia ao campo do fenômeno, dos objetos que nos são dados mediante os diferentes modos do conhecimento empírico” (CASSIRER, 1979, p. 16). Com isto, ele infere que, se quisermos nos pautar por uma filosofia transcendental, a *questão da objetividade* não deveria ser tomada como um *primado (ontológico)* do conhecimento *intuitivo*, pelo qual os objetos nos são dados. Pelo contrário, para Cassirer tal questão encontra-se no término de seu sistema, pois a objetividade se situa no *final* do processo do conhecimento humano, interpretado como uma *tarefa* a ser continuamente realizada. Este fato nos leva diretamente à oposição heideggeriana, que certamente implica na *inversão* desta ordem da exposição, mas não em uma vinculação com o “*não-teorético*” (como Friedman indicou ao afirmar que “o desejado *terminus ad quem*, para Heidegger, é a totalidade não-teorética”), pois sua posição não supõe uma mera negação da objetividade (ou da *racionalidade*, como pontuam diversos críticos, que consideram Heidegger um irracionalista), mas sim a realocação do *início* de toda problemática filosófica, ou seja, no campo ontológico da *compreensão prévia do ser*. Como esclarece Stephen Watson:

A posição de Heidegger não implica a negação da objetividade (ou do *Cósmico*), para Cassirer, parte daí a questão do próprio acesso ao condicionado. Mas, isto ainda não deixa claro o *status* das articulações da “intuição hermenêutica”. Este é o *porquê* de Heidegger ter colocado a questão da interpretação (*Seinsfrage*) no início (*terminus ad quo*), enquanto Cassirer exigia que a objetividade emergisse, elevando-se somente ao final (*terminus ad quem*). Mas, em cada um dos casos, levanta-se o problema da justificação e a questão ontológica da pertença contígua do sujeito e do objeto. (WATSON, 2011, p. 169, tradução nossa).

Como se pode notar, existe de fato uma evidente aproximação nesta polaridade conflituosa, uma unidade que reúne os extremos divergentes sobre uma base problemática comum, a saber, o ponto de acesso à própria objetividade. Esta é a questão que se encontra em jogo na disputa entre os filósofos acerca da interpretação de Kant e, a partir da qual, se evidencia a sistematicidade do método de cada um dos envolvidos. Como Heidegger irá demonstrar, ao final do debate, sua posição não é somente aquela de um antípoda do neokantismo, mas sim a de um filósofo-hermeneuta que busca criar uma *fissura* no núcleo da interpretação tradicional de Kant. Por isso, ao fazer do solo crítico um *abismo*, Heidegger introjeta retrospectivamente, pela ótica da temporalidade finita, uma visada fenomenológica que se dirige à superação da *Metafísica* dualista e dogmática em favor de sua *metafísica do Dasein/ontologia fundamental*. Por conseguinte, de acordo com suas palavras:

O *terminus a quo* em Cassirer é completamente problemático. Minha posição é inversa: o *terminus a quo* é minha problemática central, a qual eu desenvolvo. A questão é: o *terminus ad quem* é, para mim, tão claro? Para mim, ele não consiste na totalidade da filosofia da cultura, mas sim na questão: *ti tò óv*; respectivamente: o que significa, em geral, Ser? A partir desta questão, resulta para mim, um solo a ser obtido para o problema fundamental da *Metafísica*, para a problemática de uma *metafísica do Dasein*. Ou, para voltarmos mais uma vez ao núcleo da interpretação de Kant: meu objetivo não era o de trazer algo novo, perante uma interpretação da teoria do conhecimento, com honra à imaginação, mas sim, deveria ficar bem claro que, a problemática interna da *Crítica da Razão Pura*, i. e., a pergunta pela possibilidade da ontologia, remete a uma ruptura radical daquele conceito no sentido tradicional, que, para Kant, era o ponto de partida. Kant foi impelido por isso, na tentativa de uma fundamentação da *Metafísica*, de modo a fazer do próprio solo um abismo (*Abgrund*). (HEIDEGGER, 2010, p. 288).

Segundo Hendrik Pos, filósofo e linguista holandês que esteve presente no debate de Davos, apenas a partir do desenlace desta ruptura radical entre ambos os

autores é que “os dois pontos de vista podem ser mutuamente clarificados”. Esta fratura abre-se, pois Cassirer enfatizava que a “lei espiritual, é a forma através da qual o homem libera a si mesmo da imediaticidade [...]. Sendo este o caminho no qual a mente finita participa do infinito” (POS, 1973, p. 66). Por outro lado, Heidegger advogava que o problema crítico central principia no reconhecimento da finitude humana que, pela diferença ontológica, permitiria uma compreensão metafísica do ser. Por conseguinte, a filosofia de Kant expunha “a filosofia do homem finito, cujo acesso ao infinito é negado e cuja orientação em direção à transcendência confirma esta forte finitude”. De modo que a diferença entre os filósofos só poderia ser *mutuamente clarificada* na distensão da polaridade de suas posições, uma vez que “Heidegger persistia no *terminus a quo*, na situação do ponto de partida, o qual, para ele, era o fator dominante de todo filosofar. E Cassirer [por outro lado] visava o *terminus ad quem*, na liberação através da forma espiritual, na ciência, na atividade prática e na arte” (POS, 1973, p. 67).

No registro de tais apontamentos é importante ressaltar que Hendrik Pos foi o único espectador que *interveio diretamente* na discussão, colocando uma pergunta pontual (ao modo de uma “*observação filosófica*”, como mencionam os editores da transcrição) para os debatedores, a qual realmente colocava em cheque a possibilidade de um entendimento conceitual recíproco entre Heidegger e Cassirer. Tal questionamento pergunta pela possibilidade da *tradução* ou *transliteração* das “expressões-chave” de suas filosofias em termos comuns:

Observação filosófica: ambos os senhores falam uma linguagem totalmente diferente. Para nós, portanto, trata-se disto, de retirar dessas duas linguagens algo em comum. De Cassirer já se fez uma tentativa de tradução de seu “espaço de ação” (*Handlungsspielraum*). Nós precisamos saber de Heidegger, se há reconhecimento nesta tradução. A possibilidade de tradução alcança seu limite na medida em que algo que não se deixa traduzir vem à superfície. Esses são os termos que surgem como característicos de cada uma das linguagens. Eu tentei buscar em ambas as linguagens alguns desses termos, os quais eu duvido que se deixem traduzir na outra linguagem. Nomeio as expressões de Heidegger: o *Dasein*, o *Ser*, o *ôntico*. Por outro lado, as expressões de Cassirer: o *funcional no espírito* e a *transformação do espaço originário* em um outro. Poder-se-ia pensar que não há tradução de ambos os lados para estes termos, pois estes seriam os termos nos quais o espírito da filosofia de Cassirer e de Heidegger se diferenciam entre si. (HEIDEGGER apud POS, 2010, p. 288).

Porém, apesar de todo este contraste e impossibilidade de transladar ou traduzir os termos nas diferentes “gramáticas” filosóficas, Hendrik Pos admitiu futuramente que “Os dois homens chegaram a um acordo no significado do Esquematismo de Kant, o qual representa a interligação original do sensível e do inteligível” (POS, 1973, p. 67). Mas, se existe tal promessa de uma equiparação com relação ao esquematismo, este “acordo” dissonante, como procuramos demonstrar,

pauta-se eminentemente pela radicalização das consequências dessa consonância preliminar, na qual não há uma exata conformidade de opiniões, e sim a aceitação de uma premissa que conduz aos futuros apontamentos críticos entre os autores, fazendo com que se arremetam um contra o outro de modo conceitualmente claro e refinado.

Na resposta de Heidegger a Pos, isso fica devidamente claro, pois ele diz que não há *tradução* possível entre os termos centrais de suas filosofias, mas que é positivo que autores tão paradoxais não sejam passíveis de nivelamento, pois só se obtém uma maior clareza sobre suas posições no ponto mais agudo de contraste, ou seja, no próprio exercício filosófico-hermenêutico de “tensionamento” das possíveis contradições. Assim, ao comentar sobre uma possível assimilação das formas simbólicas de configuração, expostas por Cassirer, nos mesmos termos que ele se utiliza do conceito de *Dasein*, Heidegger é taxativo em sua recusa:

Primeiramente Cassirer vai evidenciar as diversas formas de configuração, para então, com vistas a estas configurações, posteriormente expor uma certa dimensão destas próprias forças configuradoras. Agora, poder-se-ia dizer: esta dimensão é, pois, em sua base, o mesmo que aquilo que eu chamo de *Dasein*. Mas isto seria errôneo. A diferença é mais clara no conceito de liberdade. Eu falei de uma libertação no sentido de que a libertação da transcendência interior do *Dasein* é o caráter fundamental da própria Filosofia [...]. A partir daí, acredito, pode-se dar uma resposta à questão de Pos sobre a tradução. Eu creio que aquilo que eu designo como *Dasein* não se deixa traduzir com um conceito de Cassirer. Se fosse dito *consciência*, então isso seria exatamente aquilo que seria recusado por mim [...]. Eu acentuei propositalmente estas diferenças. Não é útil ao trabalho prático, se nós chegarmos a um nivelamento. Ao contrário, porque só através do rigor na evidenciação do problema, este obtém clareza, eu desejaria então que, mais uma vez, toda nossa discussão se colocasse sob o signo da *Crítica da Razão Pura* de Kant, e que, mais uma vez, se fixasse a questão sobre “o que é homem?” como a questão central [...] de maneira que, sobre esta problemática, ambas as posições tornem-se claras. (HEIDEGGER, 2010, p. 289-290).

Cassirer responde de modo assertivo, dizendo que: “Eu também sou contra tal nivelamento” (HEIDEGGER, 2010, p.290). Porém, de maneira muito mais conciliadora do que a radical recusa heideggeriana, Cassirer se vale de uma interessante noção de *alteridade* operada pela linguagem, a qual derrubaria a ponte existente entre suas extremidades teóricas. Ele demonstra que, no mundo *do espírito objetivo*, existe uma mediação (*medium*) entre o modo de *existência* (*Dasein*) cassireriano e heideggeriano, pois é possível aos filósofos transladarem de um extremo ao outro, sem que isto implique na perda das *características essenciais* de cada modo de filosofar, de maneira que cada uma das partes possa atingir uma “*unidade*”

acima da infinidade dos diferentes modos da linguagem", compreendendo que ambos pisam "um solo comum". Vejamos o que diz Cassirer sobre o tema:

O que nós queremos e devemos aspirar, e que também podemos alcançar, é que cada um, ao permanecer em sua posição, não veja com isso somente a si mesmo, mas também o outro. Que isto deva ser possível parece-me residir na ideia do conhecimento filosófico em geral, em uma ideia que Heidegger também reconhece. Eu não quero fazer a tentativa de retirar Heidegger de sua posição e coagi-lo em outra perspectiva, mas sim, quero somente tornar sua posição compreensível para mim. Eu creio que isso já tornou mais claro onde reside a oposição. Porém, não é fecundo acentuar sempre novamente esta oposição. Nós estamos em uma posição na qual pouco é obtido, através de meros argumentos lógicos. Ninguém pode ser forçado a assumir essa posição, e nenhuma coação através de argumentos puramente lógicos pode obrigar alguém a começar pela posição a qual, a mim parece ser a essencial. Aqui estaríamos nós condenados a uma relatividade. 'Que tipo de Filosofia se escolheria, depende do tipo de homem que se é'. Mas nós não podemos permanecer junto a esta relatividade, na qual o homem empírico seria colocado no centro. (HEIDEGGER, 2010, p. 292).

Para escapar desta *relatividade* de posições de que fala Cassirer, era preciso que ambos situassem suas filosofias em um registro que fosse além da centralidade do "homem empírico". Ao que tudo indica, este registro, que vai além do empírico, é aquele mencionado por último por Heidegger, ao dizer que "toda nossa discussão se colocasse sob o signo da *Crítica da Razão Pura* de Kant, e que, mais uma vez, se fixasse a questão sobre 'o que é homem?' como a questão central [...] de maneira que [...] ambas as posições tornem-se claras." (HEIDEGGER, 2010, p. 290). A questão kantiana derradeira na qual os filósofos devem se fixar, para o possível esclarecimento de suas posições, *i.e.* "Was ist der Mensch?", deve ser colocada além do campo meramente empírico da discussão, pois ela prescreve uma ultrapassagem do empírico em direção a uma dupla reformulação do conceito de "transcendental". Ou seja, a partir de diferentes registros da linguagem conceitual exposta por cada autor, opera-se uma suplantação do empírico em favor da *forma simbólica*, no caso de Cassirer, ou da *transcendência temporal*, como no caso de Heidegger. E é exatamente nesta *superação* que reside a *chave do enigma*, para que se abra uma clareira que permita o surgimento de um *solo comum*, a partir do qual ambas as posições sejam clarificadas. Cassirer então questiona *onde* estaria tal solo comum, nos dando uma indicação frutífera acerca de sua característica localização:

Eu pergunto, onde reside então o centro comum em nossa oposição. Que este não pode estar no empírico, está evidente. Nós devemos, precisamente na oposição, procurar novamente pelo centro comum. E eu digo, nós não precisamos procurar. Pois nós temos este centro, e na verdade, isto é assim porque há um mundo humano objetivo e

comum, no qual a diferença dos indivíduos não foi suspensa de modo algum, mas com a condição de que aqui, então, a ponte de indivíduo para indivíduo foi lançada. Isto se apresenta, repetidamente para mim, no fenômeno originário da linguagem. Cada um fala sua linguagem, e é impensável que a linguagem de um seja traduzida para a linguagem do outro. E assim mesmo nos entendemos, através do meio (*médium*) da linguagem. Há algo como “a” linguagem. E, algo assim, como uma unidade acima da infinidade dos diferentes modos de fala (*sprechweise*). Para mim aí reside o ponto decisivo. E eis porque eu parto da objetividade da forma simbólica, porque aqui aconteceu o incompreensível. A linguagem é o exemplo mais nítido. Defendemos que pisamos aqui em um solo comum. Primeiramente, asseveramos isso como postulado. E apesar de todos os enganos, nós não nos enganaremos com essa reivindicação. É isto o que eu gostaria de chamar de mundo do espírito objetivo. A partir do *Dasein* é tecido o fio que, através do *medium* de tal espírito objetivo, novamente nos conecta com outro *Dasein*. Eu creio que não há nenhum outro caminho, de um *Dasein* para outro *Dasein*, senão através deste mundo das *formas* (HEIDEGGER, 2010, p. 293).

Como se pode depreender do excerto acima, o *centro comum* da oposição entre ambos encontra seu ponto focal na *mediação da linguagem*. Conforme mencionado por Cassirer, o *medium* da linguagem é o *faktum* que conecta a filosofia dos autores, pois ali também se encontra o centro de suas oposições. O próprio Heidegger já pontua esta oposição no §34 de *Ser e Tempo*, significativamente intitulado “*Da-sein und Rede. Die Sprache*”, no qual defende-se a tese de que o *falar* (*Die rede*) é *existencialmente linguagem* (HEIDEGGER, 2012, p. 455), querendo indicar com isto que o fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso (HEIDEGGER, 2012, p. 453). Tais passagens são bem conhecidas, mas o que passa por alto para a maioria dos intérpretes é a crítica explícita, embora não nominal, que Heidegger dirige a Cassirer nesta mesma seção, ao dizer taxativamente que:

As tentativas de apreender ‘a essência da linguagem’ se orientam, pois, [...] pelo fio condutor da ideia de ‘expressão’, da ‘forma simbólica’ da comunicação como ‘enunciação’ da ‘manifestação’ de vivências ou da ‘formação’ (*Gestaltung*) da vida. [Porém][...] o decisivo continua sendo a prévia elaboração da totalidade estrutural ontológica-existencial do discurso, fundada na analítica do *Dasein*. (HEIDEGGER, 2012, p. 459).

Diferentemente do método simbólico/expressivo de Cassirer, Heidegger baseia-se pela elaboração prévia do discurso, isto é, pelo âmbito pré-conceitual que preexiste na linguagem, que já “traz consigo uma conceituação bem desenvolvida” (HEIDEGGER, 2012, p. 443), por conseguinte é preciso descrever primeiramente tal conceito-prévio (*Vorgriff*), o qual já consta na fala (*Rede*), enquanto fonte de

enunciação (*Aussagen*), pois esta última, bem como “a interpretação em geral, tem seus fundamentos existenciais (*Existenzialen Fundamente*) no ter-prévio (*Vorhabe*), no ver-prévio (*Vorsicht*) e no conceito-prévio (*Vorgriff*).” (2012, p. 443), concluindo disto que, “[...] a linguagem é o ser-expresso (*Hinausgesprochenheit*) do discurso” (HEIDEGGER, 2012, p. 455). Cassirer está atento a esta diferenciação, porém, afora toda dissimilitude no vocabulário empregado por cada uma das partes, ele infere de maneira surpreendente que “A linguagem é o exemplo mais nítido [da conexão entre ambos]”, pois ambos pisam “aqui em um solo comum” uma vez que “A partir do *Dasein* é tecido o fio que, através do medium de tal espírito objetivo, novamente nos conecta com outro *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2010, p. 293, grifo nosso). A aposta de Cassirer pressupõe que, tanto Heidegger quanto ele próprio, possuam um ponto de apoio comum nas relações humanas entretidas por meio da *linguagem*, do discurso, e do diálogo, uma vez que ele acredita “que não há nenhum outro caminho, de um *Dasein* para outro *Dasein*, senão através deste mundo das *formas*” (HEIDEGGER, 2010, p. 293, grifo nosso).

Como diz Oswald Schwemmer, esta “motivação fundamental heideggeriana [...] continua sendo o ponto central de comparação com Cassirer” (SCHWEMMER, 2016, p. 64), pois:

Esta junção das motivações de Cassirer e Heidegger não está em um plano de nivelamento de posições radicais, nem em um compromisso indolente. Isto é demonstrado pelo repetido olhar que ambos lançam sobre as relações formais estabelecidas entre as pessoas, [por exemplo] na relação linguística [...] postulada por via das realizações da *forma (Gestalt)*” (SCHWEMMER, 2016, p. 71).

De maneira que, não devemos opor seus pensamentos, mas conectá-los sob pontos de vista ainda insuspeitos e pouco investigados, pois:

Na verdade, é muito provável que a tentativa de reavaliar rapidamente o debate de Davos leve à rejeição da questão sobre um vencedor e um perdedor sendo que, ao invés disso, podemos inaugurar uma busca pelos temas intelectuais que, apesar das contestações polêmicas e apologéticas de Heidegger e Cassirer, podem se conectar. Parece-me que ainda temos tais investigações à nossa frente e ainda não está claro quais motivos sustentáveis de pensamento podem ser extraídos das concepções filosóficas dos dois oponentes. (SCHWEMMER, 2016, p. 60, tradução nossa).

Segundo o exposto neste artigo, o objetivo foi indicar corretamente algumas evidências da existência de uma possível correlação teórica entre os autores, conforme se pode depreender das conexões demonstradas acima, a partir da análise dos argumentos levantados por Heidegger contra Cassirer, e vice e versa, de sorte que a justaposição de suas contendas possibilite uma nova *conexão* ou *medium* que

interligue as extremidades destes supostos paradoxos conceituais, de modo que escutemos com atenção as palavras de Cassirer, ao pressupor que “cada um, ao permanecer em sua posição, não veja com isso apenas a si mesmo, mas também o outro” (HEIDEGGER, 2010, p. 293).

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica*. Um ensaio sobre o homem. Trad. Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- _____. *Symbol, Myth, and Culture. Essays and lectures (1935-45)*. (Org.) Donald P. Verene. New Haven: Yale University Press, 1979.
- _____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. I – A linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. III - Fenomenologia do conhecimento*. Trad. Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FRIEDMAN, M. *A Parting of the Ways- Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Illinois: Open Court, 2005.
- _____. The Davos disputation and the Twentieth-Century Philosophy. In: *Symbolic Forms and Cultural Studies*. Londres: Yale University Press, 2004, p. 227-243.
- HABERMAS, J. *The Liberation Power of Symbols*. Cambridge: MIT Press, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora UNICAMP; São Paulo: Vozes, 2012.
- _____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. (Ed.) Vittorio Klostermann/ RoteReihe, Frankfurt, 2010.
- _____.; CASSIRER, E. ; MERGULHÃO, A. R. ; GUIMARÃES, D. M. Tradução: *A disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger*. Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia. 2020, v.9 n.1. p. 254-277.
- KROIS, J. M. Why did Cassirer and Heidegger not Debate in Davos? In: *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer Theory of Culture*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 244-260.
- NADEAU, P. Cassirer et Heidegger: Historie d'un affrontement. In: *Dialogue*, v. 12, n. 4, p. 660-669, 1973.
- _____. Cassirer et le programme d'une épistémologie comparé. Trois Critique. In: *De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*. Paris: Du Cerf, 1990, p. 201-218.
- POS, H. Recollections of Ernst Cassirer. In: *The Philosophy of Ernst Cassirer*. (Ed.) SHILP, P. A. Evanston: Ed. Evanston, 1973, v. VI, p. 61-72. (The Library of Living Philosophers)
- SCHILPP, P.A. (Org.) *The Philosophy of Cassirer*. Illinois: Open Court Pub, 1949.
- SCHWEMMER, O. Event and Form: two themes in the Davos-debate between Martin Heidegger and Ernst Cassirer. *Synthese*, v. 179, n. 1, p. 59-73, 2011.
- SCHILPP, P.A. (Org.) *The Philosophy of Cassirer*. Illinois: Open Court Pub, 1973.
- STEIN, E. *Seminário Sobre a Verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- WATSON, S. H. Focus imaginarius: Cassirer, Heidegger, the narratives of art and the art of narrative. In: *Cassirer Studies IV: Kunstskritik*. Napoli: Casa Editrice, 2011, p. 163-186.

Submetido: 08 de setembro de 2021

Aceito: 25 de setembro de 2021

Convergencias entre el concepto más antiguo de existencia y el concepto de existencia en la fenomenología de Husserl

Convergences between the earliest concept of existence and Husserl's phenomenological concept of existence

Roberto Rubio

Universidad Alberto Hurtado¹

RESUMEN

El artículo muestra una conexión conceptual que no ha sido aun considerada por los especialistas, a saber: la cercanía entre la primera noción de existencia, surgida en la teología latina del s. IV, y la noción fenomenológico-husserliana de existencia. No se trata de una reconstrucción filológica, dirigida a mostrar una supuesta influencia de la teología latina en Husserl. El trabajo ofrece, en cambio, una indagación sistemática acerca de dos líneas de pensamiento que, si bien no se relacionaron directamente entre sí, muestran convergencias temáticas que merecen nuestra atención.

PALABRAS CLAVE

Existencia; fenomenología; Husserl; Mario Victorino

ABSTRACT

The paper shows a conceptual connection that has not yet been studied by the scholars, namely the proximity between the earliest notion of existence, which arose in Latin theology of the 4th Century, and Husserl's phenomenological concept of existence.

It is not a philological reconstruction, aimed at showing an alleged influence of Latin theology on Husserl. Instead, the paper offers a systematic inquiry into two lines of thought that, although not related to each other, show thematic convergences that deserve our attention.

KEYWORDS

¹ E-mail: rorubio@uahurtado.cl, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2482-9062>

Existence; phenomenology; Husserl; Marius Victorinus

INTRODUCCIÓN

Un concepto utilizado en la labor fenomenológica y que resulta frecuentemente tergiversado por los intérpretes es el concepto de existencia. La falta de una comprensión precisa acerca de la acepción fenomenológica del término y la confusión de esta con otras acepciones se vuelve especialmente notoria en los intentos por relacionar planteos fenomenológicos con propuestas que provienen de otras tradiciones y líneas de pensamiento. Así, por ejemplo, en intentos recientes por aproximar el pensamiento de Husserl a los debates de la *Philosophy of perception* se observa cómo el término “existencia” ha sido utilizado sin considerar los aspectos distintivos de su acepción fenomenológica (OVERGAARD, 2018).²

En la fenomenología de Husserl, se entiende por “existencia” la manera de aparecer del objeto por la cual este se muestra a la conciencia siendo sin más. A esta manera de aparecer le corresponde, desde el polo noético, el movimiento del “tomar como siendo” o “tomar por efectivamente real”³. Husserl lo caracteriza como creencia o fe (*Glaube*) (cf. HUA XXIII, 505).⁴ Conforme a esta terminología, la existencia es correlativa al creer (cf. STEIN, 1962, p. 186). Dado que el “tomar por” es caracterizado como posición, Husserl habla de “posición de existencia” (Hua III/1 §5, 17/94; §113, 256/351). En virtud de lo anterior, se puede decir que la existencia es, para Husserl, una manera de aparecer correspondiente a la dimensión posicional de la experiencia.

La noción de existencia desarrollada por la fenomenología, esto es, una noción posicional centrada en la correlación entre la creencia o fe y el ser sin más, resulta poco afín a los conceptos de existencia predominantes. No coincide con la acepción habitual, propia del sentido común, por la cual se entiende como existente lo que está ahí, físicamente presente. Tampoco corresponde al concepto lógico-cuantificacional de existencia, importante en otras tradiciones de pensamiento.

Para potenciar la comprensión de esta peculiar noción, analizaremos sus convergencias con la noción históricamente primera de existencia, a saber: el concepto de *existentia*, surgido en la teología cristiana del siglo IV. Más allá de las notorias diferencias (de contexto, de idioma, de disciplina, etc.) entre ambos conceptos, el

² Ver, al respecto, PEREIRA y RUBIO, 2021.

³ Cf. Hua XXIII, 24, 40, 59, 234, 377, 505. Los textos de Husserl publicados en Husserliana se citarán indicando la sigla “Hua” y el número de volumen en romanos. Luego de ello, se indicará el número de página, primero el del texto en alemán y luego el de la traducción al español, si hubiera. En el caso de Ideas I, se indicará, antes del número de página, el párrafo correspondiente. Las citas del texto *Investigaciones Lógicas* se realizarán indicando el número de investigación en romanos, antecedido por la expresión “LU”. Luego se indicará el párrafo y el número de página, primero el de la versión en alemán y luego el de la versión en español. Para Experiencia y juicio se utilizará la sigla “EU”.

⁴ Traduzco en este artículo el término *Glaube* por “creencia o fe”. Con ello intento hacer notar que el vocablo alemán alude a la vez a lo que en otros idiomas se distingue en términos de *belief* y *faith*, *croynance* y *foi*, creencia y fe. Esta peculiaridad del término alemán ha sido destacada especialmente en los estudios iniciales de fenomenología de la religión realizados por Edith Stein y Max Scheler. (Cf. STEIN, 1962, p. 186 sg.; SCHELER, 1957, p. 241-253).

hallazgo de convergencias permitirá poner de relieve algunos aspectos distintivos de la noción fenomenológica.

Por cierto, no se trata de una reconstrucción filológica, dirigida a mostrar una supuesta influencia de la teología latina en Husserl. El trabajo ofrece, en cambio, una indagación sistemática acerca de dos acepciones que, si bien no tuvieron una relación histórica directa, muestran convergencias temáticas que merecen nuestra atención

1 EL CONCEPTO MÁS ANTIGUO DE EXISTENCIA

El primer uso técnico del vocablo existencia se remonta al siglo IV. Mario Victorino, un connotado maestro de retórica convertido al cristianismo, utilizó la voz *existentia* como término técnico por primera vez, y lo hizo en el ámbito de la teología cristiana (Cf. HADOT, 2007, p. 6278 sg.; D'AMICO, 2008.) Inicialmente, el término no gozó de especial difusión. Tras un largo proceso, que incluyó su reapropiación en el s. XII por parte de Ricardo de San Víctor, y muy especialmente su utilización durante los siglos XIII y XIV en el par conceptual de *essentia* y *existentia*, el vocablo existencia se convirtió en un término de uso habitual en el ámbito teológico y también filosófico (Cf. CARRAUD, 2003, p. 3 sg.; HADOT, 2007, p. 6281; GUGGENBERGER, 2007).

Para comprender este término en su primer uso, es decir, para aprehender el concepto más antiguo de existencia, hay que considerar dos aspectos: en primer lugar, el contexto teórico en el cual se puso en circulación por primera vez, y, en segundo lugar, su conexión con nociones previas, a partir de las cuales surgió. El contexto de su uso inicial fue la disputa teológica contra el arrianismo. Asimismo, el término latino *existentia* surgió como una traducción del término griego *hyparxis*. A continuación, veamos ambos aspectos con mayor detalle.

En sus escritos teológicos, Mario Victorino utilizó el término *existentia* para caracterizar el modo de ser de Dios. Dos asuntos guiaron su reflexión: la generación de Cristo y la identidad substancial entre el Padre, el Hijo y el Espíritu santo. Ambos asuntos, temas axiales en las disputas de teología trinitaria de la época, estaban intrínsecamente ligados. Sostener que Cristo sea de la misma substancia (*homousios*) que el Padre implica negar que Cristo haya sido creado.

Contra la doctrina arriana, según la cual Cristo ha sido creado por el Padre, Mario Victorino afirma que el Hijo es la existencia primera, generada desde el Padre, que es pre-existencia. En cuanto existencia primera, Cristo viene del Padre, pero no ha sido creado. En otras palabras, la relación entre el Padre y el Hijo no es de creación, sino de existencia (CLARK, 1981, p. 10 sg.) Asimismo, contra las diversas variantes del arrianismo que rechazan la identidad substancial entre el Padre y el Hijo, Mario Victorino afirma la consubstancialidad entre ellos (cf. *Ad. Ar.* II, 10, 1; *Ad Cand.* I, 8, 28).

A riesgo de ser muy esquemáticos y perder de vista énfasis y matices de la argumentación de Mario Victorino, podríamos decir que el uso más antiguo del término existencia consiste principalmente en dos acepciones que expresan, respectivamente, la generación no creacional del Hijo desde el Padre y el estatus

propio y distintivo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sin perjuicio de su identidad substancial.

En su primera acepción, existencia significa el ser puro, sin más (*purus et solus esse*) y se contrapone a la substancia (*ousía*), entendida esta como el ser determinado, propio de un sujeto portador de propiedades (cf. *Adv. Ar. I, 30, 18-26*). Conforme a tal contraposición, Dios es el ser indeterminado y se distingue de las creaturas, las cuales son substancias, esto es, sustratos portadores de determinaciones.⁵

Teniendo en cuenta la acepción de *existentia* como ser sin más, Mario Victorino describe la relación de generación entre Dios Padre y Cristo. La argumentación central en este punto es la siguiente: Dios Padre, en cuanto ser indeterminado, está oculto a nuestra comprensión. Se trata del *Deus absconditus, velatus*. Ahora bien, Dios Padre no se relaciona con Cristo como lo hace una substancia con sus accidentes. Se trata, en cambio, de una relación de revelación o manifestación. En ello consiste la generación del Hijo: “La generación es la manifestación de lo oculto” (*Ad Cand. 14, 150, 12-27*). Así como Dios Padre es *solus esse*, el Hijo es *forma dei* (*Adv. Ar. I, 53, 25-26*). Con acentos johánicos, Mario Victorino plantea que Cristo es el Dios visible, la visibilidad de Dios (cf. *Adv. Ar. II, 4, 18-22; IV, 32, 34*).⁶ En cuanto *forma dei*, Cristo es la revelación del ser puro: “por la forma se conoce lo que es ser” (*Adv. Ar. II, 4, 21*).

Ahora bien, para formular el proceso de visibilización del ser sin más, Mario Victorino tiene en cuenta el dinamismo que expresa el verbo *existere*. En su uso clásico, como por ej. en Cicerón, el término significa surgir desde..., manifestarse. Tal significación resulta de la unión entre la raíz *sistere* (establecer, erigir, fijar) y el prefijo *ex*, el cual indica proveniencia u origen en un proceso de egreso o exteriorización (cf. CARRAUD, 2003, p. 5). Mario Victorino recoge ese sentido dinámico del término y lo entiende como el venir a manifestación de Dios. La existencia, entonces, no consiste en el mero *solus esse* aislado, sino en su despliegue manifestativo. Para expresar la precedencia del Padre, Mario Victorino plantea la relación manifestativa como la vinculación entre la existencia páttrica o preexistencia y Cristo como existencia primera (cf. *Adv. Ar. I, 51*). Asimismo, recurre a las nociones de potencia (*dynamis*) y operación (*energeia*) para esclarecer la relación de existencia. En tal sentido, el Padre es *proon*, preexistencia, “la potencia capaz de dar lo que es ser a todo” (*Adv. Ar. 1B.52.10, 14*). Por su parte, el Hijo es la operación del ser puro (cf. *Ad Cand. 14, 12-13*), es decir, es el ser manifestándose.

La segunda acepción de *existentia* aparece especialmente en el marco de la defensa de la consubstancialidad (*homoousía, consubstantialitas*) trinitaria. En ese contexto, Mario Victorino entiende *substantia* (*ousia*) como el ser indeterminado, y utiliza tanto el neologismo *existentia* (*hyparxis*) como el conocido término *subsistentia* (*hypostasis*) para referir al modo de ser propio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Cf. *Adv. Ar. II, 4, 8-11, 19-25*). (Cf. HADOT, 2007, p. 6280 sg.) Su propósito es mostrar que el mismo y único Dios es caracterizable de manera diferenciada, sin perjuicio de su unidad e identidad. En este sentido, afirma:

⁵ Una interpretación que enfatiza el contraste planteado por Mario Victorino entre *existentia* y *substantia* (*ousia*) es la de Kristell Trégo. (Cf. TRÉGO, 2012).

⁶ “Cristo, en tanto que forma de este *esse*, es la visibilidad: Cristo exhibe al Padre” (CARRAUD, 2003, p. 19).

Así como el Padre y el Hijo, siendo uno, existen: el Padre como Padre y el Hijo como Hijo, cada uno por su existencia propia, siendo en conjunto ambos una sola y misma substancia; así, del mismo modo, Cristo y el Espíritu Santo, siendo uno, existen, cada uno con su existencia propia, Cristo con la suya, el Espíritu Santo con la suya, pero ambos siendo juntos una sola substancia (*Adv. Ar. IV, 33, 31-36*).

Si bien acoge la fórmula cristiana griega: una *ousia*, tres *hypostaseis* (cf. *Adv. Ar. II, 4, 51; III, 4, 38*) Victorino elabora una concepción original al respecto. Siguiendo a Pierre Hadot (1960, p. 77-80), podemos resumir la propuesta de Mario Victorino del siguiente modo: la substancia respecto a la cual se establece la consubstancialidad no es una sustancia anterior al Padre, sino que es el Padre mismo en cuanto ser sin más, indeterminado y oculto. La consubstancialidad consiste, según esto, en la relación entre el ser sin más y el ser con forma, es decir, manifiesto. En otras palabras, la relación de *homousios* es entendida con vistas a la dinámica de la revelación. Desde este enfoque, Mario Victorino recoge la tríada neoplatónica de ser, vida e inteligencia y la aplica a la Trinidad de una manera original: en primer lugar, establece la distinción entre acto y forma, de modo que distingue entre ser, vivir y entender, por un lado, y existencia, vida e inteligencia, por otro (cf. *Adv. Ar. III, 7, 27-37*). Esta distinción es un intento por esclarecer la díada del Padre y el Hijo y es afín al planteo que subyace a la primera acepción de existencia, según la cual la generación consiste en el tomar forma por parte del ser puro. En segundo lugar, Victorino entiende que tanto el Padre como el Hijo y el Espíritu Santo son, cada uno de ellos, ser, vida e inteligencia, pero que estos modos de ser adquieren una predominancia en cada una de las personas trinitarias, por lo cual estas se distinguen entre sí, aun cuando se trate de un solo y mismo ser.

Como se puede advertir, entre las dos acepciones principales de *existentia* en Mario Victorino hay discrepancias. En particular, la caracterización de la relación entre *existentia* y *substantia* varía notoriamente: por una parte, Mario Victorino elabora una noción de existencia que se aparta del modelo de la substancia y los accidentes; por otra, desarrolla una acepción de *existentia* que subraya el carácter distintivo de las personas trinitarias sobre la base de su mismo ser, denominado ahora *substantia*. Si bien este uso diverso de las nociones de existencia y substancia se explica con vistas a los asuntos diversos a los que se aplican -generación no creacional de Cristo en un caso, consubstancialidad de las personas divinas en otro-, ello no dispensa a los intérpretes de la tarea de esclarecer críticamente la teoría victorina.⁷

A continuación, abordaremos el segundo aspecto anunciado, esto es, el surgimiento del término existencia a partir de nociones previas. Lo principal a considerar en este punto es que Mario Victorino traduce por *existentia* el término griego *hyparxis*. Su manera de entender *hyparxis* es la siguiente: “*Hyparxis* es, pues, lo

⁷ Respecto al carácter oscuro de los textos de Mario Victorino, denunciado en un reporte eclesial de finales del s. IV, ver HADOT, 1960, p. 72-76.

que es ser con forma" (*Adv. Ar.* II, 4, 23-24). Esta definición se entiende a la luz de la concepción trinitaria de Victorino recién expuesta: *hyparxis* es tanto "lo que es ser" (*quod est esse*) como la forma (*forma*), es tanto existencia pátrica como existencia primera. En otras palabras, se trata del ser de Dios en su dinámica de revelación.

Ahora bien, ¿por qué recurre Mario Victorino al término griego *hyparxis*? ¿Qué encuentra en él que le permita utilizarlo y otorgarle una importancia teórica comparable a otros términos tales como *ousía* (*substantia*) e *hypostasis* (*subsistentia*)? Y en particular, ¿qué encuentra en el término *hyparxis* que le permite utilizarlo para referir al ser en una concepción relacional y dinámica, focalizada en el proceso de auto-manifestación?

Para responder estas cuestiones, es preciso analizar el término *hyparxis* en sus primeros usos y considerar tres momentos de su desarrollo como *terminus technicus*: su empleo por parte de Aristóteles, la elaboración estoica y la elaboración neoplatónica.

El verbo *hyparchein* es una variante del verbo *archein*, cuya acepción más antigua es "tomar la iniciativa", "dar el primer paso", y en ese sentido, liderar, regir, gobernar. El prefijo *hypo* (*sub*, debajo de...) atenúa ese sentido, introduciendo el siguiente matiz: *hyparchein* significa tomar la iniciativa, liderar, pero sin que resulte claro si otros seguirán al líder (cf. KAHN, 2009, p. 54-55). *Hyparchein* se utilizó también junto a verbos de acción en el sentido de "comenzar a (hacer algo)". Posteriormente, fue empleado como sinónimo del verbo *einai* en las construcciones de *einai* con dativo de poseedor. En este sentido, "to B to A (dat.) *hyparchei*" significa: B pertenece a A. Como explica Charles Kahn (2009, p. 55), el significado de "pertenecer a" (un poseedor) debe entenderse aquí en el sentido de "estar disponible, listo, a la mano".

Teniendo en cuenta el uso de *hyparchein* como equivalente a *einai* con dativo, Aristóteles lo emplea en su análisis de la atribución. Para indicar que A es B, Aristóteles utiliza la expresión "to B to A (dat.) *hyparchei*" (*Pr. An.* 25, a15 sig.). En ese sentido, Aristóteles denomina "ta *hyparchonta*" (*De Int.* 16 b10) a los atributos del sujeto del enunciado, es decir, lo que le pertenece. Este uso inspirará a los gramáticos posteriores para acuñar la expresión *rhema hypartikon*, traducida luego al latín por *verbum substantivum* (cf. KAHN, 2009, p. 57). Por otra parte, en su tratado sobre las Categorías, Aristóteles utiliza la expresión *en* (dat.) *hyparchein* para indicar que la *ousía* primera pertenece a la *ousía* segunda, es decir, está implicada en ella, como, por ejemplo, el hombre individual en la especie hombre (cf. *Cat.* 5, 2a 11-18). En resumen: los dos principales usos de *hyparchein* por parte de Aristóteles remiten a la relación entre el sujeto del enunciado y sus atributos y a la relación entre la sustancia primera y la sustancia segunda, respectivamente. Asimismo, *hyparchein* indica, en cada caso, una determinada dirección en la relación. En el primer caso, se trata de la relación de pertenencia desde los atributos hacia el sujeto, y en el segundo caso, es la relación de implicación desde la *ousía* primera hacia la *ousía* segunda (cf. CHIRUAZZI, 2008, p. 30 sg. y 43 sg.).

Los estoicos, por su parte, recogen la noción aristotélica de *hyparchein* y elaboran el término *hyparxis*, al cual distinguen de *ousia* y de *hypostasis*. De acuerdo con tal distinción, mientras *ousia* e *hypostasis* refieren a un ítem concreto y material que funge

como sujeto de determinaciones, *hyparxis* refiere al modo de ser de los atributos en cuanto pertenecen actualmente al sujeto.⁸ Ahora bien, esta noción de *hyparxis* no parece ser compatible con el uso de *hyparchon* en la teoría estoica del conocimiento. Los estoicos sostienen que la representación cognitiva (*kataleptike phantasia*) ocurre a partir del *hyparchon* (*apo tou hyparchontos*) y de acuerdo con este (*kata ton hyparchon*) (cf. Sext. Emp. *Adv. Math.* VIII, 86). Como sugiere Sexto Empírico, la noción estoica de *hyparchon* resulta ambigua: por un lado, en la noción de representación cognitiva, *hyparchon* puede entenderse como un ítem material concreto, mientras que, por otro lado, Crisipo sostiene que un enunciado verdadero es aquel que *hyparchei*, y que el predicado “pasear” *hyparchei* cuando el sujeto efectivamente pasea. (cf. Sext. Emp. *Adv. Math.* VIII, 100; VIII, 85). La observación de Sexto Empírico deja planteada una cuestión que sigue ocupando a los intérpretes: ¿cómo conciliar la acepción de *hyparchon* como ítem físico con aquella que refiere al ser verdadero de un enunciado?

Sin ignorar la diversidad de respuestas ofrecidas, nos concentraremos aquí en la explicación dada por Pierre Hadot, pues ella destaca aspectos que evidencian la conexión entre la noción estoica de *hyparxis* y la apropiación del término que posteriormente habrá de realizar Mario Victorino. Según Hadot (1969, p. 120-123), la noción de *hyparchon* utilizada al definir la representación cognitiva no refiere a un ítem físico concreto, sino a la pertenencia actual de un predicado a un sujeto. A partir de esa pertenencia actual -de ese estado de cosas efectivo, podríamos decir- y conforme a ella, tiene lugar la cognición (*katalepsis*). Esta manera de entender *hyparchein* corresponde a la concepción de *hyparxis* como una actividad inmaterial, distinta de los ítems físicos concretos (*ousiai*). Lo que estaría a la base de esta concepción estoica es la idea de que la actividad inmaterial consistente en que un predicado pertenezca a un sujeto da lugar a la actividad inmaterial consistente en que un enunciado sea verdadero. Esto se corresponde, por su parte, con la distinción estoica según la cual la verdad es un ítem material, mientras que lo verdadero es inmaterial (cf. HADOT, 1969, p. 124).

Conforme a lo expuesto, podríamos decir que la noción aristotélica de *hyparchein* como equivalente a *einai* en su función de atribución de predicados fue reelaborada por los estoicos, quienes le dieron alcances metafísicos y epistemológicos. Desde el enfoque estoico, la *hyparxis*, contrapuesta a la *ousía*, fue entendida como la actividad de pertenecer actualmente a un sujeto y, por extensión, como el ser verdadero de un enunciado.

Ahora bien, en la metafísica y epistemología materialistas del estoicismo, la *hyparxis* tiene un carácter secundario, pues pertenece al orden de los predicados, es decir, al ámbito incorpóreo. En el neoplatonismo, en cambio, y especialmente en Porfirio, la *hyparxis* es entendida como un predicado en sentido platónico, es decir, como una idea. En virtud de ello, se invierte la relación jerárquica entre *ousia* e *hyparxis*: las cosas sensibles individuales (las *ousiai* corpóreas) son secundarias respecto a la *hyparxis*. Por su parte, el neoplatonismo conserva el carácter activo y eficaz de la *hyparxis* estoica, pero reelaborándolo en el marco de una metafísica idealista: “Se

⁸ Cf. HADOT, 2007, p. 6279; HADOT, 1969, p. 115, 120 sg.

obtiene así el concepto de un *einai* puro, que representa a la vez la idea de lo que es en cuanto predicado absoluto y la idea de actividad en cuanto actividad absoluta" (HADOT, 1969, p. 127).⁹ Como se puede advertir, se trata ya de una noción especialmente afín a los propósitos de Mario Victorino en el marco de los debates de teología trinitaria.

2 LA NOCIÓN FENOMENOLÓGICO-HUSSERLIANA DE EXISTENCIA

Efectuemos ahora un gran cambio de contexto y nos aproximemos a la fenomenología husserliana. Según Husserl, existir es aparecer siendo sin más, en correlación con un "tomar por" que consiste en "tomar por ente" o "tomar como siendo" y que se puede caracterizar como creencia o fe (*Glaube*) (cf. Hua XXVIII, 59). Como se ha mencionado en la introducción de este trabajo, dicho modo del "tomar por" es denominado también "posición de existencia". No es un acto íntegro, sino más bien el momento estructural de un acto, correspondiente a la dimensión posicional de la intencionalidad. Integra diversos tipos de actos junto a los momentos estructurales correspondientes a las restantes dimensiones de la intencionalidad, esto es, el sentido y la presencia. Así, por ejemplo, en la percepción sensible de una mesa, el "tomar como siendo" al objeto mesa, junto con la aprehensión del objeto en cuanto mesa y con la captación de la mesa en presencia, compone al acto en sus tres dimensiones concomitantes. El objeto correspondiente, por su parte, aparece como mesa, en presencia y existiendo. Como ya hemos mencionado, la posición de existencia, según Husserl, ocurre no solo en la percepción de cosas, sino también en otras vivencias, como por ejemplo la experiencia del mundo en cuanto horizonte general de nuestra experiencia habitual o la experiencia del yo en cuanto *cogito*.

147

Como se puede advertir, no se trata de una concepción fisicalista de existencia, ni tampoco de una concepción lógico-cuantificacional. En términos estrictos, podríamos hablar de una concepción posicional de existencia. Ahora bien, esto no significa que la existencia sea entendida como el resultado de una actividad creadora por parte del sujeto de conocimiento. A diferencia de ello, la posición de existencia es caracterizada como una relación de aceptación respecto a lo que aparece siendo y en tal sentido es denominada *Glaube*:

Estoy entonces en un ámbito de "realidad efectiva" que yo no "inventé", que no me figuro (como si fuera lo real efectivo), sino que "lo encuentro ya" ahí. [...] Estamos pues [...] en un sistema de creencia o fe" (Hua XXIII, 559).

Ahondemos, a continuación, en las características recién mencionadas de la noción fenomenológico-husserliana de existencia.

Para comprender la índole posicional de la existencia, es preciso recordar, a grandes rasgos, la teoría husserliana de la intencionalidad. Atendiendo a los desarrollos sobre la esencia intencional y la esencia cognoscitiva de los actos en

⁹ Cf. HADOT, 2007, p. 6279 sg.

Investigaciones Lógicas, podemos distinguir tres dimensiones concomitantes de la intencionalidad, a saber: el sentido o materia intencional, la posición o cualidad intencional y la plenitud. Mientras el sentido y la posición conforman la estructura básica de la relación intencional hacia el objeto, es decir, la esencia intencional de los actos (cf. LU V §21, 417/524; LU VI §28, 625 sg./666 sg.), la plenitud del acto es la característica que, junto con el sentido y la posición, conforma la esencia cognoscitiva de los actos (cf. LU VI §28, 625/666).

La materia intencional es el ingrediente de la vivencia intencional responsable de que aparezca un determinado objeto -por ejemplo, una mesa- y de que aparezca como tal y cual, -como la mesa de mi oficina, por ejemplo-. Se trata del sentido (*Sinn*), en cuanto estructura de significación conforme a la cual el objeto aparece con sus rasgos identitarios. La noción de "cualidad intencional", por su parte, refiere, en sentido amplio, al carácter de acto, y en sentido estrecho, a la posición.¹⁰ Para caracterizar el movimiento del "poner" dirigido hacia el objeto, Husserl recurre a las expresiones "tener por" y "tomar por" (*halten für, nehmen für*). Así, por ejemplo, distingue entre el "tener por cierto" y el "tener por cuestionable" (cf. LU V §29, 448/546). Para caracterizar, en términos generales, el movimiento del "tener por" o "tomar por", Husserl habla de creencia o fe. Por su parte, para indicar, en términos generales, la posicionalidad del objeto, utiliza el término "ser". Conforme a ello, en *Ideas I* Husserl describe la dimensión posicional de la intencionalidad como la correlación entre "caracteres de creencia o fe" y "caracteres de ser" (Hua III/1 §103, 238/333).¹¹

Mientras la dimensión de la plenitud se articula en grados -esto es, los grados de presencia con los que aparece el objeto intencional para los actos plenificantes-, la dimensión posicional se articula en modos.¹² En otras palabras, la modificación posicional consiste en una modalización. Husserl establece un orden jerárquico en el proceso de modalización: en primer lugar, se encuentra la forma originaria de la posicionalidad. Se trata de la correlación entre la creencia o fe originaria (*Urglaube*) y el ser no modalizado (Hua III/1 §104, 241/335 sg., con modif). Los términos de esta correlación son caracterizados también como "creencia o fe sin más" y "carácter de ser sin más" (240/335, con modif.). La característica posicional de la creencia o fe originaria es la certeza, mientras que el carácter de ser correlativo a esta, es decir, el ser

¹⁰ En *Investigaciones Lógicas*, Husserl utiliza la expresión "cualidad intencional" para indicar el "carácter de acto", según el cual se puede distinguir entre actos judicativos, apetitivos, afectivos, etc. (cf. V LU §20, 425 sg./520 sg.). Asimismo, utiliza esa expresión, en una acepción más estrecha, para indicar la posición en cuanto componente del acto (cf. VI LU §38, 650/684 sg.). Así, por ejemplo, Husserl habla de "cualidad posicional" (*Setzungsqualität*) (VI LU §16, 599/647). En el presente trabajo nos concentraremos en esta acepción restringida.

¹¹ En el marco de su autocrítica respecto al enfoque predominante noético de *Investigaciones Lógicas* y de la expansión de los análisis hacia el polo noemático, Husserl ofrecerá descripciones del sentido y la posición con vistas al noema (cf. especialmente Hua III/1, §130).

¹² Si bien en *Investigaciones Lógicas*, Husserl distingue entre actos ponentes y no ponentes (cf. V LU §34, 480/557) y caracteriza en términos generales a la posicionalidad noética como creencia o fe (cf. VI LU §16, 599/647), no alcanza a desarrollar, sin embargo, un análisis sistemático de las modalidades posicionales. Tal análisis aparece en *Ideas I* (cf. Hua III/1 §§103-114).

sin más, es caracterizado como el ser efectivamente real (*wirklich*) (240/335, con modif.). De la forma posicional originaria derivan correlaciones posicionales tales como las de presunción y posibilidad, conjetura y probabilidad, pregunta y cuestionabilidad. Asimismo, Husserl considera a la afirmación y la negación -entendidas como subrayado y tachadura, respectivamente-, como modalizaciones de segundo orden que pueden aplicarse a los diversos modos posicionales (cf. Hua III/1 §106, 243 sg./ 338 sg.).

Como hemos visto, Husserl caracteriza, en términos generales, como caracteres de creencia o fe a los diversos modos posicionales noéticos y como caracteres de ser a los modos posicionales noemáticos. Por su parte, el carácter de creencia originario es la creencia o fe sin más, mientras que el carácter de ser originario es el ser sin más. Surge entonces la pregunta: ¿por qué utilizar la denominación de la correlación posicional originaria para nombrar, en términos generales, a la serie que contiene también los modos posicionales derivados (presunción y posibilidad, conjetura y probabilidad, etc.)? Una razón para ello es la siguiente: Husserl entiende que los modos posicionales noemáticos derivados conllevan el modo originario, en el sentido de que “posible” consiste en “ser posible”, “probable” consiste en “ser probable”, etc. (cf. Hua III/1 §104, 240/335). Correlativamente, a la base del “tener por” presuntivo y del “tomar por” conjetural se encuentra el simple “tener por” de la creencia o fe. Para ilustrar esta relación, Husserl considera el rol de la unidad en la serie numérica (cf. Hua III/1 §104, 241/336).

149

Hechas estas aclaraciones sobre la intencionalidad en general, y sobre la estructuración de la dimensión posicional de la intencionalidad en particular, podemos dirigir nuestra atención hacia la noción de existencia. Uno de los principales tipos de acto en los cuales Husserl advierte la posición de existencia es la percepción: “‘Percepción’, en el sentido normal de la palabra, no quiere decir solamente que alguna cosa aparezca al yo presentemente en persona, sino que el yo se percata de la cosa que aparece, la capta y la pone como realmente existente” (Hua III/1 §113, 256/351, con modif.).¹³ La posición de existencia que tiene lugar en la percepción habitual es caracterizada por Husserl como una posición de certeza (cf. Hua XXIII, 220; Hua III/1 §103, 239/333). Asimismo, según Husserl, el objeto de la percepción habitual aparece con el carácter de lo efectivamente real: “a la certeza perceptiva le corresponde, como correlato noemático en el ‘objeto’ que aparece, el carácter de ser de lo ‘efectivamente real’” (Hua III/1 §103, 239/333, con modif.). De acuerdo con esto, la existencia de las cosas perceptivas es, desde el punto de vista del noema, el carácter posicional denominado “ser efectivamente real” (*Wirklichsein*), y desde el punto de vista de la noesis, la posición consistente en tener por cierto.¹⁴

¹³ Es importante realizar aquí la siguiente aclaración. Para sus descripciones sobre los modos posicionales, Husserl toma influencia en general de la lógica y particularmente de la teoría del juicio. Sin embargo, Husserl no considera al juicio como el ámbito primario de la posición de existencia. Más originaria que la posición de existencia ejecutada en los juicios o proposiciones es la posición de existencia del mundo de la percepción, ejecutada en la actitud natural. (Cf. Hua III/1 §30, 60 sg./139 sg.; EU 25/31).

¹⁴ Cf. Hua XVI, 141: “La percepción es percepción de lo percibido. Su esencia es hacer aparecer algo objetivo y poner al modo de la creencia o fe lo que aparece, es decir, como siendo realidad efectiva”

Ahora bien, Husserl advierte la posición de existencia no solamente en la percepción habitual de cosas sensibles, sino también en la experiencia de las propias vivencias, en la experiencia del mundo en cuanto horizonte de la percepción habitual¹⁵ y en la vivencia *cogito*. La diferencia posicional entre la percepción de cosas sensibles y la percepción de las propias vivencias es caracterizada en términos de “segundo *belief*” y “primer *belief*”, respectivamente (Hua XXIII, 338. Cf. NI, 1999, p. 59 sg.). Esta jerarquización es enfatizada en *Ideas I*. Allí, Husserl afirma: “Toda cosa dada en persona puede no ser; ninguna vivencia dada en persona puede no ser” (Hua III/1 §46, 98/180); “Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto” (Hua III/1, §46, 96/178). La distinción entre la posición de existencia contingente y la necesaria es aplicada también a la experiencia del mundo perceptivo habitual y a la experiencia del yo puro, respectivamente: “Frente a la tesis del mundo, que es una tesis ‘contingente’, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis ‘necesaria’, absolutamente indubitable” (Hua III/1 §46, 98/180).

Cabe realizar una aclaración en este punto. Si bien en *Ideas I* la posición de existencia del mundo es caracterizada como contingente, en textos posteriores Husserl sostendrá que el mundo habitual aparece con un peculiar carácter de necesidad, al cual refiere en términos de “apodicticidad relativa” (Hua XXXIX, 241).¹⁶

Recapitulando: desde la perspectiva fenomenológica no se entiende la existencia como la propiedad de ciertos ítems, considerados aisladamente, sino como el modo primario de la correlación posicional entre la conciencia y sus objetos. Así entendida, la existencia no está localizada exclusivamente en el campo de aparición de los objetos físicos. Aparecen también siendo sin más el mundo de la percepción habitual, las propias vivencias y el yo en cuanto *cogito*.¹⁷

Consideremos ahora el rol de la noción de existencia para el método fenomenológico. En primer lugar, cabe señalar que los pasajes de *Investigaciones Lógicas* en los que Husserl parece excluir de la agenda fenomenológica la existencia del objeto de experiencia,¹⁸ apuntan más bien a indicar que la existencia, entendida al modo corriente como el estar ahí físicamente de los objetos, no puede ser tenida en cuenta como un punto de partida para el trabajo fenomenológico. Antes que un punto de partida aceptado ingenuamente, la existencia es una característica del aparecer que debe ser descrita en términos de la fenomenología.

¹⁵ Se trata de la “tesis general del mundo” (Hua III/1 §39, 80/161; cf. §30, 60 sg./139 sg.), por la cual el mundo aparece como “siempre existente” (Hua III/1 §30, 61/140, con modif.). Esta es caracterizada también como “creencia o fe en el mundo” (EU 25/31) (Cf. EU 53/56; 98/99).

¹⁶ En relación con ello, Husserl plantea que la posición de existencia del mundo funda, como presuposición, las tomas de posición en la percepción corriente, en la vida práctica y en las proposiciones o juicios (cf. EU 25/31). Respecto a la “apodicticidad relativa” del mundo, ver WALTON, 2015, p. 352-359.

¹⁷ Es relevante subrayar aquí que con su noción de posicionalidad, Husserl no propone algo así como una acción creadora por parte del sujeto de conocimiento. Su planteo apunta, en cambio, a sacar a la luz la relación entre la movilidad consistente en tomar por (*halten für...*) y el correlativo modo de ser con el que aparece el objeto (ser cierto, posible, probable, etc.). Asimismo, para Husserl, los modos posicionales están motivados por ciertas características de la aparición del objeto, las cuales pueden fortalecer o debilitar el modo posicional vigente.

¹⁸ Cf. LU V §11, 385/495.

En segundo lugar, debemos subrayar que la existencia ocupa un rol central en las reflexiones metodológicas de Husserl. La caracterización del método en términos de *epoché* y reducción se apoya en la convicción de que una intervención en la dimensión posicional, más precisamente la suspensión de la posición de existencia característica de la actitud natural, es *conditio sine qua non* para acceder apropiadamente al ámbito de la correlación intencional (cf. HUA III/1 §§ 31-32, 61-65/69/74).

Ahora bien, los desarrollos de Husserl sobre la existencia, aquí expuestos, dejan importantes cuestiones abiertas. En primer lugar, si consideramos los análisis de Husserl realizados en las *Investigaciones Lógicas*, así como sus estudios presentes en la Lección del semestre de invierno de 1904/5 (Hua XXIII), en la Lección del semestre de verano de 1907 (Hua XVI) y en *Ideas I* (HUA III/1), queda abierta la cuestión de si el ser sin más (*Sein überhaupt, Sein schlechthin*), el ser efectivamente real (*Wirklichsein*) y la existencia (*Dasein, Existenz*), deben ser considerados como estrictamente equivalentes.

Otra cuestión para considerar está referida al uso husserliano de las nociones de asentimiento (*Zustimmung*) y reconocimiento (*Anerkennung*).¹⁹ En *Ideas I*, Husserl caracteriza como asentimiento o reconocimiento a la afirmación en cuanto modalización de segundo orden (cf. Hua III/1 §106, 243/338). Ahora bien, en otros textos, Husserl caracteriza a la creencia o fe como el reconocimiento o asentimiento de lo real efectivo (cf. Hua XXIII, 459, 463). Nos encontramos entonces frente a dos tipos diferentes de reconocimiento o asentimiento: por una parte, el asentir al ser sin más, es decir, la fe o creencia como posición de existencia, subyacente a toda otra posición. Y por otra parte, el asentir como reforzamiento, subrayado o énfasis de posiciones previas. Queda planteada entonces la tarea de una precisa delimitación entre estos dos tipos de asentimiento y junto con ello, la pregunta por las conexiones específicas entre la posición originaria y el reforzamiento o subrayado de posiciones vigentes.

Una tercera cuestión que merece ser planteada concierne a la distinción entre posiciones de existencia que Husserl propone. Recurriendo a la distinción entre las modalidades de la necesidad y de la contingencia, Husserl diferencia entre la posición de existencia dirigida al cogito, la posición de existencia dirigida a las cosas perceptivas y la posición de existencia dirigida al mundo: mientras el cogito aparece necesariamente existiendo, las cosas perceptivas aparecen existiendo contingentemente y el mundo aparece existiendo con una necesidad relativa. Ahora bien, si atendemos a la teoría husserliana de las modalizaciones expuesta en *Ideas I*, resulta claro que no hay que confundir la distinción recién mencionada entre posiciones de existencia con la serie de correlaciones posicionales (presunción/posibilidad, conjetura/probabilidad, pregunta/cuestionabilidad, etc.), las cuales derivan de la correlación originaria entre creencia o fe y existencia. Esto impone un peculiar problema respecto a la modalidad de la contingencia, la cual es entendida como posibilidad. Surge entonces la pregunta: ¿cómo distinguir apropiadamente entre el existir contingentemente y el ser posible en cuanto modo distinto de la existencia y

¹⁹ Cabe recordar aquí que Husserl, al igual que Brentano, utiliza habitualmente *Anerkennung* y *Zustimmung* como expresiones sinónimas.

derivado de ella? Indicaciones relevantes al respecto se encuentran en los estudios genéticos sobre la modalización de la certeza (cf. EU §§ 21, 77).

3 CONVERGENCIAS

Las diferencias entre el concepto teológico victorino y el concepto fenomenológico husserliano de existencia saltan a la vista: ellos corresponden a contextos culturales e históricos diversos, a diferentes disciplinas y a idiomas distintos. Asimismo, cada concepto remite a asuntos y campos temáticos diferentes: por un lado, el modo de ser de Dios en cuanto Trinidad; por el otro, el modo primario de la dimensión posicional de la intencionalidad.

Además de ello, cabe recordar que el concepto victorino tuvo una limitada influencia, especialmente si lo comparamos con la noción de *existentia* desarrollada en los siglos XIII y XIV. ¿Cómo podría entonces ayudarnos a mejorar nuestra comprensión del concepto fenomenológico de existencia?

Pues bien, la noción victorina de *existentia* contiene elementos sorprendentemente afines al concepto fenomenológico. Se trata de zonas de convergencia que merecen nuestro interés, pues su consideración puede echar luz sobre aspectos habitualmente desatendidos de la noción husserliana.

En primer lugar, Mario Victorino entiende la existencia como el ser sin más, *solus esse*, esto es, el ser sin determinaciones. Se trata de un enfoque que se aparta del modelo de la sustancia y los accidentes. La *existentia* no es el atributo de una sustancia ni un predicado para un sujeto. Husserl, por su parte, sitúa la existencia en la dimensión posicional y no la confunde con una determinación semántica.

En segundo lugar, tanto para Mario Victorino como para Husserl, existir no consiste en estar físicamente presente. Por cierto, la noción fenomenológica de existencia no refiere al Dios cristiano, sino más bien a ítems como el mundo, el yo en cuanto cogito y las cosas de la percepción sensible. Sin embargo, esta convergencia con el concepto teológico nos invita a plantear cuestiones que pueden ayudar a captar mejor la peculiaridad del concepto fenomenológico de existencia. Las cuestiones son las siguientes: ¿En qué consiste la distinción fenomenológica entre presencia física y existencia? ¿De qué manera la plenitud intuitiva puede motivar posiciones de existencia? ¿Cómo ocurre dicha motivación en la tesis general del mundo? ¿Cómo se articula la vivencia de que algo es simplemente con la vivencia de que ello aparece presentemente? Desarrollar estas cuestiones implica considerar la distinción, ya mencionada en este artículo, entre las tres dimensiones de la intencionalidad y atender especialmente a las diferencias y conexiones entre la posición y la plenitud.

En tercer lugar, Mario Victorino desarrolla un enfoque relacional acerca de la existencia, el cual se centra en la dinámica de auto-manifestación. *Exsistire* es el tránsito del *solus esse* al *esse cum forma*. En otras palabras: la existencia es el venir a manifestación del ser indeterminado. Si bien resulta claro que se trata de un intento por hacer comprensible la estructura trinitaria y que no corresponde a una descripción de la experiencia humana, se advierten, de todos modos, elementos convergentes con

la noción fenomenológica que nos pueden gatillar reflexiones e intentos de profundización. El principal elemento de convergencia en este punto es el siguiente: el existir es considerado en el contexto de un proceso de manifestación. Más aún: se trata de la manera fundamental de manifestación, sobre la cual se apoyan otras. En la teología victorina, esto se entiende con vistas a las relaciones intra-trinitarias, por un lado, y a la creación divina del mundo, por otro. En la fenomenología, por su parte, el énfasis en el carácter manifestativo y en el rol fundamental de la existencia da pie al planteo de una jerarquía de modos posicionales, basada en la posición de existencia en cuanto experiencia originariamente cierta.

Una última convergencia por destacar es la siguiente: para Mario Victorino, Dios, el ser sin más, a través de su revelación se vuelve accesible a quienes creen en él. Para Husserl, por su parte, la dimensión posicional de la intencionalidad se estructura sobre la base de la correlación entre la creencia o fe y el ser sin más. Esta correlación no solo funge como la base para las diversas modalizaciones (presunción y posibilidad, conjetura y probabilidad, pregunta y cuestionabilidad, etc.) sino que además da título de manera general a la serie de modalizaciones, la cual queda articulada en términos de “caracteres de creencia o fe” y “caracteres de ser”. Ciertamente, Husserl no sostiene que los modos posicionales de la experiencia se funden en la creencia cristiana en Dios. En todo caso, una experiencia fundacional sería la fe en el mundo de la percepción habitual (*Weltglaube*),²⁰ una fe sobre la cual se apoyan posicionalmente las diversas experiencias ejecutadas en actitud natural. Ahora bien, ¿por qué, para Husserl, la creencia o fe es la vivencia correlativa al ser? ¿Qué relación hay entre la fe perceptiva y otras experiencias de fe, como la fe religiosa, por ejemplo? Si bien el planteamiento de estas cuestiones específicas está motivada por nuestra aproximación a Mario Victorino, se podría obtener un impulso mayor para la reflexión si nos dirigimos hacia un momento central en la historia de la noción de fe, a saber: la recepción, por parte de los Padres Griegos, de la doctrina estoica de la *synkatathesis* (*adsensus*, asentimiento). Pero eso ya es tema para otra investigación.

CONSIDERACIONES FINALES

Sin ignorar las notorias diferencias entre los enfoques y proyectos a los que pertenecen la noción victorina y la noción husserliana de existencia, hemos investigado acerca de sus convergencias puntuales. Ello nos permitió reflexionar sobre la peculiaridad de la noción fenomenológico-husserliana y plantear preguntas para una mejor comprensión de la misma.

Como resultado de esas reflexiones, y a modo de conclusión provisional, podemos ofrecer la siguiente caracterización del concepto fenomenológico de existencia: se trata de una noción que pertenece a una concepción relacional de la existencia, dirigida hacia la manifestación y la experiencia y centrada en el ser puro y sus modificaciones. Es una concepción relacional porque sitúa a la existencia en la

²⁰ Cf EU 25/31. En este pasaje, la creencia o fe en el mundo (*Weltglaube*) es caracterizada como conciencia de mundo en el modo de la certeza de la creencia o fe. Líneas atrás, Husserl la había caracterizado también como “pasiva y universal creencia de ser” (EU 25/30, con modif.).

correlación noético-noemática y niega que se trate de la propiedad de una sustancia. Es una concepción dirigida hacia la manifestación, pues caracteriza a la existencia como una manera de aparecer. Está dirigida hacia la experiencia porque determina a la existencia como un modo de aparecer correlativo a una peculiar experiencia, a saber: la experiencia de creencia o fe. Está centrada en el ser puro, porque considera que la correlación entre la creencia o fe y el ser sin más es una experiencia originariamente cierta, a partir de la cual se derivan otros modos posicionales.

REREFENCIAS

- ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle*, vol 1. (Ed.) W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- D'AMICO, C. Mario Victorino. In: *Todo y nada de todo: Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. (Ed.) Claudia D'Amico. Buenos Aires: Winograd, 2008, p. 33-43.
- CARRAUD, V. L'invention de l'existence. Note sur la christologie de Marius Victorinus. In: *Quaestio*. N. III, 2003, p. 3-25.
- CLARK, M. Introduction. In: *Theological Treatises on the Trinity*. Marius Victorinus. Washington: The Catholic University of America Press, 1981, p. 3-46.
- CHIURAZZI, G. *Teorías del juicio*. Madrid: Plaza y Valdés, 2008.
- COOPER, St. Marius Victorinus. In: *The Cambridge Companion to Philosophy in the Late Antiquity*. (Ed.) Lloyd Gelson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 538-551.
- GUGGENBERGER, A. Existenz. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol 2. (Eds.) Joachim Ritter et al. Basel: Schwabe, 2007, p. 6278-6285.
- HADOT, P. Introduction. In: *Traité Théologique sur la Trinité*, vol 1. Marius Victorinus. (Ed.) Paul Henry. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960, p. 7-103.
- _____. Zur Vorgeschichte des Begriffs Existenz. *Hyparchein* bei den Stoikern. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. m.13, v. 2, 1969, p. 115-127
- _____. Existenz. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol 2. (Eds.) Joachim Ritter et al. Basel: Schwabe, 2007, p. 6285 - 6297.
- HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*. Praga: Academia, 1939.
- _____. *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*. (Ed.) Ulrich Claesges. Husserliana XVI. La Haya: Nijhoff, 1973.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. (Ed.) Karl Schuhmann. Husserliana III/1. La Haya: Nijhoff, 1976.
- _____. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. (Ed.) Eduard Marbach. Husserliana XXIII. La Haya: Nijhoff, 1980.
- _____. *Experiencia y juicio*. Trad. Jas Reuter. México: UNAM, 1980.
- _____. *Logische Untersuchungen*. (Ed.) Ursula Panzer. Husserliana XIX/2, New York: Springer, 1984.
- _____. *Investigaciones Lógicas 2*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 1999.
- _____. *Investigaciones Lógicas 1*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 2006.
- _____. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. (Ed.) Rochus Sowa. Husserliana XXXIX. Dordrecht: Springer, 2008.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. (Ed.) Antonio Ziriñ Quijano. México: FCE, 2013.
- KAHN Ch. On the Terminology for Copula and Existence. In: *Essays on Being*. Charles Kahn. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 41-61.

MARIO VICTORINO. *Marii Victorini Opera*. Vol 1. (Ed.) P. Hadot et al. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.

NI, L. *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordrecht: Kluwer, 1999.

OVERGAARD, S. Perceptual Error, Conjunctivism, and Husserl. In: *Husserl Studies*. n. 34, 2018, p. 25-45.

PEREIRA, F.; RUBIO, R. Conjuntivismo, disyuntivismo y fenomenología husserliana: Discusión crítica con Søren Overgaard. In: *Tópicos*, 2021, en prensa.

PETIT, A. Existence et manifestation. Le johannisme platonicien de Marius Victorinus. In: *Les Études philosophiques*. n.101, v. 2, 2012, p. 151-162.

SCHELER, M. Schriften aus dem Nachlass. vol. 1 In: *Gesammelte Werke*, Bd. 10. Berna: Francke, 1957.

SEXTO EMPIRICO. *Sexti Empirici Opera*. (Ed.) Jürgen Mau. Berlin: De Gruyter, 1961.

STEIN, E. Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. In: *Edith Steins Werke*, vol. VI. Lovaina/Friburgo: Novalaerts/Herder, 1962.

TRÉGO, K. Substance, sujet, acte. La première péception latine d'Aristote: Marius Victorinus et Boèce. In: *Les Études philosophiques*. n. 101, v. 2, 2012, p. 233-256.

WALTON, R. *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Editorial Aula de Humanidades, 2015.

Recibido: 15 de septiembre de 2021

Aceptado: 13 de octubre de 2021

155

La alteración ontológica de nuestro mundo. Consideraciones desde existenciales heideggerianos¹

The ontological alteration of our world. Considerations from Heideggerian existentials

Rudyard Loyola
Universidad Católica del Norte²

RESUMEN

En este trabajo se busca mostrar lo que hemos llamado el fenómeno de “la alteración ontológica de nuestro mundo”. Para ello fijaremos la mirada en la memoria de la destrucción dejada por el terremoto-maremoto en la ciudad de Coquimbo (Chile) del 16 de septiembre de 2015. Trataremos de iluminar esta experiencia basándonos en existenciales heideggerianos tales como: el mundo, el coestar, la coexistencia y otros conceptos relacionados. Es la alteración de la significatividad de este horizonte que es el mundo el que nos hace percibir los entes, las personas, la sociedad, el tiempo y la totalidad de las cosas de manera distinta. Esta explicación que parece bastante obvia posee detrás una rica dinámica que tiene que ver con nuestro estar-en-el-mundo.

PALABRAS CLAVE

Estar-en-el-mundo; coestar; coexistencia; ontológico; mundo; alteración

ABSTRACT

This paper seeks to show what we have called the phenomenon of “The Ontological Alteration of our World”. In order to do this, we will focus on the memories of the destruction caused by the earthquake-tsunami in Coquimbo, Chile on September 16th, 2015. We will make an attempt to illuminate this experience based on Heideggerian existentials such as: the world, being-with, coexistence, and other related concepts. It is the alteration of the significance of this horizon, the world, which enables us to

¹ Parte del contenido de este artículo fue auspiciado por una Beca Tipo C de la fundación alemana ICALA (Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V./ Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano). Proyecto: “Co-estar, co-existencia, mundo y ente intramundano. Una lectura del curso *Introducción a la filosofía* de Martin Heidegger” (2009-2010).

² E-mail: rudyard@ucn.cl, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6632-0045>

perceive entities, people, society, time and the totality of things in a different way. This explanation that seems quite obvious has a rich dynamic that deals with our being-in-the-world.

KEYWORDS

Being-in-the-world; being-with; Dasein-with; ontological; world; alteration

INTRODUCCIÓN

El terremoto y maremoto del miércoles 16 de septiembre de 2015 dejó en la ciudad de Coquimbo (Chile) una destrucción que se concentró mayoritariamente en el borde costero: casas destruidas e inundadas, calles anegadas y llenas de escombros, embarcaciones pequeñas y medianas arruinadas, cuando no trasplantadas en calles y plazas, etc. Los medios de comunicación describían el escenario como dantesco. Días después de la catástrofe, tuve la oportunidad de visitar el sector puerto. Pese a que las labores de limpieza habían ya despejado gran parte de los escombros, aún quedaban rastros que provocaban una sensación espeluznante. En particular me llamó la atención dos embarcaciones de pesca mediana, una sobre otra, ubicadas en la plaza que queda frente al terminal de buses, una heladera cerca del mismo en una vereda, totalmente destruida, y un container en una feria de abastos. Además de terror, se sentía una sensación de desconfiguración de nuestra querida ciudad. Algo se había roto que no eran solo los objetos desperdigados impertinente e insolentemente.

En el presente trabajo queremos iluminar esta experiencia desde categorías y existenciales heideggerianos. Sin pretender ser en modo alguno exhaustivos, perseguimos establecer una conexión entre el mundo, tal como lo entiende Heidegger, y la estructura ontológica del coestar (*Mitsein*), así como con otros existenciales relacionados. Consideramos que son los otros los que nos duelen en este escenario que nos tocó presenciar y no solo las cosas destruidas y desordenadas en la ciudad. Ciertamente esto pasa por una experiencia memorial personal que quiero entender como compartida. Lo que propongo en estas líneas es un análisis fenomenológico ontológico de ella.

1 ESTAN-EN-EL-MUNDO

Para poder entender este acontecimiento deberemos internarnos en lo que Heidegger llama “la analítica de la existencia”, con ello recorreremos un tipo de reflexión que en principio nos parecerá alejada de la situación referida, pero que esperamos prontamente relacionar.

La estructura fundamental del ser del Dasein es el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Siguiendo a Heidegger, para llegar a ella, daremos un rodeo. Comenzaremos con un análisis de las cosas, que dividiremos en cosas de uso o útiles y objetos de conocimiento. Ambos tipos de entes tienen en la ontología heideggeriana diferentes modos de ser. Los primeros, los útiles (“útil”, traducción del alemán *Zeug*), tienen el modo de ser de estar-a-la-mano (*Zuhandensein*) y los segundos tienen el modo

de ser de estar-ahí (*Vorhandensein*)³. Podríamos señalar el útil como aquello que está siendo usado, manipulado o producido en la praxis. Cuando nos encontramos en una actividad como el martillar: el martillo, el clavo o la madera nos comparecen de una manera no explícita. Absortos en lo que hacemos, utilizamos estos instrumentos sin percatarnos de manera “directa” de ellos. Tienen cierto grado de “invisibilidad” y, dicho de manera más precisa, tienen el carácter de “no-llamatividad” (Heidegger 1998, p. 102), es decir no aparecen explícitamente ante lo que comúnmente entendemos como un “pensamiento consciente”.

Pese a ello, en la praxis cotidiana contamos con un “conocimiento” que no es de tipo explícito. Nos movemos entre los útiles con familiaridad y los usamos de manera no irracional. A este conocimiento Heidegger lo llama la “circunspección” (*Umsicht*)⁴. Cuando entramos a una sala de clases, abrimos la puerta, caminamos hacia donde se encuentran las sillas, movemos una de ellas y nos sentamos, sin percatarnos explícitamente de las cosas; nos movemos entre ellas con soltura, pero sin un mirar explícito.

El útil, ente que comparece en la praxis, posee una peculiar relacionalidad constitutiva: Un útil remite a otro, el martillo remite al clavo, estos dos remiten a la madera, etc.; la silla de la sala de clases remite a esta última, al suelo donde se asienta, a las otras sillas y a los demás útiles que llenan la sala de clases, como por ejemplo la luz que ilumina la habitación. Todo útil tiene un para-algo o para-qué que remite a otros útiles. El para-qué del martillo, por ejemplo, remite al clavo y a la madera. En “la estructura del ‘para-algo’ hay una remisión (*Verweisung*) de algo hacia algo” (p. 96). Un útil es un ente que posee una condición ontológica especial, un carácter de ser que es la condición respectiva (*Bewandtnis*) (p. 110). Esta le permite vincularse con los otros entes en el mundo.

En un contexto limitado como una sala de clases podemos darnos cuenta de que sillas, paredes, pizarra, borrador, plumón, mesa y silla del profesor, piso, techo, ampolleta remiten entre sí, formando algo así como una red de remisiones. Esta red tiene un último para-qué, que es más que un para qué, es un-por-mor-de, que remite a modos de ser de entes humanos, remiten al Dasein; en este caso estudiantes y profesores. El entramado de remisiones, incluida la remisión del por-mor-de, constituye lo que Heidegger llama el “mundo circundante”. Este mundo no es solo el mío, sino también el de los otros Dasein, en cuanto seres-en-el-mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 297). Este mundo es un horizonte de significatividad (*Bedeutsamkeit*), es el horizonte de mostración del ente (VIGO, 2003, p. 164), que hace que los entes

³ “Estar-a-la-mano” y “estar-ahí” son las traducciones que hizo Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (1998), en su versión al español de *Ser y tiempo*, de los términos alemanes *Zuhandensein* y *Vorhandensein* respectivamente. Es preciso no confundir este último con la traducción de “Dasein” como “ser-ahí”.

⁴ Jorge Eduardo Rivera comenta la traducción de este concepto de la siguiente manera: «“...circunspección”: en alemán, *Umsicht* (destacado en el texto original). Este término lleva dos connotaciones: primero, que se trata de una mirada alrededor, de una mirada abarcante; y, segundo, que esta mirada implica un cierto cuidado o precaución, que acompaña al trato de las cosas» (Heidegger 1998, p. 467).

comparezcan de una determinada manera, con un significado y modo de ser específico. Este horizonte que es el mundo es además compartido.

Por otro lado, el objeto de conocimiento, aquel ente que tiene el modo de ser de estar-en (*Vorhandensein*), comparece no en la praxis, sino en el modo de ser del conocimiento⁵. El objeto comparece en un mirar explícito (HEIDEGGER, 1998, p. 87). Si el ser del útil poseía la condición respectiva, el objeto de conocimiento ha sido despojado de ella, es decir, ha sido desmundanizado (HEIDEGGER, 1998, p. 92). Es un ente que pierde la configuración de las remisiones del mundo circundante y se convierte en algo independiente de los otros entes. La tradición comprendió que aquello que era subsistente por sí mismo, tenía el modo de ser de la substancia. Lo que subsiste por sí mismo en esta ontología tradicional se diferencia de lo que subsiste en otro. El accidente, por ejemplo, el rojo, necesita algo sobre lo que poder subsistir, el rojo en sí mismo no existe. Existen manzanas rojas, plástico rojo, pintura roja, etc. Todos ellos son substancias a diferencia del rojo que se entiende como accidente. Por tanto, el objeto tiene el modo de ser de la substancia, o en el lenguaje de la filosofía heideggeriana de lo *Vorhandensein*, estar-ahí. Es lo que está-ahí delante sin ser usado. Es lo que comparece en sí mismo sin referencia a los otros objetos o a los útiles.

El modo de ser del conocimiento ha tenido un privilegio en la historia de la filosofía, se ha comprendido como la manera de ser por antonomasia del ser humano. Para Heidegger, por el contrario, es un modo de ser derivado y no el más común. La mayor parte de las veces nos encontramos en el modo de ser de la praxis en el ámbito de la cotidianidad. La mayor parte del tiempo estamos absortos en lo que hacemos sin tener un conocimiento explícito de ello. Si bien no es condición suficiente, para llegar desde la praxis al modo de ser del conocimiento teórico, debe mediar un alto en la praxis. Para que las cosas comparezcan como solo estando-ahí debe darse una deficiencia en nuestro quehacer cotidiano (HEIDEGGER, 1998, p. 100-101). Heidegger pone como ejemplo una falla en el martillo cuando se está absorto en el martillar. Precisamente esta falla resta al Dasein de su estar absorto en la praxis y hace que el estar-a-la-mano del martillo se oriente hacia el estar-ahí propio del objeto. Este comparece como una cosa que sale de la praxis. Si bien un conocimiento de tipo teórico requiere de un alto intencionado, este sigue proviniendo de la praxis, es desde ahí que accedemos al modo de ser del conocimiento. Pero no es en este modo de ser que se establece por primera vez un contacto con el mundo⁶. Es por ello por lo que la analítica del Dasein se va a ocupar preferentemente del modo en que nos encontramos la mayor parte de las veces, es decir, en el modo de ser de la cotidianidad. Es desde la praxis que accedemos al modo de ser del conocimiento, es desde el útil desde el que accedemos al objeto en cuanto ente desmundanizado.

Con ello llegamos a un problema típicamente moderno, aquel que se deriva de la comprensión del hombre como sujeto. Esta concepción está esencialmente relacionada con el modo de ser del conocimiento. Un sujeto es tal para un objeto, es aquel que conoce el objeto. El sujeto es un ente encerrado en sí mismo que tiene que trascender para alcanzar al objeto. Hay un dentro y fuera del sujeto, el objeto está afuera. Para ser

⁵ Cf. § 13 de *Ser y Tiempo*.

⁶ Afirma Heidegger (1998): «el conocimiento no *crea* por primera vez un "*commercium*" del sujeto con un mundo, ni este *commercium* surge tampoco por una actuación del mundo sobre un sujeto» (p. 88).

conocido media una imagen, tal como lo describe Hessen (2006, p. 30)⁷. Nos encontramos con un modo de ser que es muy distinto del que Heidegger atribuía al ser humano. El modo de ser del sujeto es en definitiva el modo de ser de la substancia⁸, por mucho que este se separe del objeto. El sujeto es comprendido con el modo de ser de estar-ahí. Un ente que tiene un dentro y un fuera al modo de una caja cerrada. Para Heidegger en cambio, el Dasein tiene el modo de ser de estar-en-el-mundo. El Dasein no tiene que salir de sí mismo, hacia un afuera que sería el mundo, para encontrarse allí con el objeto. El ente intramundano se devela desde el horizonte de significatividad que es el mundo. Pero el mundo no es algo aparte del Dasein, sino un momento de la estructura de su ser. No es que el Dasein primero sea y luego acceda a un mundo. Él es desde siempre mundo. Usando parcialmente las categorías del esquema sujeto-objeto podríamos decir que el Dasein está siempre fuera. Está abierto, es apertura existencial.

A este ente que es apertura, le *va* el ser y su propio ser (HEIDEGGER, 1998, p. 67-68), él tiene que hacerse. Siempre es un ser haciéndose⁹, aun cuando tenga cien años, siempre es un ser abierto a un proyecto (*Entwurf*)¹⁰. Él es existencia, no en el sentido que le daba la tradición al término, es existencia en tanto ente que tiene que habérselas con su propio ser y con el ser en general. Es un ente ontológico (HEIDEGGER, 1998, p. 35).

2 LAS COSAS Y LOS OTROS

Pero no solo las cosas comparecen desde el mundo, junto con ellas comparecen los otros, incluso aunque no estén fácticamente presentes. En la mesa del comedor comparecen los otros que se sientan en ella; la familia, por ejemplo: el padre y la madre que se sientan en las cabeceras, los hijos que se sientan alrededor, aquel que desde hace tiempo no está, que está lejos, y que ha dejado una silla vacía. En el celular que se quedó comparece aquel que olvidó llevárselo. En la puerta comparecen los que a menudo entran y salen por ella. Aquel dibujo enmarcado que hizo el nieto, remite a este último. En fin, en la misma casa comparecen aquellos que la construyeron o los

⁷ Hessen expresa fundamentalmente la línea de Nicolai Hartmann. Heidegger en el §13 de *Ser y tiempo*, llamado "Ejemplificación del estar-en por medio del modo fundado. El conocimiento del mundo", está dialogando con esta línea de interpretación del conocimiento, tal como lo señala el profesor Jorge Acevedo (1999, p. 33).

⁸ Afirma Heidegger (1998): «Toda idea de "sujeto" - si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental - comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* (*hypokeimenon*)» [p. 71].

⁹ En este mismo espíritu dice Ortega y Gasset [1964 (2)]: "Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo" (p. 414).

¹⁰ Afirma Heidegger (1998): "El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico [...] El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organizara su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El Dasein, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades" (p. 169).

que se demoraron tanto en hacer esa ampliación¹¹. Recordemos que las cosas son originariamente útiles y que estas comparecen desde el horizonte de significatividad que es el mundo, el que está constituido por remisiones enlazadas. En este entramado de significatividad existe una remisión que es más que una mera relación entre útiles, es un por-mor-de que remite a modos de ser del Dasein. El útil remite a un comportamiento del Dasein, la silla es *en lo que* sentarse de un Dasein, la mesa es aquello *en-que* un Dasein come, el cuadro hecho con el dibujo del nieto, específicamente aquello *con-que* lo recordamos a él y a su capacidad de pintar, lo que produce orgullo y ternura. Con respecto a esto último afirma Heidegger (2008): “El trato que nos mantiene ocupados discurre en el mundo circundante y los otros comparecen de entrada solo en este ámbito de la ocupación” (p. 126). Es decir, los otros comparecen primariamente, “de entrada”, en el ámbito de la ocupación, de la praxis. Absortos en lo que hacemos, en nuestro estar-siendo-en-el-mundo, los otros coexisten con nosotros. Esto nada tiene que ver con un sujeto y su yo contraponiéndose a un objeto y a un no-yo (HEIDEGGER, 2006, p. 297).

Ya podemos hacer un análisis ontológico transitorio de aquel acontecimiento que nos propusimos considerar. En primer lugar, la desconfiguración que señalábamos tiene que ver con la alteración del mundo circundante del puerto de Coquimbo. Este último es algo más complejo que un mero atracadero de barcos; frente a él se encuentra una plaza, detrás de ella el terminal de buses, a su izquierda una feria de abastos y un paseo peatonal, a la derecha la caleta de pescadores, juntamente con un mercado de restaurantes y puestos de venta de productos del mar, al mismo tiempo que con puestos de artesanía. Es un mundo lleno de vida donde se escucha el graznido constante de las gaviotas, las esporádicas sirenas de los barcos, el barullo de los comercios ofertando sus productos y ricos platos servidos a la mesa. Más allá el sonido de los motores de los buses y del inconfundible altavoz que anuncia la llegada de estos. Además de los simpáticos y pintorescos gritos de los feriantes. Todo ello mezclado con el tránsito de automóviles que pasan por la avenida de cuatro pistas hace pocos años terminada.

La desconfiguración, a la que aludíamos al principio, es la alteración de este bullido y pululante mundo en que los útiles fueron arrancados del lugar propio [*sein Platz*] (HEIDEGGER, 1998, p. 377) que les correspondía, orden asignado por la significatividad que le daban las remisiones y el todo remisional¹². Esos días posteriores al maremoto, los barcos ya no estaban en el agua donde deberían estar, la praxis habitual se ve obstaculizada, la plaza no está con la acostumbrada limpieza coquimbana, está llena de tierra, algunas ramas y arena. Hay más silencio, solo las gaviotas se mantienen activas. La heladera ahora está destruida y en una vereda frente

¹¹ Interesantes son los ejemplos de Heidegger (2000): «“la mesa ésta, aquí” en que a diario comemos *nosotros* (uno, y uno bien determinado), en la que en aquella ocasión se entabló aquella conversación, jugamos a aquel juego y *estaban* también *allí* tales personas determinadas, es decir, en el estar, ser aquí de la mesa ésta todavía están ahí, siguen *siendo* con ella; este libro de aquí, regalado por X, que el encuadernador E tan mal lo encuadernó» (p. 125). Véase también Heidegger 2008, p. 36 y Heidegger 1998, p. 143.

¹² Afirma Heidegger (1998): «Aquello con lo que ante todo tiene que habérselas el trato cotidiano no son tampoco los utensilios, sino que lo que primariamente nos ocupa y está por ende a la mano, es la obra misma, lo que en cada caso tiene que ser producido. Es la obra la portadora de *la totalidad remisional* dentro de la cual el útil comparece» (p. 97. Las cursivas son nuestras).

al terminal de buses, ya no está en el puesto de la feria. El container no está en el puerto donde debería, junto a las grúas gigantescas, los puestos de fierros de los feriantes están retorcidos y desordenados. Hay un angustioso alto en la praxis y los entes empiezan a verse explícitamente, aunque no pierden del todo su carácter de útiles, pese a lo trastocadas que se han visto las remisiones en este mundo circundante.

En el texto "El origen de la obra de arte" Heidegger señala la confiabilidad de las cosas: "En el ámbito más próximo de lo ente nos creemos en casa. Lo ente es familiar, seguro, inspira confianza" (HEIDEGGER, 2012, p. 39). Un desastre, como el que nos ocupa, es además una especie de "defraudamiento del ente"¹³, las cosas dejaron de ser lo estables que son la mayor parte de las veces, en especial la tierra y el mar.

Veíamos más arriba que los útiles nos remiten a seres humanos, los barcos a sus tripulantes y pescadores, que ya no navegaban ni pescaban; la heladera al señor que gritaba los helados a la entrada de la feria, pero que ya no lo hacía; el container, entre otros, al señor de la grúa o a los funcionarios del puerto. Se echaba de menos a seres humanos que deberían estar inmersos en una praxis que ha sido negada por el acontecimiento.

La calle casi vacía remitía a los turistas que ya no estaban, ahora solo había curiosos, entre los que me cuento. Seguían estando presentes los carabineros (policías) que siempre cuidan la zona; pero se habían agregado militares con sus trajes de combate y sus metralletas, ellos vienen de otro mundo, aquel que circunda la posibilidad de una guerra. Ahí estaban inmersos en otra praxis, ayudando a cuidar los bienes que aún quedaban. Traían consigo cierta remisión a la guerra a la que es cosa común relacionar la destrucción. Cuando se conversaba respecto a esas impactantes escenas de destrucción y a la figura de los militares se decía: "parece un sitio de guerra".

La calle remitía a autos que ya no estaban y a aquellos que los manejaban, a los transeúntes que en otrora esperaban la luz verde del semáforo. Los puestos de ventas y los restaurantes casi vacíos remitían a vendedores y a clientes que ya no vendían ni compraban, sino que estaban ausentes.

Un mundo había sido desconfigurado, trastocado. En ese momento estábamos-en-otro-mundo, en el de la tragedia; en él las cosas adquieren nuevas significaciones. Por ejemplo, la heladera ya no sirve para enfriar helados, ahora es basura, escombros, y pese a que sigue remitiendo al vendedor y a su antiguo contenido, ahora nos relaciona con el sustento perdido de un trabajador. Eso nos duele.

3 EL MUNDO COTIDIANO

Estamos inmediata y regularmente (*Zunächst und Zumeist*)¹⁴ en el modo de ser de la cotidianidad, nos encontramos la mayor parte de las veces imbuidos en lo que

¹³ La expresión es nuestra.

¹⁴ Véase Rivera, 2001: 49-62. Afirma Rivera en una nota al margen de *Ser y tiempo* (Heidegger, 1998): «La cotidianidad media es, por así decirlo, el modo corriente y ordinario como el Dasein se vive a sí mismo. "Cotidianidad", "medianidad" y "modo de ser inmediata y regularmente" expresan lo mismo» (p. 457).

hacemos de manera absorta. En la praxis cotidiana nos comprendemos principalmente desde lo que hacemos, somos lo que hacemos (ORTEGA Y GASSET, 1964a, p. 410). En la medianía somos el Uno (*das Man*), aquel que son todos y nadie, aquel que marca las pautas de lo que se debe hacer y de lo que no se debe hacer, aquel que coarta la originalidad¹⁵. Rivera refiere que una buena traducción de *das Man* sería “la gente”, de ese modo le llama Ortega y Gasset¹⁶. La “gente dice”, “la gente hace”, “la gente debe”, etc. Gaos se refiere al *Das Man* como el “Se”, sustantivando esta forma reflexiva de pronombre personal: *se dice, se piensa, se debe hacer tal o cual cosa*. Gracias al Uno o Se (*Das Man*) se opera el modo de ser más impropio de la existencia, en él son los otros los que nos viven. Pero el Uno no es un simple añadido, es un existencial, es el quién de la existencia cotidiana (HEIDEGGER, 1998, §25), vale decir, lo que somos la mayor parte de las veces. Lo opuesto al Uno es la existencia propia, aquella que implica autenticidad. Vivir siempre en el modo de ser de la propiedad es imposible, es inevitable vivir en el Uno. Este no solo muestra una caída de la existencia, es también algo positivo. Las múltiples expresiones de Heidegger con respecto al Uno en cuanto pérdida de propiedad, de libertad, de originalidad, a veces desvían la mirada del Uno como una determinante que ayuda en nuestra existencia. Algo podemos ver de ello en lo que describe Ortega y Gasset con respecto a los usos sociales (tan propios del Uno): En primer lugar “son pautas de comportamiento que nos ayudan a prever la conducta de los individuos que no conocemos”, en segundo lugar ayudan a las personas a vivir a la altura de los tiempos y a recibir una herencia cultural, en tercer lugar la automatización de la conducta “sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto” (ORTEGA Y GASSET, 1964a, p. 77). Como vemos de algún modo los usos nos facilitan la vida, nos ayudan a un contacto más fluido con el prójimo y nos dan la posibilidad de separar cierta forma de vida más auténtica.

En un artículo de Françoise Dastur (2015) llamado “la *ipseidad*: su importancia en la psicopatología”, en el que se trata el concepto de *ipseidad* desde la filosofía de Heidegger y Ricouer, se afirma que la pérdida del suelo firme de la cotidianidad y, en el fondo de la *ipseidad* inauténtica del Uno, podría significar esquizofrenia (p. 266). En definitiva, necesitamos al Uno, él es el quién del Dasein cotidiano, vale decir, de lo que somos la mayor parte de las veces. No es un añadido. De hecho, es la existencia propia la que deriva de la impropia y no al revés.

En esta existencia cotidiana, somos lo que hacemos. Es en parte por ello que nos resultaba tan doloroso el hecho de ver a esos barcos y a esa heladera destruidos o semidestruidos y fuera del lugar que les correspondía en el mundo. El hacer del pescador y del vendedor de helados se ve trastocado y con ello lo que eran esos Dasein inmediata y regularmente en la cotidianidad. No era solo la pérdida del material de trabajo, era su mismo proyecto de ser pescadores o comerciantes lo que se veía interrumpido y puesto en cuestión. Afectaba a Dasein concretos que dependían de ellos.

¹⁵ Véase, por ejemplo: Heidegger 2003, pp. 38-40; Heidegger 2008, pp.37-39 y Heidegger 1998, pp. 150-154.

¹⁶ Para Rivera el problema es que esta «trae, más adelante, una serie de problemas de traducción» (Heidegger 1998, p. 474).

¿Pero por qué tendría esto que habernos afectado? Podríamos ser indiferentes a ello. Que otro sufra, que otro pierda su fuente laboral o su vida, podría no afectarnos. De hecho, muchas veces perdemos la sensibilidad frente a hechos noticiosos ocurridos en partes lejanas de nuestro planeta.

4 COESTAR

Tan originaria como la estructura del estar-en-el-mundo es la estructura del coestar (*Mitsein*). Somos con otros, pero esto lo podemos entender mal. No es que primero seamos y que luego entremos en contacto con los otros, somos coestar desde siempre, aun cuando estemos solos. Estar solo no es sino una modificación negativa de este coestar. De hecho, solamente podemos estar solos por esa estructura de nuestro ser. Un lápiz o un computador nunca están solos.

Los seres humanos no son sujetos “encapsulados” que necesitan algo así como un puente para cruzar hacia el otro. Así como el mundo no está en sentido estricto fuera de nosotros, sino que es parte de lo que somos (un momento de la estructura de estar-en-el-mundo), tenemos una relación ontológica fundamental con el otro. De hecho, en la medianía propia del Uno, ellos son de los que yo no me distingo: “Los ‘otros’ ya están en el horizonte de una determinada referencia al mundo circundante” (HEIDEGGER, 2008, p. 38).

En el mundo de la ocupación comparecen los otros y este comparecer es distinto de aquel del ente intramundano que no tiene el modo de ser del Dasein, “ese comparecer es un co-estar, un con-ser aquí, un coexistir, no un estar-ahí” (HEIDEGGER, 2006, p. 296). El Dasein es “estar-en-el-mundo” y simultáneamente un coestar, estamos determinados por esta estructura aun cuando no exista ningún Dasein presente. Gracias a ella los otros Dasein nos comparecen como coexistencias (*Mitdasein*). Estas se “traslucen” en los útiles y obviamente también comparecen en el encuentro directo de la cotidianidad, en «el tener-que-tratar-el-uno-con-el-otro, el estar-referido-el-uno-al-otro o bien el no-tener-nada-que-ver-el-uno-con-el-otro, el contar con los otros y el contar para los otros. Este “con” de los otros... puede transformarse respectivamente en un ser-el-uno-para-el-otro, en un ser-el-uno-contrael-otro o bien en un ser indiferente el-uno-junto-al-otro» (HEIDEGGER, 2008, p. 36-37).

Hay una estructura de ser que afecta al coestar en el modo de la cotidianidad inmersa en el Uno, Heidegger le llama el distanciamiento (*Abständigkeit*). Se da en la ocupación cotidiana una comparación, una pretensión de diferenciarse (Heidegger 2006, p. 305-306). De hecho, el estar-unos-con-otros (*Miteinandersein*) de los que comparten una ocupación suele nutrirse de desconfianza. No así el compromiso por una causa común, ella más bien genera una “auténtica solidaridad (que) hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo” (HEIDEGGER, 1998, p. 147)¹⁷. Al respecto Heidegger (2001) afirma:

¹⁷ El paréntesis, en el texto citado, es nuestro.

Sabemos de sobra que, por ejemplo, una auténtica y gran amistad no surge ni consiste que un yo y un tú se miren mutuamente con emocionada dicha en esa su relación yo-tú distrayéndose o divirtiéndose o entreteniéndose mutuamente (el uno al otro y el otro al uno) con banales cuitas de sus almas, sino que esa amistad crece, se mantiene y cobra firmeza en una auténtica pasión por una cosa común, lo cual no excluye sino que exige que cada uno tenga su propia y distinta ocupación (p. 159).

Este proyecto común, ciertamente es el que ha caracterizado sobre todo a la gente que trabaja en los puestos que venden productos del mar y a los pescadores, que ya han sufrido en más de una ocasión. El mismo año 2015 sus puestos fueron destruidos por un incendio que arruinó los locales del terminal pesquero. La reconstrucción se convirtió en causa común, que vino a afirmar los lazos entre locatarios, pescadores y aquellos que ayudaron en esta empresa. Lamentablemente de nuevo fueron golpeados, de manera mucho más dramática, con el maremoto de septiembre.

En este punto nos remitiremos al §26 de *Ser y tiempo* llamado "La co-existencia de los otros y el coestar cotidiano". Este parágrafo es de gran relevancia, en tanto entrega elementos importantísimos que tienen que ver con la comparecencia del ser del otro en tanto coexistencia (*Mitdasein*)¹⁸. De fundamental importancia nos parece la relación que Heidegger establece entre cuidado y coexistencia.

El concepto de "cuidado" (*Sorge*) es definido en *Ser y tiempo* específicamente en el §41 de la siguiente manera: "el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el mundo)-en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [*Sorge*]" . Cuidado es en primer lugar "la totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein" (HEIDEGGER, 1998, p. 214). El Dasein cuida de su ser estando-ya-en-un-mundo, y esto, en medio del ente intramundano. Que el Dasein cuide de su ser significa que su ser *le va*, que su ser es de su incumbencia. Él debe hacerse a sí mismo, está obligado "esencialmente" a ello. Él es en la medida que se hace a sí mismo. Que el Dasein cuide de su ser no quiere decir que el Dasein esté condenado a ser un ente egoísta y egocéntrico. Al Dasein altruista su ser también *le va*, él también cuida de su ser, en tanto donación hacia el otro. Una dimensión fundamental del cuidado es precisamente la solicitud por el otro.

Este cuidar el ser estando en medio del ente implica el ocuparse. ¿Qué relación existe entre el ocuparse y el cuidado? El Dasein está obligado a ser y su ser *le va*. Él es un ente que tiene que concretar su ser en específicas formas de estar-en (entre) los entes intramundanos. Ejemplos de maneras de estar-en son "habérsela con algo, producir, cultivar y cuidar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar", así como también "dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar" (HEIDEGGER, 1998, p. 83). Todas estas son maneras de tratar con el ente que no es el Dasein. El cuidado implica el ocuparse con las cosas, pero ¿qué ocurre con el ente humano? ¿El trato con él consiste en ocuparse? Este es precisamente uno de los aportes del §26 de *Ser y tiempo* que a nuestro juicio es fundamental: El otro, en tanto otro Dasein, aquel que comparece como coexistencia no

¹⁸ Modo de ser del otro Dasein.

es objeto de ocupación, sino de *solicitud* (HEIDEGGER, 1998, p. 146). Si al Dasein le va su propio ser, su estar-en, como momento estructural de su ser, implica el tener que habérselas con el ente que no es el Dasein. El habérselas con otra existencia, el tratar con el otro se da en tanto solicitud, no como ocupación. La solicitud es el “cuidar” del otro y en este “cuidar” se da el cuidado del propio ser.

En el §26 de *Ser y tiempo* afirma Heidegger que, si al descubrimiento de lo a la mano le es propia la circunspección, a la solicitud le corresponde el *respeto* (*Rücksicht*) y la *indulgencia* (*Nachsicht*). Si la ocupación es guiada por un tipo de conocimiento que es la circunspección, ¿qué es lo que guía la solicitud? ¿Qué es lo que guía al Dasein en el habérselas con el otro en tanto coexistencia? La respuesta es doble: el *respeto* y la *indulgencia*, “ambos pueden recorrer con la solicitud, los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar a la *falta de respeto* y a la extrema indulgencia propia del indiferente” (HEIDEGGER, 1998, p. 147). A pesar de que este último texto citado se refiere solo a los modos deficientes, se entiende por el contexto que también se puede “recorrer” los modos positivos de habérselas con el otro.

Desde el mundo comparecen los entes, no solo los entes que no son el Dasein, sino los otros en tanto coexistencias. Aquel existencial que corresponde a “la totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein” que decíamos era el cuidado, le da unidad a los demás existenciales, cuidamos nuestro ser y en este cuidar nos “ocupamos”¹⁹ del otro, es decir tenemos solicitud por el otro. El otro no nos es totalmente indiferente. El comprenderme, por ejemplo, como solidario, implica al otro, en tanto la solicitud que tenga hacia él. No está demás decir que el Dasein egoísta también tiene solicitud por el otro, pero en un modo tal que el otro pasa a ser un instrumento, en ocasiones, al cual dominar. En este último tipo de solicitud le quitamos al otro su propio cuidado reemplazándolo²⁰.

Nos preguntábamos, ¿qué es lo que nos afecta al contactarnos con el sufrimiento de los otros? Ya tenemos un elemento importante, nuestro ser, nuestro hacernos, nuestro comprender lo que somos, implica la solicitud por el otro, implica el respeto y la indulgencia.

¹⁹ Lo ponemos entre comillas porque el ocuparse corresponde en sentido estricto al trato con el ente intramundano que no es el Dasein.

²⁰ En el §26 de *Ser y tiempo* se presentan dos posibilidades positivas fácticas que puede adquirir la solicitud: 1) Quitarle al otro el cuidado reemplazándolo y 2) el anticiparse “a su poder-ser existencial, no para quitarle el ‘cuidado’, sino para devolvérselo como tal” (p. 147), esto ayudaría al otro a hacerse transparente para sí mismo. El primero de estos modos puede concretarse en el paternalismo o en la dominación, ambos modos relacionados, aun cuando no toda dominación es paternalismo. El segundo en una solicitud por el otro que le ayude a asumir su autonomía y superación. Estas dos formas fácticas son dos formas positivas de la solicitud, pero también hay formas deficientes como la indiferencia. El no interesarse por los otros es otro modo de la solicitud. La indiferencia tiene el carácter de la no-llamatividad (p. 121), tan propia de nuestro modo cotidiano de estar-en-el-mundo. Pensemos, por ejemplo, en nuestro indiferente estar en la calle o en el estar en la fila de un banco, preocupados de irnos pronto. Tal condición puede verse afectada o incluso romperse cuando el otro me dice: “¿me cuida el puesto por favor?”. O puede verse alterada cuando nuestro mundo del puerto ha sido devastado y cuando se echan de menos aquellos que ahora no están.

Sicológicamente hablando, podemos hoy responder a la pregunta recién planteada con una habilidad social que está de moda en el lenguaje coloquial, *la empatía*. Sin embargo, para una interpretación ontológica esta sería aún una respuesta superficial, la empatía no es un fenómeno originario, es un fenómeno que se basa en el coestar y en nuestro estar-unos-con-otros. Sin esta base ontológica sería imposible algo como la empatía. De hecho, ella solo se hace necesaria debido a un predominio de un estar-unos-con-otros deficiente (HEIDEGGER, 1998, p. 149).

5 EL MITWELT Y EL ÁMBITO DE PATENCIA

El mundo es un momento de la estructura existencial del Dasein, pero el mundo no es solo el mundo propio, es un mundo que compartimos. En él encontramos el mundo de los otros²¹. Es por ello por lo que podemos comunicarnos, hay un contexto de significatividad común que nos permite entendernos entre nosotros. Cuando develamos un ente como un terremoto, somos capaces de compartir este ente²².

En nuestro estar-en-el-mundo estamos-en(tre) los entes intramundanos de un modo involucrado, estamos por ejemplos absortos en la praxis de la cotidianidad. Este estar-en, en tanto momento de la estructura existencial del estar-en-el-mundo, nos permite ocuparnos del ente que compartimos con otros. Somos capaces de estar con otros en definitiva porque compartimos su apertura, compartimos su *ámbito de patencia*²³, entramos en el estar-en de los otros, en su ahí, compartimos su mundo. De hecho, “el ser-unos-con-otros se pone de manifiesto en el comportamiento de varios o de muchos respecto a lo mismo” (HEIDEGGER, 2001), sobre ello descansa la comunidad²⁴.

El mundo cotidiano es un mundo común (*Mitwelt*), en él están los que comparten nuestra ocupación y aquellos otros indiferentes²⁵. Por causa de los primeros y su cercanía, los otros comparecen en su indiferencia. Y en este mundo común también comparece “uno mismo”, tanto para los otros, como para sí. Comparecemos con lo que hacemos, “‘uno mismo’ entre otros, con su posición, su aspecto, sus logros, su éxito

167

²¹ Afirma Heidegger (2008): “En el marco en el que inmediata y regularmente comparece el mundo, los otros están ahí como mundo *compartido*, mientras que uno mismo está ahí como mundo *propio*” (p. 36).

²² Heidegger (2001) señala que el compartir el ente contribuye a hacer posible el ser unos-con-otros (p. 113).

²³ Heidegger (2001) afirma: “Existencia, esto es, *Da - sein*, esto es *ex-sistencia*, esto es *ser-ahí*, significa: traer consigo o empezar trayendo consigo el círculo, el ámbito, del posible hacerse manifiesto (y del hacerse ella manifiesta) de la posible patencia (u *Offenbarkeit*), es decir, el ‘ahí’ (el ‘ex’, el ‘fuera’), solo estando dentro del cual pueden también las cosas hacerse manifiestas [...] La existencia es abridora, es decir, se caracteriza por su apertura, es descubridora, es decir, con ella queda al descubierto ente y, por tanto, la existencia no es sino trayendo consigo (en el sentido indicado) el ámbito del hacerse manifiesto ente y el hacerse manifiesta ella, participando, comunicando y compartiendo, pues” (pp. 140-141).

²⁴ “La mismidad (el ser algo lo mismo) para varios es comunidad, el tener en común algo, el compartir el desocultamiento. El ser-unos-con-otros cabe el ente es compartir el desocultamiento, el no ocultamiento (la verdad) del correspondiente ente” (pp. 114-115).

²⁵ Afirma Heidegger (2000): «La manifestación de los otros que fácticamente viven en lo que aparece queda mejor caracterizada mediante la expresión “*del mundo común*”, es decir, son otros que, por vivir fácticamente, aparecen “en el mundo”, “mundanamente”: en cuanto aquellos con los que uno “tiene que ver”, con los que uno trabaja o con los que uno piensa hacer algo; (por razón de esto, los muchos otros que son “indiferentes”); “común”, por cuanto tales otros son aquellos con los que “uno mismo” tiene que ver» (p. 126).

o su fracaso” (HEIDEGGER, 2000, p. 126)²⁶. Desde este mundo compartido le damos significación a los entes intramundanos, podemos compartir el ente en su desocultamiento, es decir, en su verdad.

La tradición concebía la verdad como una determinante del juicio. Era el juicio, la proposición, la que podía ser verdadera o falsa. Para Heidegger, en cambio, es el ente el que hace verdadero o falso al juicio. Hay una relación entre el juicio y el ente, que Heidegger (2001) llama *relación veritativa* (pp. 67ss). La concepción heideggeriana está en plena sintonía con la etimología de la palabra griega que designaba verdad: “*alétheia*”. Ella está compuesta por la raíz del verbo *lanthano* que significa ocultar, y la negación “*a*”. Verdad es desocultar, es develar el ente. Es el ente, en tanto develado, el que puede ser verdadero o falso. Es el ente, en tanto develado, que hace verdadera o falsa la proposición. El Dasein es en la verdad, lo cual no significa que no pueda engañarse. Es precisamente por esta capacidad de develar que el Dasein puede equivocarse y caer en el error.

Compartimos la verdad porque en el mundo común compartimos el desocultamiento del ente. Cuando nos referimos a compartir el desocultamiento, no nos estamos refiriendo solo a un hecho óptico. Ontológicamente compartimos la verdad, incluso cuando queremos reservarnos un secreto y no compartirlo con otros. De hecho, esto solo es posible porque compartimos la verdad²⁷.

Afirma Heidegger que con el otro compartimos el ámbito de patencia: cuando miramos a un Dasein sin que este nos vea, lo vemos interactuando con las cosas. De hecho, hemos entrado en su ámbito de patencia y él está en el nuestro (Heidegger 2001, p. 142-143). Tanta es la apertura que tenemos como seres que tienen el modo de ser de estar-en-el-mundo, de coestar, que incluso podemos compartir el mundo del otro y su ámbito de patencia. Esto no tiene nada que ver con un sujeto aislado que tenga que salir de su ámbito inmanente para acceder a la trascendencia del mundo donde encuentra el objeto. Tampoco tiene que ver con sujetos aislados que tengan que salir de su interioridad para acceder a la interioridad del otro.

Lo anterior, puede sacarnos definitivamente del esquema de un sujeto compartiendo con otros sujetos el conocimiento de los objetos. Sujetos con otros sujetos compartiendo la “vivencia”²⁸ de un terremoto y maremoto. Algo así como seres aislados que tienen que ponerse de acuerdo en lo que experimentaron. Efectivamente, siempre habrá cierta perspectiva e interpretación distinta entre Dasein y Dasein, pero lo que tenemos no son imágenes mentales que tengan luego que consensuarse. Nuestra cercanía es mucho más profunda, compartimos el desocultamiento del ente. Compartimos el mismo terremoto y maremoto, aun cuando lo experimentáramos de manera diversa. Por ejemplo, para los que perdieron un ser querido fue muchísimo

²⁶ Pese a que esta comparecencia del “uno mismo” no es igual al “yo y a mismidad; ... el ser-ahí (Dasein) se tiene a sí mismo” (Heidegger 2003, p. 39).

²⁷ Afirma Heidegger (2001): “El desocultamiento nunca pertenece a un particular como tal. En tanto común, está, por así decir públicamente a disposición de cualquiera” (p. 41).

²⁸ Heidegger (2008) se separa de este concepto de vivencia de la fenomenología anterior, que la comprende como actos internos (p. 36).

más terrible que para mí que solo sufrí la pérdida de algunas cosas de vidrio y un apagón eléctrico. Pero de todas maneras compartimos el mismo ente, compartimos el mismo terremoto y maremoto, compartimos los barcos de pesca en la plaza del otro lado de la calle.

Producto de nuestra configuración ontológica, y no meramente óptica, compartimos el mundo y el ente, tenemos una estructura existencial que nos hace compartir el ser: el coestar. Somos muchísimos más cercanos que un yo y un tú que se encuentran, pues esas nociones suponen seres que primero son y luego entran en relación entre sí. Somos entes que coestamos con otros desde siempre, compartimos el mundo en cuanto horizonte de significatividad y además el desocultamiento de las cosas, de los entes intramundanos. Podríamos decir, que tenemos una especie de "solidaridad ontológica", señalando con el término "solidaridad" lazos fundamentales que están desde siempre en el Dasein y que pueden desarrollarse ópticamente. Estos lazos no necesariamente son "solidarios" en el sentido virtuoso del término. Vale decir, como una predisposición a adquirir adhesiones circunstanciales a la causa u empresa de otros (RAE 2021). No obstante, esta otra solidaridad también es posible como desarrollo óptico de nuestro coestar, pues compartimos el ente y por tanto podemos compartir un proyecto común.

Ante un acontecimiento como un terremoto, así como en todo momento de nuestro existir, tenemos que vérnoslas con nuestro ser. ¿Cómo articulamos este acontecimiento disruptor en la proyección de nuestro ser? Si consideramos que: "La interpretación de la cotidianidad del Dasein toma el horizonte para la denominación y la interpretación de lo que siempre le ocupa. Se es zapatero, sastre, maestro, banquero. En esto el Dasein es algo que también los demás pueden ser, y son... aquello en que nos ocupamos también cuenta... por haber otros que hacen lo mismo, que se ocupan en lo mismo" (HEIDEGGER, 2006, p. 305). Regularmente nos interpretamos desde los entes del mundo circundante de la ocupación. Un jugador de fútbol se interpreta desde el juego y sus entes característicos, el comerciante desde sus negocios. Lo que se es, es comprendido desde lo que se hace y desde nuestros logros, midiéndonos a nosotros mismos por los resultados (Rivera 2001, p. 59) y también desde un ambiente laboral que implica a otros: a pescadores y a feriantes con sus colegas, por ejemplo, y a nosotros como sus clientes. ¿Qué ocurre cuando los útiles se arruinan si nos interpretamos desde ellos? ¿Qué pasa con el dueño y los trabajadores de una embarcación pequeña o mediana cuando esta se destruye? ¿Qué pasa con los vendedores, si una vez más en el mismo año, quedan sin su fuente laboral? El "quedarse en la calle" puede ser algo más ontológico que lo que comúnmente pensamos. De alguna manera necesitamos reconfigurar lo que somos, reinterpretarnos, hacer que este acontecimiento no nos paralice, a pesar de las comprensibles reacciones inmediatas que podamos tener. Más fácil escribirlo que hacerlo.

CONSIDERACIONES FINALES

En Chile hemos estado inmersos en otro suceso que ha alterado en buena medida nuestro mundo. Esta vez un acontecimiento de una índole totalmente distinta: el

estallido social del 18 de octubre de 2019. Este comenzó con la evasión del pago del metro por grupos de estudiantes en Santiago, desencadenando una movilización con demandas que superan ampliamente el hecho que les dio origen. Tanto es así que las movilizaciones populares se extendieron por todo el país. Tanto la ciudad de Santiago como otras capitales de regiones transformaron sus espacios públicos, al menos los más icónicos, en lugares de protesta y encuentro ciudadano, lo que fue acompañado por desmanes y saqueos. Pero no es el aspecto de destrucción el que pretendo comparar con la alteración del mundo que ocurrió tras el terremoto y maremoto en Coquimbo. Ciertamente esto provocó que la confiabilidad cotidiana del espacio público y en ocasiones incluso del privado se viera alterada. Solo un ejemplo de menor importancia: las calles para los que transitábamos en automóvil se volvieron lugares en los que había que tener una precaución extrema y la conducción despreocupada del tiempo ordinario se volvió una cosa del pasado. Los semáforos estropeados dejaron de remitir a aquellos encargados de tenerlos en perfectas condiciones y se volvieron parte del sentido de un acontecimiento mucho mayor. Una sorprendente amabilidad y solidaridad se dio entre los otrora conductores apurados y estresados. Pero, como decía no es este el aspecto en el que quiero fijarme. Hubo un cambio de significatividad que ciertamente alteró los entes ordinarios, pero también el tiempo y la estabilidad propia de una sociedad que semanas atrás parecía asegurada. Alguien en Twitter, apenas el sábado 19 de esa semana, expresó algo que me interpretó plenamente, así como a muchos que lo premiaron con un “me gusta”; se afirmaba lo siguiente: “la semana pasada parece que fue hace décadas”. Daba la impresión que la misma significatividad del tiempo se había trastocado y parecía que habíamos entrado a otra época de nuestra historia como país, tanto que la tranquila cotidianidad de la semana anterior al estallido parecía de un tiempo lejano. Una determinante propia de la ontología heideggeriana de *Ser y tiempo* se había transformado: el tiempo. El país que parecía próspero y confiable se develó como un ámbito de muchas demandas insatisfechas, de desigualdad e injusticia. Las instituciones develaron de manera ahora dramática el desprestigio que muchos venían observando desde la tranquilidad de la reflexión. La aburrida y en ocasiones estresante cotidianidad dio paso a la intranquilidad e incertidumbre del futuro, incluso del futuro cercano. La confianza en una economía que había supuestamente dado pasos significativos de desarrollo mostraba un montón de falencias. También el otro Dasein comenzó a aparecer distinto, se dieron fenómenos como la encomiable solidaridad que se da entre los que compartían la nueva cotidianidad frente a las falencias propias de una sociedad convulsionada, la polarización profunda entre los que piensan distinto, la violencia de unos y otros que nos duele porque se ven implicadas otras existencias, así como una sorprendente participación ciudadana, e incluso la creación de espacios de deliberación política popular, en la que participaron los otrora indiferentes ciudadanos absortos en sus quehaceres cotidianos. La aparente apatía de la mayoría se transformó de pronto en deseos de participación común, de expresión, reconocimiento y también de enfrentamiento.

Luego de ello nos ha tocado vivir un suceso mundial en el que todavía estamos inmersos: la pandemia del COVID-19. Las cosas cotidianas del ámbito público como calles, pasamanos, transporte público se nos presentan ahora como amenazantes. El otro se convirtió en una potencial fuente de contagio. El invisible aire de los medios de transporte se transformó en algo sospechoso y el futuro en algo aún más incierto. Como hemos visto, la alteración ontológica de nuestro mundo cambia las significaciones de los entes, incluyendo al ente humano.

REFERENCIAS

- ACEVEDO, J. Acerca del “problema” del conocimiento (Heidegger y Hartmann). In: *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria, 1999, p. 21-42.
- DASTUR, F. La ipseidad: su importancia en la psicopatología. In: *Universitas Philosophica*. Vol. 64 año 32, 2015, 251-266.
- HEIDEGGER, M. El origen de la obra de arte. In: *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza editorial, 2012, p. 11-62.
- _____. *El concepto de tiempo* (Conferencia de 1924). Trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. 3ed. Madrid: Trotta, 2003.
- _____. *El concepto de tiempo* (tratado de 1924). Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2008.
- _____. *Introducción a la Filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra. 2001.
- _____. *Ontología y hermenéutica de la facticidad*. 1ed. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2000.
- _____. *Prolegómenos para un estudio del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza. 2006.
- _____. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 1998.
- HESSEN, J. *Teoría del conocimiento*. Trad. José Gaos. Buenos Aires: Losada, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, J. “El hombre y la gente”. In: *Obras Completas*, tomo VII, Madrid: Revista de Occidente, 1964a p. 275-439.
- _____. “Lección X”. In: *Qué es filosofía, Obras Completas*. tomo VII. Madrid: Revista de Occidente, 1964b, p. 407-420.
- RAE, “Solidaridad”. In: www.rae.es, 2021.
- RIVERA, J. E. “Zunächst und Zumeist”. In: *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile: Ediciones UC y Universitaria, 2001, p. 49-62.
- VIGO, A. “Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit*”. In: los escritos 1929-1930”. In: *La filosofía como pasión/ Philosophy as passion: Homenaje a Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 Cumpleaños*. (Org.) Brickle, P. Madrid: Trotta, 2003, p. 143-190.

Recibido: 13 de septiembre de 2021

Aceptado: 13 de octubre de 2021

El ser-sí-mismo como ser-entero

The Being-itself as a whole-being

Cristóbal Holzapfel
Universidad de Chile¹

RESUMEN

Antes de las principales concepciones del *Selbstsein*, ser-sí-mismo, que anteceden a Heidegger, a saber las de Kiekegaard y Jaspers, en ninguna de ellas entró a tallar decididamente el pensamiento de que el ser-sí-mismo, en cierto modo, se completa como ser-entero (*Ganzsein*). A propósito de esto, es notable la distinción entre las 2 Secciones de *Ser y tiempo*, puesto que en la I Sección se tematizó un Dasein, "entre" nacimiento y muerte, y que deja a ambos fuera, en cambio desde el inicio mismo de la II Sección, Heidegger acomete la cuestión de la posibilidad del ser-entero.

172

PALABRAS CLAVE

Ser-sí-mismo; ser-entero; nacimiento; muerte

SUMMARY

Before the main conceptions of the *Selbstsein*, to be-self, which precede Heidegger, namely those of Kiekegaard and Jaspers, in none of them took place decisively the thought that the being-self, in a way, is completed as being-whole (*Ganzsein*). In this regard, the distinction between the 2 Sections of *Being and time* is remarkable, since in section I a Dasein was themed, "between" birth and death, and which leaves both out, instead from the very beginning of section II, Heidegger tackles the question of the possibility of the being-whole.

KEYWORDS

Being-self-being, being-whole, birth, death

¹ E-mail: hcrisob@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3968-5409>

1

Ante todo lo que persigue la fenomenología es que el fenómeno se muestre por sí mismo, evitando que la razón lo construya, como se ha acostumbrado a hacerlo a lo largo de una vasta tradición. El método racional o empírico constituye una muestra de ello. Si hay algo que ante todo atrae del pensamiento de Husserl es justamente esta nueva mirada, esta apertura del fenómeno y consecuente crítica a la tradición.

En lo que concierne a Heidegger, justamente en este acceso al ser del ser humano, del Dasein, se muestra sobre todo lo original y fecundo de su análisis, ya que el ser de este ente que somos, del Dasein, se le revela ante todo como Dasein cotidiano, por de pronto en lo relativo a *Ser y tiempo* (Cf, HEIDEGGER, 1997).²

Sobre esta base, podemos decir, aquí no está en juego que el ser humano se revele como animal racional o volitivo, determinado por la fe, u otro, sino que ante todo lo encontramos sumido en la cotidianidad. El Dasein que somos es inseparable de ésta, y si no la consideramos e incluimos en nuestras reflexiones y análisis, estaremos inevitablemente idealizando al ser humano, y dirigiendo nuestra mirada a un sujeto sin mundo, porque sería sin mundo cotidiano. Y esta cotidianidad que nos determina se muestra a su vez ante todo como medianía e indiferencia, ya que en ella nos es precisamente indiferente ser-sí-mismo o no serlo. Para Heidegger ella está regida por un fenómeno singular, que es llamado en alemán *das Man*, que corresponde al pronombre impersonal “se” (*man*), y que también podemos traducir como “uno”. Ello se explica porque en esta vasta y vaga cotidianidad nos comportamos en general como *se* usa comportarse, y lo mismo pensar, juzgar, obrar como *se* piensa, juzga u obra.

Y, como ya decíamos, es en esta cotidianidad en la que inmediata y regularmente encontramos al Dasein que cada cual es.

Para hacer justicia, un primer atisbo relativo al reconocimiento de nuestro modo de ser habitual ya fue dado por Karl Jaspers, para quien el hombre existe siempre en situaciones que lo determinan en variadas circunstancias de modo tan decisivo que nuestro ser se altera notoriamente con ellas. Sin duda alguna no somos los mismos en tiempos de paz o de guerra, bajo la holgura o estrechez de distintas condiciones económicas, exaltados por la vivencia del amor o de su pérdida.

Vano resulta pues hacer abstracción de todo ello y pretender que sería suficiente considerar al ser humano desde su racionalidad o desde alguna otra determinación genérica. Bien puede valer ello para estudiar al ente humano y clavarlo como una mariposa en un insectario, mas nuestro ser significativamente se juega, se modifica, crece

² Cf. Al igual que Rivera, el término ‘Dasein’ me permito escribirlo en letra normal o redonda, no en cursiva, dada la frecuencia con que aparece.

o decrece, se altera o estabiliza en función de las situaciones y de ese mar sin confines de la cotidianidad.

2

Heidegger trata sobre el ser humano, al que llama Dasein en su *opera magna* – *Ser y tiempo* – término éste, el Dasein, que podría traducirse como ser-ahí (traducción de José Gaos) entendiéndolo por tal que somos el “ahí del ser”, vale decir, el lugar, el espacio, el “ahí” donde se puede revelar u ocultar el ser y todo lo que es. En ese ahí, en esa apertura, en ese espacio abierto iluminado, que puede revelarse, comparecer, cobrar un sentido desde la tristeza que embarga a otra persona y que yo percibo, la profundidad de la mirada de un gato y hasta la vía láctea cuando la contemplamos bajo el cielo estrellado.

A nuestro juicio, no ha habido una concepción del ser humano más elevada y extraordinaria que ésta. ¿Qué somos pues sino ese claro (*Lichtung*) esa claridad donde cada cosa, asunto, evento, suceso, fenómeno se está revelando u ocultando).

Es más, cabe sostener que toda otra concepción antropológica tradicional queda remitida a ésta, puesto que si el ser humano es un animal racional, como lo sostuviera Aristóteles, la tarea de la razón es justamente abrir el ser de las cosas y fenómenos.

Lo mismo si el ser humano ha sido concebido como ser volitivo, es decir, concebido desde la voluntad – “voluntad de vivir”, como sostiene Schopenhauer, o “voluntad de poder”, como sostiene Nietzsche – pues bien sucede que el querer de la voluntad abre, y abre precisamente lo querido.

Similar es también la situación si consideramos que especialmente con Marx se baraja la concepción del ser humano como trabajador. Pues bien, el trabajo también abre, y abre justamente el ser de todo aquello sobre lo cual recae el trabajo que realizo.

Igual cosa cabría decir al concebir al ser humano con Max Scheler a partir de la emocionalidad, la emoción también abre y nos permite sentir al otro en su alegría, tristeza, exaltación, vacilación, resignación, u otro.

Como observamos, toda una tradición filosófica ha ido desplegándose ya por la senda de la apertura, y se trata entonces de que, dando el paso final, podemos simplemente concebir al Dasein, a este “ahí del ser” que somos, como apertura.

3

Pero luego se suma a esta concepción del Dasein como apertura la de este mismo como proyección (*Entwurf*) y que, en verdad, remite a la concepción antropológica de Jaspers del ser humano como poder-ser, posibilidad). Ahora bien, con Heidegger no sólo se trata ahora de entender ese poder-ser como proyección sino que estamos arrojados (*geworfen*) en el “ahí”, en el mundo, y en el mundo precisamente cotidiano.

Se trata pues de lo que va más allá de nuestras posibilidades, de lo que no elegimos, lo que, en la historia de la filosofía, tal vez comporta un importante antecedente en el *Enquiridion* de Epicteto, y precisamente ligado a la forma más radical de *amor fati*, hacerse uno con el destino, que se apoya justamente en lo que no depende de ti, de tus elecciones, deseos, propósitos o anhelos (Cf. EPICTETO, 1991).

Tanto más elocuente entonces que allí, en nuestra caída (*Verfallen*), en nuestro estar arrojados, “yectos” (*geworfen*) en la cotidianidad, se “escuche” el hablar silente de la conciencia que llama al *Selbstsein*, al ser-sí-mismo.

Apuntemos, a propósito de esto que tal vez este llamado habría que entenderlo mejor al modo verbal: un *llamar* a ser-sí-mismo, lo que tiene la virtud de evitar la plausible mal-comprensión del *Selbstsein*, como si se tratara de algo ya consumado, cuando en verdad es dinámico, se está haciendo y supone que nos asumimos como poder-ser y proyección.

Y se trata justamente de que, ante todo encontramos al Dasein sumido en la cotidianidad. Pero, la cotidianidad es el reino de la medianía; a ella la caracteriza una indiferencia a ser-sí-mismo o no serlo, o tal vez haberlo sido y luego haberlo perdido, o no tener incluso ninguna noción acerca de qué pudiera ser ese sí-mismo (HEIDEGGER, 1997, §9).

Ahora bien, si de acuerdo con el método fenomenológico, se trata de evitar construir los fenómenos, cautelosamente Heidegger se pregunta por cierto posible testimonio de este supuesto sí-mismo: “Se busca un poder-ser auténtico /o propio / del Dasein, del cual él mismo de testimonio en su posibilidad existencial”. (HEIDEGGER, 1977, 267) Y, en definitiva, este testimonio lo viene a encontrar en la conciencia: “El testimonio de un poder-ser auténtico /.../ lo da la conciencia” (HEIDEGGER, 1997, p. 234).

Hay que resaltar que ésta resulta ser una forma muy convincente de proceder, ya que antes de entusiasmarse y de especular con la posibilidad de un posible ser-sí-mismo del Dasein que está inmediata y regularmente sumido en la medianía de la cotidianidad, lo que se baraja es encontrar algún testimonio, y lo extraordinario del fenómeno de la conciencia es que precisamente él es este testigo en nosotros que precisamente da testimonio del impulso en el Dasein de traspasar los límites de esa cotidianidad, de estar sobre todo pendientes de lo que *se dice, se piensa, se discute y se hace*, procurando ser-sí-mismo.

Es patente que también desde esta perspectiva se muestra lo enigmático del fenómeno de la conciencia – que haya en el ser del Dasein esta suerte de clave, de huella o de llave maestra.

Hay en esto a la vez, podríamos agregar, un depósito de confianza en la conciencia y en el poder que tiene de contactarnos con nuestra intimidad, nuestro posible ser-sí-mismos. Más que esta confianza se trata con Heidegger de que a la vez esta conciencia lo que hace es llamar al sí-mismo de cada cual.

Y éste es el modo cómo se expresa, cómo se manifiesta la conciencia, esto es, llamando, es decir, más que hablando, llamando. Desde luego por ello en Heidegger también encontramos el reconocimiento de que la conciencia habla, pero no sólo habla sino que llama, y llama precisamente a ser-sí-mismo.

Puede considerarse el *daimon* del que nos cuenta Sócrates en la *Apología* como una suerte de dios interno que siempre le dice a él lo que *no* debe hacer como un primer testimonio de la conciencia ética. Y sucede a la vez que el mencionado *daimon*, según Sócrates, dice siempre la verdad, no se equivoca jamás. En razón de ello, este planteamiento contribuye a su defensa ante los tribunales. Pero, más que ese contexto histórico, lo que nos interesa aquí es que en el *daimon* socrático se presenta ya el supuesto de la infalibilidad de la conciencia.

Y así también, alrededor de 1.700 años más tarde, en Tomás de Aquino, en cuya concepción de la conciencia se trata de que su instancia superior corresponde a la así llamada *syndéresis*, donde supuestamente habla el propio Dios, sucediendo pues que aquí también, en esta *vox dei*, esta voz de Dios, estaría el supuesto de la infalibilidad de la conciencia.

Saltamos ahora 500 años más, y en pleno Siglo de las Luces Kant plantea en su concepción de la conciencia nuevamente que ésta no puede errar, ya que tiene la prerrogativa de ser una primera instancia en nosotros, de tal manera que lo que dice no se puede cotejar con ninguna instancia anterior, debido a lo cual corresponde suponer que sus asertos, sus fallos, sus mandatos corresponden siempre a lo recto y lo verdadero.

Luego está Fichte que entiende la conciencia al modo de un oráculo de los grandes ideales de la humanidad, del "reino de los fines" y que, cual Hermes (el mensajero de los dioses) comunica a los seres humanos las supremas y sempiternas verdades.

En lo que sigue en el siglo XIX quizás es perfectamente entendible que tras esta elevación sublime de la conciencia, como la que se vislumbra en Fichte, se planteen concepciones escépticas relativas a ella, como Schopenhauer, para quien la conciencia carece de todo poder y no puede valer como "fundamento de la moral"; y de Nietzsche, para quien la conciencia desde antiguo se volvió "mala conciencia" que promueve la negación vital, y que habría que superar a través de la afirmación de una "conciencia soberana" que expresa el gesto del "supremo sí", de lo "más allá del bien y del mal".

Como observamos, aun tratándose de lo que podríamos calificar como "fase excepcional escéptica", relativa a las concepciones de la conciencia ética, en el caso de Nietzsche, y en concordancia con su *Genealogía de la moral*, a fin de cuentas igual hay una afirmación de ella con la "conciencia soberana". Esto es decidor, puesto que nos muestra

que de un fenómeno, capacidad, facultad, voz interior (o como haya que llamarla) propia de la conciencia, no podemos escapar, siendo vano también el intento de negarla.³

Es más sucede que, al extender la mirada a la amplitud de una “historia de la conciencia”, los testimonios de concepciones de la conciencia que la suponen como infalible, se multiplican y pasan a ser lo dominante. Esto nos da qué pensar en el sentido de revelarse en ello cierta interna necesidad que tiene el ser humano de reconocer en él una instancia que no se equivoca, a saber, una instancia en la que se va hilvanando la verdad de todo lo que deberíamos hacer, decidir, emprender, evitar, abandonar, abrazar, etc. O, más precisamente la conciencia es el canal, que nos comunica con nuestra trama profunda y genuina.

4

Dando un nuevo salto de más de dos siglos, en el siglo XX Heidegger concibe también una conciencia que en su llamado al Dasein, a ser-sí-mismo, no yerra.

Para el pensador de Friburgo ese llamado o ‘llamada’ (traducción de Rivera) de la conciencia se dirige al Dasein, inmerso en su cotidianidad, bajo el dominio del “se”. Mas, tengamos en cuenta que éste da lugar, incluso en *Ser y tiempo*, a una teoría del poder, precisamente porque el mencionado “se” es el poder que rige en el mundo cotidiano. Y sucede aquí, como en otras teorías del poder, especialmente la de Foucault, que el poder, el verdadero poder, se oculta tras diversas concretizaciones, a saber, la autoridad, la costumbre, el poder económico, técnico, del saber, y demás, porque, en la trastienda de ello actúa el determinante de fondo, cual es el poder del “se”. Pero más encima el “se” se manifiesta en cada cual con la pretensión de representar su mismidad, a lo que Heidegger denomina “uno-mismo” o “se-mismo” (*Man selbst*). Pues bien, si hay equivocaciones o confusiones en el llamado de la conciencia, éstas se deben a que en la interpretación de ese llamado interviene este “se-mismo:

Las “confusiones” / “Täuschungen” / surgen en la conciencia no a través de una mala comprensión (un equi-vocarse / *Sichver-rufen* /) del llamado, sino recién a partir del modo cómo el llamado es escuchado – a saber, que en vez de ser comprendido, es conducido por el uno-mismo a una auto-conversación transaccional, apartándose de su tendencia a la apertura (HEIDEGGER, 1977, p. 274, tr.m.).

Con todo, sigue Heidegger: “Lo que abre el llamado es, no obstante, nítido, aunque experimente diferentes interpretaciones, de acuerdo a sus posibilidades de comprensión en cada Dasein” (HEIDEGGER, 1977, p.274). Según cómo ha sido concebida la conciencia

³ Las concepciones aludidas de la conciencia, en: Stoker, H. Gehardus, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien* (La conciencia. Representaciones y teorías). *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, herausg. von Max Scheler (Escritos de filosofía y sociología, editados por Max Scheler, Bonn, 1925).

ética en la tradición, podría decirse que su supuesta voz, la voz de la conciencia, ha dicho demasiadas cosas. Ella ha expresado deberes, obligaciones, mandatos. Mas, según piensa Heidegger, ante todo se trata de acallar la conciencia, tomando en consideración que aquella conciencia tradicional ha sido muy habladora. Y, sin embargo, para el filósofo de la Selva Negra esa conciencia en su silencio, en su hablar silente, dice lo esencial, y esto es un llamado (*Ruf*) a ser-sí-mismo. En efecto ¿a qué otra cosa tendría que llamar la conciencia si no es a ser-sí-mismo? En contraste con ello, todo lo demás es secundario y derivado: que tu debas hacer esto o lo otro.

Mas ¿qué es ese sí-mismo? Pues nada más que a asumirse como posibilidad, como poder-ser, y en términos más estrictamente heideggerianos, como *proyección yecta*, esto es, considerando que al mismo tiempo estamos arrojados en nuestro ser como proyección. Y, si bien lo advertimos, ello tiene que ver a la par con la libertad.

Al asumirme como posibilidad y proyección, se trata de que todo lo que pudiera considerarse como dado en uno, con todo lo importante que pueda ser, como que somos sudamericanos, chilenos, blancos, de tal nivel socio-económico, altos o bajos, gordos o flacos, todo ello es nada más que una plataforma para que nuestro genuino ser se despliegue como una posibilidad que se asume como tal, y que por lo mismo es también libre.

Y lo cierto es que cuando entendemos el sí-mismo del ser humano de esta forma - nada más que como posibilidad asumida - podemos resguardarnos de eventuales falsas identificaciones de ese sí-mismo con distintas figuras, lo cual, por lo demás, está siempre sucediendo a lo largo de la historia. En efecto, el sí-mismo ha sido identificado con lo ario, con el ser de algún credo religioso, con el ser de izquierda o de derecha. Y, claro está, sucede que cuando se produce esa identificación, esto suele frecuentemente acarrear odiosidad y violencia.

Por otra parte, al asumirnos como posibilidad no tenemos entonces un camino ya trazado y está todo todavía por hacerse.

Al ser el Dasein proyección e invitarlo con ello a que se asuma como tal, como un poder-ser que tiene que desplegarse, ello le da un impulso enorme a cualquier Dasein que literalmente descubre esto y lo asume. Nuestro pensador nos dice con ello que nuestro ser es pura posibilidad y proyección, estando todavía por hacerse. Y si ya has logrado muchas cosas, no importa, no te quedes allí, puesto que hay tantas cosas más pendientes. Pero, todo depende de ti: que te asumas como proyección.

De todos modos, si hacemos justicia, y aunque en verdad no haya mucha al interior de la filosofía (sobre todo en cuanto a reconocer sopesada y equitativamente el valor de la propuesta de cada pensador, y teniendo en cuenta tanto pensador que no es tomado a fondo y en serio en toda su dimensión y alcance) cabe decir que el primero en pensar decididamente la posibilidad como constitutiva en su dimensión existencial, ha sido Karl Jaspers, y, a su vez, ese pensamiento tiene nítidos antecedentes en Kierkegaard.

5

Es notable el impulso fenomenológico que acompaña a *Ser y tiempo* de punta a cabo. Desde el inicio mismo se baraja la cuestión de cómo acceder a este ente que somos. Ello tiene que ver incluso hasta con nombrar al ente humano, en lo que se opta por denominarlo Dasein. El filósofo de Friburgo practica con ello una suerte de tachadura, por cuanto palabras como ‘hombre’, ‘ser humano’, ‘humanidad’, y demás tienen que ser evitadas o pospuestas, ya que con todo el lastre semántico tradicional que acarrearán – principalmente representado por las concepciones antropológicas del “animal racional” e *imago dei* – impedirían el acceso a nuestro ser. Un próximo paso decisivo está dado en el comienzo mismo de la I Sección de *Ser y tiempo*, el parágrafo 9, al sostener allí que el Dasein es cada vez (o en cada caso) mío (*je meines*). Aquí advertimos la influencia de Kierkegaard en el pensamiento heideggeriano, puesto que ya con el filósofo danés se ha constituido la concepción de un ser humano singular (el “hombre de carne y hueso” nos dirá Miguel de Unamuno, y precisamente bajo influencia kierkegaardiana).

Pues bien, y ahora arrancando del comienzo de la II Sección de *Ser y tiempo*, a saber, el parágrafo 45, el impulso fenomenológico cobra un nuevo y poderoso brío y que se expresa en tres pasos respecto del acceso ahora ya no al ser humano, sino al Dasein singularizado, aquel que es cada vez mío. Estos pasos corresponden un pre-darse (*Vorgabe*), un pre-ver (*Vorsicht*) y un pre-concebir (*Vorgriff*), y que Jorge Eduardo Rivera traduce respectivamente como: “haber previo”, “manera previa de ver” y “manera previa de entender”. Atendamos cómo en el aludido parágrafo se llega al planteamiento de la posibilidad del ser entero:

La interpretación ontológica, que debe poner al descubierto el ente en lo que respecta a la constitución de ser que le es propia, se ve obligada a llevar al ente temático, por medio de una primera caracterización fenoménica, al haber previo, al cual deberán ajustarse todos los pasos ulteriores del análisis. Pero, a la vez, éstos necesitan ser dirigidos por la posible manera previa de ver que apunta al modo de ser del ente en cuestión. Haber previo y manera previa de ver bosquejan entonces, al mismo tiempo, el repertorio de conceptos (manera de entender previa) a que deben ser elevadas todas las estructuras de ser. Pero una interpretación ontológica *originaria* no demanda, tan sólo, una situación hermenéutica garantizada por su adecuación a los fenómenos, sino que debe asegurarse explícitamente de que ha hecho entrar en el haber previo el *todo* del ente temático. Asimismo, tampoco basta un primer bosquejo, aunque fenoménicamente fundado, del ser de este ente. La manera previa de ver que apunta hacia el ser debe, más bien, alcanzarlo en la *unidad* de los correspondientes y posibles momentos estructurales. Sólo entonces podrá plantearse y responderse con seguridad fenoménica la pregunta por

el sentido de la unidad de la totalidad-de-ser del ente entero (HEIDEGGER, 1997, p. 232).

6

Como vemos, Heidegger se pregunta por la “situación hermenéutica”, por lo ganado hasta aquí, y si el punto de partida muy acertado, en aras de concebir al Dasein, ha sido la cotidianidad, ¿no implica este “haber previo” de la cotidianidad a la vez un quedar presos en ella? Es cierto, y como se aclara en lo que sigue, con la “manera previa de ver” (la previsión, *Vorsicht*) ya se apuntó al ser-sí-mismo (*Selbstsein*) y que corresponde parejamente a la *Existenz*.

Heidegger resume lo ganado hasta aquí, vale decir de lo que atañe a la I Sección, a través de la siguiente afirmación: “el ser del Dasein es el cuidado”, vale decir, lo que concierne a la *Sorge*, cuidado (o también, ‘cura’, como tradujera Gaos), teniendo en cuenta además que la traducción más directa del término, presente en su uso corriente del idioma alemán, es ‘preocupación’ (independientemente de que Rivera califique esta traducción como “hirsuta”) (HEIDEGGER, 1997, p. 473). Expresiones habituales del alemán como *Ich habe eine Sorge* ‘tengo una preocupación’, *Ich bin besorgt*, ‘estoy preocupado’, admiten casi exclusivamente sólo la traducción como ‘preocupación’ y algunas variaciones. A su vez está la posibilidad de la ‘ocupación’ que se expresa al modo de *etwas besorgen* ‘ocuparse de algo’, como por ejemplo, comprar o adquirir algo.

Agreguemos que la traducción de *Sorge* como preocupación permite conservar la familia de palabras que se presenta en Syt: *Sorge*, *besorgen*, *Fürsorge*, que se pueden traducir respectivamente como: ‘preocupación’, ‘ocuparse de...’, ‘preocupación por (los otros)’, lo que Gaos traducía como ‘procurar por’ y Rivera como ‘velar por’ o ‘solicitud’ (HEIDEGGER, 1997, p. 472).

Por otra parte, hay que considerar que la así llamada ‘preeminencia óptica’ del Dasein’, que dice que ante todo al Dasein lo distingue de todo otro ente que “le va el ser”, patentemente remite a la *Sorge*: en otras palabras, hay *Sorge*, preocupación, cuidado o cura, porque “nos va” el ser. El párrafo 41 sobre el Dasein en tanto *Sorge* es meridianamente claro al respecto.

Pues bien, “que nos va el ser” supone ante todo que nos “preocupa”, que nos concierne, que nos incumbe, y que esto puede dar lugar a distintos temples: hasta que nos *angustia* (Heidegger) o nos “desespere” (en el caso de Kierkegaard como desesperación por ser-sí-mismo y no poder serlo, no habiendo en esta vida “solución” al problema, y sólo la habría en la vida eterna, de acuerdo con la impronta filosófico-cristiana del filósofo de Copenhague) (KIERKEGAARD, 1960, p. 30).

Como sea, entendamos *Sorge* como ‘cuidado’, ‘cura’ o ‘preocupación’, ella reúne nuestro ser caracterizado como: *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) al Sein-bei*

(*innerweltlich begegnendem Seienden*) (HEIDEGGER, 1977, p. 192), “pre-ser-se-como-ser-ya-en : (el-mundo) como ser-cabe (entes que encontramos intramundaneamente” (tr.m.). Estos 3 momentos señalados son considerados también al modo de existencialidad, facticidad y caída.

De este modo pues (y en lo fundamental, ya que habría mucho más que agregar) hay que entender, a modo de resultado de la I Sección, que el ser del Dasein es *Sorge*.

7

A partir de ello entonces nos abrimos ahora, siguiendo los pasos metodológico-fenomenológicos, primero de la “manera previa de ver” (esto es, “ver” al Dasein en la posibilidad de ser-sí-mismo): y luego, de la “manera previa de entender”, esto es, lo que atañe a la pregunta por el ser-entero:

¿Podemos decir que el análisis existencial del Dasein realizado hasta ahora haya surgido de una situación hermenéutica tal, que garantice la originariedad requerida desde un punto de vista ontológico-fundamental? ¿Se puede, a partir del resultado obtenido —el ser del Dasein es el cuidado—, progresar hacia la pregunta por la unidad originaria de este todo estructural? ¿Qué sucede con la manera previa de ver que ha guiado hasta aquí el procedimiento ontológico? La idea de la existencia ha sido perfilada como un poder-ser comprensor al que le va su ser mismo (HEIDEGGER, 1997, p. 232).

Con todo, la “manera previa de entender” esbozada hasta ahora adolece derechamente de una falla:

Pero, en tanto que cada vez *mío*, el *poder-ser* queda libre para la propiedad o impropiedad, o para la indiferencia modal de ellas. Hasta aquí, la interpretación, tomando pie en la cotidianidad media, se ha limitado al análisis del existir indiferente o impropio. Es verdad que por este camino también nos ha sido posible, y hasta necesario, alcanzar una determinación concreta de la existencialidad de la existencia. Sin embargo, la caracterización onto-lógica de la constitución de la existencia ha adolecido de una falla esencial. Existencia quiere decir poder-ser, pero también, poder-ser propio. Mientras la estructura existencial del poder-ser propio no sea incorporada en la idea de existencia, le faltará originariedad a la manera previa de ver que guía la interpretación *existencial* (HEIDEGGER, 1997, p.232-233).

A su vez, la insuficiente “manera previa de ver” al Dasein repercute en el “haber previo”, a saber, en lo dado, en lo que “tenemos” del Dasein. Y, retomando los tres pasos

metodológico-fenomenológicos señalados, nos encaminamos finalmente al replanteo de la pregunta por el ser-entero:

¿Y qué sucede con el haber previo de la situación hermenéutica en que nos encontramos? ¿Cuándo y en qué forma se ha asegurado el análisis existencial de que, al tomar pie en la cotidianidad, hacía entrar al Dasein *entero* –a este ente, desde su “comienzo” hasta su “final” – en la mirada fenomenológica tematizante? Hemos afirmado, ciertamente, que el cuidado es la totalidad del todo estructural de la constitución del Dasein. ¿Pero no se renuncia ya en el punto de partida de la interpretación a la posibilidad de poner bajo la mirada al Dasein como un todo? En efecto, cotidianidad es precisamente el ser “entre” el nacimiento y la muerte (HEIDEGGER, 1997, p. 233).

De lo que atañe al nacimiento se tratará en el capítulo V de la II Sección, “Temporalidad e historicidad”, puesto que al modo de un ser-al-nacimiento, el gestarse, es lo que explica la historicidad (*Geschichtlichkeit*). Más aun, esto significa que hay historia universal porque hay historicidad al modo del gestarse, del nacer y volver a nacer una y otra vez como ser-con los otros. A propósito de esto, en el concepto de natalidad de Hannah Arendt está la influencia de esta concepción que involucra nacimiento, gestarse e historicidad.

En lo concerniente a la muerte, el punto álgido que hay que destacar es que nuestro ser como posibilidad es siempre también un “no ser todavía” (*noch nicht sein*) el ser-entero, aunque proyectemos nuestro ser en su dirección, no deja de ser problemático, pero “problemático” en un sentido esencial, por cuanto jamás podría entenderse el ser-entero al modo de un ser-ya, un ser consumado, acabado, realizado, sino que supone el dinamismo del estar haciéndose (y “acabar siempre inacabado”):

Y si la existencia determina el ser del Dasein y la esencia de la existencia está coconstituida por el poder-ser, entonces, mientras exista, el Dasein, pudiendo ser, tendrá siempre que *no ser todavía* algo. Un ente cuya esencia consiste en la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de ser aprehendido como un ente entero. La situación hermenéutica no sólo no se ha asegurado hasta ahora el “haber” del ente entero, sino que cabe incluso preguntarse si este “haber” es siquiera alcanzable, y si una interpretación ontológica originaria del Dasein no tendrá que fracasar – por el modo de ser del ente temático mismo. Una cosa se ha vuelto imposible de desconocer: *el análisis existencial del Dasein hecho hasta aquí no puede reivindicar para sí la originariedad*. En el haber previo estaba siempre tan sólo el ser *impropio* del Dasein, y éste, en tanto que *no entero*. Si la interpretación del ser del Dasein, como fundamento de la elaboración de

la pregunta ontológica fundamental debe llegar a ser originaria, entonces ella tendrá primero que sacar existencialmente a luz el ser del Dasein en su posible *propiedad e integridad* (HEIDEGGER, 1997, p. 233).

La “manera previa de entender” al Dasein, caracterizada por el “ser entero” trae consigo que a su vez debe expandirse ahora el “haber previo”. Ya no se trata de que únicamente el mencionado “haber previo” nos hable de un ser impropio, y ni siquiera ha de bastar la “manera previa de ver”, en que entra a tallar el Dasein en tanto ser-sí-mismo. Ahora bien, que se incorpore la posibilidad del ser-entero a nivel “haber previo” del Dasein implica que despuntan nuevas dificultades, a saber, especialmente que el ser-entero - como ya adelantábamos - vive de su propia y consustancial incompletud:

Y así surge la tarea de introducir al Dasein entero en el haber previo. Pero esto significa desarrollar primero, de una vez por todas, la cuestión del poder-estar-entero de este ente. En el Dasein, mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el “fin” mismo. El “fin” del estar-en-el-mundo es la muerte. Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del *Dasein*. El haber-llegado-a-fin del *Dasein* en la muerte y, por consiguiente, el estar-entero de este ente, sólo podrá empero ser incorporado en forma fenoménicamente adecuada al examen del posible *estar-entero* cuando se haya logrado un concepto ontológicamente suficiente, esto es, un concepto *existencial*, de la muerte. Ahora bien, si hablamos de un modo que sea conforme al Dasein, la muerte sólo *es* en un existitivo *estar vuelto hacia la muerte*. La estructura existencial de este estar [o ser] se revela como la constitución ontológica del poder-estar-entero del Dasein. Por consiguiente, el Dasein existente entero se deja introducir en el haber previo existencial. ¿Pero puede el Dasein existir entero también *propiamente*? ¿Cómo deberá entonces determinarse la propiedad de la existencia si no es con vistas a un existir propio? ¿De dónde tomaremos el criterio para ello? Manifiestamente, el Dasein mismo deberá ofrecernos en su ser la posibilidad y el modo de su existencia propia, si es que ésta no ha de serle ónticamente impuesta ni inventada ontológicamente (HEIDEGGER, 1997, p. 233-234).

8

Luego viene la cuestión que ya adelantábamos, en el sentido de que hablar del *Selbstsein*, del ser-sí-mismo, puede ser algo nada más que ilusorio, cuando no una construcción, razón por la cual fenomenológicamente corresponde encontrar un testimonio, algo que precisamente atestigüe de que hay tal:

Ahora bien, el testimonio de un poder-ser propio lo da la conciencia moral. Al igual que la muerte, este fenómeno del Dasein exige una interpretación genuinamente existencial. Ésta nos llevará a ver que en el *querer-tener-conciencia* se da un poder-ser propio del Dasein. Pero, esa posibilidad existencial que es el *querer-tener-conciencia*, tiende, por su sentido de ser, a determinarse existencialmente por medio del estar vuelto hacia la muerte (HEIDEGGER, 1997, p. 234).

Por último, Heidegger condensa el análisis existencial, la ontología fundamental, en el binomio *Erschlossenheit-Entschlossenheit* (apertura-resolución), subrayando justamente el nexo entre ambas. De un lado se ha tratado de abrir todas las determinaciones del ser Dasein (existenciales) para resolverse a ser-sí-mismo y a la vez ser-entero, para en definitiva actuar en consecuencia.

Y como desde el III capítulo de la II Sección hasta el VI, el último de Syt, el tema que se aborda es la de la reiteración (*Wiederholung*) de todos los existenciales ganados hasta aquí desde la temporalidad (*Zeitlichkeit*), digamos que la cuestión final de la acción se aborda aquí desde los éxtasis temporales, lo que podríamos describir de la siguiente manera:

Nos recogemos desde lo sido (*gewesen*), a través de lo cual nos echamos encima una carga (*Last*), para luego abrirnos al porvenir (*Zukunft*), debido a lo cual hay una nueva carga que se suma, y el presente (*Gegenwart*) supone que nos descargamos (*Entlastung*) de las cargas anteriores, y actuamos.

184

EXCURSO

Volvamos al punto de partida de nuestro tema en torno al ser-sí-mismo como ser-entero (*Selbstsein als Ganzsein*).

Heidegger ha arrancado del problema que plantea la concepción ganada de un Dasein meramente "entre" el nacimiento y la muerte, y que por lo mismo queda desvinculado de ambos.

El término *Ganzsein* admite varias traducciones. Desde luego la de 'ser-total' de Gaos y la de 'ser-entero' de Rivera. También podría significar 'ser-completo'. ¿Acaso además podría traducirse como 'ser-íntegro'? Probablemente esto sería demasiado. Con todo, el 'ser-íntegro' permitiría vislumbrar más claramente la conexión entre *Selbstsein* y *Ganzsein*.

Como sea, nuestra mismidad, nuestro genuino ser, el sí-mismo, no puede darse propiamente sino es en la plenitud existencial de un ser-entero que es a-la-muerte y al-nacimiento (este último al modo de la historicidad).

Ya la temporalidad y los éxtasis temporales, ligados a la acción, nos hacían caer en cuenta de esto, en términos de esas "cargas" de lo sido y del porvenir que se suman, siendo el presente aquel "éxtasis" en el que estamos resueltos a ser-sí-mismos y actuar, suponiendo esto una descarga (*Entlastung*) de aquellas cargas que llevamos con nosotros (como si fuéramos Atlas, con el mundo sobre nuestras espaldas).

¡Qué revelador esto del Dasein! Que proyecte su existir no únicamente entre nacimiento y muerte, sino estando determinado por ambos en una plenitud existencial.

Y como la mencionada plenitud incluye un vínculo con el nacimiento, y junto con ello, con la historicidad, lo que sea la acción corresponde pensarlo primordialmente desde allí. La *Introducción a la metafísica* nos ofrece justamente como introducción a ella lo que atañe a la pregunta formulada por Leibniz “¿Por qué es el ser que no más bien la nada?”, siendo ésta llamada la “interrogación metafísica fundamental”. Y es partir del análisis de ella que se descubre el nexo con la historia y la acción:

Nuestro preguntar la pregunta metafísica fundamental es histórico porque inaugura el acontecer de la ex-sistencia del hombre en sus referencias esenciales, es decir, sus referencias con el ente como tal en su totalidad, abriendo así posibilidades no planteadas y futuros, con lo que al mismo tiempo vuelve a vincular la ex-sistencia del hombre a su origen pretérito, endureciendo y dificultándolo de este modo en el presente. Por medio de ese preguntar, nuestra ex-sistencia es invocada en función de su historia en el pleno sentido de la palabra, y es llamada para acercarse a ella y para decidir en ella. Y esto no se produce de manera retroactiva, en el sentido de un aprovechamiento de la moral y la visión del mundo, sino que la posición fundamental y la actitud del preguntar son en sí mismas históricas, se apoyan y sostienen en el acontecer; se pregunta desde éste y en función de éste (HEIDEGGER, 1995, p. 48).

Desde esta obra que proviene de un seminario del año 35 y se publica el 51, Heidegger piensa la acción desde la metafísica, y en particular, desde la pregunta metafísica leibniziana fundamental, que es aquilatada como una pregunta histórica. Esto quiere decir que él piensa la acción desde el amplio horizonte metafísico-histórico. Tal vez ello exija a su vez repensar el ser-entero.

REREFENCIAS

- EPICTETO. *Enquiridion*, Barcelona: Anthropos, 1991.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa, 1995
- _____. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1977.
- _____. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago: Universitaria, 1997.
- KIERKEGAARD, S. A. *Tratado de la desesperación*, Buenos Aires: Santiago Rueda, 1960.
- STOKER, H. G., *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien* (La conciencia. Representaciones y teorías). *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, herausg. von Max Scheler (Escritos de filosofía y sociología, editados por Max Scheler, Bonn, 1925).

Recibido: 15 de septiembre de 2021

Aceptado: 12 de octubre de 2021

A intencionalidade do autor, segundo Paul Ricoeur

Author's intentionality according to Paul Ricoeur

Leonardo Canuto de Barros
Universidade de São Paulo – USP¹

RESUMO

O trabalho investiga em que medida a intencionalidade do autor, oculta no texto, deve ser perscrutada pelo leitor ao interpretar, tendo em vista que, na ausência do autor durante o ato de leitura, a intenção do próprio texto se sobrepõe à do autor. Para tanto, recorreremos, principalmente, a passagens de duas obras de Paul Ricoeur, *Do texto à ação* e *Tempo e narrativa*.

PALAVRAS-CHAVE

Intencionalidade; autor; texto; leitor; Paul Ricoeur

ABSTRACT

The work investigates to what extent the author's intention, hidden in the text, must be scrutinized by the reader when interpreting, considering that, in the absence of the author during the act of reading, the intention of the text itself supersedes that of the author. To do so, we will resort mainly to passages from two works by Paul Ricoeur, *From text to action* and *Time and narrative*.

KEYWORDS

Intentionality; author; text; reader; Paul Ricoeur

Na condição de leitores, ao defrontarmos-nos com um texto, firmamos uma espécie de acordo tácito com algo que está além das palavras então por nós interpretadas. O que nos garante que determinado texto e não outro mereça nossa atenção? O que nos certifica da validade ou correspondência do que está ali escrito em relação a nossas expectativas enquanto leitores? Se lemos um texto, somos

¹ E-mail: leonardo.barros@usp.br

intérpretes que se dirigem a outro mundo com a esperança de nele encontrar algo: uma informação, um deleite, uma emoção, uma verdade, uma compreensão a respeito de si mesmo... Assim, somos leitores de algo: de uma mensagem, do mundo, da realidade, de nós mesmos... Ora, mas não poderíamos ser leitores sem propósito? E talvez estes últimos existam em maior número que o de autores despropositados. Mesmo Jean-Jacques Rousseau, que em sua última autobiografia, intitulada *Os devaneios do caminhante solitário*, forneceu um dos raros exemplos de autores que escrevem sem a preocupação de serem lidos, tinha um propósito evidente de autoexame, esboçando uma atitude tipicamente socrática – ou seja, escrevia guiado por um movimento intencional de referir-se ao mundo de tal maneira que pudesse realizar uma espécie de autoexame. O filósofo genebrino então declarara que nessa obra destinou seus últimos dias a estudar a si mesmo e a preparar com antecipação as contas que não tardaria a prestar a respeito de si com o divino – prenúncio que se concretizara com sua morte poucos meses depois de ter escrito a última caminhada de *Os devaneios*. Se em outro de seus empreendimentos autobiográficos, os *Diálogos*, Rousseau, já sem depositar esperanças em seus leitores contemporâneos, contava com um público futuro, uma geração melhor que o lesse e pudesse vê-lo tal como ele de fato era, na última autobiografia essa expectativa fora de vez suplantada; o filósofo manifestara completa indiferença em relação a leitores presentes e futuros: “Quer espionem o que faço, quer haja inquietação com essas folhas, quer se apoderem delas, quer as suprimam, quer as falsifiquem, tudo isso me é indiferente agora. Não as escondo nem mostro” (ROUSSEAU, 2017, p. 14). Não obstante o inequívoco desinteresse por seus possíveis leitores vindouros, o genebrino assim acentua seu propósito pessoal com a tessitura da autobiografia em questão:

187

Faço a mesma empresa de Montaigne, mas com um objetivo em tudo oposto ao seu: escrevia seus *Ensaaios* apenas para os outros, enquanto escrevo meus devaneios apenas para mim. Se em meus últimos dias, próximo da partida, eu continuar, como espero, com o mesmo estado de espírito com que me encontro, sua leitura me lembrará da doçura que experimento ao escrevê-los e, fazendo assim renascer o tempo passado, duplicará de certo modo minha existência. Apesar dos homens, saberei apreciar ainda o encanto da sociedade e viverei decrépito ao lado de mim mesmo em outra idade como viveria com um amigo menos velho (ROUSSEAU, 2017, p. 14).

Trocando em miúdos, mesmo em casos mais dramáticos, a exemplo de quando cessa o interesse pelo encontro de um leitor para a mensagem que se escreve, parece existir, no ato da escrita, alguma intenção do autor, um modo como se refere ao mundo que ele pretende descrever, exprimir, representar, e que, portanto, é prenhe de intencionalidade. E não seria essa intencionalidade, como os compromissos e promessas do autor ao escrever, o que está oculto nas palavras e que nos convence, na condição de leitores, a firmar um acordo tácito com o texto ou mesmo com seu autor? Entre a intencionalidade do autor e a de quem o lê, há uma trajetória sinuosa com inúmeras indagações que nos fazem confrontar três diferentes mundos: o do

autor, o do texto e o do leitor. A fim de nos desembaraçarmos de alguns obstáculos nesse percurso, analisaremos parte das investigações de Paul Ricoeur sobre a intencionalidade do autor, servindo-nos, sobretudo, de algumas passagens da obra *Do texto à ação* (1986) e do ensaio “Mundo do texto e mundo do leitor”, contido no terceiro volume de *Tempo e narrativa* (1985).

Preliminarmente, vale retraçarmos a trajetória ricoeuriana de recuperação da ideia de intencionalidade. Paul Ricoeur herda do linguista Émile Benveniste, autor dos dois volumes de *Problemas de linguística geral* (1966 e 1974), a noção de que a função mediadora exercida pela linguagem encontra seu ponto nodal no discurso (isto é, no dizer).² Para Ricoeur, assim como para Benveniste, a instância do discurso é a intenção primeira da linguagem, a qual consiste em alguém dizer algo a alguém sobre alguma coisa segundo regras fonéticas, lexicais, sintáticas e estilísticas. A essência da linguagem consistiria, então, nesse ato de dizer que é capaz de apresentar um conteúdo configurado de determinada forma e dirigido a uma pessoa ou a um grupo de pessoas, donde a importância, para Ricoeur, das subjetividades de quem discursa e de quem recebe o discurso. A intersubjetividade se manifestaria, assim, por meio da troca entre locutor e interlocutor. Em se tratando da instância do discurso, o processo se dá dessa forma, ocorre que, no caso do texto, as relações entre as subjetividades são operadas entre autor e leitor, e não podem ser reduzidas, por analogia, à relação entre locutor e interlocutor; em parte, porque a relação escrever/ler diverge da relação dizer/responder, como explica Ricoeur em *Do texto à ação*:

Com efeito, a relação escrever/ler não é um caso particular da relação dizer/responder. Não é uma relação de interlocução; não é um caso de diálogo. Não é suficiente dizer que a leitura é um diálogo com o autor por meio de sua obra; é preciso dizer que a relação do leitor com o livro é de uma natureza totalmente outra; o diálogo é uma troca de perguntas e de respostas; não há uma troca dessa espécie entre o escritor e o leitor; o escritor não responde ao leitor; o livro separa bem em dois lados o ato de escrever e o ato de ler, que não se comunicam; o leitor está ausente na escritura; o escritor está ausente

² A teoria de Ricoeur sobre o discurso e o texto é fortemente tributária das considerações de Émile Benveniste. Para Ricoeur, leitor de Benveniste, a instância do discurso introduz na ordem do dia a intencionalidade e, com ela, o horizonte de uma compreensão semântica, transformando a virtualidade da língua em um acontecimento da linguagem a ser decifrado. Vale pontuar que a semântica de Benveniste faz do discurso a manifestação atualizada da língua na comunicação viva, semântica esta que difere de uma semiótica que acomoda apenas a virtualidade da língua, considerada como um conjunto de signos formais combinados em estruturas e sistemas. Segundo as palavras do linguista: “A noção de semântica nos introduz no domínio da língua em emprego e em ação; vemos desta vez na língua sua função mediadora entre o homem e o homem, entre o homem e o mundo, entre o espírito e as coisas, transmitindo a informação, comunicando a experiência, impondo a adesão, suscitando a resposta, implorando, constringendo; em resumo, organizando toda a vida dos homens. É a língua como instrumento da descrição e do raciocínio. Somente o funcionamento semântico da língua permite a integração da sociedade e a adequação ao mundo e, por consequência, a normalização do pensamento e o desenvolvimento da consciência” (BENVENISTE, 1989, p. 229).

na leitura. O texto produz, assim, a dupla ocultação do leitor e do escritor; é dessa maneira que ele substitui a relação de diálogo que liga imediatamente a voz de um ao ouvir do outro. (RICOEUR, 1986, p. 139)

O que Ricoeur demonstra é que no texto, diferentemente da comunicação dialógica em que há a presença face a face, não se pode identificar imediatamente uma plateia a quem a mensagem é endereçada, tampouco se pode demarcar a intencionalidade do autor de maneira ostensiva, como sucederia em um diálogo em que os caminhos do discurso se ajustam tanto à intenção imediatamente dada do locutor quanto à recepção da mensagem pelo interlocutor, e que culmina até mesmo num jogo de expectativas ora atendidas, ora frustradas. Por isso, o filósofo destaca uma dupla ocultação: a do leitor, ausente no ato da escrita, e a do autor, ausente no ato da leitura. Nesse sentido, não há uma comunicação, mediada pelo texto, entre autor e leitor, como haveria de existir entre um falante e um ouvinte por meio do discurso, pois o elemento que propriamente trava contato com o leitor é o texto, e não a pessoa de carne e osso que lhe insuflou vida.

Apesar dessas diferenças entre o discurso e o texto, o segundo não deixa de guardar certas similitudes com o primeiro. De acordo com Ricoeur, há uma aproximação do texto com referência ao discurso no ato de escrever, quando o querer dizer do autor e a intencionalidade aí imiscuída se apresentam no instante em que o discurso (dizer algo sobre alguma coisa a alguém) é fixado tornando-se texto. Contudo, a partir do momento em que o texto ganha a superfície do papel e adquire autonomia na ausência do autor, “a intenção do autor e a intenção do texto cessam de coincidir” (RICOEUR, 1986, p. 187). Assim, há um instante, correspondente ao momento da escrita, em que o tornar-se texto das ideias do autor está revestido de intencionalidade e pode visar a um público implicado que é seu interlocutor, mas, tão logo o texto ganhe concretude produzindo a ocultação de quem o escreveu, a comparação com o discurso ou o diálogo volta a acentuar dessemelhanças – e, mesmo antes, há outra diferença notável: a plateia a quem o locutor se dirige é real, ao passo que o público a quem o autor se dirige só pode ser implicado, ou seja, ficcionalizado. Para Ricoeur, em contrapartida, a aproximação que se deu no nível do escrever/dizer, suspensa quando o texto adquire autonomia, torna a se manifestar no nível do ler/responder, quando o texto está sendo apropriado pelo leitor no ato de interpretar. Explica o filósofo:

[...] ao caracterizar a interpretação como apropriação, pretende-se sublinhar o caráter ‘atual’ da interpretação: a leitura é como a execução de uma partitura musical; ela marca a efetuação, o tornar-se ato, das possibilidades semânticas do texto. [...] vitória sobre a distância cultural, fusão da interpretação do texto com a interpretação de si mesmo. Com efeito, essa característica de efetuação própria à interpretação revela um aspecto decisivo da leitura, a saber, que ela completa o discurso do texto em uma dimensão semelhante àquela da fala [*parole*]. O que é aqui retido da noção de fala não é que ela seja

proferida, mas sim que ela seja um acontecimento, um acontecimento do discurso, a instância do discurso, como disse Benveniste. As frases do texto significam *hic et nunc*. Assim o texto 'atualizado' encontra uma atmosfera e um público; ele retoma seu movimento, interceptado e suspenso, de referência em direção a um mundo e a sujeitos. Esse mundo é aquele do leitor; esse sujeito é o próprio leitor. Na interpretação, digamos, a leitura se torna como uma *parole* (RICOEUR, 1986, p. 153).

Em resumo, a noção de intencionalidade é resgatada para tratar, no discurso, da intenção daquele que fala e, no texto, daquele que escreve, sendo que não se pode fazer corresponder a intenção do autor com a intenção do texto, o que, se ocorresse, implicaria bloquear a possibilidade de o texto ser dotado de autonomia semântica, ou seja, seria inibir a capacidade do texto de comunicar algo por si mesmo. Seja no discurso, seja no texto, há uma intenção de dizer algo sobre alguma coisa a alguém. Vemos aí a teoria de Ricoeur sendo tributária do conceito cardinal de intencionalidade oferecido pela fenomenologia de Husserl e posteriormente enriquecido pela filosofia analítica.³ De acordo com a escola fenomenológica, da qual a teoria ricoeuriana inegavelmente é herdeira, a linguagem é uma mediação que permite ao sujeito se dirigir à realidade. No ato de dizer algo sobre alguma coisa, estabelece-se um movimento intencional de referir-se ao mundo. A linguagem, nesse sentido, é o veículo por meio do qual o sujeito compreende o mundo e nele se apresenta. Se, como sabemos, para Ricoeur, a essência da linguagem é o discurso, tendo em vista que este é o ato pelo qual o sistema virtual da língua se transforma em acontecimento atual da fala, verifica-se que o discurso terá a prerrogativa de conectar o sujeito com o mundo. Na obra *O conflito das interpretações* (1969), conclui Ricoeur:

Para nós que falamos, a linguagem não é um objeto, mas uma mediação; é esse através de que, por meio de que, nós nos exprimimos e exprimimos as coisas. Falar é o ato pelo qual o locutor supera a clausura do universo dos signos, na intenção de dizer alguma coisa sobre alguma coisa a alguém; falar é o ato pelo qual a linguagem se excede como signo em direção à sua referência e em direção ao seu em face (RICOEUR, 1978a, p. 86).

A intencionalidade, nesse caso, seria um dos fatores presentes na transformação da linguagem em acontecimento da fala. Ao discursar, o falante se refere intencionalmente ao mundo, exprimindo as coisas tal como elas são vistas por sua

³ Embora nossa análise esteja focada no conceito de intencionalidade herdado da fenomenologia, não devemos negligenciar o fato de que Ricoeur enriqueceu esta abordagem com base em teorias da filosofia analítica, sobretudo as de Elizabeth Anscombe e Peter Geach. Cf. RICOEUR, 1973, p. 43-48; RICOEUR, 2012, p. 69-77.

própria lente, e, portanto, acaba por expressar conjuntamente algo de seu (ou de sua visão de mundo), algo que é incorporado ao discurso voluntária ou involuntariamente. Em linhas gerais, a intencionalidade pertence, no caso em questão, à forma como o locutor faz referência ao mundo (ou seja, descreve-o, exprime-o, representa-o) no movimento intencional de dizê-lo sob determinado aspecto e de determinada maneira.

É preciso frisar que essa discussão diz respeito, primeiramente, ao discurso. Todavia, como já adiantamos, em se tratando do domínio do texto, vale o alerta de Ricoeur segundo o qual o alvo da interpretação do leitor não é a intencionalidade do autor, e sim o mundo do texto desvelado durante a leitura. O filósofo concebe assim o equívoco da hermenêutica romântica do século XIX (Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey, entre outros) em tentar compreender o gênio que se oculta entre as palavras do discurso, em vez de se debruçar na autonomia semântica do próprio texto. Pondera Ricoeur em seu ensaio “Filosofia e linguagem”, de 1978:

O que se deve compreender em um discurso, em um texto, em uma obra, não é a princípio o sujeito que se exprime e que está de alguma forma escondido atrás do texto, mas o mundo que o texto revela de algum modo diante dele. Este foi o erro da hermenêutica romântica do século XIX de ligar o destino da interpretação ao esforço de um gênio para se fazer contemporâneo de outro gênio. Em vez de focar o mundo do texto como revelação de um novo ser no mundo, nós preparamos um retorno ao sujeito que seja exatamente mensurado pelo reconhecimento da função hermenêutica primeira, que é a de dizer o mundo do texto, antes de dizer seu sujeito (RICOEUR, 1978b, p. 462-463).

191

Nessa direção, embora a teoria fenomenológica da intencionalidade – segundo a qual a linguagem, ao estabelecer um movimento intencional de referência, é a mediação que nos encaminha para a realidade – seja admitida por Ricoeur do ponto de vista da subjetividade original do gênio criador, a compreensão por parte do leitor não pode se hipostasiar nela, já que o texto é dotado de autonomia semântica e é também mediação que guia a subjetividade de quem o lê e dele se apropria. A fim de que o processo de compreensão zele pela autonomia semântica do texto e abarque também a subjetividade do leitor, deve haver um deslocamento no ato de interpretar que considere menos a intenção do autor (por exemplo, suas crenças, seus desejos, suas promessas ou compromissos ao escrever) do que o querer dizer do próprio mundo do texto. Desse modo, pode-se asseverar que há uma contraposição hermenêutica às teses idealistas da fenomenologia.

Apesar de não renunciar de todo à teoria fenomenológica da intencionalidade, Ricoeur descarta a possibilidade de sua hermenêutica aderir à ideia de que interpretar é desvendar a intenção subjetiva de um autor que está oculta no texto. Distanciando-se do idealismo de Husserl, o filósofo explica que não se trata de definir a hermenêutica como uma investigação sobre as intenções psicológicas do autor que estão ocultas no texto, trata-se, antes, de defini-la como processo de

explicitação de um ser-no-mundo revelado pelo texto.⁴ Para Ricoeur, o que se tem a interpretar em um texto é uma proposição de mundo, o projeto de um mundo habitável e onde o leitor projete seus possíveis mais próprios. O filósofo então se questiona:

Qual é o impacto contra o idealismo husserliano dessa hermenêutica focada sobre a coisa do texto? Essencialmente este: a fenomenologia, que foi na verdade o resultado da descoberta do caráter universal da intencionalidade, não seguiu o conselho de sua própria descoberta, a saber, que a consciência tem seu sentido fora dela mesma. A teoria idealista da constituição do sentido na consciência assim resultou na hipóstase da subjetividade. O preço dessa hipóstase são as dificuldades evocadas [...] pelo paralelismo entre a fenomenologia e a psicologia. Essas dificuldades atestam que a fenomenologia corre sempre o risco de se reduzir a um subjetivismo transcendental. A maneira radical de colocar termo a essa confusão que sempre ressurgue é deslocar o foco da interpretação da questão da subjetividade para a do mundo. É isso que a teoria do texto impõe fazer, subordinando a questão da intenção do autor à da coisa do texto (RICOEUR, 1986, p. 53).

Paul Ricoeur manifestamente subordina a questão da intenção do autor à coisa do texto, deslocando o foco da subjetividade em direção ao mundo – ou ao ser-no-mundo revelado pelo texto. A busca hermenêutica por adivinhar essa intencionalidade autoral consiste, para Ricoeur, numa psicologização do texto, o que o reduz a regras psicológicas de composição que assaltariam o autor durante o ato da escrita, quando, na verdade, o que se defende é uma despsicologização do texto que o permita transcender as condições psicológicas nas quais o autor estaria mergulhado. É, inclusive, essa liberação que assegura ao texto a pluralidade de interpretações polissêmicas ao longo do tempo, evidentemente descoladas da intenção original do autor. O texto, ao sobreviver à morte de quem o escreveu,

⁴ Não obstante essa divergência, vale comentar que a teoria de Husserl foi útil a Ricoeur na medida em que a fenomenologia se opunha ao solipsismo cartesiano. Se René Descartes afirmava a certeza do ego em oposição à dubitabilidade do mundo, separando radicalmente o “interior” do “exterior”, a “imanência” da “transcendência”, Husserl, em contrapartida, operou uma espécie de subsunção do “exterior” no “interior”, trazendo a transcendência para o domínio da subjetividade, que adquiriu maior estatuto em sua teoria. Para Ricoeur, a subjetividade transcendental pressupõe o distanciamento do solipsismo cético adotado pela via cartesiana e, em razão disso, o filósofo é levado a se filiar parcialmente à fenomenologia idealista de Husserl. Ocorre que, por seu turno, a redução do mundo ao sujeito, de modo que haja o primado do ego, vai de encontro a todo o edifício teórico erigido por Ricoeur em torno do descentramento do eu. Se de um lado o autor de *Tempo e narrativa* recusa o solipsismo cético, de outro, também renuncia ao solipsismo transcendental. Entre os textos de Ricoeur direcionados à fenomenologia husserliana, temos a introdução e as notas da tradução do livro *Ideen I* (publicadas em 1950), um conjunto de ensaios reunidos no livro *Na escola da fenomenologia* (1986) e um capítulo da obra *Do texto à ação* (1986), além de breves comentários diluídos em outras obras, incluindo *O si-mesmo como outro* (1990).

liberta-se das delimitações plasmadas pelos anseios de um gênio criador em determinado momento histórico, viabilizando leituras e interpretações empreendidas em circunstâncias completamente distintas: “[...] o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico como do psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar em uma nova situação: é isso que faz precisamente o ato de ler” (RICOEUR, 1986, p. 111). O pressuposto de que o texto permanece vivo para um leitor atemporal nos fornece evidências suficientes de que a intencionalidade do autor é incapaz de petrificar o processo interpretativo quase infundável que um texto pode instaurar, processo que coloca o intérprete sempre na condição *in medias res*, quer dizer, nunca no início nem no fim da constituição do sentido de um texto.⁵

Nesse sentido, as contribuições de Hans-Georg Gadamer foram valiosas, pois serviram para despsicologizar o processo de compreensão e mundanizá-lo, deixando Ricoeur em reserva diante das hipóteses de base das hermenêuticas de Schleiermacher e Dilthey, qualificadas como românticas em decorrência de seu viés psicologizante, já que esse tipo de hermenêutica se fundava na descoberta de regras psicológicas que operam no texto por meio da individualidade do autor, aventura que buscava então adivinhar as idiosincrasias do gênio criador e contra a qual Ricoeur se opôs ao valorizar a autonomia semântica do texto. Gadamer, em *Verdade e método I* (1960), explica que para Schleiermacher a hermenêutica é a arte de evitar o mal-entendido, servindo-se, a fim de cumprir tal finalidade, de um cânon de regras gramaticais e psicológicas de interpretação. E, para Gadamer, é do lado da interpretação psicológica que se encontra a contribuição mais genuína de Schleiermacher, que se tornou determinante para o desenvolvimento da teoria de Dilthey. Segundo as regras psicológicas, “O que deve ser compreendido não é a literalidade das palavras e seu sentido objetivo, mas também a individualidade de quem fala ou do autor” (GADAMER, 2015, p. 256). Elucida Gadamer a respeito do privilégio da interpretação psicológica em Schleiermacher:

A hermenêutica abrange a arte da interpretação gramatical e psicológica. Mas o que há de mais próprio em Schleiermacher é a interpretação psicológica. É, em última análise, um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o “decorso interno” da feitura da obra, uma reformulação do ato criador. A compreensão é, pois, uma reprodução

⁵ Em *Do texto à ação*, Ricoeur assim marca o distanciamento em relação ao idealismo husserliano: “Em que sentido esse desenvolvimento de toda compreensão em interpretação se opõe ao projeto husserliano de uma fundação final? Essencialmente, no fato de que toda interpretação coloca o intérprete *in medias res* e nunca no início nem no final. Nós surgimos, de certo modo, bem no meio de uma conversa que já começou e na qual procuramos nos orientar a fim de que possamos dar nossa contribuição. Ora, o ideal de um fundamento intuitivo é o de uma interpretação que, em determinado momento, passaria para a visão. Essa hipótese é o que Gadamer chama de ‘mediação total’. Apenas a mediação total seria equivalente a uma intuição primeira e última. A fenomenologia idealista, portanto, só pode apoiar sua reivindicação de um fundamento último ao assumir a reivindicação hegeliana de conhecimento absoluto de um modo que não é mais especulativo, mas intuitivo. Ora, a própria hipótese da hermenêutica filosófica é que a interpretação é um processo aberto que nenhuma visão conclui” (RICOEUR, 1986, p. 48-49).

referida à produção original, um reconhecer do conhecido (Boeckh), uma reconstrução que parte do momento vivo da concepção, da “decisão germinal” como o ponto de partida da composição (GADAMER, 2015, p. 257-258).

Assim, para Schleiermacher, na descrição de Gadamer, a hermenêutica atua não sobre um conteúdo objetivo, mas sobre estruturas de obra de arte ou de pensamento artístico. Por isso, se lançarmos mão dos poemas de Homero, será tarefa da hermenêutica jogar luz sobre um pensamento individual, uma livre combinação feita pelo autor, sondando as bases do espírito do escritor, porque é isso que distingue o texto poético do científico. Para Schleiermacher, o discurso poético não se submete ao padrão de entendimento sobre a coisa, pois não se pode separar o que se diz da maneira como se diz. Além disso, essas conclusões não se restringem ao discurso fixado pela escrita, mas abarcam também o diálogo, a livre comunicação, que, segundo Schleiermacher, porta algo de pensamento artístico. Ilustra e explica Gadamer:

Por exemplo, a guerra de Troia *encontra-se* no poema homérico – quem a ler na perspectiva da realidade histórica da coisa já não lê Homero como discurso poético. Ninguém pretenderá afirmar que o poema homérico tenha ganho algo de realidade artística através das escavações dos arqueólogos. O que se deve compreender aqui não é um pensamento comum sobre o conteúdo, mas um pensamento individual, que por essência é combinação livre, expressão, livre exteriorização de uma essência individual.

Ora, uma das características de Schleiermacher é procurar em tudo esse momento da produção livre. Schleiermacher irá fazer essa mesma distinção também no diálogo [...]: ao lado do “verdadeiro diálogo”, que busca um saber comum do sentido e que constitui a forma original da dialética, ele reconhece também o “diálogo livre”; ele atribui este diálogo livre ao pensamento artístico. Nesse os pensamentos “quase não são levados em consideração” pelo seu conteúdo. O diálogo não passa de uma estimulação recíproca na geração de pensamentos (“e seu fim natural não é outro que o esgotamento paulatino do processo descrito”), uma espécie de construção artística na relação recíproca da comunicação (GADAMER, 2015, p. 258-259).

Para Paul Ricoeur, a concepção romântica da hermenêutica – a qual, na fórmula de Schleiermacher, consiste em compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreendeu –, só pode ser superada “se for elucidada a relação da obra com a subjetividade do autor e se, na interpretação, caminharmos em direção ao sentido e ao referencial da própria obra” (RICOEUR, 1986, p. 81). Gadamer, nessa direção, a partir da defesa da “coisa do texto”, inspira Ricoeur a constituir sua ideia de

autonomia semântica do texto, que tende a deixá-lo falar por si mesmo, distanciando-se tanto do autor quanto do leitor, e, evidentemente, sem se preocupar com intencionalidades autorais ocultas. É a noção gadameriana de “coisa do texto” que conduziu a reflexão de Paul Ricoeur sobre o texto como paradigma de distância na comunicação, assim enunciada:

[...] o texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana, ele é o paradigma da distância na comunicação; assim sendo, ele revela uma característica fundamental da historicidade mesma da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância (RICOEUR, 1986, p. 102).

Constitui-se, nessa distância, o que Ricoeur denomina autonomia semântica do texto, avessa ao horizonte intencional finito do autor. Dito isso, resta-nos tratar da articulação entre os três diferentes mundos envolvidos na teoria hermenêutica de Ricoeur: o mundo do autor, o mundo do texto e o mundo do leitor. Para tanto, analisaremos especificamente a contribuição de Ricoeur no ensaio já mencionado “Mundo do texto e mundo do leitor”. Segundo Ricoeur, há uma espécie de movimento comunicativo que parte do autor, atravessa a obra e finda no leitor. Nas palavras do filósofo, “[...] é do autor que parte a estratégia de persuasão que tem o leitor como alvo. É a essa estratégia de persuasão que o leitor responde acompanhando a configuração e se apropriando da proposição de mundo do texto” (RICOEUR, 2010, p. 271). Nesse exame, interessa-nos abordar a estratégia fomentada pelo autor e sua inscrição na configuração do texto. Entramos aqui no campo da retórica, tendo em vista que essa estratégia é conduzida pelo autor e que tal disciplina rege justamente a arte empregada pelo orador para persuadir seu público. Ora, mas ao reabilitar o autor Ricoeur não estaria então comprometendo a tese da autonomia semântica e revitalizando uma espécie de psicografia? O filósofo se antecipa em relação a esse possível questionamento e explica que, nessa análise, a autonomia semântica não é de maneira nenhuma abalada, porque o que lhe interessa não é o autor real, que tem sua biografia psicológica, e sim o autor implicado, isto é, o autor que imprime na obra técnicas com vistas a torná-la comunicável, técnicas que, por sua vez, podem ser detectadas na própria obra. Segundo Ricoeur, o leitor pressente o papel da categoria de autor implicado ao apreender a obra como uma totalidade unificada, ou seja, uma totalidade cuja unificação é administrada por um enunciador que faz escolhas e molda o texto conforme seu peculiar trabalho autoral, e não nos termos de uma criação espontânea da natureza. O filósofo aproxima o papel unificador conduzido pelo autor implicado da noção de estilo proposta por Gilles-Gaston Granger em sua *Filosofia do estilo* (1968). A favor dessa aproximação, argumenta Ricoeur:

Se considerarmos uma obra como a resolução de um problema, ele mesmo decorrente dos sucessos anteriores no campo tanto da ciência

como da arte, podemos chamar de estilo a adequação entre a singularidade da solução que a obra em si mesma constitui e a singularidade da conjuntura de crise, tal como o pensador ou o artista empreender. Essa singularidade da solução, que corresponde à singularidade do problema, pode receber um nome próprio, o do autor. Por isso se fala do teorema de Boole assim como se fala de um quadro de Cézanne. Nomear a obra com o nome de seu autor não implica nenhuma conjectura concernente à psicologia da invenção ou da descoberta e, portanto, nenhuma asserção sobre a suposta intenção do inventor, e sim a singularidade da resolução de um problema. Essa aproximação reforça as qualificações da categoria de autor implicado para figurar numa retórica da ficção (RICOEUR, 2010, p. 275).

Granger, em *Filosofia do estilo*, define estilo como a “modalidade de integração do individual num processo concreto que é trabalho e que se apresenta necessariamente em todas as formas de prática” (GRANGER, 1974, p. 17). Nesse livro, o objeto maior do filósofo, a fim de construir uma estilística geral, é a ciência⁶, embora não recuse a possibilidade de se voltar episodicamente para o ato estético, já que considera haver uma relação entre forma e conteúdo (isto é, trabalho) em toda prática individual, incluindo nesse movimento as obras de arte – e toda prática, defende ele, comporta um estilo, bem como o estilo é inseparável de uma prática. Ao abordar os empregos literários da língua, Granger assevera que “uma teoria do estilo exclusivamente centrada nas *intenções* do locutor corre o risco, com certeza, de ser insuficiente e arbitrária” (GRANGER, 1974, p. 234). Segundo ele, “Seria necessário, pois, dizer antes, [...] que o progresso de uma teoria do estilo está em centrá-la inicialmente na mensagem” (GRANGER, 1974, p. 234). Em resumo, para Granger, a estilística não é uma psicologia do uso linguístico e deve ser considerada como uma teoria das obras, levando em conta as condições de individuação destas por meio do estilo. Nesse caso, portanto, a intencionalidade do autor é colocada em segundo plano, dando destaque para a estilística que pode ser detectada na própria obra como uma solução poética para unificá-la, donde a inspiração de Ricoeur em teorizar sobre o autor implicado, servindo-se, assim, dos argumentos de Granger. Diz Ricoeur: “O que constitui a singularidade de uma obra é a solução única dada a uma conjuntura,

⁶ É curiosa a atitude de Granger de conceber uma filosofia do estilo justamente a partir de um objeto que se quer tão impessoal como a ciência. Sobre isso o autor comenta: “Será a prática científica, contudo, que constituirá a matéria essencial de nosso ensaio. Aliás, por isso, a tarefa será ainda mais difícil. Com efeito, a prática científica parece pôr entre parênteses o individual e, por conseguinte, virar as costas ao *estilo*. Nada mais impessoal, menos individualizado do que a ciência. Não nos cansamos de repetir que ela só visa ao geral. Aparentemente, o sucesso universal da empresa científica seria até mesmo a morte do estilo. [...] Sem dúvida, a ciência é de fato, como tentamos mostrar, ‘construção de modelos abstratos, coerentes e eficazes, dos fenômenos’, e o objeto que ela constitui e descreve é essencialmente estrutural. Mas, o individual permanece no horizonte da ciência. Se é verdade que não há ciência puramente especulativa e que todo processo de estruturação está associado a uma atividade prática, o individual aparece necessariamente, de início, como o lado negativo das estruturas” (GRANGER, 1974, p. 22).

ela mesma apreendida como um problema singular a resolver” (RICOEUR, 2010, p. 295).

Encaminhando sua argumentação a respeito do autor implicado, Ricoeur chama a atenção para outra categoria, a do leitor implicado, destacando que este, em certo aspecto, converge com o autor implicado para a manutenção da autonomia semântica do texto, na medida em que ambos são correlatos, presentes e identificáveis no texto, de seres reais ficcionalizados (isto é, assimilados pelo tecido textual). Apesar dessa convergência, deve-se notar que as duas categorias, de autor e de leitor implicados, divergem pelo fato de que, se o autor real desaparece com a emergência do autor implicado, o leitor implicado ganha corpo e é atualizado pelo autor real. Vale salientar que o leitor implicado consiste no público visado a quem são dadas as instruções incorporadas ao texto durante o ato de escrita. Explica Ricoeur:

À primeira vista, parece se estabelecer uma simetria entre autor implicado e leitor implicado, cada um deles com suas marcas no texto. Por leitor implicado, deve-se então entender o papel atribuído ao leitor real pelas instruções do texto. Autor implicado e leitor implicado tornam-se assim categorias literárias compatíveis com a autonomia semântica do texto. Construídos no texto, ambos são correlatos ficcionalizados de seres reais: o autor implicado se identifica com o estilo singular da obra, o leitor implicado com o destinatário a que se dirige o destinador da obra. Mas a simetria acaba se revelando enganosa. Por um lado, o autor implicado é um disfarce do autor real, que desaparece fazendo-se de narrador imanente à obra – voz narrativa. Em contrapartida, o leitor real é uma concretização do leitor implicado, visado pela estratégia de persuasão do narrador; com relação a ele, o leitor implicado permanece virtual enquanto não for atualizado. Portanto, enquanto o autor real desaparece no autor implicado, o leitor implicado ganha corpo no leitor real (RICOEUR, 2010, p. 291-292).

197

Dando continuidade a essa explicação, Ricoeur fará a ressalva de que a categoria de leitor implicado não será, contudo, muito útil à construção de sua teoria, já que, segundo defende o filósofo, é importante também considerar o leitor de carne e osso que interage com o texto e que assim completa o sentido deste. De todo modo, acentua-se no tema do autor e do leitor implicados o não prejuízo da autonomia semântica do texto, vital para a teoria de Ricoeur. Embora questione a obcecada análise do texto tomado exclusivamente, em franca oposição aos estruturalistas, que desconsideraram tanto a subjetividade de quem escreve quanto a de quem lê, o filósofo concorda com o estruturalismo no quesito consoante o qual o texto deve ter preservada sua autonomia semântica.⁷ Ocorre que, para Ricoeur, devem ser

⁷ Sobre essa questão, Paul Ricoeur comenta que o estudo estrutural é uma forma de fazer justiça ao texto, preservando as articulações internas por meio de uma análise objetiva, a despeito das intenções subjetivas do autor. Nesse sentido, o filósofo afirma: “Este aspecto do estruturalismo não me era estranho, pois sempre

considerados também fatores extralinguísticos que completam o arco semântico do texto: as subjetividades do autor real e dos leitores reais. Não é nosso objetivo aqui esmiuçar essa questão na obra de Paul Ricoeur, o que demandaria uma longa investigação incapaz de ser concluída nas breves linhas deste artigo, mas compete a nós evidenciar como essas três instâncias – o mundo do autor, o mundo do texto e o mundo do leitor – concorrem para impulsionar ou frear a intencionalidade autoral.

No caso do mundo do autor, evidentemente, conforme sua visada intencional influa na percepção que tem de mundo e se manifeste em suas escolhas textuais, como no uso que faz de estruturas inteligíveis, tipologias de intrigas, recursos simbólicos e de um caráter temporal em particular, fica acentuada a intencionalidade autoral. Quando o autor decide escrever, há todo um universo cultural (um mundo da ação) já consolidado, com seu sistema de signos, sua própria língua, suas metáforas e analogias familiares, com seus códigos éticos, suas ações e seus valores específicos a representar, tudo isso consiste em códigos culturais que o autor imprime no texto à sua maneira, valendo-se da singularidade de seu estilo. Em se tratando do mundo do texto, como vimos, essa intencionalidade é freada pelo próprio tecido textual, que adquire autonomia na ausência do autor. Graças a tal autonomia, o texto transcende as condições psicológicas e sociológicas de quem o escreve, visando atingir um número ilimitado de leitores situados em diferentes contextos socioculturais. Já no caso do mundo do leitor, essa intencionalidade fica obnubilada por uma interação opaca e que, precisamente por isso, requer o expediente da interpretação, interação em muitos aspectos diversa da comunicação ostensiva do face a face, como também já sinalizamos. O texto é, então, apropriado e aplicado à situação de vida de quem o lê, situação em que a trama textual atinge um sentido mais completo e é restituída ao tempo da ação no plano da práxis do leitor.

Assim, notamos que os três mundos em pauta – o do autor, que se desdobra no autor real e no autor implicado, o do texto propriamente dito e o do leitor, que se desdobra no leitor real e no leitor implicado – são ocasiões bem distintas para a expressão em diferentes graus da intencionalidade autoral, ora lhe oferecendo livre

professei, sob o título da autonomia semântica do texto, a ideia de que este escapa ao seu autor e significa por si mesmo. Ora, a autonomia semântica do texto abria-o a abordagens que apenas tomam em conta a sua objetividade, enquanto dito, escrito e, portanto, objetivado” (RICOEUR, 2009, p. 126-127). Todavia, Ricoeur adota também uma postura crítica em relação à pesquisa estruturalista, visto que esta extrai uma doutrina geral subtraindo as subjetividades que enunciam os discursos nos quais o pesquisador se debruça, ou seja, desimplicando os sujeitos de seu objeto de estudo. Ao personificar o estruturalismo na figura de Claude Lévi-Strauss – cuja obra reteve o mais profundo respeito de Ricoeur, embora considerasse o etnólogo um adversário a ser confrontado –, o filósofo declara: “Sou simultaneamente familiar da prática estrutural e estou numa relação conflituosa com o estruturalismo, que me parece atingir o seu nível mais elevado em Lévi-Strauss, aquele, na escola estruturalista, cuja obra mais respeito. Tínhamos tido, no círculo filosófico da *Esprit*, um confronto muito interessante, onde eu havia introduzido, para caracterizar a sua posição, a expressão de ‘transcendentalismo sem sujeito transcendental’. Foi para mim um adversário do qual a minha própria defesa da filosofia do sujeito procurou tornar-se digna; eu via-o como o determinante da estiação da discussão” (RICOEUR, 2009, p. 127).

curso e protagonismo, ora lhe determinando um papel coadjuvante, senão subalterno.

Se retomarmos o exemplo dado no início deste artigo, o da última autobiografia de Rousseau, podemos supor que o filósofo genebrino escreve seu autoexame sem se preocupar nem com um leitor implicado nem com leitores reais, apenas interessado no efeito reparador que o texto, ao ser redigido e revisitado por seu autor, pode causar em sua pessoa. Em face disso, Rousseau se desconecta do mundo do leitor e dá vazão apenas à própria intencionalidade enquanto autor real. Nós, leitores ignorados pelo genebrino, supostamente não encontraríamos na autobiografia em questão nenhuma instrução deixada pelo autor a não ser a de que ele não se preocupa em ser lido, desconsiderando, pois, a nossa existência. Notamos, portanto, que há certa convergência entre o mundo do autor e o mundo do texto, sendo o segundo erguido em função do primeiro, porém, nesse jogo, o mundo do leitor se torna um tanto exorbitante em relação ao refúgio que Rousseau construiu para si mesmo dentro de sua autobiografia. À revelia do autor, no entanto, lemos seu texto e o interpretamos, emprestando-lhe sentido. Em outras palavras, mesmo que não fosse a intenção do genebrino, somos seus leitores reais e fatalmente completamos o sentido da obra por ele legada. *Os devaneios do caminhante solitário* são apenas um exemplo desconcertante, entre tantos outros oferecidos pela história da literatura, de textos que problematizam esses diferentes lugares: o mundo do autor, o mundo do texto e o mundo do leitor. Falar da intencionalidade do autor é, portanto, muito mais que tratar das intenções impressas por este na superfície do papel, pois requer considerar as possíveis conexões deste com o próprio texto que escreve e também com seus leitores, sejam eles implicados, sejam eles reais. Apesar de toda a dificuldade aí embutida, nossa tarefa na condição de leitores permanece sendo, segundo Ricoeur, a de deixar o texto defender sua própria causa, sem nos reportarmos com agudeza inquisitiva às intenções ocultas do autor. Por um lado, não seria justamente essa a postura que a princípio assumimos quando lemos aquela autobiografia de Jean-Jacques Rousseau que pressupõe total indiferença para conosco? Todavia, por outro lado, qual leitor, mesmo diante de palavras tão explícitas de indiferença, não ficaria ressabiado, desconfiando de que a intenção inconfessa de Rousseau seria, na verdade, encontrar leitores e ter seu “eu” muito bem compreendido por eles?

REFERÊNCIAS

- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GRANGER, G.-G. *Filosofia do estilo*. Trad. Scarlett Marton. São Paulo: Perspectiva; Edusp, 1974.
- RICOEUR, P. Discours et communication. In: *La communication*. II. Actes du XV Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française. Montréal: Montmorency, 1973.
- _____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M. F. Sá Correia. Lisboa: Rés, 1978a.
- _____. Philosophie et langage. In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*. V. 103/4, out.-nov. 1978b, p. 449-663.
- _____. *Du texte à l'action: essais d'hermeneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

_____. *Réflexion faite*: autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions Esprit, 1995.

_____. *A crítica e a convicção*. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *O discurso da ação*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2012.

ROUSSEAU, J.-J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: LP&M, 2017.

STEVENS, B. L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl. In: *Études Phénoménologiques*. V. 6, ed. 11, 1990, p. 9-27.

Submetido: 08 de setembro de 2021

Aceito: 25 de setembro de 2021

Pandora, pandemia e pandemônio: questões da nossa época e depois

Pandora, pandemic and pandemonium: issues of our time and beyond

Luíza Helena Hilgert
UFSCar/FAPESP¹

201

RESUMO

O objetivo do presente artigo é propor uma interpretação da filosofia sartriana para pensar o nosso atual contexto de isolamento, pandemia e agravamento de diferentes crises. Pretendo fazer isso por meio de dois conceitos cunhados a partir do exame das obras *Bariona*, *Cahiers pour une morale* e *Critique de la raison dialectique*, são eles: esperança existencialista e solidariedade construída.

PALAVRAS-CHAVE

Esperança; solidariedade; reciprocidade

ABSTRACT

The aim of this paper is to propose an interpretation of Sartrian philosophy to think about our current context of isolation, pandemic and worsening of different crises. I intend to do this through two concepts coined from the examination of the works *Bariona*, *Cahiers pour une morale* and *Critique de la raison dialectique*, wich they are: existentialist hope and constructed solidarity.

KEYWORDS

Hope; solidarity; reciprocity

INTRODUÇÃO

¹ E-mail: luizahilgert@hotmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1638-8225>

*“Solo le pido a Dios
Que el dolor no me sea indiferente”
(Léon Gieco)*

O atual contexto pandêmico faz parecer que a caixa de Pandora foi reaberta e dali saíram vários males na forma de crises formando um grande pandemônio: crise econômica, crise ambiental, crise política, crise de direitos trabalhistas, crise humanitária, crise sanitária, crise intelectual, etc. que salgaram as já bastante profundas e dolorosas feridas abertas do brasileiro causadas pela desigualdade social e econômica. Esse mesmo contexto atual exige também de nós uma série de reflexões acerca do agora e do depois, como por exemplo: o que a filosofia sartriana tem para contribuir com a situação vigente? A fenomenologia de Sartre trata do concreto, das questões que a sua própria época impôs, cabe, então, perguntar se teria instrumentos, métodos e caminhos para auxiliar-nos de alguma maneira no que diz respeito à situação de hoje? Como o existencialismo encararia aquilo que resta dentro da caixa de Pandora depois de todos os males liberados e instaurado o pandemônio? Em outras palavras, é possível ter esperança em tempos de pandemia? E depois?

O termo esperança não é fácil de ser encontrado nos escritos de Sartre, a palavra aparece ora aqui e ora lá, por vezes de maneiras que podem soar contraditórias entre si. Assim como no mito da Caixa de Pandora, o lugar onde Sartre deposita, tanto nas obras de ficção quanto em *O ser e o nada*, as considerações acerca do tema da esperança é no desfecho. Geralmente, depois de desvelada a condição humana, depois de muitas páginas de desespero, de desamparo, de má-fé, de fuga de si mesmo, de angústia e de náusea, as páginas finais são destinadas a um vislumbre, a uma porta aberta, a uma *esperança de que pode haver esperança*. Em *A náusea*, por exemplo, é nas últimas páginas que vemos Roquentin fazer as pazes com a sua melancolia e aceitar-se como um indivíduo cuja existência é contingente e gratuita:

Essa ideia repentinamente me surpreende porque eu não esperava mais por isso. Sinto algo me tocando timidamente e não ousou mover-me porque temo que desapareça. Algo que eu não conhecia mais: uma espécie de alegria. Eu me sinto extraordinariamente intimidado. Não é que eu tenha muita esperança. Mas eu sou como um cara que está congelado depois de um passeio na neve e que, de repente, entra numa sala quente. [...] Não poderia eu tentar... Claro, não se trataria de compor uma melodia musical... mas não poderia, num gênero diferente? [...] Então talvez eu pudesse, através dele, lembrar da minha vida sem repugnância. [...] E eu seria capaz - no passado, só no passado - de aceitar-me (SARTRE, 1981, pp. 209-210)².

Após litros de tinta sobre náusea e angústia, contingência e gratuidade, o protagonista do primeiro romance de Sartre vê no desamparo da condição humana e

² Todas as traduções são minhas.

no absurdo da existência os meios para vislumbrar a esperança de uma vida com algum sentido por meio da obra de arte, talvez a escrita de um livro, um romance de aventura. Se a melancolia, a angústia, a náusea diante da existência são mesmo curáveis pelo sexo, pelo jazz, pela literatura, pela arte, é assunto para outro dia. O que interessa é apontar que há, no final do livro, aposta às considerações sobre vida e morte, às experiências cotidianas que nos fazem descobrir a condição humana na sua verdade, lugar para a esperança. Certamente, o caminho da esperança, essa *espèce de joie*, espécie de alegria, não é a conclusão inevitável e necessária que se chega sempre; no outro rumo da encruzilhada está a queda no desespero, a fuga da existência e o muro da má-fé³. Se Roquentin, ao final da tentativa de escrever um romance de aventuras, abraça a inautenticidade e desiste de atribuir sentido e criar projetos para lidar com a falta de justificativa prévia que é a existência humana, não sabemos. A história termina com a aposta na esperança de resolver, ou ao menos tratar momentaneamente, o problema da angústia pela carência de determinação externa e da exigência de ter que se haver com o próprio ser pela via da criação artística.

Em *Entre quatro paredes*, obra na qual encontramos a famosa máxima *O inferno são os outros*, é depois de muito sofrimento revivendo na morte o círculo infernal das falhas e pecados cometidos em uma vida de inautenticidade e má-fé, depois de confessados todos os crimes individuais e ouvir os pecados alheios que os personagens entreveem, nas últimas páginas, a esperança que lhes vêm pela possibilidade de uma outra forma de existência, do tipo que conclama à solidariedade e à ajuda mútua. Na peça *As moscas*, Orestes afirma a sua liberdade contra Júpiter e os deuses, que metaforicamente são também as autoridades, a metafísica, os determinismos, etc. e então encontramos uma notável expressão da esperança existencialista: *A vida começa do outro lado do desespero* (no original *desespoir*, que também pode ser traduzido como desesperança). Em outra peça, *O diabo e o bom deus*, o personagem principal, Goetz, abandona sua postura de desesperança e de indiferença e realiza uma conversão à esperança pelo engajamento.

Os gregos representaram a esperança como a última que resta quando todos os males foram expulsos e Sartre releva ao final dos seus livros a possibilidade da esperança, seria esse o modo de expressar o que em português resumimos num ditado popular muito conhecido e repetido: a esperança é a última que morre? Brincadeiras à parte, pode parecer estranho defender que a esperança é um tema caro à filosofia sartriana e ao existencialismo, sobretudo para aqueles que conhecem as filosofias da existência em razão de conceitos como desamparo, desespero, má-fé, angústia e absurdidade, mas será que esses conceitos são mesmo contrários à esperança? Talvez sim, se tomarmos esperança no sentido *dictionaresco* como sentimento daquele que vê como possível a realização do que deseja; confiança em coisas boas; expectativa, espera, aguardo. O que pretendo mostrar é que ainda que a condição humana seja marcada por injustificação, absurdidade, contingência,

³ Os cinco contos narrados na coletânea *O muro* são a narração de cinco histórias de tentativas variadas de refúgio na má-fé e fuga da liberdade.

gratuidade, um certo pessimismo e uma pitada de desespero, a esperança constitui um dado fundamental e aponta, inclusive, um caminho na tentativa de superação de parte das adversidades, sobretudo, se acrescida às ideias de reciprocidade e solidariedade construída.

As duas obras que eu considero mais relevantes para tratar do tema da esperança são o livro não concluído de Sartre *Cahiers pour une morale* e a primeira peça de Sartre, *Bariona*, escrita durante o período em que o filósofo esteve prisioneiro durante a segunda guerra mundial, que ainda não foi publicada em português; por sua vez, a obra para falar das noções de reciprocidade e pensar a possibilidade da construção da solidariedade, além do que é dito nos *Cahiers*, acrescento a última grande obra de filosofia de Sartre, *Critique de la raison dialectique*. Não posso deixar de alertar o leitor e a leitora que a interpretação que construo aqui não é resultado a que se chega por via de uma ou outra obra em particular, mas uma proposta de leitura e reconstrução teórica para pensar junto com Sartre questões relevantes para a nossa época e eventuais possibilidades de atualização do seu pensamento a partir de um olhar do conjunto da obra, com base em questões muito concretas e contemporâneas. O que eu pretendo fazer é apresentar uma interpretação dessas três obras por meio de duas ideias: a primeira delas, que eu chamei de *esperança existencialista*; a segunda, que eu nomeei por *solidariedade construída*, relacionada à noção de esperança existencialista na medida em que foi aberta a possibilidade de considerar a relação com o outro sob um registro diferente do conflito, pela perspectiva do reconhecimento do outro, permitindo, então, pensar a intersubjetividade sob o plano da reciprocidade e da solidariedade⁴.

1 CONVERSÃO À ESPERANÇA EXISTENCIALISTA

O contexto e a gênese da peça *Bariona* é bastante peculiar; trata-se de um conto de Natal escrito quando Sartre foi feito prisioneiro na Alemanha, durante a Segunda Guerra Mundial. A peça, redigida em três semanas no final de 1940, recebeu dois títulos: *Bariona, ou le fils du Tonnerre (Bariona, o filho do Trovão)* e *Bariona, ou le jeu de la douleur et de l'espoir (Bariona, ou o jogo da dor e da esperança)*. O primeiro é o que se estabeleceu como o título publicado, ao passo que o segundo é o que figura no

⁴ Antes de tratar especificamente do tema da esperança e da solidariedade segundo a fenomenologia sartriana, gostaria de apontar os mitos envolvendo as figuras femininas relacionadas às interpretações, representações e simbologias do mal e da responsabilidade pela existência dos males da humanidade – como Pandora, na mitologia grega; Eva, na mitologia cristã. Na *Teogonia*, Hesíodo nos conta como Hefesto cria Pandora, a primeira mulher da humanidade; Palas Atena a enfeita com flores e véus, uma coroa de ouro; outros deuses contribuem dotando-a de graça e adornos para que, sedutora, entregue a Prometeu e, por extensão, a toda a humanidade, uma caixa contendo as mazelas humanas. Hesíodo é claro em dizer que “Dela descende a geração das femininas mulheres” (HESÍODO, 2009, p. 133). Se considerarmos, junto com Simone de Beauvoir, que a história da humanidade, seus saberes e conhecimentos, resulta de processos interpretativos acerca de mitos e fatos cuja apropriação da narrativa pertence aos homens, àqueles que ocuparam o topo e o lugar principal da História, então é um caminho possível o de pensarmos sobre esses mitos e fatos e rastrear as origens do imaginário contemporâneo sobre os personagens que compõem a nossa cultura ainda bastante machista, misógina, patriarcal. Desenvolvo um pouco dessa reflexão no artigo O arcaico do contemporâneo: Medusa e o mito da mulher. Disponível em: <<https://www.seer.ufal.br/index.php/lampiao/article/view/11689>>

manuscrito original. Em hebreu, Bariona significa filho do trovão, do raio, da estrela; na *Bíblia*, Bariona é o sobrenome de Simão, líder da última revolta dos judeus contra Roma e essa informação é importante ser observada para o enredo da peça. A obra é bastante polêmica no conjunto teatral de Sartre porque ao mesmo tempo em que foi recusada pelo autor também significou a descoberta da potência do teatro: “um grande fenômeno coletivo e religioso” (SARTRE, 1973, p. 64). *Bariona* se tornou o modelo de teatro de Sartre e ele quis recuperar essa experiência ecumênica em todas as peças posteriores. Antes de tudo, *Bariona* é, essencialmente, uma peça de resistência que permitiu a Sartre vivenciar e desejar vivenciar para sempre o poder do teatro. As ideias de grupo e de coletividade se tornaram valores especialmente positivos na direção de suplantando a ideia de homem solitário⁵ da sua juventude a ponto do autor não se considerar mais indivíduo fora da coletividade.

A peça contém, pelo menos, dois sentidos: um é circunscrito pela situação do momento, tem um sentido mais imediato e encontra importância em realizar a união entre os prisioneiros em razão dos problemas partilhados⁶; o outro é filosófico, mais complexo, carrega um número considerável de ideias existencialistas, políticas e éticas. Esses dois sentidos são codificados – afinal era preciso passar pela censura dos guardas alemães para aprovação e encenação – e se realizam em dois graus velados na interpretação para além da história natalina.

Bariona, o protagonista está em uma situação-limite: Roma ordena ao pequeno e já pobre vilarejo de Béthsur um aumento de impostos. Bariona, chefe da vila, reúne o Conselho dos Anciãos para discutir o que deve ser feito. O Conselho apresenta apenas duas possibilidades de resolver o problema: não obedecer Roma e morrer sob a cólera da vingança, ou pagar os impostos e morrer de fome e penúria. Nos dois casos, serão os poucos jovens e crianças que ainda restam na vila que pagarão mais caro, pois os velhos não têm mais forças nem para lutar, nem para trabalhar. Aparentemente, a situação é de inevitável derrota, seja pela submissão ou pela revolta. O sofrimento e a miséria serão os resultados de qualquer que seja a *decisão* de Bariona. Não parece haver meios de encontrar uma saída para o problema, já que a consequência é a morte nos dois casos. Béthsur já era um povo fatigado e humilhado por Roma e suas altas taxas, há muito tempo os jovens deixaram o vilarejo para tentar ganhar a vida longe dali, àqueles que restaram – por orgulho, como Bariona – não havia mais muito a fazer. Completamente sem esperanças, Bariona discursa ao Conselho, imbuído de um desolador pessimismo. O chefe vê o mundo como um lugar de fracasso constante e insuperável falha e o homem como esse indivíduo

205

⁵ Análise de modo mais detido a peça *Bariona* no artigo *Théâtre, philosophie et résistance : la première pièce de Sartre*. Disponível em:

<https://bib44.fafich.ufmg.br/kriterion/index.php/kriterion/article/view/436>

E trato do conceito de homem solitário na minha tese de doutoramento *Ontologia e moral na obra ficcional de Sartre*. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/323738856_Ontologia_e_Moral_na_obra_ficcional_de_Sartre

⁶ “[...] enganando a vigilância do censor alemão por meio de símbolos, [a peça] dirigia-se aos meus companheiros de cárcere. Este drama, que era bíblico somente em aparência, voltava-se a eles falando dos problemas prisionais que enfrentavam” (SARTRE, 1973, p. 64).

solitário, abandonado, isolado, que não deve esperar nada da vida ou dos outros. Para a resolução do problema, Bariona não prega a submissão à Roma tampouco a revolta contra Roma; ele sabe que tanto a aceitação quanto a luta seriam igualmente fatais para o povo. Diante da situação tão complexa que se encontra o povo de Béthsur, Bariona abandona a dicotomia do aceitar *versus* combater, pagar *versus* não pagar, revoltar-se *versus* não se revoltar e cria uma terceira via que é ao mesmo tempo pagar e revoltar-se, não pagar e não se revoltar: “Nós pagaremos o imposto que para que nossas mulheres não sofram. [...] E não geraremos mais filhos. Não queremos mais perpetuar a vida nem prolongar os sofrimentos da nossa raça” (SARTRE, 2005, p. 1131). O chefe decide que seu vilarejo não gerará mais nenhum filho para servir de soldado, escravo, trabalhador ou pagador de impostos.

Bariona *resolve* o problema de uma maneira diferente e não usual fazendo com que os romanos não tenham mais Béthsur para abusar: Bariona decreta o fim da população de Béthsur, contudo, a aniquilação futuro do seu povo não impede que usurpem outras vilas. Bariona sugere uma punição à Roma em lugar de uma salvação a Béthsur. A decisão de Bariona não impedirá Roma de continuar usurpando o povo judeu ou outro povo mais fraco, já que a ordenação do chefe de Béthsur não evitará que os romanos continuem a ser usurpadores, ricos, cruéis e injustos como sempre foram. Ao final do seu discurso na reunião do Conselho, Bariona pronuncia a *oração* da sua *religion du néant*, religião do nada: “Diante do deus da Vingança e da Cólera, diante Jeová, eu juro não reproduzir. E se eu descumprir meu juramento, que meu filho nasça cego, que ele sofra de lepra, que ele seja objeto de escárnio para os outros e para mim de vergonha e de dor” (SARTRE, 2005, p. 1132). Nesse mesmo momento, Sarah, esposa de Bariona, anuncia sua gravidez.

O filho que Bariona sempre quis é, hoje, não desejado pelo bem dele mesmo, é *por ele* que Bariona não quer que seu filho nasça. Pela primeira vez, Bariona fez uma escolha que engaja e altera o destino de todos, mas que é ele próprio o primeiro a ter de sacrificar-se. A discussão que segue entre Bariona e Sarah mostra duas visões diferentes: a já conhecida de Bariona, de solidão e desesperança, e a de Sarah, que entende e aceita todos os sofrimentos como parte da vida: “Eu te amo antecipadamente, mesmo se você não for bonito, se for cego, se a maldição deve cobri-lo de lepra. Eu quero dar-lhe o sol e o ar puro, as sombras arroxeadas da montanha e o riso das garotas [...]”. (SARTRE, 2005, p. 1134).

Ambos, Bariona e Sarah, veem a criança como uma esperança, porém, o sentido de *esperança* não é o mesmo para os dois. A esperança é, para Bariona, *a maior loucura* e deve ser evitada, pois viver é sofrer e fazer sofrer os próximos. Para Bariona, não há esperança, todas as escolhas serão desastrosas; não há nada a fazer, nada a esperar, é melhor desistir. Em vez de se revoltar e lutar contra Roma, Bariona prefere apagar a esperança, aniquilando a existência do seu povo porque acredita que qualquer decisão diferente já é, de antemão, destinada ao fracasso.

Nesse momento, é anunciado o nascimento do Cristo, o Salvador. A grande questão desta peça natalina se centra no dilema acerca do filho de Sarah e Bariona e não do menino Jesus, pois a esperança está nas mãos dos homens e não nas de Deus. Bariona não crê em nenhuma palavra sobre a salvação, os milagres ou o messias;

Sarah e os outros descem a montanha em direção a Belém enquanto Bariona continua a maldizer a esperança. Neste momento crucial da peça, assim como no nosso hoje em dia, o tema da esperança é nevrálgico. Cabe, ainda ter esperanças em meio às situações extremas que vivemos?

O nascimento do Cristo é acompanhado pelos três reis magos. Um deles, Balthazar, interpretado por Sartre, pergunta a Bariona se não seria a esperança a dignidade do homem, pois o Cristo veio para e por aqueles que sofrem e, dentre eles, Bariona tem um lugar especial. Cito um longo discurso de Baltazar a Bariona:

Tu sofres e ainda assim teu dever é esperar. Teu dever de homem. É por ti que o Cristo desceu sobre a Terra. Por ti mais que por qualquer outro, pois tu sofres mais que qualquer outro. O Anjo não tem esperança porque ele aproveita a sua alegria e Deus lhe deu tudo antecipadamente, e a pedra tampouco tem esperança, pois ela vive estupidamente em um presente perpétuo. Mas quando Deus moldou a natureza do homem, a fundou ao mesmo tempo sobre a esperança e a preocupação. Pois o homem, veja você, é sempre muito mais que isto que ele é. [...] Onde quer que um homem esteja, ele está sempre em outro lugar. Para além dos picos arroxeados que podemos ver daqui, em Jerusalém; em Roma, para além deste dia congelante, amanhã. E todos estes que te cercam, há muito tempo não estão mais aqui: eles foram a Belém, em um estábulo, em volto do pequeno corpo quente de um bebê. E todo este futuro do qual o homem é moldado, todos os picos, todos os horizontes violetas, todas estas cidades maravilhosas que ele vislumbra sem lá ter colocado os pés, isto é a Esperança. É a esperança. Observe os prisioneiros que estão diante de ti, que vivem na lama e no frio. Sabes o que verias se pudesse seguir a sua alma? As colinas e os suaves meandros de um rio, vinhas e o sol do sul. As vinhas douradas de setembro para um prisioneiro com frio e coberto de vermes, é a Esperança. A Esperança e o melhor deles mesmos. E você quer privá-los das vinhas e dos campos e do brilho das colinas distantes, quer que eles tenham apenas o frio e piolho, quer dar-lhes somente o presente assustador da besta. Pois esta é a tua desesperança: ruminar o instante que passa, olhar para si próprio com olhos rancorosos e estúpidos, extirpar a tua idade do futuro e encerrar-se em um círculo em torno do presente. Então tu não serás mais um homem, Bariona, não serás mais que uma pedra dura e sombria no caminho. Sobre o caminho onde passam as caravanas, mas a pedra permanece só e imóvel [...]. Nós queremos realizar nosso dever de homem que é o de esperar. Aquele que perde sua esperança, Bariona, terá um fardo ainda mais pesado. Mas para aquele que espera, tudo é sorriso, e o mundo lhe é dado como um presente (SARTRE, 2005, p. 1153-1154).

207

Uma terceira concepção de esperança é apresentada pelo discurso de Balthazar: é pleno de esperança, de promessas que se oferecerão àqueles que sabem esperar. A

esperança de Balthazar é muito mais de espera que de ação e isso se coloca como um problema para o espírito de líder de Bariona. Balthazar evidencia sua fé no Cristo e em Deus e é ela que o faz contar com os outros para receber os sorrisos e os presentes do mundo, em oposição ao espírito de desespero que cerca Bariona neste momento. Sartre incute, ainda assim, na figura de Balthazar, *ideais existencialistas* que farão Bariona perceber o equívoco da sua decisão⁷. Balthazar faz com que Bariona se abra pouco a pouco à causa da esperança, mas não graças à fé ou aos milagres que anuncia. O discurso de Balthazar desperta Bariona para a descoberta de que sua decisão se baseava em uma *moral do ressentimento*. Muito mais importante que a fé cristã de Balthazar de esperar a salvação vinda do Messias é a força de seus argumentos contrários à desesperança porque mostraram a Bariona que a ordem de suprimir a vida em Béthsur se sustentava no desespero, na resignação e no medo.

O Feiticeiro anuncia a Bariona o destino do Cristo, da crucificação à perseguição do povo judeu, o chefe de Béthsur descobre que a esperança que os judeus depositaram no menino Jesus é em vão. Bariona entende a missão do Cristo como uma história de resignação, humilhação, pena, dor e sofrimento e decide, então, que o menino Jesus deve morrer. Bariona desce a montanha até Belém para eliminar a causa da esperança, mas ao pé do estábulo, o anjo da guarda de Bariona implora pela vida do filho de Deus sem poder fazer nada mais que isso, pois os anjos “não podem nada contra a vida dos homens” (SARTRE, 2005, p. 1168). A liberdade humana é maior que o poder divino⁸. Na entrada do estábulo onde descansa e se abriga a Sagrada Família, Bariona percebe de repente José e o olhar de José sobre Maria e o de Maria sobre o menino Jesus. Bariona desiste de cometer o infanticídio que sepultaria, além do menino Jesus, a esperança do povo judeu porque os olhos de José não são nem de esperança, nem resignação. Pelo olhar de José, Bariona viu o Cristo, não a imagem viva de um bebê em carne e osso, mas tudo o que pode representar a esperança e abre mão de seu plano.

A multidão de Béthsur finalmente chega a Belém, desesperada por terem visto as tropas romanas assassinando todos os recém-nascidos nos braços das suas mães. Bariona elabora um plano que garantirá a fuga em segurança da Sagrada Família ao liderar seu povo num combate mortal contra os soldados romanos. Todos sabem que sucumbirão, o máximo que conseguirão é retardar as tropas, apesar disso, estão felizes, morrerão em alegria por saberem que sua vida serviu a uma causa, a um propósito maior.

⁷ “Eu interpretei um dos reis magos. [...] Mas eu expressava ideias existencialistas recusando a Bariona o direito de se suicidar e o motivando a combater” (SARTRE, 1973, p. 266). Curiosa afirmação de Sartre que chama de suicídio a decisão de impedir o nascimento de futuras crianças no vilarejo, em oposição à decisão de liderar uma batalha sabidamente perdida e portanto, que o levará à morte junto com seu povo. A morte, o suicídio e o *deixar-se morrer* são acontecimentos frequentes na ficção de Sartre e mesmo temas de estudo teórico-filosófico na carreira acadêmica do filósofo. Uma pesquisa para esclarecer o sentido e a definição do suicídio comparando filosofia e ficção seria complementar a este trabalho, mas, infelizmente, extrapolaria as condições de realizá-lo agora.

⁸ Em *As moscas*, Orestes descobre o segredo que os deuses e os reis escondem dos homens a todo custo: a liberdade.

Bariona tem uma máscara religiosa que recobre as dimensões histórico-filosóficas da peça. O *centro filosófico* é a *conversão de Bariona* que sai de um projeto individual de aniquilação da existência, de falta de esperança, e se converte a um projeto de coletividade, de autenticidade, de ação concreta e engajada, que assume sua liberdade e a oferece em nome da libertação do seu povo, se entregando à morte generosamente em nome de um projeto de esperança, mas um tipo diferente de esperança, uma esperança existencialista porque não espera, nem outorga a outrem a sua salvação; Bariona age em nome de um propósito que ultrapassa a sua existência individual.

Agir pressupõe esperança. Em *O ser e o nada* e em *O existencialismo é um humanismo* Sartre explica que a condição humana é a do desamparo, a do desespero, que nada mais é que dizer que devemos agir sem esperanças. Isso não é contraditório ao que acabo de defender: agir sem esperanças quer dizer agir mesmo sabendo que não há garantias para os resultados das minhas ações e ainda assim é preciso agir como pudermos, sem ilusões. A conversão de Bariona não é um projeto ingênuo de esperança no qual tudo será sorrisos – como disse Balthazar. Bariona sabe que o Cristo não será a salvação dos judeus, sabe que não há de fato uma promessa de felicidade e sucesso para o povo judeu, e também sabe que, ainda assim, é preciso lutar, é preciso agir sem nada esperar. Sartre faz um discurso otimista, aproveita a ocasião do Natal para dar esperança aos prisioneiros e auxiliá-los a descobrir a própria liberdade. Entretanto, assim como Bariona, Sartre não quer que seus companheiros se percam no meio de uma esperança inocente, por isso, Bariona convoca a lutar contra os romanos enquanto Sartre apela à luta contra os alemães. Nesta peça, Sartre associa esperança à liberdade e à luta, o que permite dizer que a mensagem final de esperança não vem da confiança e da expectativa, mas da ação concreta. De fato, o que acontece verdadeiramente com Bariona é que ele se converte ao existencialismo⁹.

209

O ato final de Bariona é ainda um ato de *generosidade*, conceito que Sartre desenvolverá anos mais tarde, nos *Cahiers pour une morale*, como o valor superior: “Uma classificação dos valores deve conduzir à liberdade. Classificar os valores em uma ordem tal que a liberdade apareça cada vez mais. No topo: a generosidade” (SARTRE, 1983, p. 16). E, além disso, um ato de *suprema generosidade*: “A suprema generosidade: a aceitação da morte” (SARTRE, 1983, p. 54), no sentido de que Bariona entrega sua liberdade em nome da libertação de seu povo, oferece sua vida pelo seu povo.

Poderíamos perguntar, por outro lado, como distinguir, nessas condições, o ato de generosidade do ato de resignação ou de estoicismo? Como saber se o ato de Bariona expressa a generosidade consciente do agente histórico ou a resignação estoica? E essa diferença é fundamental: a generosidade é engajada: “a pessoa resignada assume em uma aceitação subjetiva o intolerável do mundo objetivo para torná-lo uma condição humana e uma sabedoria” (SARTRE, 1983, p. 407). O ato

⁹ Como também afirmou Coorebyter, 2005, p. 70.

resignado representa a aceitação do peso insuportável do mundo e se entrega ao seu sacrifício de maneira resignada. A grande diferença é que ato de resignação não perturba a ordem estabelecida e, para Sartre, “a moral de hoje deve ser socialista revolucionária” (SARTRE, 1983, p. 20). A generosidade representa uma lucidez ativa de combate. Bariona alcança, além da autenticidade, o grau de moralidade mais elevado porque a sua ação é generosa, ele dá sua vida em nome da coletividade mesmo sabendo que o povo judeu será perseguido e sofrerá ainda muitos séculos. Liderados por Bariona, os judeus de Béthsur atingem todos o nível moral mais alto porque entregam felizes a vida em nome da esperança, em nome da coletividade. Bariona conhece o futuro que aguarda os judeus e sabe que o menino Jesus é salvo para ser crucificado e morto pelo seu próprio povo dali a 33 anos, conhece a diáspora e o Holocausto que acometerá seus descendentes.

O povo de Béthsur morre engajado e comprometido com seu povo mas, no fim, com o futuro de toda a humanidade, pois o Cristo é o símbolo da esperança, da justiça, da igualdade e do amor não apenas entre os judeus, mas entre os homens. A afirmação da esperança na vida é soberana na peça *Bariona*, ainda que aconteça por meio da morte na Revolta. Em vários aspectos, a peça *Bariona* antecede na ficção pressupostos de ontologia e de moral que serão desenvolvidos posteriormente. O povo de Béthsur forma um grupo coeso que, unido, luta em nome de uma Causa coletiva maior que a sua individualidade, na filosofia de Sartre, o conceito que nomeia esse fenômeno é o *groupe assermenté*, grupo juramentado, e será esclarecido vinte anos mais tarde, na *Critique de la raison dialectique*.

2 SOBRE RECIPROCIDADE E SOLIDARIEDADE CONSTRUÍDA

Os *Cahiers pour une morale* podem ser lidos como uma das tentativas de cumprir a promessa realizada no final de *O ser e o nada* de uma obra de ontologia moral em que serão abordadas as implicações éticas da ontologia. Para tentar superar o impasse ético oriundo da compreensão das relações intersubjetivas sob o registo do conflito e da má-fé, as ideias de esperança existencialista, generosidade e coletividade representarão um primeiro passo nessa direção, pois abrem a possibilidade de considerar a relação com o outro sob um outro registro, qual seja, pela perspectiva do reconhecimento do outro, permitindo, então, pensar a intersubjetividade sob o plano da reciprocidade e da solidariedade. No início dos *Cahiers pour une morale*, Sartre coloca como epicentro da sua reflexão as noções de conversão moral, autenticidade e reflexão não-cúmplice, em razão da importância de reconhecer as situações de alienação e de má-fé para, precisamente, suplantar o impasse ético da relação intersubjetiva inerente a *O ser e o nada* que não foram tratadas de outra forma que sob o conflito e a reflexão cúmplice.

Nos *Cahiers*, Sartre entende que o projeto fundamental do para-si não é o de ser-em-si-para-si, mas projeto de autenticidade, de liberdade criadora, de reflexão purificante, de reconhecimento mútuo do Outro enquanto tal. Trata-se de um projeto de ação em direção aos outros em que define o apelo como reconhecimento mútuo, o que aponta na direção da solidariedade construída em comum com o outro: "o apelo é o reconhecimento de uma liberdade pessoal em situação por uma liberdade pessoal

em situação [...] não se baseia em uma solidariedade dada, mas em uma solidariedade a ser construída pela operação comum" (SARTRE, 1983, p. 285). O apelo significa, assim sendo, reconhecer a liberdade do outro como alteridade em situação por outra liberdade em situação; podemos dizer que é reconhecimento da diversidade na medida em que é apelo ao ser que reconheça o outro na sua qualidade de outro, na sua própria condição, como ser-propriadamente-outro. Os *Cahiers pour une morale* propõem, portanto, uma *fenomenologia da reciprocidade* na qual a estrutura da reciprocidade apela para a liberdade pelo duplo reconhecimento do Outro pelo para-si na condição de Outro. As noções de apelo à ajuda e solidariedade construída reposicionam a questão do Outro, não mais sob o registro do conflito, mas da reciprocidade e da solidariedade.

Os impeditivos para a realização da autenticidade, como a reflexão cúmplice e o espírito de seriedade¹⁰ se somam na *Critique de la raison dialectique* a um elemento da materialidade concreta: a escassez (*rareté*). Enquanto o espírito de seriedade é fundamento ontológico da alienação, a escassez é a origem material da luta de classes:

Deve-se notar, entretanto, que esta relação unívoca de materialidade circunstancial aos indivíduos se manifesta *em nossa História* de uma forma particular e contingente, uma vez que toda a aventura humana - pelo menos até agora - é uma luta incansável contra a *escassez* (SARTRE, 1960, p. 201).

211

Na medida em que o projeto individual é *dépassement* (superação/ultrapassagem) do presente em direção ao futuro e de mim mesmo em direção ao mundo, eu me interpreto, eu me entendo, eu me trato como meio e não posso tratar o Outro como um fim, pois "O fim é a produção de uma mercadoria, de um objeto de consumo, de uma ferramenta ou a criação de uma obra de arte" (SARTRE, 1960, p. 192), por isso, na medida em que meu projeto é em direção ao futuro eu não sou mais que um meio, não posso ser um fim. Segundo Sartre, a reciprocidade, portanto, implica:

1º que o Outro seja um meio na medida exata em que eu mesmo sou um meio, isto é, que ele seja um meio para um fim transcendente e não meus meios; 2º que eu reconheça o Outro como *praxis*, isto é, como totalização em progresso ao mesmo tempo em que o integre como um objeto em meu projeto totalizador; 3º que eu reconheça seu movimento em direção a seus próprios fins no movimento mesmo pelo qual eu me projeto em direção aos meus; 4º que eu me descubra como objeto e como instrumento de seus fins pelo ato mesmo que o constitui para meus fins como instrumento objetivo (SARTRE, 1960, p. 192).

¹⁰ Temas que foram bastante estudados em *O ser e o nada*, mas que aqui não temos condições de tratar.

A formação de um grupo com um objetivo comum se torna uma realidade coletiva revolucionária radicalmente nova que se caracteriza por uma estreita identidade e reciprocidade. Tampouco a formação quanto a necessidade do grupo são dadas *a priori*, mas construídas partindo de valores e objetivos comuns: "Quando a liberdade se faz *praxis* comum para fundar a permanência do grupo, produzindo por si mesma e em reciprocidade mediada sua própria inércia, este novo status é chamado de *juramento*" (SARTRE, 1960, p. 439). O grupo deve assegurar, ainda, a liberdade individual como condição de ser tanto do grupo como de cada membro, uma vez que cada membro se engajou e se comprometeu livremente a tomar parte do grupo e nele permanecer enquanto os objetivos comuns lhe parecerem coerentes.

A filosofia da liberdade e do engajamento de *O ser e o nada* e a moral da conversão à autenticidade dos *Cahiers pour une morale* encontraram a resistência material na sociedade opressiva da *Critique de la raison dialectique* e, por sua vez, a necessidade da organização coletiva como alternativa e estratégia em direção à libertação e à liberdade. De alguma maneira, com efeito, a ideia de solidariedade construída esteve presente no horizonte de toda a filosofia moral sartriana, seja como exigência, seja como proposta. A filosofia de Sartre se manteve a filosofia da liberdade, da responsabilidade e do engajamento, mas ela seria incompleta enquanto sistema se negligenciasse o caráter material da existência humana. Ser lançado no mundo da escassez é um aspecto fundamental da situação humana que não poderia permanecer de fora da análise fenomenológica do autor que procura pensar a *ordem humana*. Assim, quando Sartre, gradativamente, inclui na sua reflexão o peso do plano político e econômico sobre o indivíduo e a coletividade, seus textos passam a ser escritos com a intenção de mostrar que é primeiro preciso libertar um povo da opressão, para que ele possa libertar-se eticamente como indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com as ideias de esperança existencialista e de solidariedade construída procuro, precisamente, pensar uma teoria que abarque, ao mesmo tempo, as dimensões abordadas nas referidas obras de Sartre, na direção de uma mudança de perspectiva e de prática segundo a qual homens e mulheres livres reconhecem-se mutuamente na condição de Outro e, por meio de uma ação comum de solidariedade construída, superem e ultrapassem a individualidade, a inércia, o isolamento e a escassez.

É o que fazem, por exemplo, os protagonistas que, ao menos em certa maneira, alcançaram a autenticidade: por mais que seu ato seja decido de forma solitária, a reciprocidade e a generosidade serviram como mote para pensar uma mudança futura para suplantam a *rareté*: Bariona decide solitário o seu ato para salvar o povo judeu. A primeira decisão de Bariona, de não reproduzir, de não gerar mais filhos e aniquilar a existência do povo de Bethsur, é um tipo de *fuga do mundo*, porque Bariona não assume a situação mas se subtrai a ela; não age em direção a mudar a figura do mundo, mas de abandonar o mundo a longo prazo. O existencialismo é

uma filosofia da ação, do engajamento, logo, abstrair-se do combate não pode ser um projeto que se acorde ao pensamento sartriano.

A segunda decisão de Bariona, a de matar o menino Jesus é uma ação fundada no desespero, no medo, na morte da esperança, na negação da vida, na supressão da liberdade. Bariona acredita neste momento que somos o nosso sofrimento e, por isso, não vale a pena continuar existindo em esperança. Também não pode ser entendida como uma ação coerente à filosofia sartriana. Recusar a esperança não é uma posição que se acorda à filosofia de Sartre; afinal, como se sabe, *o existencialismo é um otimismo*¹¹, como bem conhecemos pela conferência *O existencialismo é um humanismo*.

Agora, no final, as coisas mudam. O nascimento do Cristo configura o renascimento de Bariona. Quando o chefe decide deixar a criança viva, retoma a esperança e deseja um recomeço. Bariona se engaja neste futuro que ele quer ver existir. Isso não significou, todavia, a conversão cristã de Bariona, nem a crença de que o Messias salvará a Judeia, afinal ele conhece o destino do Cristo. A esperança de Bariona tampouco reside na espera das graças e sorrisos de um salvador. Bariona se converte à esperança existencialista porque é a esperança que permite continuar vivendo. Foi preciso todo um conjunto de provas para que as *boas-novas* desvelassem seu sentido a Bariona: Somos livres, livres contra Deus e por Deus, contra nós mesmos e por nós mesmos.

Gostaria de concluir invocando alguns trechos, digamos, *salváveis* das controversas entrevistas dadas por Sartre a Pierre Victor no final da vida do filósofo:

213

A esperança faz parte do homem: a ação humana é transcendente, isso quer dizer que ela visa sempre um objeto futuro a partir do presente em que nós a concebemos e onde nós tentamos realizá-la; a ação humana estabelece seu fim, sua realização no futuro e na sua maneira de agir há a esperança, isto é, o fato propriamente de colocar um fim como devendo ser realizado (SARTRE, 1991, p. 21).

O fundamento da ação é a esperança, o que exclui a compreensão de esperança como salvação depositada em outrem ou como ato de aguardar. A filosofia sartriana recoloca a noção de esperança como originária à condição humana e concomitante ao projeto e à ação. Não há ação sem vistas a um fim, sem intenção de alterar a figura do mundo e de tornar real um projeto. Sartre afirma que a sua definição de esperança nunca foi a de esperança como uma ilusão lírica e que nunca defendeu a desesperança, mas que a condição do desamparo e do desespero não são o contrário da esperança:

Justamente, eu resisto e eu sei que morrerei na esperança, mas esta esperança é preciso fundá-la. É preciso tentar explicar porque o

¹¹ “Veja que [o existencialismo] não pode ser considerado como uma filosofia do quietismo, uma vez que define o homem pela ação; nem como uma descrição pessimista do homem: não há doutrina mais otimista [...]” (SARTRE, 1996, p. 56).

mundo de hoje, que é horrível, é somente um momento no longo desenvolvimento histórico, que a esperança foi sempre uma das forças dominantes da revolução e das insurreições e como eu ainda sinto a esperança como minha concepção acerca do futuro (SARTRE, 1991, p. 81).

Desejo muito que nós possamos encontrar alento nas palavras deste Sartre quase cego e prestes a encontrar-se com a morte para que nós, que estamos muito vivos, tenhamos a esperança na ação e na solidariedade como nossa concepção para o futuro.

REFERÊNCIAS

- COOREBYTER, V. *Sartre avant la phénoménologie*. Bruxelles : Ousia, 2005.
- HESÍODO. *Teogonia*. A origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo : Iluminuras, 2009.
- SARTRE. Bariona. In: *Théâtre Complet*. Paris : Gallimard, 2005, p. 1115-1179.
- _____. *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard, 1983.
- _____. *Critique de la raison dialectique*. Tome 1, Paris : Gallimard, 1960.
- _____. La nausée. In: *Oeuvres Romanesques*. Paris : Gallimard, 1981, p. 8-210.
- _____. *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard, Paris, 1996.
- SARTRE, B. LEVY, *L'espoir maintenant*. Les entretiens de 1980, Lagrasse : Verdier, 1991.

Submetido: 2 de setembro de 2021

Aceito: 30 de setembro de 2021

A Natureza e o infinito: Merleau-Ponty leitor de Descartes

Nature and infinity: Merleau-Ponty reader of Descartes

Alex de Campos Moura
Universidade de São Paulo – USP¹

RESUMO

Nossa proposta neste ensaio é descrever a primeira problematização apresentada por Merleau-Ponty a respeito da noção de Natureza em seus cursos ministrados no Collège de France, defendendo a hipótese de que ele a constrói, em grande medida, através de um diálogo e de uma interpretação particular do pensamento cartesiano. Procuraremos mostrar que Merleau-Ponty reconhece em Descartes a permanência de uma ontologia implícita ou latente – coexistente com sua ontologia “oficial” –, que “resiste” à formulação puramente inteligível da ideia de Natureza, e que, por isso mesmo, preserva para ela o campo da existência e da realidade.

215

PALAVRAS-CHAVE

Merleau-Ponty ; Descartes; natureza; ontologia; finalidade

ABSTRACT

Our proposal in this essay is to describe the first problematization presented by Merleau-Ponty regarding the notion of Nature in his courses given at the Collège de France, defending the hypothesis that he constructs it, to a large extent, through a dialogue and an interpretation particular of cartesian thought. We will try to show that Merleau-Ponty recognizes in Descartes the permanence of an implicit or latent ontology - coexisting with his “official” ontology -, which “resists” the purely intelligible formulation of the idea of Nature, and which, for this very reason, preserves for it the field of existence and reality.

KEYWORDS

Merleau-Ponty; Descartes; Nature; ontology; finality

¹ E-mail: alexmoura@usp.br, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5867-0774>

INTRODUÇÃO

No decorrer de seus cursos ministrados sobre a noção de Natureza no Collège de France, há dois momentos em que Merleau-Ponty se debruça explicitamente sobre o pensamento cartesiano, detendo-se especialmente sobre sua ontologia. Neste ensaio, nos ocuparemos do primeiro deles, um dos textos iniciais da coletânea que reúne anotações de suas aulas proferidas entre os anos de 1956 e 1960. Nossa proposta é descrever a primeira formulação apresentada pelo autor a respeito da noção de Natureza, defendendo a hipótese de que ele a constrói, em grande medida, através de um diálogo e de uma interpretação particular do pensamento cartesiano. Procuraremos mostrar que Merleau-Ponty reconhece em Descartes a permanência de uma ontologia implícita ou latente – coexistente com sua ontologia “oficial” –, que “resiste” à formulação puramente inteligível da ideia de Natureza, e que, por isso mesmo, preserva para ela o campo da existência e da realidade.

Em especial, pretendemos explicitar que essa ontologia tem na negatividade e na finitude dois de seus principais operadores, contrapondo-se a um pensamento do “infinito” e da finalidade como elemento transcendente. Como veremos, nessa espécie de duplicidade ontológica, o como elemento decisivo será a incorporação e a convivência de duas concepções distintas da ideia de finalidade, herdada do pensamento clássico, e reabsorvida pela filosofia cartesiana sob dois registros claramente diversos.

A reconstrução desse percurso nos permitirá, ainda, explicitar aspectos que, mais adiante nos cursos², serão retomados nas formulações do próprio Merleau-Ponty, permitindo entrever uma aproximação entre a ontologia em gênese nas suas reflexões e aquela que ele reconhece – ainda que latente – nas proposições do pensamento moderno, especialmente na ontologia cartesiana. Descartes, antes de recusado, é reinterpretado por Merleau-Ponty, transformando-se em um predecessor cujos horizontes ultrapassam aquilo que a própria tradição convencionou legar à sua obra.

1 A NATUREZA COMO QUESTÃO

Os textos reunidos e publicados sob o título *A Natureza* não constituem um livro inédito ou um texto póstumo de Merleau-Ponty. Como o editor nos adverte, trata-se da reunião de “rastros escritos” de um pensamento “já publicamente expresso”; “ecos da fala” do filósofo ao longo de três anos universitários no Collège de France, em um período que se inicia em 1956 e se encerra em 1960. O tema central que atravessa os cursos, como o título escolhido deixa evidente, gravita em torno da ideia

² Neste ensaio, não trataremos especificamente dos cursos subsequentes e da ontologia proposta por Merleau-Ponty. A proposta, aqui, é apresentar a primeira etapa de um estudo mais amplo. Neste primeiro momento, a questão principal é o modo como a ontologia cartesiana é compreendida e descrita por Merleau-Ponty em seu primeiro curso sobre a noção de Natureza.

de Natureza. A esse respeito, as primeiras linhas da Introdução proposta pelo filósofo aos cursos de 56 e 57 estabelecem de modo claro as premissas a partir das quais sua investigação se desdobrará, estabelecendo a delicada articulação entre as dimensões conceituais e históricas da questão³. Sobre isso, Merleau-Ponty propõe como temática inicial a seguinte interrogação: “Pode-se estudar de modo válido a noção de Natureza? Não é ela apenas o produto de uma história no decorrer da qual adquiriu uma série de acepções que acabaram por torná-la ininteligível? Não é bastante vão buscar num sentido único o segredo da palavra?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.3).

O estudo sobre a noção de Natureza deve, pois, partir de uma discussão a respeito de sua própria possibilidade e legitimidade. É preciso averiguar se a investigação sobre a gênese histórica de um conceito não se veria inviabilizada por princípio, isto é, pelos pressupostos contidos na tarefa – a suposição da existência de um sentido histórico ou de um sentido *na* história. Se o conceito é definido como índice ou signo vazio de uma série de acepções distintas, justapostas, a pretensão de uma reconstrução histórica se revela não mais que uma abstração ou uma idealização.

Assim formulada, a questão mantém, contudo, uma premissa implícita: a compreensão da história como soma ou justaposição de partes independentes, momentos exteriores uns aos outros, e, por isso mesmo, incapazes de compor entre si, conjuntamente, um sentido comum. Por sob a afirmação da impossibilidade de reconstrução da gênese de um conceito, o que estaria em questão seria a própria noção de história – compreendida, então, como sucessão aleatória de “nomes”, destituída de articulação intrínseca capaz de unificar a multiplicidade de seus momentos.

A discussão inicial mobiliza, assim, dois operadores centrais nas reflexões do autor, especialmente nos anos cinquenta: as noções de linguagem e de história e, sobretudo, a existência de uma articulação entre elas⁴. O breve parágrafo que introduz os cursos de 56 e 57 concentra uma interrogação que perpassa o pensamento de Merleau-Ponty: a possibilidade de descrição *histórica* de um *conceito*; isto é, o reconhecimento de uma confluência entre história e significação – vinculada,

³ Reencontrando um movimento caro ao autor, sua tematização inicial parte de uma problemática metodológica. Lembremos, por exemplo, do *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*, que começa precisamente pela proposição de uma questão metodológica, como introdução à discussão sobre o estatuto próprio à fenomenologia.

⁴ Pensamos, em primeiro lugar, em seus ensaios canônicos sobre a linguagem (*A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *Sobre a fenomenologia da linguagem*, por exemplo) e em *A Prosa do Mundo*. A questão, contudo, está presente em vários momentos de sua obra, não apenas em seus textos que tematizam diretamente a questão da linguagem. O problema, mais geral, refere-se à relação entre devir temporal e unidade da significação, estabelecendo um largo eixo em sua reflexão.

por sua vez, à articulação mais geral entre temporalidade e racionalidade⁵ –, sustentando a existência de um sentido estruturalmente temporal e coeso.⁶

Para a construção do argumento, o interlocutor escolhido aqui por Merleau-Ponty, referência constante em seus estudos, é Valéry⁷. De modo equivalente ao que ocorria desde os anos quarenta⁸, sua posição é descrita como expressão privilegiada de uma perspectiva acentuadamente intelectualista. Nela, a pretensão de uma reconstrução histórica seria, por princípio, impossível, uma vez que se apoiaria na pretensão da filosofia de “refletir sobre palavras”, “supondo que cada palavra tem um sentido, o que é ilusório, visto que cada palavra conheceu deslizamentos de sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.3). Desses “deslizes” históricos do sentido decorreria a impossibilidade de uma narrativa unitária, já que a própria palavra se reconheceria privada de identidade.

Entretanto, defende Merleau-Ponty, do reconhecimento da mutabilidade do sentido, de sua diversidade no interior da história, não é necessário concluir pela impossibilidade de uma unidade histórica. Reencontrando suas discussões mais gerais, de uma concepção de linguagem que suporta a equivocidade dos termos (sua *diacronicidade*), pode-se ainda esperar unidade, desde que esta não seja compreendida como *identidade*. É aqui que Merleau-Ponty reencontra uma de suas teses centrais, formulada explicitamente em *Sobre a fenomenologia da linguagem*, concernente à existência de uma articulação originária entre unidade e multiplicidade⁹. No ensaio, após a discussão sobre o estatuto diacrítico do signo e de suas implicações, ele propõe uma concepção de “lógica” com base na dinâmica própria à “linguagem”, escapando à pretensa alternativa entre fatalidade e gratuidade:

O que me é ensinado pela fenomenologia da linguagem [...] é uma nova concepção do ser da linguagem, que é agora lógica na contingência, sistema orientado, e que entretanto elabora sempre os acasos, prosseguimento do fortuito na totalidade que tem um sentido, lógica encarnada (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 3).

Recolocada na apresentação dos cursos de modo breve, mas inequívoco, e praticamente nos mesmos termos, a proposição repõe a tese do autor sobre a vinculação originária existente entre linguagem e história: “Não se deve reconhecer na linguagem uma vida que não seria nem fortuita nem um desenvolvimento lógico imanente?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 3) Como ocorria no texto anterior, trata-se

⁵ Como mencionado acima. Essa discussão é central ao longo da *Fenomenologia da Percepção*. O capítulo sobre a temporalidade, por exemplo, tem como uma de suas propostas a perspectiva de que a descrição do tempo permita a explicitação do Logos do mundo sensível. Sobre essa questão, ver: (MOURA, 2001).

⁶ Sobre o projeto de uma fenomenologia da gênese, destacamos o *Prefácio da Fenomenologia da Percepção* e a apropriação, ao longo do livro, do pensamento husserliano.

⁷ São diversos os textos em que há referências de Merleau-Ponty a Valéry. Neste sentido, destacamos, por exemplo, sua presença nos cursos ministrados pelo filósofo no próprio Collège de France, em 1953, intitulados *Recherches sur l'usage littéraire du langage*.

⁸ Nos referimos, particularmente, ao seu ensaio *A Dúvida de Cézanne*.

⁹ Esse é um dos eixos principais de nossa leitura de Merleau-Ponty. Neste ensaio, ele está presente como “pano de fundo” da discussão geral.

de um desdobramento da própria dinâmica da linguagem e, indiscernível dela, de sua dimensão histórica. A história da linguagem, defende ele ali, não é nem determinada e nem aleatória. Ela não é o desenvolvimento *necessário* de um princípio invariável – o que faria dela a realização inequívoca de *um* porvir, “história do advento” –, e também não é a junção fortuita de partes alheias umas às outras – o que faria dela, como afirma Valéry, um nominalismo, história forjada (na dupla acepção do termo). A história da linguagem é um encontro entre lógica e contingência, o modo pelo qual um sentido operante transita entre os fatos, tornando-os momentos de uma estrutura orgânica, geral e espontânea (MERLEAU-PONTY, 1991). Não se trata de determinismo, pois há mudanças e diferenças, e não se trata de gratuidade, pois essas mudanças e diferenças obedecem a uma lógica intrínseca que as articula como momentos de um todo comum (MERLEAU-PONTY, 1991).

Assim, entre uma concepção que compreende o sentido histórico (*da* história e *na* história) como elemento fortuito, e uma formulação que o compreende como necessário e fatal, o filósofo propõe a existência de uma *afinidade* originária dos momentos, convergência entre os fatos que os revela partes de um mesmo drama¹⁰, momentos de uma mesma totalidade. Essa afirmação de uma auto-posição do sentido será central nas proposições de Merleau-Ponty sobre a noção de Natureza e sobre o arcabouço teórico que a sustenta. Por ora, o importante é destacar sua presença já aqui, como encaminhamento para a discussão metodológica que introduz sua investigação, e também na primeira descrição que o filósofo fará sobre a noção, nas linhas subsequentes do texto.

A referência a Lachelier (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p.3, 4), na continuidade do argumento, confirma o recurso à dimensão simultaneamente histórica e unitária da linguagem. Em particular, ao fazer menção ao uso de palavras “não precisas”, Merleau-Ponty aproxima-se, novamente, de sua própria compreensão sobre o tema. Assim como os fatos em uma língua não são objetos puros externos uns aos outros, há uma equivocidade originária da própria palavra, sua condição não inteiramente determinável ou isolável, *expressão* de um sentido que permanece dependente de sua articulação ao conjunto e que, por isso mesmo, jamais se encerra inteiramente sobre si. Há um “tremor” da significação, conforme a expressão de Heidegger (Cf. MERLEAU-PONTY, 1991), ou um “húmus significante”, conforma a expressão de Sartre (Cf. MERLEAU-PONTY, 1991), que, aos olhos de Merleau-Ponty, vincula-se à própria configuração diacrítica originária do signo (Cf. MERLEAU-PONTY, 1991).

Apoiado nisso, retornando à questão sobre a possibilidade metodológica de sua investigação, Merleau-Ponty pode então situar sua posição, tomando clara distância em relação a Valéry, recusando a alternativa entre multiplicidade histórica e unidade do conceito. O sentido (e a história em que ele se configura) não pode ser compreendido como construção alheatória, permanecendo sempre vinculado à

¹⁰ A afirmação de uma espécie de “drama comum” na história já aparece na *Fenomenologia da Percepção*. Que se veja, por exemplo, a descrição feita por Merleau-Ponty sobre o movimento de tomada de consciência e a conhecida referência ao conceito de história presente em uma das notas do livro. Sobre essa questão, (BONAN, 2001, v. 2).

composição de um conjunto do qual é simultaneamente autor e resultado. Os termos não se reúnem como partes estranhas umas às outras, pois há uma unidade orgânica operante em suas diferentes manifestações, sustentando e articulando sua equivocidade. Nos termos usados pelo filósofo neste momento de seu curso, há um “sentido sempre visado” por aqueles que utilizam um determinado termo, unidade ou matriz comum que permanece *em* seus deslizamentos históricos. Desse modo, por sob a diversidade histórica de um conceito, permanece possível e lícito perscrutar essa unidade ou esse solo que a sustenta e significa. A equivocidade não exclui necessariamente a unidade, e é essa suposição latente na formulação de Valéry que se trata de recusar. A multiplicidade não priva a história de sua coesão; antes, revela uma unidade, por princípio, dinâmica, processual e mutável.

Reconhecida, assim, a possibilidade da gênese histórica do conceito, e essa *estrutura* permanente que repousa sobre ele, cabe então descrever o *sentido* que a noção de Natureza adquiriu e preservou no decorrer de sua história. Merleau-Ponty recorre à etimologia grega e latina para propor as linhas gerais da descrição que veremos reaparecer no decorrer de todos os seus cursos do período – e presente nos diferentes momentos históricos sobre os quais eles se debruçarão:

Existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido, mas onde, porém, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que este sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 4).

Em sua primeira aparição, o conceito de Natureza mobiliza três operadores principais: vida, sentido e pensamento. A Natureza é vital, significativa e não constituída pelo pensamento. Ela é auto-produção do sentido, *instituição* e não constituição da significação¹¹. Assim compreendida, ela reencontra, já de início, um dos eixos centrais da filosofia de Merleau-Ponty, apontando para a insuficiência das noções alternativas propostas pelo pensamento moderno. Enquanto “sentido espontâneo”, a Natureza se distingue do objeto; enquanto “ausência de pensamento”, ela se distingue do sujeito: “A Natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro; daí a oposição de ‘natural’ a ‘acidental’. E não obstante a Natureza é diferente do homem; não é constituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.4). A Natureza não pode ser compreendida objetivamente, pois ela dispõe de uma interioridade, determina a si mesma; do mesmo modo, não pode ser compreendida subjetivamente, pois não é humana, não é resultado ou produto de uma atividade externa. A questão a ser investigada, assim, se precisa: trata-se de compreender essa “interioridade” não humana, essa dimensão de autoprodução do sentido que não obedece às categorias convencionais:

¹¹ Essas características serão descritas e desenvolvidos pelo autor ao longo dos cursos. Neste ensaio, seguindo a própria sequência argumentativa proposta por ele, trabalhamos o modo pelo qual elas já são introduzidas na apresentação de seus cursos, embora ainda não inteiramente explicitadas.

É Natureza o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído; daí a ideia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 4).

A Natureza nos ultrapassa, por isso não está diante de nós, não é apreensível ou determinável completamente. Ao mesmo tempo, é nosso solo e nossa sustentação, por isso não é inteiramente distinta ou alheia. Como caberá à sequência dos cursos explicitar, a atividade é, ao menos em parte, deslocada para o campo da Natureza, não mais exclusiva do humano e nem contraposta a uma objetividade inerte.

Nesse sentido, a noção de Natureza se situa, por princípio, distante da ontologia moderna e de suas noções alternativas. “Autoprodução do sentido”, interioridade que “se determina por dentro”, ela escapa às concepções rígidas de sujeito e de objeto. Nem consciente como o primeiro e nem passiva como o segundo, seu estatuto permanece dificilmente apreensível pela modernidade. É justamente aí, como veremos, que reside um dos aspectos da originalidade da leitura proposta por Merleau-Ponty. Pois não se trata, para ele, de apenas explicitar essa distância em relação ao pensamento moderno, afirmando a singularidade de sua própria descrição. Antes, e mais profundamente, é preciso reconhecer a presença de uma dimensão tácita nesse próprio pensamento, uma espécie de ontologia latente formulada pelo século XVII, permitindo sugerir aspectos diversos e particularmente relevantes para as formulações subseqüentes de Merleau-Ponty.

Será Descartes, como veremos, o autor no qual ele buscará explicitar essa dimensão de latência, espécie de “impensado” da modernidade. Concentrando-se nele, o que seu primeiro curso sobre a Natureza procurará mostrar será menos a ideia de ruptura com suas matrizes modernas, do que a necessidade de reinterpretar essas matrizes, descrevendo em que medida uma outra noção de Natureza pode ser entrevista já no interior do pensamento cartesiano.

2 O CONCEITO DE NATUREZA: O FINITO E O INFINITO EM DESCARTES

2.1 A REFLEXÃO DOS ANTIGOS SOBRE A NATUREZA

Dando início aos cursos de 56 e 57, Merleau-Ponty propõe uma breve passagem pela concepção antiga de Natureza. As anotações disponíveis, organizadas e publicadas como primeiro capítulo, contam com pouco mais de uma página e meia. Para nossa discussão, é sintomático o pouco espaço que a reflexão sobre o pensamento antigo ocupa nos cursos sobre a Natureza. A brevidade confirma a constatação de que o eixo a partir do qual o filósofo circunscreve seu tema é notadamente moderno, ocupado com a compreensão de seus limites e

desdobramentos. Sob essa perspectiva, a referência ao pensamento antigo assume um papel bastante preciso: sugerir as bases sobre as quais se assenta a reflexão moderna, evidenciando ao mesmo tempo a origem e a *transformação* do conceito de Natureza em sua passagem da antiguidade à modernidade.

Por um lado, trata-se de mostrar que, desde suas primeiras proposições, a Natureza é compreendida sob duas perspectivas claramente distintas: a ideia de finalidade e a ideia de mecanismo – a ênfase na interioridade em oposição à ênfase na exterioridade. Por outro lado, tangenciando uma questão particularmente relevante nesse estudo, trata-se de explicitar a modificação sofrida pela noção de finalidade, ao persistir e ser absorvida pelo pensamento moderno, sublimada na moderna formulação da ideia de Deus.

Sob o primeiro aspecto, é a primeira das acepções – a Natureza como finalidade, destino e “alma” – a que terá maior longevidade e maior relevância para a modernidade; em particular, para o Renascimento (MERLEAU-PONTY, 2006, p.8). Essa é a concepção que se encontra em Aristóteles (MERLEAU-PONTY, 2006, p.7,8), que é reafirmada pelos estoicos, e que será incorporada, mais tarde, pelos modernos. Em Aristóteles, descreve Merleau-Ponty, a Natureza é sempre compreendida relacionada a um “destino qualitativo”, uma “orientação para um tipo, uma ordem, um destino” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.7), “[...] ela é a realização, mais ou menos bem-sucedida, desse destino qualitativo dos corpos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.7). Trata-se de um conjunto composto por regiões qualitativamente distintas, definidas e organizadas segundo uma finalidade comum. A Natureza, ela própria, é compreendida como finalidade ou destino segundo o qual as coisas se organizam e se realizam. Formulação similar aparece nos estoicos, apoiada na ideia de *simpatia*, entendida como “ação à distância entre as partes do mundo, a ideia do *Destino*, de uma ligação (e não de uma conexão das causas)” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.8). Seria essa compreensão fortemente aristotélica que, embora “superada”, teria se conservado e se mantido até o Renascimento, e a ideia de uma Alma do Mundo ainda seria o reflexo das ideias de destino e de finalidade.

2.2 PRIMEIRA INSPIRAÇÃO CARTESIANA (O INFINITO)

Estabelecido esse breve cenário conceitual e histórico, o filósofo se ocupa, então, em compreender os “deslizamentos” que a noção de Natureza teria sofrido, examinando o modo pelo qual ela foi incorporada e transformada pelo pensamento moderno. Um elemento aparece como central, marcando simultaneamente a originalidade e a herança que o século XVII teria recebido de seus predecessores: a ideia de infinito. Merleau-Ponty propõe que coube a ela incorporar e reconfigurar a dimensão de finalidade até então presente no conceito de Natureza, simultaneamente preservando-a e modificando-a.

A tese do autor é a de que há dois sentidos distintos dessa apropriação, isto é, duas concepções diversas sobre a finalidade e, com elas, sobre a própria ideia de Natureza. Como sua leitura buscará mostrar, é sobretudo em Descartes que essa duplicidade se fará presente – nele, especialmente balizada pelas noções de Deus, de

um lado, e do composto de corpo e alma, de outro. Como veremos, a primeira delas teria como cerne a ideia de infinito, ao passo que a segunda teria na finitude o seu eixo principal. Mais ainda, elemento nuclear para nossa leitura, a primeira se apoiaria no pressuposto de uma absoluta positividade do ser, enquanto a segunda subentenderia um ser “lacunar”, negativo e aberto – apontando, então, para o campo em que a própria ontologia de Merleau-Ponty se situará.¹²

Sob essa perspectiva histórica e conceitual mais ampla, Descartes e Newton, os principais formuladores de uma nova visão da ideia da Natureza, não teriam pretendido uma refutação direta das concepções clássicas até então vigentes¹³. Ao contrário, a principal característica da compreensão que os antecedeu, a ideia de finalidade, não teria sido de fato recusada por eles. Antes, eles a teriam absorvido e sublimado, graças sobretudo ao recurso à ideia de infinito, advinda da tradição judaico cristã e estranha ao pensamento antigo:

O elemento novo reside na ideia de *infinito*, devida à tradição judaico-cristã. A partir desse momento, a Natureza desdobra-se em um *naturante* e um *naturado*. É então em Deus que se refugia tudo que poderia ser interior à Natureza. *O sentido refugia-se no naturante; o naturado torna-se produto, pura exterioridade* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 10).

223

O marco que sustenta (e engendra) a nova ideia de Natureza, descrita agora como exterioridade pura, sem sentido e sem interior, é a concepção de infinito. Cabe a ela absorver a dimensão de sentido até então presente nela, enfraquecendo – ou mesmo “esvaziando” –, sua dimensão de finalidade. Será Descartes o primeiro a formular essa concepção, “extraíndo as consequências da ideia de Deus” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.10). Se Deus é infinito, nele não se distinguem os atributos; a vontade e o entendimento tornam-se idênticos. O mundo por ele constituído dá-se, então, necessariamente na ordem da finalidade, mas de uma finalidade desde o início realizada, inteiramente imanente. Não há imprevisto, os efeitos são dados com as causas e a coesão do mundo está assegurada por princípio. A identidade entre fins e meios enfraquece a noção de finalidade, fazendo com que agora ela passe a ter sentido apenas para o homem. Este, contudo, se descobre incapaz de percebê-la *no mundo*, pois só pode apreendê-lo parcialmente, desconhecendo-o em sua integridade. A ideia de finalidade torna-se, então, “sem serventia”. Para Deus, ela não existe, pois

¹² Como descrito no início deste ensaio, a ontologia proposta pelo próprio Merleau-Ponty não será aqui abordada diretamente. Nossa proposta é explicitar a maneira pela qual o autor compreende e incorpora o legado deixado pelo pensamento moderno a respeito da noção de Natureza, especialmente em sua significação ontológica, delimitando aspectos que, posteriormente nos cursos, dialogarão com suas próprias formulações.

¹³ É nesse sentido que Merleau-Ponty pode afirmar que coube à mudança da noção de Natureza permitir o surgimento da ciência moderna, e não o contrário. Isto é, há uma reformulação dos pressupostos e dos operadores sobre os quais o pensamento se apoiava, sem a qual as descobertas científicas permaneceriam destituídas de significação (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 10).

ele está além dela; para o homem, ela é inacessível, pois ele está aquém dela. É desse modo que a Natureza passa a ser pensada como “indefinida”, isto é, como inacessível à perspectiva humana. Ela perde seu interior, tornando-se a realização de uma racionalidade que está inteiramente em Deus. Para o entendimento humano, ela passa a ser agora uma existência em si, sem orientação, sem dimensões qualitativas; aquilo que se relaciona a sua orientação se torna mecanismo e automatismo:

A Natureza é o funcionamento automático das leis que derivam da ideia de infinito [...] Ora, quando se admite que a existência do Mundo é contingente, sustentada por um ato criador, então, uma vez estabelecida a existência de um Mundo, a essência desse Mundo deriva, de maneira necessária e inteligível, da infinidade de Deus [...] A Natureza como sistema de leis torna supérflua a presença de forças que lhe sejam interiores; a interioridade está toda em Deus (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 13).

Assim compreendida, a Natureza é o resultado necessário, imutável e incognoscível de uma finalidade que se encontra em Deus, identificada aos meios e inteiramente presente em cada um de seus atos – finalidade sem mediação. É o que as descrições de Merleau-Ponty buscam confirmar por meio do recurso a dois outros autores do século XVII, reencontrando as linhas principais de sua proposição.

Reportando-se, inicialmente, a Leibniz, Merleau-Ponty mostra que já ele alertava para o fato de que, assim compreendido, o Deus cartesiano não se distinguia da própria necessidade – tornando necessário, por isso mesmo, também o Mundo e o “Mundo tal como ele é”. Contudo, prossegue o autor, embora seja possível encontrar em Leibniz uma formulação distinta, as consequências de sua teorização não seria tão distante daquelas encontradas por seu predecessor. Haveria, nele, um “corte” entre Deus e Mundo, mas este corte permaneceria relativo, atenuado pelo reconhecimento de que “existem razões da escolha”. Essas razões, que justificam a decisão e são intrínsecas ao ato, atenuariam a distância entre meios e fins, e o pensamento leibniziano reencontraria os mesmos desdobramentos que estariam presentes em Descartes, ambos distantes do estabelecimento de uma distinção efetiva entre Deus e o Mundo; nos dois casos, orientados por uma finalidade imediata e, nesse sentido, identificável à necessidade.

Na mesma linha, e corroborando as linhas principais de sua interpretação, Merleau-Ponty recorre, na sequência, à leitura de Malebranche, que aproxima Descartes do espinosismo. A aproximação se daria justamente pela afirmação de uma contingência e de uma necessidade “igualmente radicais”. O espinosismo se afirmaria no sentido de que “a finalidade é o exercício do pensamento infinito de Deus” [...] “a Natureza é como Deus, um ser que é tudo aquilo que pode ser, a positividade absoluta, ela é mesmo essência, senão não teria podido ser”. Ou seja, a leitura de Malebranche reafirmaria a imanência em que desembocaria o pensamento cartesiano, expressão de uma positividade integral, aquém de qualquer lacuna e qualquer mediação.

Em especial, reencontrando um aspecto central para nosso estudo, essas breves passagens por Leibniz e Malebranche confirmam o núcleo da leitura proposta por Merleau-Ponty: a explicitação da dimensão ontológica presente nas formulações cartesianas, sobretudo em sua compreensão do ser como positividade, identidade entre o ser e o vir a ser, essência pura. Seria aí que se destacaria a afinidade entre Descartes e Espinosa, na construção de um “pensamento do positivo”, que sequer admitiria negação ou ausência: “Esse pensamento que se instala no positivo, e que só vê no negativo uma ausência, desenvolver-se-á com o spinozismo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 18). É o que se reafirmaria por meio da ideia de *conatus*, descrita como pura afirmação, e que embora válida para o finito, apenas o é na medida em que primeiramente pode ser verificada pelo “ser do infinito”.¹⁴ De modo geral, o positivismo espinosano estaria presente na proposição segundo a qual coisa alguma tem como fim seu próprio desaparecimento, afirmando:

[...] uma espécie de inércia ôntica da essência. Nenhum princípio que, do interior, conduza o que é ao não-ser. Aquilo que é, enquanto é, é verdadeiro. Surgimento de um ser a que se chama o Mundo e que não pode deixar de ser um ser verdadeiro. Portanto, a ideia de Natureza resulta da prioridade dada ao infinito sobre o finito. Por isso ela entrará em crise a partir do momento em que essa prioridade for questionada (MERLEAU-PONTY, 2006, p.17).

225

Nessa passagem, fundamental para nosso estudo, Merleau-Ponty torna explícita a concepção ontológica em que se assenta o pensamento do século XVII – “a inércia ôntica” e a compreensão do ser como pura positividade – e sua vinculação com a precedência do infinito sobre o finito. É esse sistema filosófico e essa ontologia que sustentam a moderna ideia de Natureza, e são eles que podem ser reconhecidos com ênfase sobretudo a partir das proposições inauguradas por Descartes. Não há graus no Ser e a Natureza não comporta “fraqueza em seu tecido”; não há predicado de valor e toda a orientação se encontra agora no “organizador”. A Natureza é constante, regulada e imutável: “Não existe falta na Natureza, a falta supondo a existência de um indivíduo que denuncia e lamenta a ausência de uma coisa” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 20).

Assim, o deslocamento da ideia de finalidade, incorporada à noção de um infinito pleno, conduz à suposição da completa positividade do ser, frente à qual o não-ser pode apenas figurar como privação e carência. Retomando a formulação cartesiana segundo a qual, em Deus, meios e fins se identificam, a noção de infinito aí implícita desfaz toda mediação, revelando uma identidade originária e inescapável. Não há espaço para o finito, para a falta e para o não ser; e a Natureza é ao mesmo tempo absoluta, necessária e inapreensível. A noção de infinito, elevada a operador central, desfaz tudo aquilo que poderia lhe aparecer sob o signo da finitude.

¹⁴ “[...] a essência de todas as coisas é a sua ‘tendência para perseverar no ser’, ‘porque ela é a marca de sua participação na vida eterna do Ser único’, diz Brunschvicg” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 18).

Entretanto, e aí reside um dos principais aspectos da leitura de Merleau-Ponty, haveria algo no próprio pensamento cartesiano que resistiria à essa formulação mais explícita. Ao lado dessa ontologia do infinito e do positivo, se conservaria, lateralmente, uma dimensão de negatividade – de mediação ou de finitude, como veremos. Sua forma mais evidente, propõe o autor, estaria na descrição cartesiana do composto formado pelo corpo e pela alma. É aí que Merleau-Ponty reconhecerá, em Descartes, uma outra vertente de pensamento, marcada pela afirmação da realidade e pela presença daquilo que *não é* dado ao entendimento e que não se deixa absorver pela forma da completa positividade.

2.3 SEGUNDA ISPIRAÇÃO CARTESIANA (O FINITO)

Cabe, então, examinarmos o modo pelo qual se constituiria essa espécie de “ontologia do negativo” no pensamento de Descartes. Como veremos, uma das noções principais mobilizadas por Merleau-Ponty, e particularmente próxima de sua própria reflexão, será a noção de sensação, compreendida precisamente como dimensão de *não-ser* (o não indubitável, o não pensado), *realidade* correlata à *unidade* configurada pelo composto do corpo e da alma. Assim, em oposição à ontologia do entendimento (da positividade), trata-se agora de desvelar uma espécie de ontologia da sensação (do negativo). “A Natureza, até aqui, era a Natureza tal qual se oferecia ao entendimento puro, tal como a luz natural a concebia. Ora, ao lado desse acesso possível pela ideia de extensão inteligível, Descartes mantém a originalidade de um mundo efetivamente real, de uma extensão realizada” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 20, 21).

A tese defendida por Merleau-Ponty parte da compreensão de que haveria, em Descartes, duas formulações distintas da noção de extensão. Por um lado, a extensão inteligível, dado pelo entendimento puro; por outro, a extensão realizada, acessível por meio dos sentidos. Seria o reconhecimento dessa segunda forma da extensão, como realidade perceptível, que apontaria para a presença de uma outra concepção da Natureza no pensamento cartesiano¹⁵. A própria distinção proposta por ele entre essas duas modalidades já seria significativa, uma vez que abriria espaço para uma diferenciação ainda mais geral e originária: a distinção entre o possível e o real, evidenciando a “resistência” da realidade para além do entendimento e seu processo de redução ao puramente inteligível.

Quando o espaço é pensado, nós o pensamos como unidade espiritual; quando ele é visto, contudo, nós o percebemos como um conjunto de partes justapostas, em relação ao qual a única ação possível é o movimento (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 22). É essa compreensão que leva Descartes à afirmação de um mecanicismo primário. Nessa formulação, o que interessa a Merleau-Ponty é que a permanência dessa visão mecanicista na descrição da extensão revela uma espécie de “falha” no processo de idealização do mundo: nesse caso, não estamos em relação com

¹⁵ É significativo, nesse sentido, a constatação de Merleau-Ponty de que Espinosa desconhece essa oposição entre extensão ideal e extensão real, mantendo o possível e o real indiscerníveis e, com eles, a noção de uma Natureza única e inteligível (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 21).

correlatos do pensamento, mas com realidades, com aquilo que nos “objetos no espaço” resiste ao entendimento puro. O não pensado, de algum modo, figura e se afirma como realidade: “Aos olhos do entendimento puro, o sensível aparece como privação; é apenas a abstração do recortado, do não-ser, dirá Spinoza. Mas num outro sentido, o não-ser, o não pensado, é. O que é negativo para a inteligência é positivo para a vida” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 22).

Sob a perspectiva da vida, o que o entendimento compreende como pura privação, como ausência, se afirma e se conserva – o que *não é* para ele, *é* para ela. E é nesse sentido que essa segunda acepção ontológica se apoia naquilo que a primeira havia recusado, pois trata-se para ela de afirmar a existência justamente daquilo que o intelecto definia como não-ser: o domínio do sensível – eco do pensamento de Merleau-Ponty, sugerindo em filigrana o percurso por meio do qual essa “ontologia do negativo” se aproximará de sua própria reflexão, revelando a sensibilidade como outra dimensão ontológica¹⁶. O sensível, não sendo uma positividade absoluta, um puro ser, *por isso mesmo, é*. O que aparece como carência, para o entendimento, se afirma e se institui, para a sensibilidade.

É o que se confirma por meio da afirmação – e da coexistência no pensamento cartesiano – de duas maneiras distintas de compreender a natureza humana: *lato senso* como entendimento puro e *stricto senso* como composto de corpo e alma. Mantendo o eixo de sua leitura, Merleau-Ponty mostra que se tratam aí de duas concepções distintas sobre o negativo: enquanto o entendimento remete à positividade absoluta, o “composto” remete ao não refutado, ao que se afirma como *não sendo* impossível – isto é, remete a uma espécie de “positividade do negativo”, um modo de ser não inteiramente explícito para o pensamento.

Segundo o filósofo, essas duas perspectivas sobre a natureza humana conviveriam nas *Meditações*: nas três primeiras, o termo de referência seria a luz natural; já nas três seguintes, a referência seria dada pela inclinação natural, justamente como aquilo que nos impele a crer na existência do mundo exterior e de nosso corpo (MERLEAU-PONTY, 2006, p.22). Nesse momento, “eu sou meu corpo”, e não mais uma pura extensão; há uma natureza que é para nós e que nos pressiona a aceitar sua existência.

Merleau-Ponty retoma, então, a solução proposta por Guérault para essa diferença entre os momentos da reflexão cartesiana (GUÉROULT, 1953), sugerindo que haveria aí duas regiões distintas da verdade. Uma seria a zona do verdadeiro absoluto e a outra a zona daquilo que não é falso; ao positivismo sucederia uma “negação da negação”. Desse modo, Guérault conseguiria assegurar a manutenção da ordem das razões na proposição cartesiana, fazendo com que seu racionalismo permanecesse rigoroso, ainda que não absoluto. Entretanto, pondera Merleau-Ponty, essa “solução” tem como pressuposto a possibilidade de uma clara distinção entre sentimento e inteligência, supondo que ambos podem ser simplesmente justapostos, inequivocamente delimitados entre os dois domínios diversos, o “entendimento” e a

¹⁶ Trataremos deste aspecto em um outro estudo, complementar a este.

“vivência”. Tal posição, defende ele, é inconciliável com a perspectiva trazida pelo “composto” de corpo e alma: “A união deve ser real, uma mistura, uma contaminação. É preciso admitir um novo ser que não seja nem um espírito nem um animal. Mas a qualidade sensível esquiva-se à luz natural. Como compreender então o subjetivo-objetivo da Meditação sexta?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.25). Nessa passagem breve, mas central, Merleau-Ponty enfatiza a questão principal de sua leitura, bem como suas consequências: a qualidade sensível não pode ser absorvida pelo entendimento puro, a ideia de uma simples complementaridade entre os dois momentos ignora a constatação de que se tratam de naturezas diversas, irreduzíveis uma à outra. A “união” entre corpo e alma deve implicar um outro estatuto do ser, uma “mistura” real, não complementar ao entendimento, mas efetivamente distinta dele.

Nem espírito e nem instinto puros, nem cognição e nem materialidade, esse “subjetivo-objetivo” correlato ao sensível permanece distante da positividade da razão, evidenciando o sentido próprio ao negativo. É o que se confirma na descrição cartesiana da unidade do corpo. Nas *Meditações*, essa unidade seria justificada por meio da presença da alma. Descartes se aproximaria, então, daquilo que Merleau-Ponty descreve como “corpo trans-espacial”, implicando a existência de uma quase “extensão da alma”. Assim compreendida, a relação entre corpo e alma não poderia ser concebida sob uma perspectiva materialista – e é aqui que a formulação cartesiana implicaria uma ruptura em sua própria concepção (mecanicista) de Natureza –, pois há entre eles uma relação de meio e fim; isto é, há entre corpo e alma uma relação de *finalidade*. Reencontramos, então, reincorporado por caminho e em sentido diversos, o problema central na formulação da ideia de Natureza: a noção de finalidade.

“O corpo é destinado a servir de instrumento à alma. Daí as novas propriedades do corpo: indivisibilidade e unidade funcional. Descartes compreende novamente a alma como a ‘forma do corpo’. Estamos longe da ascese cartesiana que rejeitara os corpos para fora de nós” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 27). O argumento de Merleau-Ponty, então, se precisa. O composto formado pelo corpo e pela alma repõe, no próprio pensamento cartesiano, o problema da finalidade, não mais reportada à infinitude de Deus (como ocorria nas primeiras *Meditações*), mas vinculada agora à finitude do corpo, à extensão da alma e à negatividade característica da sensação. A finalidade, diluída pela positividade do entendimento, retorna e recupera sua efetividade no domínio da *natureza* humana e suas mediações.

A descrição, contudo, não pode avançar mais, sob pena de fazer renunciar à divisão (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 27). O corpo unificado não é o corpo, é o corpo pensado pela alma; é ela que lhe empresta sua finalidade. Descartes renuncia, desse modo, a efetivamente compreender a unidade do corpo. Para que ela se realizasse, seria necessário que não apenas a alma “descesse” sobre ele, mas também que ele “entrasse” nela. Quer dizer, seria necessário reconhecer uma finalidade que fosse também do corpo – de modo que ela repercutisse a *unidade* do composto, e não apenas uma de suas partes.

Assim, retomando o itinerário seguido até aqui, reencontramos a confirmação do eixo principal da leitura proposta por Merleau-Ponty: a recolocação da questão finalidade – elemento decisivo na apropriação cartesiana e na própria reflexão moderna sobre a noção de Natureza – deslocaria o problema e também sua solução, conduzindo a um outro estatuto do conceito, algo que Descartes teria vislumbrado nas *Meditações*, mas diante do qual teria decidido não avançar. Segundo Merleau-Ponty, a reflexão cartesiana permanece indecisa entre as duas concepções, e opta, ao final, por afastar o problema. Ela afirma, então, o irracionalismo da vida em contraposição ao racionalismo do entendimento, e “[...] o conceito de Natureza permanece intacto.”

Para a questão principal mobilizada nesse estudo, o aspecto central é compreender que, sob a leitura merleau-pontyana, são, portanto, duas acepções da Natureza que podemos encontrar em Descartes, conforme os dois modos distintos de “colocação” e apropriação do problema da finalidade. Haveria, nele, duas ontologias – uma do infinito (baseada na ideia Deus) e outra do finito ou do sensível (baseada na natureza humana). Por fim, ele decidiria por um recuo, e pela adoção da primeira em detrimento da segunda, destacando a alma em detrimento do composto. De todo modo, a presença dessa ontologia do negativo, dessa natureza ligada à sensibilidade e também ao corpo, é fundamental na leitura de Merleau-Ponty. Vista sob esse prisma, a noção de Natureza que veremos surgir em seus cursos, o modo como ele a concebe, não aparecerá como ruptura completa com a tradição, especialmente com a modernidade. Antes, ela poderá figurar agora como herdeira de um certo eixo do pensamento moderno, desdobramento de uma perspectiva já presente (embora não inteiramente explícita) em Descartes. Nesse sentido, o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty deveria mais ao século XVII do que uma leitura apressada nos faria supor.

229

REFERÊNCIAS

- BONAN, R. *La dimension commune: l'institution intersubjective comme poétique générale*. Paris: L'Harmattan, 2001, v. 2.
- DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: Vrin, 1953.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1953.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Dúvida de Cézanne*. In: Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1975.
- _____. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, Genève: Metis Presses, 2013.
- _____. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. Sobre a fenomenologia da linguagem, In: Signos, São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial, Edufpr, 2001.

Submetido: 10 de setembro de 2021

Aceito: 05 de outubro de 2021

Lo dis-puesto (*Das Ge-Stell*), de Martin Heidegger – Posfacio del editor

The En-framing (*Das Ge-Stell*), by Martin Heidegger – Editor's Postface

Jorge Acevedo
Universidad de Chile¹

230

La conferencia “*Das Ge-Stell*”, “Lo dis-puesto”, ha sido recogida en el volumen 79 de la *Edición integral* (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (GA), Bd. 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994. *Vorträge 1949 und 1957 herausgegeben von Petra Jaeger*). Es una de las conferencias pronunciadas en Bremen el año 1949 (*Einblick in das was is, Mirada en lo que es*. Bremer Vorträge 1949). “*Das Ge-Stell*”, se halla entre las páginas 24 y 45. Las otras conferencias de esta parte del libro – *Mirada en lo que es –*, son “*Das Ding*”, “La cosa” (pp. 5-23), “*Die Gefahr*”, “El peligro” (pp. 46-67) y “*Die Kehre*”, “La vuelta” (p. 68-77). La otra parte se titula *Grundsätze des Denkens, Principios del pensamiento*².

Respecto de los primeros planteamientos de la conferencia, remito al texto de Heidegger “La cosa”, recogido en el libro *Filosofía, Ciencia y Técnica*, al que aludo a continuación. Ese texto constituye el primer círculo contextual de *Das Ge-Stell*. Es preciso recurrir a varios otros para que la presente conferencia se torne inteligible. Aludo también,

¹ E-mail: joaceved@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>

² De esta parte hay, por lo que sé, sólo una traducción parcial, de Raúl Gustavo Aguirre, quien vierte al castellano la primera conferencia con el título “Principios del pensamiento”, basándose en la traducción de François Fédiér que apareció en la revista *Arguments* N° 20, París, 1960. Esta versión fue reeditada en el *Cahier de l’Herne* dedicado a Heidegger en 1983, editado por Michel Haar (p. 97-112). Fédiér tuvo presente el texto de Heidegger que se publicó en el *Jahrbuch für Pscologie und Psychoterapie* 1/3, Karl Alber, Friburgo y Munich, 1958. Véase, Edgard Morin, Ronald Barthes, Martin Heidegger y otros, *La cuestión de los intelectuales*, Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires, 1969, p. 71-88.

en lo que sigue, a varios escritos que forman ese contexto mayor, probablemente imprescindibles para entender *Das Ge-Stell*.

La palabra *Gestell* significa, habitualmente, un útil; “[...] por ejemplo, un estante para libros. *Gestell* significa también (en alemán) un esqueleto”³. Por cierto, Heidegger no usa la palabra en su significación habitual, sino de manera terminológica, dándole un sentido peculiar.

Das Ge-stell, así designa Heidegger la esencia de la técnica moderna, ha sido traducido de varias maneras: la im-posición (Manuel Olasagasti, Adolfo P. Carpio, Héctor Delfor Mandrioni), lo dis-puesto (Francisco Soler, Francisco Ugarte), la posición-total (Jorge Eduardo Rivera), el engranaje (Jesús Adrián⁴), el dispositivo (Jorge Mario Mejía), la in-stalación (Germán Bleiberg), la estructura-de-emplazamiento (Eustaquio Barjau), la disposición (Marcos García de la Huerta), la com-posición (Helena Cortés y Arturo Leyte), lo compuesto-en-disposición-de uso (Rafael Ángel Herra), la composición (Ángel Xolocotzi). Salvador Mas Torres conserva la palabra tal cual: *Gestell*.

André Préau vierte al francés por *arraisonnement* (apresamiento, inspección), que significaría “reducir por las buenas o por las malas a la razón”⁵, lo que, por cierto, alude a la concepción heideggeriana de la *ratio*⁶. Fédier considera que la traducción de Preau es excelente; no obstante, propone otra traducción, que — dice él mismo —, “ciertamente, no es mejor: proviene de otro enfoque”: “el dispositivo”, “le dispositif”⁷.

Gestell “es un término que no puede ser traducido en forma literal — advierte Xolocotzi —. Tal como se señala en “La pregunta por la técnica”, añade, *Gestell* indica la congregación de modos de presencia en la metafísica occidental y no sólo de la época técnica. [...] Una propuesta de traducción es *composición* porque con este término se quiere indicar la posición congregante de modos históricos en que acaece la relación con el ente, por ejemplo, la producción, la representación, etcétera”⁸.

³ M. Heidegger. “La pregunta por la técnica”; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2019, p. 84. Trad. de Francisco Soler Grima (“Die Frage nach der Technik”: GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, p. 20). La conferencia “*Das Ge-Stell*” preludea “La pregunta por la técnica”.

⁴ Aludo a su traducción de *Die Frage nach der Technik*, que ha publicado la Ed. Herder de Barcelona en 2021 con el título *La pregunta por la técnica*.

⁵ “Después de la técnica”; en *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, Eds. de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2017, p. 74. Trad. de Jaime Sologuren y Jorge Acevedo (“Après la technique”; en *Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*, Pocket, París, 2013, p. 77).

⁶ Véase al respecto, Jorge Acevedo, *Heidegger: existir en la era técnica*, Eds. de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2014. Cap. X: “Razón y lógos. Heidegger y Ortega”. Cap. IX: “La razón poética. Una aproximación (María Zambrano y Heidegger)”. Cap. VII: “En torno al principio de razón suficiente”.

⁷ Cfr., “Conversación con los arquitectos”; en *Voz del amigo*, ed. cit., p. 224. Trad. de Miguel Eyquem y Pablo Ortúzar (“Causerie chez les architectes”; en *Regarder Voir*, Les Belles Lettres/Archimbaud, París, 1995, p. 206).

⁸ En M. Heidegger: *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013, p. 264, en nota. Trad. de Ángel Xolocotzi.

Das Ge-stell es un destino del ser, *Geschick des Seins*⁹. En *La vuelta* Heidegger propone, precisamente, que “lo dis-puesto es un destino esencial del Ser (*Seyn*) mismo, [...] un modo esencial del Ser (*Seyn*)”¹⁰. En el artículo “*Gestell*” del *Dictionnaire M. Heidegger*, France-Lanord¹¹ cita un pasaje de la presente conferencia: “Ahora llamamos *lo dis-puesto (das Ge-Stell)* a la reunión desde sí reunida del poner, donde todo disponible es (*west*) en su depósito.

La palabra ya no designa ahora un contraestante separado del tipo de una estantería [...] Dis-puesto tampoco denomina ahora algún constante del depósito dispuesto. Dis-puesto nombra el disponer universal, desde sí reunido, de la completa disponibilidad de lo presente en total (*im Ganzen*: en su integridad)”.

Su versión: “À présent, le rassemblement propre au poser, qui se rassemble à partir de lui-même et au sein duquel tout ce qui est disponible sur commande vient à être en son fonds, nous le nommons: *le dis-positif*.”

Le mot ne nomme à présent plus un objet particulier, du type de l'étagère à livres ou de puits à poulie. Dis-positif ne nomme à présent pas non plus n'importe quoi qui a la consistance du fonds mis à disposition sur commande (*Bestellbarkeit*), rassemblé à partir d'elle-même, de la disponibilité constamment totale de tout ce qui entre en présence dans son entier (GA 79, 32)”¹².

En el mismo artículo, trae a colación un pasaje de un escrito de Fédier que versa sobre la pregunta por la técnica, “Conversación con los arquitectos”, ya citado. Dice allí, en uno de sus múltiples acercamientos a la dilucidación de la esencia de la técnica moderna: “*Das Gestell*: el dispositivo unitario del consumir (*consommation*), el conjunto de medidas tomadas de antemano mediante las cuales todo queda desde ya puesto a disposición en el contexto de un ordenamiento.

Hay que comprender bien lo siguiente: es la *sommation (conminación)* unitaria, global y previa la que torna absolutamente indispensable la instalación de *dispositivos* – de tal manera que, si comprendemos adecuadamente la palabra “consumir” (“*consommation*”), su prefijo *cum-* nos permite comprender todo lo que la actitud global del consumir

⁹ M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2005, p. 276. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte (GA 5: *Holzwege*, 1977, p. 371. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Al respecto, véase el artículo “Destin”, escrito por F. Fédier; en Philippe Arjakovsky, François Fédier y Hadrien France-Lanord (editores), “*Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*”, Les Éditions du Cerf, París, 2013, p. 332 s.

¹⁰ “La vuelta”; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 115 (“Die Kehre”; en *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962, p. 37 / “Die Kehre”: GA 79, 68).

¹¹ A él le debemos una traducción al francés de “El peligro”: “Le Péril”, *L’Infini* nº 95, Gallimard, París, 2006. A Servanne Jollivet le debemos otra de “Lo dis-puesto”: “Le dispositif”, *Po&sie* nº 115, Belin, París, 2006, pp. 9-24. La traductora contó con la colaboración de Michel Deguy, Claude Romano, Franco Volpi, Jean Vioulac y Giovanni Gurisatti, traductor al italiano del presente texto (“L’impianto”; en *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milán 2002, pp. 45-70).

¹² *Dictionnaire Martin Heidegger*, ed. cit., p. 541

(*sommation*) requiere, el conjunto de exigencias que necesariamente implica, y particularmente la instalación de lo que hemos llamado un dispositivo unitario”¹³.

Al final de la entrada, France-Lanord hace una advertencia muy importante –en que se sale al paso de posibles malentendidos–, tomando en consideración una nota preparatoria de la conferencia *La pregunta por la técnica*¹⁴, de 1953. Señala Heidegger en dicha nota: “*El dispositivo y el mal*: El dispositivo, ni divino ni diabólico –no es explicable ónticamente a partir del bien y del mal, pero el *mal* se pone en él en la disimulación, y se disimula así él mismo en su esencia; el mal, pues, en el ser (*Seyn*) mismo (GA 76: *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, p. 354)”.

Sin embargo, no sólo la palabra *Gestell* presenta peculiares problemas. ¿Qué significa *esencia*, *Wesen*, cuando decimos que Heidegger designa con esa palabra la *esencia* de la técnica moderna? Fédier nos da preciosas indicaciones al respecto, imprescindibles para entender de qué está hablando Heidegger cuando se refiere a la técnica. En una conferencia que ya hemos citado, advierte lo siguiente: “cuando Heidegger dice “*das Wesen der Technik*”, la palabra *Wesen* ya no tiene, de ninguna manera, la acepción tradicional de *esencia*.

Wesen es uno de esos términos que Heidegger ha escuchado con la más sostenida de las atenciones. Lo que es importante para que nosotros lo comprendamos, es que “*Wesen*” es una palabra cuya resonancia es infinitamente más rica que la de un término técnico. “*Das Wesen*”, ante todo, es la pura y simple substantivación del verbo “*wesen*”, el que ha tenido, desde la edad media hasta la época clásica, un empleo muy significativo en la lengua alemana. En particular, este verbo se distingue por su aspecto de intensa vivacidad. En la lengua antigua, se asocia fácilmente a dos otros verbos, “*leben*” (= vivir) y “*wirken*” (= estar trabajando) –por lo que una locución como “*lebet und weset und wirkt*” {está en plena vida y en pleno trabajo} da al instante una idea general completamente pregnante de la acepción en la que el oído alemán oye la palabra “*Wesen*”. Acabo de traducirla, mal que bien, combinando los dos verbos que lo rodean: “*leben*” y “*wirken*”. Cuando se evoca esta *plenitud de estar trabajando de lleno* (*en plein*) y se la imagina como no teniendo tregua, no se está lejos, creo, de lo que se trata de pensar con la palabra “*Wesen*”, tal como invita a entenderla Heidegger”¹⁵.

Las dificultades terminológicas de la conferencia *Das Ge-Stell* no terminan, por cierto, ahí. Hay más. Cuando el ser se destina al *Dasein* en el modo del desocultar provocante (*herausfordernde Entbergen*) –modo de la verdad inherente a lo dis-puesto–

¹³ “Conversación con los arquitectos”, ed. cit., p. 226 s. (*Regarder Voir*, ed. cit., p. 208 s.)

¹⁴ “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., pp. 73-94. Trad. de Francisco Soler.

¹⁵ “Después de la técnica”, ed. cit., p. 72 (“Après la technique”, ed. cit., pp. 74 s.). Véase también, de François Fédier, “*L’humanisme en question. Pour aborder la lecture de la Lettre sur l’humanisme de Martin Heidegger*”, CERF, París, 2012, pp. 105 ss.

los entes se nos presentan como *Bestände*. El término *Bestand* también ha recibido varias traducciones: depósito (Mejía, Ugarte), constante (Soler), fondo permanente (Adrián), “existencias”, en el sentido comercial de la palabra (Mas, Barjau), fondo (Carpio, quien aclara: “subsistencia, persistencia”; “existencias” en el sentido de *stock*, “reservas”).

En el artículo acerca de este término del *Dictionnaire Heidegger*, France-Lanord lo traduce como *fonds disponible*. Allí cita unas palabras del *Seminario de Le Thor 1969* ilustrativas respecto de lo que hay que entender, terminológicamente, por *Bestand*.

Reproduzco el pasaje, muy esclarecedor, más ampliamente: “cuanto más se despliega la técnica moderna, tanto más se transforma la *objetividad*, *Gegenständlichkeit*, en *Beständlichkeit* (*tenerse a disposición*). Ya hoy día no hay más *objetos*, *Gegenstände* (el ente en tanto se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) – ya no hay más que *Bestände* (el ente que está listo para el consumo); en francés, quizás se podría decir: no hay más *substances* (substancias), sino *subsistences* (subsistencias), en el sentido de “reservas”. De ahí las políticas de la energía y de *l'aménagement* (ordenamiento) del territorio, que no se ocupan, efectivamente, con objetos, sino que, dentro de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden al espacio, en vistas de la explotación futura. Todo (lo ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad, del co-mandar (*commandement*) o, mejor aún, del *comandar* (*commaditemment*) de lo que es necesario apoderarse. El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII y XIX), y se convierte en “espacio verde” para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente *a priori* en el horizonte de la utilización. Ya nada puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay más que *Bestände*, *stocks*, reservas, fondos.

234

La determinación ontológica del *Bestand* (de lo ente como fondos de reserva) no es la *Beständigkeit* (la permanencia constante), sino la *Bestellbarkeit*, la posibilidad constante de ser comandado y comanditado, es decir, el estar permanentemente a disposición. En la *Bestellbarkeit* lo ente es *puesto* como fundamental y exclusivamente *disponible* – disponible para el consumo en el cálculo global.

Ahora bien, uno de los momentos esenciales de este modo de ser de lo ente contemporáneo (la disponibilidad para un consumo planificado), es la *Ersetzbarkeit*: el hecho de que cada ente deviene esencialmente *reemplazable*, en un juego generalizado en el que todo puede tomar el lugar de todo. Esto lo manifiesta empíricamente la industria de productos de “consumo” y el reino del *Erzatz* (sucedáneo)¹⁶.

Se podría argüir que quien pone en juego el desocultar provocante que descubre los entes como *Bestände* – *stocks*, reservas, fondos – es el hombre y sólo él. Todo lo referido anteriormente, ¿no es cuestión puramente humana? ¿Qué pasa aquí con el ser, con el ser mismo, con el ser como tal? Heidegger ha tomado en cuenta esta posible objeción, y en varios lugares de su obra se enfrenta a ella. En *La pregunta por la técnica*, por ejemplo,

¹⁶ “Seminario de Le Thor 1969”; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit, p. 218 s. Trad. de María Teresa Poupin Oissel (*Questions IV*, Gallimard, París, 1976, pp. 303 s. / GA 15: *Seminare*, pp. 367 ss.)

señala que el desocultar provocante, la verdad inherente al ser mismo como *das Ge-stell*, lo dis-puesto – no acontece en algún lugar más allá de toda actividad humana, pero, añade, tampoco acontece sólo *en el hombre* y decisivamente *por él*. “Lo dis-puesto (*das Ge-stell*) – la destinación del ser mismo que acontece en nuestra época – es lo que reúne a aquel poner (*Stellen*), que pone (*stellt*) al hombre a desocultar lo real en el modo del establecer (*Bestellen*) como constante (*Bestand*) – esto es, como *stocks*, reservas, fondos”¹⁷. Recordemos que verdad es entendida en este contexto como ἀλήθεια (*alétheia*) – desocultamiento. Según su planteo, entonces, el hombre está provocado a provocar por el ser como tal. La provocación del ser al hombre conduce a éste a provocar a los entes.

France-Lanord alude a un pasaje de “*Das Ge-Stell*”. Lo cito *in extenso*: “Habitualmente lo constante es representado como lo perseverante. Éste es lo presente (*Anwesende*) duradero. Pero lo presente puede concernir a los hombres según diversos modos de la presencia (*Anwesenheit*). Estos diversos modos determinan las épocas de la historia occidental del Ser (*abendländische Seynsgeschichte*). Lo presente puede esenciar como lo desde sí venido delante, desde allá del ocultamiento (*Verborgenheit*), delante al desocultamiento (*Unverborgenheit*). Esto así presente lo llamamos en su presenciar lo estante desde allá (*Herstand*: advenido).

Lo presente puede manifestarse como lo creado del Creador que él mismo, constantemente y por doquier, es presente en todo. Lo presente puede ofrecerse como aquello que en el representar humano es puesto para él desde allá y enfrente de él. Lo presente es, así, lo contraestante para el representar; el representar es como *percipere* el *cogitare* del *ego cogito* de la *conscientia*, de la conciencia, de la conciencia de sí como del sujeto. El contraestante (*Gegenstand*) es el objeto (*Objekt*) para el sujeto.

Sin embargo, lo presente puede ser también como lo constante en el sentido de las piezas del depósito (*Bestand*), el cual como lo constantemente disponible está puesto en aquel poner que es el regir de lo dis-puesto (*das Ge-Stell*)” (en p. 39 y 40 de la edición en alemán).

En este pasaje se hace una apretada historia de la manera de presentarse el ente en la historia de Occidente. En primer lugar, hay una referencia al ente entre los griegos. Refiriéndose a lo que entendía Aristóteles por ὑποκείμενον (*hypokeímenon*), señala Heidegger que “ὑποκείμενον es la entrada en presencia de una isla, o de una montaña [...]. En efecto, ὑποκείμενον es lo ente en su yacer, tal como se da a ver, es decir: lo que está ahí, bajo los ojos, viniendo por sí mismo a extenderse ahí. Es así como está la montaña en el campo y la isla en el mar. Tal es la experiencia griega de lo ente. [...] Para los griegos [...] esta experiencia de lo ente es tan rica, tan concreta y *atañe* al hombre griego hasta tal punto que existen sinónimos decidores (Aristóteles, *Metafísica A*): τὰ φαινόμενα, τὰ

¹⁷ Cf., *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 86. Lo que va entre guiones es mío. (GA 7, 24 s.).

ἀληθέα. [...] τὰ ἀληθέα, lo abierto en el no-retramiento, eso a que, por un tiempo, se niega la escapada; es τὰ φαινόμενα, lo que desde sí mismo se muestra"¹⁸.

Heidegger aclara que al *ente* como ὑποκείμενον corresponde *el ser* como ἐνέργεια.

En segundo lugar hallamos a los filósofos medievales, quienes entienden el *ente* como *subjectum* y *ens creatum* en el ámbito del *ser* como *Creatio*, dentro del cual tiene un papel eminente el Creador, quien constantemente y por doquier, es presente en todo¹⁹.

En la tercera etapa –la de la Época Moderna– tenemos el *ente* como *objectum*; al *ente* como *objectum* corresponde una *figura del ser: la objetividad*, la cual es desarrollada por Kant a partir de Descartes, en quien todavía no hay ese desarrollo.

Por fin, llegamos a nuestro tiempo, en que el *ente* es reducido a *Bestände* –“existencias” en el sentido comercial del término –, desde el predominio del *ser* como *das Ge-Stell* –lo dispuesto, el dispositivo, la imposición. Esto es lo que se aborda en el núcleo de la conferencia “Das Ge-Stell”. Es necesario agregar el *ente* como *cosa (Ding)*, so pena de dejar un gigantesco hueco en esta enumeración. En las conferencias “Construir Habitar Pensar” (“*Bauen, Wohnen, Denken*”)²⁰ y “La cosa” (“*Das Ding*”)²¹ Heidegger se refiere a esto, haciendo notar que la figura del *ser* correspondiente es *das Geviert*, la Unicidad, la Cuaternidad, la Cuaterna, lo Cuadrante. Para referirse a ella escribe la palabra *ser (Sein)* recurriendo a una grafía antigua, *Seyn*; en ciertas ocasiones tacha la palabra *Sein* con una cruz de San Andrés.

La Unicidad está configurada por la Tierra, el Cielo, los Divinos y los Mortales. Heidegger aclara que el vínculo entre cosa y Unicidad consiste en que la cosa se despliega como cosa y al desplegarse como cosa reúne la Unicidad, “permitiendo que acontezca apropiadamente su demora en algo demorado en cada caso; en esta cosa, en aquella”²².

Otro término que nos presenta peculiares problemas de traducción es *Machenschaft*, que en un escrito tan importante como *Aportes a la filosofía. Del advenimiento* es usado para designar aquello que después designará el término *Gestell*. Una nota de François Fédier a su versión de esta obra puede orientarnos en qué sentido hay que entender este término. Su propuesta de traducción es *fabrication*. Nos dice: *Die Machenschaft*. Esta palabra se entiende comúnmente en alemán como nuestra “maquinación”. Pero Heidegger, lejos de inclinarse por esta acepción peyorativa, lo entiende en su sentido literal, como “*Machenschaft*”, es decir, como el conjunto de todo lo que tiene que ver con esa facultad que tiene el ser humano de “*machen*”, de “hacer”, pero en el sentido de “modelar”, “construir”, “amasar”, “dar forma”. Traducir *Machenschaft* como “la fabricación” es mantenerse cerca del significado algo restringido indicado por *Machen*, y permitir a nuestro verbo “hacer”

¹⁸ “Seminario de Le Thor 1969”, ed. cit., p. 192 / *Questions IV*, ed. cit., pp. 260 s. / GA 15, p.327.

¹⁹ Véase, François Fédier, “Acerca de pensar y ser en Heidegger”, seminario cuyos protocolos y edición estuvieron a cargo de Jorge Acevedo; en revista *Mapocho* N° 81, Santiago, 2017, p. 223.

²⁰ “Construir Habitar Pensar”; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., pp. 123-136. /GA 7, p.145-164

²¹ “La cosa”; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., pp. 137-154. /GA 7, pp. 165-187

²² *Ibid.*, p. 145 / *Ibid.*, p. 175

("faire") su propio alcance, que podemos vislumbrar si pensamos en sus parientes, el verbo alemán *tun*, el verbo inglés *to do*, y el verbo griego τίθημι, que expresan la modalidad fundamental de "colocar", es decir, "hacer erguirse y mantenerse así"²³.

INDICACIONES

Lo que va entre corchetes se debe, casi siempre, al editor.

Las notas indicadas con letras son comentarios manuscritos que Heidegger puso en los márgenes del texto.

Los números en negrita intercalados en el escrito remiten a la paginación del original en alemán: *Gesamtausgabe* (GA), Bd. 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*.

NOTA

Tuve el agrado de conocer a Francisco Javier Ugarte Tello (1939-2020) a través de un amigo común, Héctor Carvallo Castro. Tuve también el honor de patrocinar su tesis de grado en la Universidad de Chile. Su último destino académico lo cumplió en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso. Su director, el profesor Marcelo Arancibia Gutiérrez, lo rememora manifestando que se dedicó sobre todo al pensamiento de Martin Heidegger, añadiendo que quedará en el recuerdo de todos quienes estudiaron con él como una persona sencilla, solitaria y sin embargo, alegre y desprendida, movida por su profundo amor por la filosofía y la pasión que le despertaban las preguntas de nuestra disciplina.

Recibido: 12 de septiembre de 2021

Aceptado: 28 de septiembre de 2021

²³ *Apports à la philosophie. De l'avenance*, Gallimard, París, 2013, p. 44, en nota.

TRADUCCIÓN

Lo dis-puesto ¹

Das Ge-Stell

Martin Heidegger

Traductor
Francisco Ugarte

Al comienzo del camino se mostró: todo dominar los alejamientos no trae cercanía en parte alguna. Con la cercanía se suprime también la lejanía. Todo es allanado en lo sin distancia. Ahora vemos más claramente: la cercanía es (*west*: esencia, se despliega) en tanto la cosa se despliega como cosa (*dingt*: pone en juego, cosea). Al desplegarse como cosa, la cosa despliega mundo (*Ding dingt Welt*). Desplegarse como cosa es acercar (*näheren*) que mantiene en la cercanía el mundo como mundo. En el acercar reside la esencia de la cercanía.

Cercanía no es la cortedad, lejanía no es la largura del alejamiento. Lejanía no es, en absoluto, la superación de la cercanía. Sólo en el acercar de la cercanía aleja la lejanía y queda conservada la lejanía como lejanía. Por eso, donde la cosa no se despliega como cosa y, así, cercanía no acerca, también la lejanía se mantiene alejada. Cercanía y lejanía faltan a la vez. Reina lo sin distancia.

Lo que se llama distancia (*Abstand*) lo conocemos como el trecho entre dos puntos. Sin embargo, si salimos de la casa bajo el árbol a su sombra, entonces la distancia entre la

¹ Edición de Jorge Acevedo

casa y el árbol delante no reside, por supuesto, en la medida del trecho entre ambos. La distancia consiste, más bien, en que y cómo nos conciernen (*uns angehen*) juntamente casa, árbol y sombra desde su hacia unos a otros. Tal concernir (*Angang*) templa la distancia (*Abstand*) (*die Distanz*: la distanciación) entre lo presente (*Anwesende*) dentro del presenciar (*Anwesen*). Tal concernir templa la distancia a nosotros de todo lo presente y ausente (*An- und Abwesende*). Aquello que entre sí tiene tal distancia hacia nosotros, justamente nos concierne en este distar, ya sea que algo nos sea lejano, sea que algo nos toque de cerca. Empero, aquello que, como decimos, no nos concierne también nos concierne mucho a su modo. Pues, lo indiferente (*Gleichgültige*) nos concierne en que constantemente pasamos junto a ello y lo dejamos.

Todo lo presente y lo ausente se encuentra en el carácter del concernir. La distancia está basada en el concernir. El concernir reposa en cercanía. Demasiado ligeramente suponemos que la distancia, vista desde nosotros, consiste en el estar puesto enfrente [25]. De acuerdo a eso, la distancia parece ser alcanzada sólo en el enfrente y ser asegurada en lo contraestante (*Gegenständigen*). Pero lo contraestante es sólo el último término (*Frist*) y el último resto de lo distante (*Abständigen*). Cuando lo presente (*Anwesende*) llega a ser contraestante del representar (*Vorstellen*), ya se establece, aunque todavía no ostensible, el predominio de lo sin distancia. En lo contraestante (*Gegenständlichen*) hemos puesto ante nosotros lo que nos concierne. Así, está aparte de nosotros y nosotros de ello. Pero este representar contraestante que, en apariencia, sólo nos hace topar con lo presente (*das Anwesende*), es en su esencia ya ataque a lo que nos concierne. En la apariencia del puro presente (*Gegenwart*) que ofrece lo contraestante, lo objetivo (*das Objektive*), se esconde la codicia (*Hab-gier*) del calcular representante. También pertenecen a lo contraestante los estados (*Zustände*), en los cuales estamos hacia nosotros, dentro de los cuales nos perseguimos y desmembramos. La psicología y el dominio del explicar psicológico contienen el comienzo de la nivelación de lo anímico-espiritual a lo siempre y a todos accesible y, por tanto, ya sin distancia. El dominio de lo contraestante no asegura la distancia. Más bien, acecha ya en él la afluencia de lo sin distancia. Si la distancia reside en el concernir, entonces, allí donde impera lo sin distancia ya nada nos concierne propiamente. Todo se coloca en el rasgo fundamental de lo in-diferente (*Gleich-Gültigen*), aun si algunas cosas pueden todavía preocuparnos, de vez en cuando, como una casi inadvertida manchita. El concernir de lo in-diferente es el arrastrar en la monotonía (*Einerlei*), que no va o está —está o cae— cerca ni lejos. Lo sin distancia concierne al hombre tan decididamente, que por doquier es regularmente concernido por lo sin distancia equiforme. La simetría de este concernir de lo sin distancia consiste en que el hombre así concernido queda incesantemente a merced de lo sin distancia siempre del mismo modo vacío. Lo que presencia (*anwest*) sin distancia no es, pese a todo, ni sin concernimiento ni sin estancia (*Stand*). Lo sin distancia tiene, más bien, su propia estancia. Su constancia (*Ständigkeit*) pena (*geht um*: se aparece a la manera de los fantasmas) en el

insólito concernir de lo por todas partes equi-valente (*Gleich-Giltigen*). El hombre cumple con éste, en cuanto queda a su merced. Lo sin diferencia [26] nunca es sin estancia. Está en la medida que todo lo presente es depósito (*Bestand: stocks, reservas, fondos, subsistencias, existencias*). Donde el depósito llega al poder, se arruina también lo contraestante (*Gegenstand: objeto*) como carácter de lo presente.

El depósito persiste (*besteht*). Persiste en tanto depende de un disponer. Vuelto hacia el disponer, es puesto en el uso. El uso pone de antemano a todo de tal manera que lo puesto sigue a lo que resulta (*erfolgt*). Así puesto, todo es a consecuencia de... La consecuencia, empero, es previamente dispuesta como éxito (*Erfolg: el buen resultado*). El éxito es aquella suerte de consecuencia que queda centrada en el resultado (*Ergebnis*) de consecuencias adicionales. El depósito persiste por un poner (*Stellen*) peculiar. Lo llamamos el dis-poner (*Be-Stellen*).

¿Qué quiere decir «poner»? Conocemos la palabra por los giros: re-presentar (*vorstellen: poner delante*) algo, pro-ducir (*her-stellen: poner allá*) algo. Sin embargo, hemos de poner en duda que nuestro pensar se encuentre a la altura del simple y casi no comprendido alcance de estos giros.

¿Qué quiere decir «poner»? Pensémoslo primeramente desde el pro-ducir (*Herstellen*). El carpintero produce (*stellt ... her*) una silla, pero también un ataúd. Lo producido no coincide con lo meramente confeccionado. Lo puesto en el hacia acá (*ins Her Gestellte*) está en el ámbito de lo que nos concierne. Está puesto allá en una cercanía. El carpintero en la aldea de montaña no confecciona un cajón para un cadáver. El ataúd es puesto (*hin-gestellt*) en el sitio reservado de la granja, donde el campesino muerto aún permanece. Allí el ataúd se llama todavía árbol de la muerte (*Totenbaum*). En éste crece la muerte del muerto. Este crecer determina casa y granja, a los que allí habitan, a su estirpe y al vecindario.

Todo es diferente en una motorizada industria funeraria de la gran ciudad. Aquí no se produce ningún árbol de la muerte.

Un campesino enyunta (*stellt*) su animal de tiro para llevar troncos talados del bosque al arrastradero (*Holzweg: camino maderero*). Él no produce el animal de tiro para que esté en alguna parte. Produce lo puesto de tal manera que en el camino se dirija a una aplicación.

Hombres y mujeres deben alistarse (*sich stellen: entregarse*) en un servicio del trabajo (*Arbeitsdienst*). Se dispone de ellos. Son afectados por un poner que los pone, esto es, exige (*anfordert*). Uno pone al otro. [27] Él le ordena. Lo pone. Pide de él información y cuenta. Lo provoca. Ahora nos introducimos en esta significación de la palabra «stellen» («poner») para experimentar (*erfahren*) qué se entrega en aquel disponer, a través del cual el depósito está y, así, es un depósito.

Poner dice ahora: provocar (*herausfordern*), exigir, obligar a ponerse. Este poner acontece como el suministro (*Gestellung*: presentación obligatoria). En la orden de presentación (*Gestellungsbefehl*: orden de presentarse al servicio) se dirige al hombre. Pero el hombre no es, dentro del todo de lo presente, el único presente concernido por el suministro.

Se pone una región, a saber, en base al carbón y al mineral que allí están a flor de tierra. Presumiblemente el aflorar de la roca es ya representado en el horizonte de tal poner y, además, sólo es representable desde éste. La roca aflorante y como tal ya estimada hacia un entregarse, es provocada y, por consiguiente, extraída. La tierra está incluida en tal poner y es acometida por él. Está dispuesta (*be-stellt*), afectada por suministro. Así entendemos ahora y en lo siguiente la palabra disponer (*bestellen*).

A través de tal disponer el territorio llega a ser región carbonífera, el suelo yacimiento de mineral². Este disponer es de otra índole que aquel por el cual el campesino cultivaba antiguamente su campo. El hacer campesino no provoca la campiña, más bien, entrega la semilla al buen criterio de las fuerzas del crecimiento, las protege en su crecer. Entretanto también el cultivo del campo se ha convertido en el mismo dis-poner (*Be-stellen*) que pone el aire hacia el nitrógeno, el suelo hacia el carbón y los minerales, el mineral hacia el uranio, el uranio hacia la energía atómica, ésta hacia la disponible (*bestellbar*) destrucción. Agricultura es ahora industria alimenticia motorizada, en esencia lo mismo (*im Wesen das Selbe*) que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y hambreamiento de países, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno.

[28] ¿Hacia dónde se pone, empero, el carbón depositado en la región carbonífera? No es puesto como el cántaro sobre la mesa. Tal como el suelo hacia el carbón, el carbón, por su parte, es puesto —o sea, provocado— hacia el calor, éste está ya puesto hacia el suministro de vapor, cuya presión impulsa el engranaje que mantiene una fábrica en marcha, la cual, acto seguido, está puesta a suministrar máquinas que producen herramientas, con las cuales, a su vez, las máquinas son puestas y mantenidas en buen estado.

Un poner provoca el otro, lo acomete con suministro. Éste no ocurre en la mera sucesión de acciones del poner. Según su esencia, el suministro ocurre secretamente y de antemano. Sólo por eso posibilita el suministro un planeamiento y medida de los propósitos singulares del poner particular. Ahora bien, ¿a dónde va a parar últimamente el encadenamiento del disponer?

La central hidroeléctrica está puesta en la corriente. La pone hacia su presión hidráulica que pone a girar sus turbinas, cuya rotación impulsa aquella máquina, el movimiento de ésta pone la corriente eléctrica, por la cual son puestas la central

² El suelo, territorio — ¡apátridas del depósito! (*Heimatlose des Bestandes!*: ¡desarraigo del depósito!)

interregional y su red eléctrica³. La central eléctrica en la corriente del Rin, el embalse, las turbinas, los dínamos, la instalación de conmutación, la red eléctrica – todo esto y más es sólo, en cuanto está listo en su sitio, no para presenciarse⁴, sino para ser puesto y, en verdad, únicamente en vistas de poner otro.

Sólo lo que está así dis-puesto (*be-stellt*), que se pone listo en su sitio, persiste como depósito y es constante (*beständig*) en el sentido del depósito⁵. Lo constante persiste en la completa disponibilidad (*Bestellbarkeit*) dentro de tal suministro.

Preguntamos otra vez, ¿a dónde va a parar últimamente la cadena de tal disponer? No va a parar a nada, pues el disponer [29] no produce nada que pudiera y estuviera facultado a tener una presencia por sí fuera del poner. Lo dis-puesto (*das Be-stellte*) es puesto siempre ya y siempre en vistas a poner a otro como su consecuencia en el éxito. A nada va a parar la cadena del disponer, antes bien, entra en su curso circular. Sólo en éste tiene lo disponible su permanencia (*Bestand*, depósito en el sentido del stock que siempre es alcanzable). Por ejemplo, la corriente del Rin es sólo como la dispuesta del mencionado disponer. La central hidráulica no está construida (*gebaut*) en la corriente del Rin, sino que la corriente está obstruida (*verbaut*) en la central eléctrica y es lo que es ahí desde la esencia de ésta. Para medir en algo lo insólito que aquí reina, atendamos, por un momento, a la contradicción expresada en ambos títulos: «el Rin», obstruido en la central eléctrica – «el Rin», dicho en la obra de arte que es el himno de Hölderlin con igual nombre.

El depósito persiste. Persiste en el disponer. ¿Qué es en sí el disponer? El poner tiene el carácter del provocar. En tal medida, llega a ser un extraer. Esto sucede con el carbón, los minerales, el petróleo crudo, con los ríos y los lagos, con el aire. Se dice: la tierra es explotada con respecto a los materiales y fuerzas encerrados en ella. Sin embargo, la explotación sería el hacer e impulsar del hombre.

Acorde con eso, el disponer sería únicamente una haceduría (*Machenschaft*: fabricación) del hombre, realizada en el modo de la explotación. Ciertamente el disponer aparece con este carácter por lo pronto y tan largamente como lo representemos en el horizonte del opinar cotidiano. Esta apariencia – el disponer sería en esencia sólo una haceduría humana con el carácter de explotación – es incluso inevitable. Sin embargo⁶, permanece una mera apariencia.

El disponer pone. Provoca. No obstante, cuando lo pensamos en su esencia y no según posibles efectos, el disponer no apunta en absoluto a despojo y ganancia sino siempre a lo disponible. «Siempre» significa aquí [30]: de antemano porque esencial. El disponer sólo es arrastrado de un disponible al siguiente, ya que previamente ha

³ Depósito

⁴ ¿de qué manera?

⁵ La obra aludida en un sentido del depósito disponible (*bestellbarer Bestand*), esto es, no del durar permanente

⁶ en la técnica como τέχνη (*téchne*) – ἀλήθεια (*alétheia*) (A-λήθεια (A-létheia))

embelesado todo lo presente en la completa disponibilidad y hacia allá lo ha puesto, sea lo presente, en el caso particular, especialmente puesto o no. Esta violencia del disponer que todo lo supera, sólo arrastra tras de sí los actos particulares del disponer. Esta violencia del disponer hace presumir que lo que aquí se llama «disponer» no es un mero hacer *humano*, aun cuando el hombre pertenece a la realización del disponer.

Subsiste la pregunta de qué manera el hombre está ya incluido en la esencia del disponer. ¿(Pero) qué significa aquí «el hombre»? «El hombre» no existe en parte alguna. Supuesto, empero, que hombres provocan la fuerza hidráulica de la corriente hacia su capacidad de presión y ponen ésta a generar corriente eléctrica, ellos podrán esto sólo en tanto ellos mismos estén ya dispuestos en este disponer. En su relación con lo presente los hombres están, acto seguido, provocados a representarlo de antemano y, por ello, por todas partes y constantemente, como lo disponible del disponer. En la medida que el representar humano ya ha puesto lo presente en la cuenta del disponer como lo disponible, el hombre, según su esencia, queda, a sabiendas o no, dispuesto en el disponer para el disponer de lo disponible.

El hombre mismo está ahora⁷ en tal suministro. Él se ha ofrecido a tal suministro para su ejecución. Está dispuesto a asumir tal disponer y de ejecutarlo. El hombre es, así, el empleado (*der Angestellte*) del disponer. Por tal razón, los hombres individual y masivamente son puestos hacia eso. El hombre es ahora el dispuesto (*Bestellte*) en el disponer, desde éste y para éste.

El disponer no es una hechura (*Gemächte*) humana, pues el efectuar humano que cada vez coefectúa en el disponer, debe [31] para esto estar ya disponible a través de este disponer hacia un correspondiente hacer y omitir.

El disponer acomete con suministro no sólo a los materiales y fuerzas de la naturaleza. Acomete igualmente al destino (*Geschick*) del hombre. La esencia del hombre es puesta a ejecutar conjuntamente el disponer de manera humana. El disponer afecta a naturaleza e historia, a todo lo que es y según todos los modos en que lo presente es. Lo presente como tal es puesto hacia la disponibilidad y, así, representado de antemano como lo⁸ constante (*Ständige*), cuya estancia es (*west*) desde el disponer. Lo de tal modo constante y constantemente presente es el depósito.

Por eso, el disponer nunca se deja explicar desde algún depósito aislado, tampoco se deja representar desde la suma de los depósitos contradizos, como su general tan sólo suspendido sobre ellos. El disponer no se deja en absoluto explicar (*erklären*), esto es, no se deja retrotraer a aquello claro (*Klare*), como lo cual, por descuido, expendemos todo cuanto nos es conocido sin más y habitualmente, y que comúnmente es tenido por lo indudable. Lo que acostumbramos explicar desde esto claro es así puesto en manos de lo no pensado (*Unbedacht*) y de lo aturdido (*Gedankenlos*: falta de pensamiento). No estamos

⁷ no claro — ahora pensado esencialmente en el modo del dis-poner (*Ge-Stell*)

⁸ así puesto y en este sentido

autorizados a querer explicar el disponer, en el cual esencia el depósito⁹. Antes bien, tenemos que intentar primeramente experimentar su esencia aún no pensada.

Para eso es necesario que atendamos a cómo el disponer previamente acomete todo lo que es, naturaleza e historia, lo humano y lo divino; ya que hoy, cuando una teología mal aconsejada se sirve de los resultados de la moderna física atómica para asegurar con su ayuda sus demostraciones de Dios, entonces Dios es colocado en el distrito de lo disponible.

Con suministro el disponer afecta a todo lo presente [32] con respecto a su presencia¹⁰. El disponer está dirigido sólo hacia uno, *versus unum*, vale decir: a poner como depósito *lo Uno Todo (das Eine Ganze)* de lo presente. El disponer es en sí universal. Reúne en sí todas las especies posibles del poner y todos los modos de su concatenación. El disponer ya se ha reunido en sí en el completo aseguramiento de la disponibilidad de *todo* lo presente como del depósito.

A la reunión de las montañas, unificadas desde sí y nunca posteriormente, que está ya reunida, la llamamos cordillera (*Gebirge*). A la reunión de los modos, según los cuales nos va así o asá, la llamamos ánimo (*Gemüt*).

Ahora llamamos *lo dis-puesto (das Ge-Stell)* a la reunión desde sí reunida del poner, donde todo disponible es (*west*) en su depósito.

La palabra ya no designa ahora un contraestante separado del tipo de una estantería o un pozo (*Ziehbrunnen*)¹¹. Dis-puesto tampoco denomina ahora algún constante (*Beständiges*) del depósito dispuesto. Dis-puesto nombra el disponer universal¹², desde sí reunido, de la completa disponibilidad de lo presente en total (*im Ganzen*: en su integridad). El curso circular del disponer acontece en lo dis-puesto y como lo dis-puesto.

En lo dis-puesto el presenciar de todo presente llega a ser depósito. Lo dis-puesto lleva constantemente lo disponible al curso circular del disponer, lo fija dentro y lo deposita (*abstellen*) como lo así constante en el depósito. Este depositar no saca lo constante fuera del curso circular del poner. Sólo deposita, o sea, pone fuera y hacia dentro de una siguiente disponibilidad, esto es, adentro y de vuelta al disponer.

Lo dis-puesto pone (*stellt*). Junta violentamente todo en la disponibilidad. Acapara todo lo presente en la disponibilidad y es, así, la reunión de este acaparar (*Raffen*: acumulación). Lo dis-puesto es: acaparamiento (*Geraff*). Pero [33] nunca este acaparar sólo acumula el depósito. Más bien, arrebatada constantemente lo dispuesto hacia el curso

⁹ en qué medida el explicar aleja de la cosa.

¹⁰ Del presenciar — ¿por qué, desde dónde?

¹¹ Deslindar más agudamente de montaje, varillas (*Gestänge*: andamios) y rodados (*Geschiebe*: desechos); osamenta (*Gerippe*: esqueleto)

¹² reunidor

circular de la disponibilidad. Dentro de él uno pone lo otro. Uno impulsa al otro adelante, sin embargo, más adelante al salir del disponer.

El en sí reunido poner de lo dis-puesto es la reunión del en sí circulante impulsar. Lo dis-puesto es agitación (*Getriebe*: engranaje). El acaparamiento acapara y justamente afuera en la agitación del funcionamiento (*Betrieb*: fábrica).

Lo dis-puesto es (*west*) como el acaparamiento de la agitación que dispone la constante disponibilidad del completo depósito.

Lo que así pensamos como *lo dis-puesto es la esencia de la técnica*.

Decimos “de la técnica” y queremos decir la técnica moderna. De buen grado se la designa como técnica maquinística. Esta designación acierta en algo correcto. No obstante, esto correcto no contiene todavía ninguna verdad, pues no señala la esencia de la técnica y no lo hace porque el modo de representar, del cual proviene la aludida designación de la técnica moderna como técnica maquinística, nunca puede indicar la esencia de la técnica. Se opina que, a diferencia de todas las precedentes, la técnica moderna estaría determinada por la máquina. ¿Y qué pasaría, si fuese lo contrario? La técnica moderna no es lo que es por la máquina, sino que la máquina sólo es lo que es y como lo es desde la esencia de la técnica. Nada se dice, por tanto, de la esencia de la técnica moderna, cuando se la representa como técnica maquinística.

245

Lo dis-puesto como tal pone de antemano todo depósito justamente a que sólo persista por la máquina. ¿En qué medida? Lo dis-puesto es la reunión del acaparamiento de la agitación de la constanciación de lo disponible, que ello mismo únicamente está puesto a que esté siempre listo. Lo dis-puesto es la reunión del en sí circulante disponer de lo disponible. Lo dis-puesto es en sí la acaparadora-impulsora circulación del disponer de lo disponible en el disponer. Lo dis-puesto pone todo en esto igual de lo disponible, [34] que se repone constantemente en la forma igual y precisamente en lo igual de la disponibilidad.

Lo dis-puesto establece (*erstellen*) la esencia de la máquina como esa circulación del disponer en sí mismo. A ella pertenece la rotación sin que necesariamente tenga la forma de la rueda, ya que la rueda está determinada desde la rotación, no la rotación por la rueda.

La rotación es el en sí retrocediente giro que circunmueve lo disponible (*Treibstoff*: combustible) en el disponer de lo disponible (*Triebkraft*: fuerza motriz). La rotación de la máquina está puesta, o sea, provocada y estabilizada en la circulación que reside en la agitación, carácter esencial de lo dis-puesto.

Largo tiempo antes de que fuese inventada y puesta en marcha la primera máquina motriz hacia fines del siglo XVIII en Inglaterra, lo dis-puesto, la esencia de la técnica, estaba ya ocultamente en su movimiento. Esto quiere decir: la esencia de la técnica regía ya antaño, de tal manera que primeramente alumbró (*lichten*) el ámbito, dentro del cual

se podía, en absoluto, ir en busca de algo como un inventar máquinas generadoras de energía y experimentarlo consigo misma¹³.

Por muy especializada que describamos la máquina más moderna y la expliquemos exactamente en su construcción, con eso siempre la concebiremos sólo técnicamente. Nunca pensamos la máquina desde la esencia de la técnica. Mas, la *esencia* de la técnica no es ella misma algo técnico. Cada construcción de cada máquina se mueve ya dentro del espacio esencial (*Wesensraum*) de la técnica. No obstante, como construcción técnica, jamás puede ella diseñar (*entwerfen*) la *esencia* de la máquina. Esto es exactamente tan imposible como querer calcular la esencia de lo matemático con medios matemáticos o delimitar la esencia de la historia con investigaciones históricas.

[35] En nuestro camino debe bastar mostrar el lugar esencial (*Wesensort*) de la máquina. La máquina no es nada que sea separadamente para sí. De ningún modo es sólo un tipo más complicado de herramienta o utensilio, sólo un rodaje que se impulsa a sí mismo, a diferencia de la rueda de la campesina o de la noria de los arrozales de China. No es que la máquina simplemente se coloque en el lugar de utensilios y herramientas. Tampoco es la máquina un *contraestante* (*Gegenstand*: objeto). Ella está sólo en la medida que marcha. Marcha en la agitación del funcionamiento. La agitación impulsa como el *circunmover* (*Umtrieb*) del disponer de lo disponible. Cuando la máquina está detenida, su detención es, entonces, un estado de la agitación, su cesar o su perturbación. Las máquinas son dentro de una maquinaria (*Maschinerie*). Pero, ésta no es un amontonamiento de máquinas. La maquinaria marcha desde el *acaparamiento* de la agitación, como la cual lo *dis-puesto* dispone el depósito.

Aun cuando eso no sea perceptible ni inmediatamente ni en el acto, lo *dis-puesto* ha suprimido ya previamente todos aquellos lugares donde antes estaban la rueda y el molino de agua. Lo *dis-puesto* dispone, de antemano, a través de su maquinaria otro tipo y orden de lugares. En éstos llega a estancia únicamente lo que como disponible está uniformemente (*gleichförmig*) siempre listo.

Por esto, el modo como la máquina misma produce algo es esencialmente diferente al del hacer artesanal, supuesto que dentro de lo *dis-puesto* haya todavía algo así como un producir (*Herstellen*).

Los tractores y automóviles son sacados [al mercado], expelidos, en serie uno a uno. ¿Dónde está afuera este que así es puesto fuera (*Herausgestellte*)? ¿Hacia dónde — a qué estancia — es llevado?

El automóvil es puesto fuera de modo que esté listo para entrega inmediatamente, esto es, enseguida y constantemente. No es producido para que esté ahí y se quede posado

¹³ una consecuencia esencial de este claro (*Lichtung*) es la física moderna — que reposa en el carácter de *contraestancia* (*Gegenständlichkeit*); — la esfera misma *in-ventabilidad* (*Er-findbarkeit*)

como el cántaro. El automóvil es, más bien, puesto a que parta y, en verdad, como un disponible que, a su vez, [36] puede ser provocado hacia el transporte de un lado a otro, que se pone al servicio del tráfico.

Lo que la máquina pone fuera pieza a pieza, lo deposita (*einstellen*) en el depósito de lo disponible. Lo puesto fuera es pieza-de-depósito (*Bestand-Stück*: pieza de recambio, pieza de stock, repuesto). Esta palabra es tomada ahora en un sentido nuevo y riguroso.

La pieza (*Stück*) es algo diferente a la parte (*Teil*). La parte se comparte (*teilt sich*) el todo con las partes. Toma parte en el todo, le pertenece¹⁴. Por el contrario, la pieza está separada, vale decir, en cuanto la pieza que es está incluso encerrada frente a otras piezas. No se comparte nunca con éstas el todo. La pieza de depósito tampoco comparte nunca el depósito con sus iguales. Antes bien, el depósito es lo despedazado en lo disponible. El despedazamiento no rompe sino que justamente establece el depósito de las piezas-de-depósito (*Bestandstücke*). Cada una de éstas es fijada y encerrada en un curso circular de la disponibilidad. El encierro de cada pieza frente a la otra corresponde al encierro de cada encerrado en un funcionamiento del disponer.

Si se quisiera poner (*wegstellen*) en otro lugar pieza por pieza, todos los artículos (*Bestandstücke*) de un depósito de vehículos, entonces las piezas serían arrancadas del curso circular de su disponibilidad. Resultaría una suerte de cementerio de automóviles. Diferente del estacionamiento donde cada vehículo está listo en su disponibilidad y es pieza puesta de un depósito dispuesto de disposición.

Los artículos en depósito (*Bestand-Stücke*: piezas de recambio) son pieza por pieza iguales. Su carácter de pieza exige esta igualdad de forma. Como iguales están las piezas unas frente a otras en el más extremo aislamiento, justamente de esta manera acrecientan y aseguran su carácter de piezas. La igualdad de forma de las piezas permite que una pieza pueda ser, sin más, cambiada por otra, esto es, en el lugar y de inmediato. Una pieza de depósito es [37] reemplazable por otra. La pieza como pieza está ya puesta hacia la reemplazabilidad. Pieza-de-depósito (*Bestand-Stück*) quiere decir: lo como pieza aislado está encerrado intercambiable en un disponer.

Tampoco lo que llamamos «parte» («*Stück*») de una máquina es, pensado estrictamente, nunca parte. Está, por cierto, ajustada al engranaje, pero como pieza intercambiable. Mi mano, por el contrario, no es una pieza mía. En cada ocasión soy totalmente yo mismo en cada gesto de la mano.

Con la denominación «pieza» nos representamos habitualmente algo inanimado, aunque también se habla de una res (*Stück Vieh*: piezas de ganado). Las piezas de depósito están, no obstante, ajustadas cada vez a un disponer, puestas por éste. A lo así puesto pertenece también, a su manera por cierto, el hombre, sea que maneje la máquina, sea que

¹⁴ completa su completitud (*Gänze*: integridad, totalidad)

dentro del disponer la maquinaria la proyecte y fabrique¹⁵. En la época del dominio de la técnica el hombre está dispuesto por su esencia en la esencia de la técnica, en lo dis-puesto, a través de éste. A su manera es el hombre pieza de depósito, en el sentido estricto de las palabras depósito y pieza.

El hombre es intercambiable dentro del disponer del depósito. Que sea pieza de depósito es el requisito de que pueda ser funcionario (*Funktionnär*) de un disponer. Sin embargo, el hombre pertenece a lo dis-puesto de un modo totalmente distinto que la máquina. Este modo puede llegar a ser inhumano¹⁶. Lo *inhumano* es, no obstante, aún *inhumano*. El hombre nunca llega a ser máquina. Lo inhumano y todavía humano es, claro está, más inquietante porque más maligno y fatal que el hombre que fuese sólo máquina.

Pero el hombre de esta época está puesto en lo dis-puesto, aun cuando no esté inmediatamente delante de máquinas o en el funcionamiento de una maquinaria. Por ejemplo, el guardabosques que [38] en el bosque mide la madera talada y que, en apariencia, recorre el mismo camino del mismo modo que su abuelo, hoy en día está puesto por la industria de la explotación maderera. Sepa él o no, es, en su modo, pieza del stock de celulosa y su disponibilidad para el papel que es entregado a periódicos y revistas, los que a través de lo público (*Öffentlichkeit*) son puestos para ser devorados (*verschlungen*: tragados, engullidos).

Radio y película pertenecen al depósito de aquel disponer, por el cual lo público como tal es puesto, provocado y sólo así establecido. Sus maquinarias son piezas de depósito del depósito, que lleva todo a lo público y, de este modo, dispone la opinión pública (*Öffentlichkeit*) indistintamente para todo y cada cosa. Piezas de este depósito del establecimiento y manejo de la opinión pública son no sólo las maquinarias, sino también, a su manera, los empleados de estos establecimientos llegando hasta el consejo de radiodifusión. Éste está puesto por el depósito que se llama radiodifusión, es decir, provocado a la disposición de esta actividad. Como pieza de este depósito permanece encerrado en él. Pongamos por una vez el caso improbable de que un consejo de radiodifusión aconsejara la supresión de la radiodifusión. Sería despedido de la noche a la mañana y, a decir verdad, porque sólo es lo que es como el puesto de un depósito en lo dis-puesto del disponer la opinión pública.

Encerrado en el carácter de pieza de la pieza-de-depósito, cada radioescucha que gira la perilla está aislado como pieza del depósito, en el cual permanece recluso, aun cuando piense que el encender y apagar el aparato reside completamente en su libertad. Es libre (*frei*), empero, sólo en el sentido de que cada vez se tiene que liberar (*freimachen*

¹⁵ destacado este modo — pese a toda la igualdad de forma (*diese Weise ausgezeichnet —trotz aller Gleichförmigkeit*: de manera excelente —a pesar de toda uniformidad)

¹⁶ y ha llegado a ser

muß) de una coacción de la presión de la opinión pública que, no obstante, permanece ineludible.

Los hombres no son ahora accesoriamente piezas-de-depósito de la radiodifusión. En su esencia están puestos ya en este carácter de ser piezas-de-depósito. Pongamos, otra vez, un caso todavía más improbable: que de repente [39] desaparecieran de la tierra, de toda habitación (*Raum*: lugar), los receptores de radio —¿quién podría imaginarse el desconcierto, el aburrimiento y el vacío que de golpe acometerían a los hombres y trastornarían enteramente su vida diaria?

No se intenta aquí, bien entendido, condenar a los radioescuchas y tampoco la radiodifusión. Sólo se trata de indicar que en el depósito llamado radiodifusión impera un disponer y poner que ha intervenido en la esencia del hombre. Dado que es así y que el hombre no decide por sí solo sobre su esencia, y nunca a través de sí, por ende, el disponer del depósito, lo dis-puesto, la esencia de la técnica, no puede ser algo solamente humano. Se está definitivamente extraviado cuando se intenta deducir la técnica de la inteligencia humana e incluso aun de la inteligencia artística (*artistischen*: artesanal). Lo artístico (*das Artistische*: artesanal) presupone el *ars*, el *ars* la τέχνη (*téchne*) y ésta la esencia de lo técnico (*das Technehafte*).

El depósito de lo dis-puesto consiste en las piezas de depósito y en el modo de su disposición. Las piezas son lo constante (*das Beständige*) del depósito. Por eso, debemos pensar su constancia (*Beständigkeit*) desde la esencia del depósito, esto es, desde lo dis-puesto.

249

Habitualmente lo constante es representado como lo perseverante. Éste es lo presente (*Anwesende*) duradero. Pero lo presente puede concernir a los hombres según diversos modos de la presencia (*Anwesenheit*). Estos diversos modos determinan las épocas de la historia occidental del Ser (*abendländische Seynsgeschichte*). Lo presente puede esenciair como lo desde sí venido delante, desde allá del ocultamiento (*Verborgenheit*), delante al desocultamiento (*Unverborgenheit*). Esto así presente lo llamamos en su presenciar lo estante desde allá (*Herstand*: advenido).

Lo presente puede manifestarse como lo creado del Creador que él mismo, constantemente y por doquier, es presente en todo. Lo presente puede ofrecerse como aquello que en el representar humano es puesto para él desde allá y enfrente de él. Lo presente es, así, lo contraestante para el representar; el representar es como *percipere* el *cogitare* del *ego cogito* [40] de la *conscientia*, de la conciencia, de la conciencia de sí como del sujeto. El contraestante (*Gegenstand*) es el objeto (*Objekt*) para el sujeto.

Sin embargo, lo presente puede ser también como lo constante en el sentido de las piezas del depósito (*Bestand*), el cual como lo constantemente disponible está puesto en aquel poner que es el regir de lo dis-puesto (*das Ge-Stell*).

Lo dis-puesto es la esencia de la técnica. Su poner es universal (universal). Se dirige a lo uno de todo lo presente. Lo dis-puesto pone, entonces, el modo como cada presente

es ahora. Todo lo que es, de los más variados modos y sus modificaciones, abierta u ocultamente, es pieza del depósito en el disponer de lo dis-puesto. Lo constante constancia en la disponible reemplazabilidad a través de lo igual dispuesto.

La esencia de la técnica es lo dis-puesto. Lo dis-puesto dis-pone. Con suministro dispone lo presente. Lo dis-puesto cita (*bestellt zum*) lo presente hacia el depósito. Lo constante del depósito son las piezas. Su constancia consiste en la reemplazabilidad disponible a través de lo igual constante que está siempre listo. Mas, aquí se alza una objeción. Si la esencia de la técnica consiste en lo dis-puesto, la técnica, empero, trata de poner las fuerzas (*Kräfte*: energías) y materiales de la naturaleza, esto es, provocarla como aquello que una vez extraído promueve todo en cuanto resulta en éxito (*Erfolg*), entonces, justamente desde la esencia de la técnica se muestra que ella no es universal. Las fuerzas y materiales de la naturaleza ponen a la técnica un límite tan rotundo que ésta permanece dependiente de la naturaleza como fuente y sostenimiento del depósito técnico. Por eso, no podemos sostener que todo lo presente sea en el modo de lo constante que llega a estancia en el disponer de lo dis-puesto. Lo dis-puesto no concierne a todo lo presente. La técnica es sólo una realidad entre otro real. Está muy lejos de constituir la realidad de todo lo real.

¿Qué pasa con la esencia de la técnica? ¿Es universal o [41] no? ¿Cuál es la relación entre la técnica y la naturaleza?

Sin embargo, ¿qué es la naturaleza que debería ser fuera del campo del depósito como aquello a lo cual el disponer siempre y renovadamente tiene que volver? ¿Cómo es la naturaleza, en cuanto la técnica, necesitada de ella, le saca las fuerzas (*Kräfte*: energías) de sus centrales eléctricas y los materiales? ¿Qué son las fuerzas naturales (*Naturkräfte*: energías naturales) que están puestas en la técnica? La respuesta la da la ciencia natural. La disciplina fundamental de la ciencia de lo físico es la física. En verdad, ésta no nos dice nada acerca de la esencia de la fuerza (*Kraft*: energía). Pero la física le da al pensar una oportunidad de pesquisar cómo representa la ciencia natural lo que ella denomina fuerza (*Kraft*). La fuerza natural sólo es accesible físicamente en su efecto, pues únicamente en su efecto muestra lo calculable de su magnitud. En el cálculo la fuerza llega a ser contraestante. A la ciencia natural lo único que le interesa es este contraestante del cálculo. La naturaleza es representada como lo real puesto en medida y número, que es contraestantemente en su efectuado. A su vez, esto efectuado sólo vale como presente en tanto ello mismo efectúa y se manifiesta como capaz de efectuar. Lo presente de la naturaleza es lo real (*Wirkliche*: efectivo). Lo real es lo eficiente (*das Wirksame*). La presencia de la naturaleza consiste en la eficiencia. En ella la naturaleza puede traer algo ahí de inmediato, es decir, hacer resultar.

La fuerza es aquello que pone algo de tal manera que de ello resulte otro de modo previsible. Las fuerzas de la naturaleza son representadas por la física en el sentido del

Traductor

Francisco Ugarte

Toledo, v. 5, n° 1 (2022) p. 238-253

poner, a través del cual lo dis-puesto pone lo presente. La naturaleza se halla enfrentada a la técnica de tal manera – y sólo de tal manera – que ella persiste como un sistema del disponer éxitos desde lo efectivo puesto. Aunque sin remitir a lo dis-puesto, Kant pensó esta esencia de la naturaleza por vez primera y decisivamente. La efectividad de lo efectivo – de la naturaleza – no es otra cosa que la capacidad de disponer (*Bestellfähigkeit*) hacia el resultar. Esto quiere decir: la naturaleza no enfrenta a la técnica como algo indeterminado, en sí presente. [42] En absoluto se halla enfrentada a la técnica como contraestante, ocasionalmente explotado. En la era técnica la naturaleza pertenece de antemano al depósito de lo disponible dentro de lo dis-puesto¹⁷.

Se replicará que esto podría, en extremo, valer para las fuerzas de la naturaleza que le son, digamos, extraídas por la técnica. Los materiales naturales, por el contrario, se hallan fuera del depósito técnico desde hace largo tiempo, mucho antes que la técnica empezara. La química constata lo que son en sí los materiales, en su realidad objetiva.

¿Pero cómo toma la ciencia el material (*Stoff*: materia prima) de la naturaleza? Lo representa como la materia (*Materie*). ¿Cuál es el rasgo físico fundamental de la materia? Es la inercia. ¿Qué entiende la física por inercia? Físicamente representada es la persistencia en el estado de movimiento. Tal es también el reposo, que físico-calculatoriamente es considerado como caso límite del movimiento. Inercia es resistencia a un cambio de movimiento. Resistencia es reacción y, en verdad, contra la aceleración. El material como la materia es representado en el horizonte del movimiento y en vista de lo eficiente, vale decir, representado desde la fuerza que debe ser aplicada – o sea, puesta – para cambiar el respectivo estado de movimiento, es decir, disponer otro.

Para la física la naturaleza es el depósito de energía y materia. Ellas son las piezas de la naturaleza. Con respecto a la inercia, la materia es determinada por la energía. La energía, sin embargo, es lo efectivo, lo capaz de disponer (*Bestellfähige*) para el dispuesto poner de un resultar. La fuerza (*Kraft*: energía) misma es lo disponible apto para disponer, disponible hacia la capacidad de mantenimiento, conversión y almacenamiento, caracteres netos que apuntan a una disponibilidad permanentemente ponible (*stellbar*) de la energía.

No solamente las fuerzas naturales sino también los materiales naturales están físico-químicamente representados como depósito disponiente-disponible (*bestellend-bestellbarer Bestand*); [43] re-presentados en un esencial doble sentido de la palabra «re-presentados» («*vor-gestellt*»: «pro-puestos»), esto es: de antemano puestos y eso con respecto al calcular.

La naturaleza, en apariencia enfrente de la técnica, está ya puesta (*eingestellt*), desde la esencia de la técnica, en el depósito de lo dis-puesto como depósito fundamental (*Grundbestand*). Históricamente la esencia de la técnica moderna empieza a imperar con el comienzo de la moderna ciencia natural hace tres siglos y medio. ¿Qué significa esto? No

¹⁷ Física atómica.

quiere decir que la técnica moderna haya sido primeramente sólo ciencia natural y sólo más tarde se haya originado como su aplicación. Más bien dice: la esencia de la técnica moderna, lo dis-puesto, comenzó con el esencial acto fundamental del disponer, en tanto primeramente aseguró de antemano la naturaleza como el depósito-fundamento (*Grund-Bestand*). La técnica moderna no es ciencia natural aplicada, antes bien, la ciencia natural moderna es aplicación de la esencia de la técnica, en la cual ésta se vuelve hacia su depósito básico para asegurarlo en su aplicabilidad.

Para la ciencia natural algo es como presente únicamente cuando es precalculable y en tanto es tal. La precalculabilidad de los procesos naturales, decisiva para todo representar de las ciencias naturales, es la disponibilidad de la naturaleza, acorde a la representación, como depósito de un resultar. Si esta calculabilidad viene a ser unívoca y cierta o permanece sólo probable y, por ende, sólo captable estadísticamente, no cambia en lo más mínimo la esencia de la naturaleza como depósito, la cual únicamente es permitida desde la esencia de la técnica¹⁸. Calculatoria-experimentalmente la física atómica está, en verdad, diferentemente constituida que la física clásica. Sin embargo, pensada desde la esencia sigue siendo la misma física.

En la era de la técnica la naturaleza no es un límite para la técnica. Es, más bien, la pieza fundamental del depósito técnico, y nada más.

[44] La naturaleza ya no es ni siquiera un contra-estante (*Gegen-stand*). Como el terreno (*Grundstück*: pieza fundamental) del depósito en lo dis-puesto es un constante, cuya estancia y constancia se determina únicamente desde el disponer. Todo lo presente, también la naturaleza, presencia en el modo de lo constante del depósito que lo dis-puesto dispone.

Lo dis-puesto es universal en su poner. Conciérne a todo lo presente; a todo, no sólo en la suma y el uno tras otro, sino todo en cuanto cada presente como tal en su persistir está puesto desde el disponer. Nada cambia si cada vez y al instante notamos y constatamos ya este carácter del presenciar o si por largo tiempo lo pasamos por alto y si representamos la realidad de lo real — como es en gran parte el caso — todavía de una manera habitual que pensada estrictamente es completamente confusa¹⁹.

En la era de la técnica todo lo presente presencia según el modo de la constancia de las piezas en el depósito. También el hombre presencia así, aunque a ratos y circunscritamente pudiera todavía parecer que su esencia y presencia no son afectadas por el poner de lo dis-puesto.

¹⁸ las máquinas — los procesos atómicos y los métodos correspondientes

¹⁹ véase *Ciencia y meditación* (HEIDEGGER, M. «Wissenschaft und Besinnung» In: *GA 7, Vorträge und Aufsätze*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2000, p. 37-65 /«Ciencia y meditación». In: *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 2019, pp. 97-112. Trad. de Francisco Soler Grima (N. del Editor)).

Lo constante de las piezas está caracterizado por lo equiforme. En lo dis-puesto todo está puesto en constante reemplazabilidad de lo igual por lo igual. Sólo así permanece lo dis-puesto completamente concentrado en lo constante de su agitación. Lo dis-puesto acapara de antemano todo lo disponible en lo igual de la disponibilidad sin restricciones del pleno depósito. Lo igual constantemente intercambiable vale igual en todo lo constante. Lo equi-valente (*Gleich-Giltige*) en todo constante le asegura a éste la persistencia a través de la reemplazabilidad disponible en el acto. El depósito consiste en el disponer de lo dis-puesto. En el depósito está todo en lo equi-valente. El depósito dispone lo sin distancia.

Todo lo real se estrecha en lo sin distancia equiforme [45]. Faltan la cercanía y lejanía de lo presente. Con esta indicación se iniciaba nuestra meditación. El avión y todos los vehículos que incesantemente aumentan su rapidez acortan las distancias. Hoy en día todo el mundo conoce esto. Todos aseguran que la tierra se vuelve más pequeña. Cada uno sabe: eso es efecto de la técnica.

Poseemos esta comprensión sin necesidad de meternos por complicados rodeos, como los que hemos recorrido ahora, al reflexionar sobre la cosa y su desplegarse como cosa (*Dingen*: puesta en juego), lo dis-puesto y su poner (*Stellen*), el depósito y sus piezas de depósito (*Bestand-stücke*: piezas de repuesto).

¿Por qué caminamos, pese a eso, este camino del pensar para conseguir la mirada en lo que es? Porque de ninguna manera sólo queremos constatar nuevamente, a través de una cantidad arbitrariamente incrementable de percepciones, lo que todos saben en la era técnica. Lo decisivo no es que las distancias se reduzcan con ayuda de la técnica, sino que falta cercanía. No sólo constatamos esto. Pensamos la esencia de la cercanía y esto para experimentar hasta qué punto falta, para pensar qué acontece en esta falta²⁰. No perseguimos los efectos de la técnica para exponer sus consecuencias. Pensamos hacia la esencia de la técnica para experimentar, de acuerdo a esta esencia, cómo van juntos la falta de cercanía y el despliegue de la esencia (*Wesensentfaltung*) de la técnica. Que las máquinas de la técnica puedan acortar las lejanías y, con todo, no traer cercanía, se debe a que de antemano la esencia de la técnica no permite ni cercanía ni lejanía. Sin embargo, en absoluto pensamos la esencia de la técnica con el fin de establecer el sistema de una filosofía de la técnica o ni siquiera de bosquejarlo. La técnica es (*west*) como lo dis-puesto. Mas, ¿qué impera en lo dis-puesto? ¿De dónde y cómo acontece la esencia de lo dis-puesto?²¹

Recibido: 12 de septiembre de 2021

Aceptado: 12 de octubre de 2021

²⁰ ¿por qué justamente cercanía? ¡Cercanía y *di-ferencia* (*Unter-schied*)!

²¹ lo dis-puesto como «esencia» en el sentido más vasto (*im weiteren Sinn*)

TRADUÇÃO

Recordando François Fédier

Recordando a François Fédier

Jorge Acevedo

Universidad de Chile¹

Tradutor:²

Ademir Menin

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE³

François Fédier nasceu em 1935 em Paris e morreu na mesma cidade aos 28 de abril de 2021.

Conheci François Fédier em meados de 1973 na Escola de Arquitetura da Universidade de Valparaíso. Tive a sorte de participar de dois seminários que ali deu: um sobre as teses a Feuerbach de Marx e outro sobre Arthur Rimbaud. Me chamaram a atenção profundamente algumas ideias que Fédier fazia pensar. Uma delas foi: “é preciso ser absolutamente modernos”, de Rimbaud; a outra, “falar por falar, tal é a fórmula da liberação”, de Novalis. Um tanto desapontado, me perguntava se esse jovem professor, acompanhado por seus estudantes de *khâgne* – homens e mulheres –, não estaria esquecendo-se da crítica de Heidegger à modernidade e o seu questionamento do *se diz*, da fala cotidiana. O fato de estar usando calças boca de sino aumentava a minha estranheza interiorana diante do visitante. Por sorte, a admiração e respeito que suscitava entre os grandes mestres da filosofia no Chile fizeram com que tal suspeita se dissipasse rapidamente.

¹ E-mail: joaceved@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>

² Revisão técnica do Prof. Dr. R. S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

³ E-mail: ademirmenin@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6897-9687>

Tradutor

Ademir Menin

Toledo, v. 5, n° 1 (2022) p. 254-258

Foi discípulo de Jean Beaufret e de Martin Heidegger. Foi encarregado da publicação da *Edição Integral (Gesamtausgabe)* deste último junto à Editorial Gallimard de Paris. A tarefa lhe foi confiada pelo próprio Heidegger.

Foi codiretor do *Le Dictionnaire Martin Heidegger: Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Dentre as suas numerosas obras se contam: *Interpretación, Voix de l'ami, Totalitarismo e nichilismo*.

Trabalhou lado a lado com Heidegger na fase final da vida do filósofo. Assim, por exemplo, nos seminários de Thor (1966, 1968 e 1969), realizados na França e em Zähringen (1973), realizados na Alemanha. Os protocolos desses importantes seminários foram recolhidos no volume 15, *Seminare*, da *Gesamtausgabe*⁴. Em francês, aparecem na obra de Heidegger sob o título *Questions IV*⁵.

Existem dois livros seus em castelhano: *Voz del amigo y otros ensayos em torno a Heidegger*⁶ e *Cinco intentos filosóficos*⁷. A propósito da publicação de *Voz del amigo*, Juan Rodríguez Medina o entrevistou através de e-mail. O texto correspondente aparece em "Artes y Letras" do *El Mercurio* de Santiago (27 de agosto de 2017, p. E-6).

Rodríguez diz ali que em 1958, Heidegger visitou a Universidade de Aix-em-Provence, no sul da França, para dar uma conferência sobre Hegel e os gregos. Entre os espectadores estava Fédier. Ele tinha vinte e dois anos, Heidegger estava com os seus sessenta e nove. "Posteriormente, não deixei de vê-lo até 1974, dois anos antes da sua morte. Desse modo, pude observar esse homem durante quase vinte anos".

Pascal David, filósofo francês, indica que Fédier trabalhou na elaboração de novas vias para traduzir e interpretar rigorosamente o pensamento de Heidegger; além do mais, formou numerosos tradutores na experiência de traduzir, dentre os quais, o próprio Pascal David. O seu trabalho, acrescenta, não cessou de implicar as mais altas exigências no que se refere às traduções de Heidegger, o qual comportou o fato de nunca ceder às facilidades de uma tradução convencional, acadêmica. Deixa de lado a evasiva linguagem estereotipada (a "*langue de bois*") para, com todo o rigor próprio da fenomenologia, dar a ver e a entender aquilo que traduz do alemão para o francês. Se aceitamos que houve o que foi conveniente chamar de uma "recepção" de Heidegger na França – no sentido positivo dessa expressão –, ele não foi somente a pedra angular. É a alma mesmo dessa "recepção"⁸.

O filósofo chileno-espanhol Francisco Soler Grima – discípulo de José Ortega y Gasset e Julian Marías – considerava François Fédier e Jean Beaufret como os máximos expoentes do pensamento surgido das meditações de Heidegger. Afirma enfaticamente que Jean Beaufret, juntamente com François Fédier e um pequeno grupo de discípulos, são quem tomou Heidegger com a seriedade que vem ao caso e continuam pensando, em fiel e livre discipulado, o âmbito pensante aberto pelo mestre

⁴ Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1986.

⁵ Gallimard, París, 1976.

⁶ Edições da Universidade Diego Portales, Santiago, 2017.

⁷ Viña del Mar, 2019, tradução de Francisco Méndez Labbé – falecido em fevereiro de 2021 –, prólogo de Abel González Rojas.

⁸ Veja-se, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Cerf, Paris, 2013, p. 479.

de Friburgo. Sem alguma dúvida, os *Dialogue avec Heidegger*, 3 volumes, é o maior que se publicou acerca de Heidegger, junto com os breves tratados de Fédier (por exemplo, “Parole-Poème-Sacré”. Revista *Liberté* de Montreal), prólogos e notas iluminadoras às suas traduções de Heidegger. Beaufret e Fédier estão pensando na França⁹.

Jorge Eduardo Rivera, a quem devemos a segunda tradução de *Sein und Zeit* em castelhano, manifesta que, por um lado, o constante diálogo com o professor Friedrich-Wilhelm von Herrmann e, por outro, conversações ocasionais com o professor Hans-Georg Gadamer e com o professor Max Müller, ajudaram na compreensão mais exata de algumas passagens especialmente difíceis dessa obra fundamental de Heidegger. Também devo mencionar aqui – agrega – alguns encontros com François Fédier e com o tradutor francês de *Sein und Zeit*, François Vezin, os quais precisaram analisar alguns pontos particulares do texto. O resultado foi um texto muito mais claro e compreensível¹⁰.

Participou em 1965 da travessia *Amereida*, que partiu do Chile, passou pela Argentina e chegou à Bolívia, projetando inicialmente chegar à Venezuela, de acordo com o que indicou Fédier no vídeo “La invención de un mar. Amereida 1965/2017”, de autoria do cineasta chileno Javier Correa. Ademais, foi um dos fundadores da Ciudad Abierta, situada ao norte de Valparaíso. Estes e outros feitos mostram a sua especial proximidade com o nosso país.

Em 1981 tive a sorte e a honra de participar de um seminário dirigido por ele em Santiago acerca de pensar e ser em Heidegger, que teve como base a carta que o filósofo dirigiu a Hartmut Buchner, recolhida posteriormente como epílogo da conferência “La cosa” (uma versão dessa carta em castelhano – devida ao mesmo Fédier, Francisco Soler e Maria Teresa Poupin – aparece em *Filosofía, Ciencia y Técnica*). Redigi os protocolos que, no momento certo, receberam a aprovação do filósofo francês. Se trata de algo único. De fato, apesar de Fédier ter dado vários cursos e dirigido vários seminários no nosso país, somente o seminário sobre uma “Carta a um jovem estudante”, de Heidegger, conta – pelo que conheço – com protocolos que dão conta das suas lições no Chile, proporcionando um testemunho escrito de suas viagens filosóficas neste recanto da América do Sul, onde veio pela primeira vez em 1962. Participaram desse seminário proeminentes membros da nossa intelectualidade, como Mario Góngora del Campo, Godofredo Iommi Marini, Eduardo Kähs Loyola –, prematuramente desaparecido – Héctor Carvalho Castro, que faleceu em maio de 2020, Miguel Eyquem Astorga, que veio a falecer em março de 2021.

Nos anos seguintes, Fédier teve a gentileza e a generosidade de me enviar as suas publicações – livros, artigos, traduções. Mantivemos correspondência – primeiramente por cartas e logo mais por e-mail. Em certo momento, o meu amigo Jaime Sologuren e eu fizemos traduções dos seus textos. Essa tarefa culminou na edição e publicação de

⁹ Veja-se o seu prólogo a *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 7ª ed., 2019, p. 55.

¹⁰ Veja-se o seu prólogo a *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 18.

Voz del amigo, à qual participaram também Miguel Eyquem, Pablo Ortúzar, Federico Camino e Fernando Guerrero. Na obra foi recolhida a tradução de Francisco Soler de uma carta a Fédier a Robert Marteau que versa sobre a palavra, o poema e o sagrado.

Continuei traduzindo textos seus sobre a arte e sobre como ler a obra de Heidegger. Em relação aos primeiros: neles não tem uma meditação acerca da arte e só dela, abstratamente considerado – ainda que só isso seria suficiente. Junto com o pensar o dito fenômeno, Fédier reflete sobre o ser do homem, acerca do que *é* o ser humano e do que *deveria ser* para estar à altura de si mesmo. Neles se poderá encontrar pensamentos da maior importância em relação à vida humana – histórica, no mundo e convivendo com os outros homens – que esclarecem a própria existência. Isso significa que, apesar do autor levar muito em consideração o pensamento e a obra dos artistas mesmos – pintores, musicistas, poetas – e não só as teorias estéticas, esses textos estão escritos a partir de um ponto de vista filosófico.

Em relação aos segundos, abandona-se o patamar das más interpretações de Heidegger, filósofo que move – através de Jean Beaufret – o fazer pensante de Fédier. Ao mesmo tempo, neles são proporcionadas chaves de interpretação da vida e do pensamento de Heidegger que permitem compreendê-los de acordo com a sua efetiva realidade, o que, certamente, se traduz em benefício para o leitor. Dito de outro modo: Fédier continua – certamente de maneira muito pessoal – o filosofar de Heidegger e de Beaufret. Para entender essa filosofia tal como é, surge a necessidade de mostrar os preconceitos desorientadores em relação ao pensador alemão, bem como trilhar vias de acesso à sua obra que sejam fecundas para quem se aproxima delas. O nosso autor dedicou-se a ambas as tarefas de maneira exemplar. O chamado de Fédier ao leitor é que se assuma a si mesmo como alguém escrupuloso e responsável, de modo tal que seja beneficiado com a leitura de Heidegger, visto que, segundo ele, “a experiência mostra que todo o leitor que aborda serenamente o pensamento desse autor não tarde em entender como esse pensamento faz um chamado ao melhor de si – o que nunca, em ninguém, falta totalmente”¹¹.

Em 2019 Féder publica o seu último livro, *Tenir Entretenir S’entretenir*, cujo título é de difícil tradução. Gentilmente me escreveu para me esclarecer como tinha que traduzir em castelhano: “Uma observação sobre o título: - Em francês as três palavras giram em torno ao verbo “*tenir*” – tomado no seu sentido mais imediato – aquilo que se expressa com a locução “*tenir bon*” = esforçar-se por ser firme, não deixar-se levar - . *Entretenir* (por exemplo, “cuidar de um jardim”) significa não deixar de cuidá-lo para que sempre esteja em sua melhor forma. Também podemos dizer: cuidar da sua saúde. - Enquanto a expressão *s’entretenir* – deve ser entendida a partir do significado de “*entretenir*” como: cuidar das relações com os demais, portanto, falar com os outros, ou seja, em primeiro lugar, escutá-los”. Traduzi, pois, desse modo: “Firmeza Cuidado Escuta”.

¹¹ “Cinco perguntas a propósito de Heidegger”; *Límite* Volumen 12, Nº 39, Arica (Chile), 2017, p. 85.

Na sua plena maturidade, Ortega fez algumas observações acerca da maneira de pensar, do estilo e do método filosófico de Heidegger. Disse, em primeiro lugar, que quero parecer-me ao nosso grande Heidegger, que não gosta, como os outros homens, de deter-se somente nas coisas, mas no todo – e isso é muito peculiar nele – nas palavras¹². Em segundo lugar, mostra que o estilo filosófico de Heidegger, tão egregiamente realizado, consiste sobretudo em etimologizar, em acariciar a palavra na sua raiz mais profunda¹³. E explicitando a ideia anterior, indica que Heidegger toma uma palavra [...] e remove as aparas. Pouco a pouco, a partir do minúsculo ventre do vocábulo, vão saindo “humanidades”, todas as dores e alegrias humanas e, finalmente, o Universo inteiro. Heidegger, como todo o grande filósofo, deixa as palavras grávidas, e destas emergem logo as mais maravilhosas paisagens com toda a sua flora e toda a sua fauna¹⁴.

Pois bem, em “Firmeza Cuidado Escuta” podemos perceber uma maneira insigne em que se assume – mediante uma *mudulación muy personal* – o modo de pensar, o estilo e o método do pensador de Friburgo. Fédier se detém especialmente nas palavras, busca o seu verdadeiro sentido – o que os antigos chamavam de *etymon* da palavra – e faz aparecer diante dos nossos olhos realidades nunca vistas antes por ninguém.

Quem dera que a obra de Fédier alcance maior presença no âmbito da língua castelhana; sem dúvida, para o benefício dos falantes da língua espanhola. Seria a melhor maneira de recordar tão proeminente trabalhador e cultivador da filosofia, inscrito na per-duração do pensar.

Trazendo à memória as palavras de René Char diante da morte de Albert Camus, digamos, em referência a François Fédier: *com ele que queremos deixamos de falar, porém o silêncio não se fez.*

Submetido: 17 de janeiro de 2022

Aceito: 28 de janeiro de 2022

¹² “El mito del hombre allende la técnica”. *Obras Completas VI*, Ed. Taurus, Madrid, 2006, p. 81.

¹³ “En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951””. *Ibid.*, p. 808

¹⁴ *Ibid.*, pp. 802, 808, 806.

TRADUÇÃO

A presencialidade de Hölderlin

Die Gegenwärtigkeit Hölderlins

Hans-Georg Gadamer

Tradutora

Natália Acurcio Cardoso

Universidade de São Paulo – USP/FAPESP¹

259

INTRODUÇÃO

A versão original do ensaio *A presencialidade de Hölderlin*,² de Hans-Georg Gadamer, encontra-se no volume 9 das suas obras completas, que se chama *Estética e Poética II – Hermenêutica em Execução*. No prólogo da presente edição, Gadamer ressalta que a preocupação desse volume não é de tratar a poesia como o sujeito de uma abordagem científica ou teórica, mas sim de executar uma espécie de entrada no poético, naquilo que é a sua prática. Gadamer afirma que a poesia é capaz de se tornar parceira de uma conversa reflexiva (*nachdenklichen Gesprächs*), e ele se coloca à serviço de tal execução neste volume. A necessidade disso e o seu real significado requer uma justificativa filosófica, que segundo ele está presente no volume 8 das suas obras completas.

A princípio poderíamos pensar que Gadamer está simplesmente realizando uma separação categórica entre teoria e prática, como se uma fosse totalmente independente da outra, ao ponto de poderem ser separadas de forma tão explícita. Mas esse não parece ser o caso, já que o autor afirma que está convencido da existência de linhas peculiares *indo e vindo* entre a linguagem filosófica e a linguagem poética. Ou seja, não se trata apenas de dizer que elas se cruzam, mas sim de que há linhas que tocam essas duas manifestações e que criam

¹ E-mail: acurcio.natalia@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6743-2826>

² GADAMER, H. G. *Die Gegenwärtigkeit Hölderlins*. In: *Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik* - 2. *Hermeneutik im Vollzug*. Tübingen: Mohr, 1983.

Tradutora

Natália Acurcio Cardoso

Toledo, v. 5, n° 1 (2022) p. 259-263

sons harmônicos. Porém, isso não muda o fato de que, para Gadamer, esse *participar* (*teilhaben*) da poesia seja algo outro do que a sua investigação científica.

Entendo que o autor está defendendo que para que a efetivação dessa participação ocorra é necessária a presença do próprio leitor de poesia, que não coincide, necessariamente, com o teórico. Há qualquer coisa na vida ou no exercício do poético que escapa das tentativas de apreensão pela ciência, independente do quanto ela tente capturar a sua alma. Segundo Gadamer, quando se trata de participar da poesia, o leitor é soberano, porque é como se em todo texto sempre existisse lacunas de conhecimento que a ciência nunca vai conseguir completar. Então parece implícita aqui uma tarefa do leitor, que tenta estabelecer um diálogo reflexivo mesmo diante desses buracos da linguagem, em busca de um sentido que não pode ser dado pelo saber científico. Tudo se passa como se Gadamer também sugerisse uma espécie de libertação da poesia dos seus olhares mais rígidos, porque há algo do *exercício poético* que transcende o *compreender científico*, e com isso a poesia pode nos atingir independente da nossa formação acadêmica.

Acredito que isso que Gadamer está nos dizendo fique ainda mais claro nesse ensaio aqui traduzido, já que a presença de Hölderlin em nós tem uma relação fundamental com a possibilidade de podermos acompanhá-lo em uma incessante procura do dizer por meio das palavras, mesmo sabendo que há algo de impossível nessa tarefa. Esse balbuciar de Hölderlin, que é um sofrimento para conseguir expressar o que ele anseia, pode se contagiar entre nós, como se sempre estivéssemos tentando expandir o que foi um limite no outro. E, assim, mais uma vez balbuciamos, nesse esforço da busca da melhor expressão, que por mais que nos cause desespero pela sua incompletude, cria ruídos em dissonância com o barulho daquilo que é mais ordinário.

A PRESENCIALIDADE DE HÖLDERLIN³

Quando eu li os primeiros versos de Hölderlin, era ainda uma edição de Marie Joachimi-Dege, na qual encontram-se apenas poucos dos poemas tardios na íntegra – eu sequer sabia se “Pão e vinho” estava incluído em sua versão completa. É sabido que apenas a primeira estrofe desse grande poema foi dada a conhecer ao público pelos românticos.

O grande acontecimento, a partir do qual para mim e para outros foi apresentado um novo Hölderlin, foi a edição hellingratiana dos poemas tardios, que apareceu impressa em 1916 e foi concluída antes da eclosão da guerra de 1914 no manuscrito de Hellingrath.

É sabido que o poeta Stefan George anunciou em uma breve menção, justificadamente famosa e memorável, a descoberta desse poeta ainda oculto para nós, e que foi justamente o deciframento hellingratiano e o despertar das obras dos hinos (*Hymnenwerks*) que permitiram ao poeta anunciar essa novidade.

Mas foi mais do que um círculo de amigos iniciados de um poeta do estatuto de Stefan George que permitiu essa súbita presença (*Gegenwart*) de um novo e grande poeta. As pessoas também se perguntam, e todos nós nos perguntamos, nós, os mais velhos, que por um longo tempo vivemos os ecos das batidas das ondas

³ Agradeço ao professor Marco Aurélio Werle pela gentil revisão da presente tradução e ao colega Reginaldo Raposo por suas importantes sugestões.

(*Wellenschläge des Echos*) dessa poesia, e os mais jovens certamente se perguntam, como esse pensativo ruído da rebentação (*Brandungsgeräusch*) vai ressoar no nosso estrondo industrial e técnico ou se é silenciado. Então, certamente, estamos todos nós coletivamente colocados diante da seguinte pergunta: O que ao lado da respiração ardente do *pathos* da liberdade schilleriana e sua retórica poética, e ao lado da serenidade do gênio poético de Goethe, que é sempre e para todos nós inapreensível – o que elevou esse terceiro grande poeta de língua alemã quase no mesmo nível de presencialidade (*Gegenwärtigkeit*)? O que é tão diferente, que permite a alguém dizer que foi atingido por Hölderlin? O que nós encontramos nesse poeta do estreito da Suábia – o que é isso que o distingue, como alguém recém chegado da minha terra e de nós, todo alemão e europeu, de todo francês, inglês, americano e, além disso, do mundo linguístico italiano e espanhol? – E eu não sei o quão longe isso se estende para além das línguas que eu mesmo sou capaz de ler. O que é isso, que faz com que por todos os lados Hölderlin possa surgir como um poeta do nosso século?

Quando eu coloco essa pergunta, então eu penso poder dizer que aqui está em jogo um segredo da palavra, que nós podemos chamar de sofrimento à procura da expressão. Nenhum outro dos nossos grandes poetas procurou quase sempre balbuciar a palavra e repetidamente interrompeu, em desespero, sua busca. Ninguém mais de todos os nossos poetas penetrou desse modo na incapacidade, na impossibilidade do dizer, de dizer o que ele tinha em mente. Talvez isso seja, na palavra desse poeta, também o espírito do tempo que tocou profundamente a todos nós, nos anos após a primeira Guerra Mundial, aquela época que terminou tão infeliz para a história alemã. Foi a época em que, na verdade, também em outras esferas a arte não podia mais acompanhar a herança das formas e dos estilos de composição exercidas até então, mas tentou, pressionada, intensificada, deformada e sempre muito obcecada com a sua própria exigência da expressão, incansavelmente novas configurações. Então, parece que isso, muito antes de as coisas terem chegado ao crepúsculo através de uma instrumentalização política desse cultivo de Hölderlin, está relacionado com o fato de que todos leram Hölderlin, refletiram sobre Hölderlin como sobre alguém que pertenceu a nós mesmos muito além dos nossos poetas clássicos de tempos longínquos. Para Rilke, Trakl, para Gottfried Benn, para todos os que viriam – eu não ousou indicar em geral os nomes mais recentes –, era uma obviedade ouvir esse modo de poetizar (*Dichtweise*), esse modo de um poeta (*Weise eines Dichters*) que não era um modo familiar, que, por assim dizer, não entoa um som herdado e desenvolvido, e sim sua própria incapacidade pressionada procura, para sempre, comprimir na palavra novas visões – e disso é capaz.

Ele foi para nós o precursor da descoberta do dionisíaco, de Nietzsche, no subsolo da serenidade Apolínea da cultura Grega. Nesse sentido, ele foi para nós uma constante, exigente missão, que caminhou conosco. Mesmo assim ele não foi uma constante figura de referência. Eu falei do ritmo das batidas das ondas, em que a poesia de Hölderlin atinge a todos nós. A fase do Hipérion, por exemplo, teve um

impacto muito diferente sobre nós, ou quão peculiar era nossa oscilação entre os proféticos hinos sonoros ou pelo sereno e mais uma vez diante das ousadas formas destroçadas, nas quais o nível antigo de rigor sobre a expressão de Hölderlin forçou e pressionou os anseios. Nas últimas décadas, até mesmo os poemas da época mais recente, a época do anoitecimento (*Umnachtung*⁴), tal como as pessoas a chamaram e como ela pode ser chamada, puderam alcançar uma nova – eu não sei de que tipo – presencialidade, como o desvanecer de uma alma exausta e pressionada em harmonias (*Einklänge*) incomparáveis da natureza e da alma, no ritmo das estações do ano, no ritmo dos anos da vida – reflexos mútuos em ressonância, nos quais a harmonia da natureza e do ser humano se torna reconhecível novamente para nós, mesmo em um ambiente deformado pela obstinação de nossa civilização técnica. É justamente a diversidade dessas rupturas, com as quais a obra de Hölderlin nos fala, a qual, para quem tem ouvido poético, ainda tem força para a sua presencialidade.

Como filósofo, naturalmente eu teria ainda muito a dizer sobre o novo significado que Hölderlin ganhou para a nossa compreensão da época entre o clássico e o romântico. Entretanto, nos comoveu de diferentes maneiras nos anos vinte o que frequentemente está em todas as bocas: Hölderlin, o Jacobino. Por volta de 1933 eu trabalhei num importante trabalho sobre a Revolução Francesa e seus efeitos sobre a cultura alemã. Uma vez que decidi ficar na Alemanha, abandonei novamente o tema. Mas existiam trabalhos preparatórios e as pessoas sabiam muito sobre esse assunto. Entretanto, através de outros, sobretudo através de Bertaux⁵, ele se tornou generalizado nos debates⁶.

Ora, alguma coisa dessa presença (*Präsenz*) de Hölderlin, vinda de relações muito estreitas e mesmo assim “beijada pela linguagem”, provavelmente vale para todos nós. O que para ele foi o dizer, talvez seja a forma originária do dizer em geral. Dizer é a procura da palavra. Encontrar a palavra é, aparentemente, sempre uma limitação. Quem realmente quer falar com alguém, o faz em busca das palavras, porque pensa na infinidade do que não se consegue dizer – e precisamente por não se conseguir, começa a ressoar em outra pessoa. Alguma coisa dessa sabedoria do balbuciar e silenciar talvez deva ser a herança futura da nossa cultura espiritual para as gerações que estão por vir. Já se pode ver como a forma atual da poesia se tornou hermética. Nem é preciso se surpreender pelo fato de que nenhum grande eco da poesia se dê entre o público, tampouco deve se surpreender que aqueles que

⁴ Literalmente *anoitamento*. A noite [*Nacht*] seria o símbolo da devastação interior, da escuridão que tomou conta da alma, e por isso podemos ver esse termo também ser traduzido por *loucura*, *demência* ou *confusão mental*. Frequentemente é associado a Hölderlin, já que ele teve um período de tormento psicológico bastante intenso. Também está presente no título do poema em prosa *Traum und Umnachtung*, do poeta Trakl, citado aqui por Gadamer. (N. T.)

⁵ BERTAUX, Pierre. Hölderlin und die Französische Revolution. 2. Ed. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1970. (N. T.)

⁶ “Dos anos cinquenta a setenta, nos círculos literários franceses, os pesquisadores Geneviève Bianquis, Maurice Delorme e Pierre Bertaux analisaram a composição literária hölderliniana na mesma linha de Lukács. Sobretudo o livro de Pierre Bertaux, *Hölderlin e a Revolução Francesa*, levantou intensa celeuma entre os pesquisadores alemães e estes prosseguiram a análise do escritor, em especial da tragédia, sob o prisma histórico e sociológico nos anos setenta e oitenta.” CURIONI, Marise Moassab. Sobre o Empédocles de Hölderlin. In HÖLDERLIN, Friedrich. A morte de Empédocles. São Paulo: Iluminaras, 2020., p.19. (N. T.)

consideram a palavra da poesia um elemento imprescindível da vida não triunfem mais alegres e descontraídos pela posse de uma herança poética, mas olhem eles mesmos, comprimidos e balbuciantes, para dentro do nosso mundo e para o nosso futuro. A sabedoria do balbuciar e do silenciar trazem a presencialidade desse recém descoberto Hölderlin.

REFERÊNCIAS

- BERTAUX, P. *Hölderlin und die Französische Revolution*. 2. Ed. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1970;
CURIONI, M. M. Sobre o Empédocles de Hölderlin. In: HÖLDERLIN, *Friedrich. A morte de Empédocles*. São Paulo: Iluminaras, 2020;
GADAMER, H. G. Die Gegenwärtigkeit Hölderlins. In: *Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik- 2. Hermeneutik im Vollzug*. Tübingen: Mohr, 1983.

Submetido: 12 de setembro de 2021

Aceito: 12 de outubro 2021

TRADUÇÃO

Cartas sobre pintura de paisagem

Briefe über Landschaftsmalerei

Carl Gustav Carus

Tradutor

Damião Esdras Araujo Arraes¹
Universidade de São Paulo – USP²

SOBRE CARL GUSTAV CARUS E SUAS CARTAS SOBRE PINTURA DE PAISAGEM

Carl Gustav Carus nasceu, em 3 de janeiro de 1789, na cidade de Leipzig. Seu pai, August Gottlob Carus, veio de uma família de comerciantes dedicada à tinturaria. Para receber uma melhor educação, o pai de Carus decidiu enviá-lo à casa dos avós maternos. Ali, ele receberia, até os 12 anos de idade, aulas domiciliares, bem como passou a admirar o seu tio, Daniel Jäger, naturalista que havia estudado química na França durante o efervescente período da Revolução Francesa. A paixão pela química e ciências humanas foi o legado do tio. Em suas memórias - *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten* -, publicadas em 1865, Carus relembra dos tempos felizes da infância em Leipzig, onde mantinha seus olhos atentos ao cotidiano da cidade, à igreja gótica local, ao mercado medieval, aos jardins e ao tribunal.

Em 1804, iniciou a educação universitária. Botânica foi sua primeira opção. Assim como Rousseau, ele apreciava herborizar plantas desconhecidas. Depois de um tempo, se matriculou em zoologia, química e física. Mais tarde, em 1809, se formou na faculdade de medicina. Por um tempo, exerceu a docência na

¹ Pesquisador de pós-doutorado do departamento de FFLCH-USP. Bolsista FAPESP (processo nº 2017/12296-2)

² E-mail: esdrasarraes@usp.br, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0374-7401>

Universidade de Leipzig e a medicina no hospital Saint Jacob. Nesse período, há uma rica produção científica, como seu artigo *Vorlesungen über einen Teil der vergleichenden Anatomie* (Preleções sobre uma parte da anatomia comparada). Em 1811, se dedicou à filosofia, tendo com o professor Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Anos mais tarde, mudou-se para Dresden, fazendo parte de um grupo de pintores de paisagem junto com Caspar David Friedrich, seu amigo. Os quadros de Friedrich receberam especial relevo na redação das primeiras cartas de seu opúsculo *Briefe über Landschaftsmalerei* (Cartas sobre pintura de paisagem), da qual traduzimos a primeira carta como exercício de uma pesquisa de pós-doutorado realizado no departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processos nº 2017/12296-2 e 2018/19708-7) e supervisionada pelo Prof. Titular Marco Aurélio Werle.

Escrita de 1815 a 1824, mas publicada em 1831, a obra *Briefe über Landschaftsmalerei* estabelece, via teoria, história e filosofia da arte, uma conexão profunda e apaixonada do entendimento das categorias “natureza” e “pintura de paisagem”. As cartas podem ser divididas em dois grupos: as cinco primeiras descrevem a natureza em termos poéticos e religiosos. Há uma aproximação com a maneira de Friedrich representar a paisagem segundo a estética do Romantismo. Nesse aspecto, Carus se distancia do pensamento goethiano ou mesmo de paisagistas do classicismo, como Jakob Philipp Hackert, na medida em que o poeta acreditava que a pintura de paisagem deveria reproduzir com os objetos naturais e seus fenômenos particulares, não cabendo ao pintor comunicar na tela unicamente as aventuras da subjetividade, mas unificar empiria com emoção. Friedrich, ao contrário, apresentava um certo estado de ânimo ou atmosfera (*Stimmung*) que desafiava as preceptivas da pintura de princípios do século XIX. As quatro últimas cartas, ao contrário das iniciais, indicam a positiva interação entre ciência e sensibilidade, sintonizando-se com a heurística viva de Goethe e com os estudos da natureza de Alexander von Humboldt, amiúde citados nos textos. Em vez de subsumir a natureza desenhada em paisagem numa dimensão mística, como transcorre nas primeiras epístolas, Carus a relaciona à vida, ou como ele denominou, a pintura paisagem seria *Erdlebenbildkunst*, a representação artística da vida da terra.

A tradução que segue da primeira carta assume a categoria *Stimmung* como um dos fundamentos, senão o principal, de sua composição literária. Para Carus, é por meio de um certo estado de ânimo que o artista consegue exprimir, em formas, os segredos da natureza entendida como divina. Esta só se revela à alma sensível intimamente relacionada com a atmosfera envolvente. Outro aspecto abordado é a tríade poesia – música – arquitetura, três manifestações do sensível que anunciam a verdade da obra de arte e da natureza.

CARTA I

Tradutor

Damião Esdras Araujo Arraes
Toledo, v. 5, n° 1 (2022) p. 264-268

A neve escorre fria e úmida na janela, me envolve uma profunda quietude, o quarto está confortavelmente aconchegante, e nas longas e enturvadas noites do primeiro inverno, a lâmpada acendida espalha uma graciosa luz crepuscular ao meu redor. Certamente, em tais momentos, nada pode ser mais amigável do que dar espaço a pensamentos tranquilos, os quais, espalhados por objetos de arte, pouco a pouco nos levam cada vez mais ao reino da beleza, fazendo-nos esquecer os dias turvos e renunciar da memória estados de ânimo (*Stimmung*) outrora desconfortáveis. Meu querido Ernst, acolha os contornos do meu pensamento que meu espírito se ocupa em tais horas, e veja nessas cartas a realização de uma antiga promessa, segundo a qual eu havia prometido esclarecer meu ponto de vista sobre o significado e objetivo da arte em geral e da pintura de paisagem em particular. Entretanto, poderia ser que procure em vão, em tais reflexões, uma ordem constante e uma amplitude suficiente, e facilmente perceba algo fundamentado unicamente em minha individualidade que não se confira em outras; então, para falar como Hamlet, tome-o como bolhas geradas em meu cérebro, e me mostre, onde você possa, um melhor e direto caminho.

O que eu menos gostaria nessa ocasião é que você, igualmente como alguns modernos, se submetesse a falar ou escrever sobre a arte e beleza com aviltamento ou mesmo profanando-as, como se pudesse aplicar aqui somente o sentimento e a sensibilidade, como se a profundidade e a clareza fossem aqui totalmente incompatíveis. O ser humano é de fato sempre um, quando sente corretamente a si, e somente manifestando-se como uma totalidade é capaz de elevação e de beleza; como deveria então destruir ou esfriar aquilo que dá calor ao sentimento o fato de esclarecê-lo também para o espírito? Sim, como deveria conhecer com suficiente profundidade sem dar acolhida à beleza, que em últimos termos não é senão o geral e o acabado (COSMOS), se não o abraça com toda a alma? Decerto, esta é minha convicção determinada, que sem uma íntima agitação do ânimo toda arte jaz morta e enterrada, pois com um frio cálculo de contraste e com conceitos de entendimento somente se logra arrastar à luz uma poesia deformada, e eu subscrevo incondicionalmente o que o mestre diz com humor:

Os discursos são todos incapazes de reproduzir o mundo e, tampouco, não se produz obra de arte.

Sozinho, assim eu verifico diariamente, que o sentimento abandonado completamente a si mesmo lhe faz falta a segurança e a tranquilidade interiores, pois:

A ninguém se fixam
as solas incertas,
e joga-se com elas
nuvens e ventos

Eu sinto que um verdadeiro estado de ânimo (*Stimmung*) poético é a elevação de todo o ser humano que reclama a totalidade das forças da alma, e vejo o engano de quem, precisamente graças à uma dupla reflexão, lança qualquer reflexão em assuntos de arte. Assim, eu não mais receio abranger a beleza com toda as ramificações de minha alma; eu só chego a experimentar o completo e autêntico prazer poético quando se juntam ante a obra de arte as vivas exigências de meus sentimentos com claro entendimento da perfeição interna e com a unificação de uma vontade pura no artista; um prazer que então, fundado na beleza, na verdade e na justiça, não diminui por mais que se repita a contemplação da obra, convertendo-se em selo da obra de arte clássica. Deixe-nos, portanto, propagar uma vontade livre e interior. Deixemos que os pensamentos se estendam pelas vastas regiões da beleza, tão certo como que não observamos com menor prazer desde de cima de um monte depois de percorrer o vale serpenteante, senão que realça a impressão do conjunto ao repetir e somar nela o prazer que sentimos antes em cada lugar. Tampouco uma série de ideias que vagueiam em torno de tais objetos não devem danificar a alegria nem a vivacidade do lugar que sentimos diante das maravilhosas e misteriosas ponderações da arte; igual que em toda autêntica investigação da natureza, não se deve conduzir o ser humano ao umbral dos mistérios ainda mais elevados, e enchê-lo de um estremecimento mais sagrado, não esperamos outra coisa de uma reflexão franca sobre a arte; embora dificilmente se lhe possa censurar aos artistas sua indignação ante tanto palavreado e tão chacoalhada estética em cátedras e livros.

267

Não parece magnífico para você, querido Ernst, sempre requintando toda recriação, toda imitação de uma eterna e contínua criação do mundo, essa livre produção e reprodução do maravilhoso e imenso gênio artístico? Onde o ser humano seria capaz de criar a mínima coisa viva, onde leva uma ciência diretamente ao ânimo, senão mais que à morte e decomposição? Decompõe-se a folha da planta em sua célula, estames, vasos e fibras, a anatomia comparada nos ensina a dissecar ao menor dos animais em formas ainda menores, e, entretanto, com toda a ciência, quem é capaz de animar ao minúsculo ácaro, decompor a menor das folhinhas? – E agora considere a criação da arte que, embora não vive por si mesma na realidade, mas para nós poderia vivo aparecer, como criadas pelo ser humano, autenticando o parentesco do ser humano com o espírito do mundo (*Weltgeist*). Pense em todos os caracteres, cujos sentidos e discursos criados pelo poeta trazem aos nossos olhos a verdade das formas.

Eu sei que são eternas, porque existem.

Disse Tasso, ou antes, Goethe, com razão sobre seus objetos. E todo Aquiles, Odisseu, Orlando, Sigismundo, Hamlet, toda Eleonora do Este, toda Ofélia, toda Gretchen não são todos eles, como nós sabemos, criações de uma arte divina, como se todos eles houvessem em vivos se transformado; nós não sabemos de seus

Tradutor

Damião Esdras Araujo Arraes
Toledo, v. 5, n.º 1 (2022) p. 264-268

pensamento e ação como de um amigo distante? Mas quem então suscita o espírito do espírito, senão aquele mais poderoso que muitos? E o ser humano não deve elevar-se, no caso de tal força nele se encontrar? Desde a poesia voltemo-nos agora à harmonia dos sons! Mais fugaz que a imponente poesia, embora é certo que a música não pode criar facilmente com ânimo suas paixões e atos, mas é perfeitamente capaz de captar um momento, um determinado estado de ânimo da alma, introduzindo na vida uma infinita força, arrastando-nos involuntariamente com este estado de ânimo, como se todos os sons fossem amigos íntimos, que com poder nos banuiu de seu círculo e sensações. O mesmo se aplica então para a arquitetura, embora de uma maneira diferente e aprazível, pois ambas se mantêm afastadas daquilo que é propriamente formação da natureza, expressam-se em puras relações, esta temporal, e aquela outra espacial, e formam-se em associação com a poesia a primeira e gloriosa Trindade, as quais, como o mais sublime acorde, podem mover o peito humano, pois Deus, revelando-se livre e imediatamente nas formas artísticas, cria o homem, se aproxima ao mesmo tempo e o eleva. Sim, não parece também a ti que nessas três artes e três reinos da natureza, as três formas fundamentais do pensamento, aquela organização interna tripartida que os filólogos encontram no ser humano, que existe um relacionamento íntimo entre as três cores e sons primários, cuja profundidade nós podemos apenas supor e que nunca a descobriremos?

Querido Ernst, essas coisas me fazem como se estivesse em uma ladeira íngreme de uma montanha. Como se ao meu lado uma violenta tempestade me empurrasse ao abismo; mais e mais novas ondas estão a vir, e todas caem no insondável; com todo o rio segue cheio, e não é menos firme a rocha que subo.

Hoje não posso mais escrever.
Seu Albertus

Submetido: 12 de setembro de 2021

Aceito: 11 de outubro 2021

TRADUÇÃO

Sobre o episódio do Mahabharata conhecido como
“Baghavad-Gita”, de Wilhelm von Humboldt

Über die unter dem namen Bhagavad-Gita bekannte
episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt

G. W. F. Hegel

Tradutora
Nina Auras
Universidade de São Paulo – USP¹

INTRODUÇÃO

Quando Hegel leciona em Berlim, para onde se muda em 1818, já é uma celebridade na Alemanha: há anos foi publicada a *Fenomenologia do Espírito* (1806), que lhe concedeu grande destaque, e também já foram legadas ao público suas principais obras. Suas aulas frequentemente lotam e o público é composto por nomes como Rosenkrantz, Bruno Bauer, Feuerbach e Hotho, que em 1835 nos brindaria com as anotações compiladas dos seus *Cursos de Estética*. Em 1825, Hegel começa a trabalhar numa nova edição da sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*; ele a pensa como uma obra de apoio para a realização de seus cursos, e por isso trabalha nela com rapidez e precisão. No entanto, no fim de 1826, como o autor relata em carta a Daub, escrita em 19 de dezembro de 1826, este trabalho é interrompido para que o filósofo possa redigir uma resposta a um artigo recém publicado sobre o *Bhagavad-*

¹ E-mail: nina.almeida@usp.br, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8230-8807>

Gita, episódio bastante contundente do livro dos *Mharabharata*, pelo filósofo da linguagem e educador Wilhelm von Humboldt.

Humboldt aprendera sânscrito com Franz Bopp, um “douto amigo e colega” de Hegel, nas palavras do próprio, e desde 1820 trabalhava com línguas de origem não indo-europeia, o que o fizera questionar o papel da língua no processo do entendimento. É por meio da crítica hermenêutica do processo de tradução realizado por pesquisadores europeus, considerando particularmente a tradução para o latim de August Schlegel, que o professor Humboldt se engaja no estudo destes textos sagrados, “em seu total conhecimento das dificuldades da tradução e com um profundo sentimento pelos sofrimentos do tradutor”, como nota Hegel. Com Humboldt, que frequentava os mesmos círculos, Hegel engendrava a Associação Científica de Arte de Förster e mantinha uma relação diplomática, ainda que distante, tendo em alta conta seu trabalho linguístico e filosófico, ele que mantivera relações próximas com Schiller e Goethe, que Hegel admirava abertamente. Nas correspondências do autor compiladas pela editora Meiner como *Briefe von und an Hegel*, de 1954, figura apenas a carta de agradecimento de Humboldt, em 25 de janeiro de 1827, quando da publicação do artigo que nos propusemos a traduzir aqui: “Naquilo que concerne às ideias que você desenvolve, ao mesmo tempo de maneira profunda e penetrante, sobre a filosofia indiana, eu espero, se me permite, discuti-las com você num futuro próximo”. Supõe-se ainda que o trabalho mais amplo de Humboldt era conhecido por Hegel, que, no volume interrompido da *Enciclopédia*, fundamenta sua concepção de linguagem a partir de um texto de 1828 do autor, intitulado *Sobre o Dual*. Isso é relevante na medida em que os artigos sobre o *Bhagavad-Gita* expressam uma relação fundamental entre linguagem e pensamento, chegando Hegel a dizer que “uma palavra da nossa língua nos dá o *nosso* conceito distinto de uma tal coisa, e, portanto, não aquele do povo que não só possui uma língua diferente mas também uma outra percepção das coisas”.

270

Este trabalho, publicado na *Jarbücher für wissenschaftliche Kritik* 7/8 em 1827, divide-se em dois artigos, dos quais o primeiro foi o escolhido para compor essa edição da Aoristo. O interesse pelo tema do pensamento indiano não é recente: trinta anos antes Hegel já havia elaborado um fragmento intitulado *Espírito dos Orientais*, e a leitura do *Divã* de Goethe também teria deixado fortes impressões. É, no entanto, nos seus anos berlinenses que a questão do orientalismo se coloca de modo mais intenso, devido ao frênesi linguístico e cultural pertinente a novas descobertas neste campo. Ele conhece e discute com pesquisadores da área, tais quais Bopp e Rückert. Como fica claro no artigo da *Jarbücher*, utiliza-se do trabalho de indologistas britânicos como Charles Wilkins, William Jones e Thomas Colebrook, e dos trabalhos dos irmãos Schlegel – além da tradução de August, Hegel conhecia o *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), estudo publicado por Friedrich Schlegel sobre o sânscrito e a produção de conhecimento na Índia.

Ainda hoje, este artigo sobre o *Bhagavad-Gita* suscita questões profundas e abrangentes sobre o pensamento hegeliano. Em oposição ao expressado em anotações de alunos presentes em seus cursos de história da filosofia e estética, onde o pensamento indiano é um fantasismo religioso, Hegel trabalha, neste texto, com

uma *filosofia indiana*! Mais além, nas lições sobre filosofia da religião do mesmo ano, Hegel defende “a necessidade e a verdade de tais formas religiosas, sua conexão com a razão”, o que levou pesquisadores como Daniels e Halbfass a sugerirem que esse texto deveria ser considerado o testemunho de Hegel no que concerne seu entendimento sobre a Índia. Seria isso expressão de uma superação da concepção de filosofia como produção ocidental, do eurocentrismo, como o professor Klaus Vieweg indica (tratando explicitamente deste “colóquio crítico com Humboldt” na biografia *Philosoph der Freiheit*, ou ainda no seu artigo *Hegel como pensador do colonialismo?*), e na esteira de trabalhos como *Hegel e o Haiti* (Susan Buck-Morrs, 2005)? Seria boa vontade para com a maneira com que Wilhelm von Humboldt compreende o pensamento indiano? O que o artigo revela, parece-me, é uma preocupação hermenêutica que se liga diretamente à linguagem em seu sentido mais amplo: não somente ao sânscrito, quanto à possibilidade de transmutar termos sem perder seu significado original, e nem somente à enunciação do Bhagavad-Gita por Krishna, mas à linguagem que, como Hegel expressará na *Enciclopédia* com o auxílio do próprio Humboldt, permite o pensamento. Trata-se da capacidade de compreensão destes textos tão distantes – da possibilidade de princípios universais frente a uma determinação cultural, de uma outra moralidade ou da falta desta, da compreensão e formulação estética e da possibilidade de distinção, tanto no pensamento oriental quanto ocidental (como fica claro no segundo artigo), entre filosofia e religião. Parece-me não haver uma resposta pronta para esses questionamentos, e portanto é com eles que deixo o leitor, para que sejam seus companheiros na leitura deste artigo.

SOBRE O EPISÓDIO DO MAHABHARATA COMO “BAGHAVAD-GITA”, DE WILHELM VON HUMBOLDT²

PRIMEIRO ARTIGO

Acerca do objeto, sobre o qual o altamente reverenciado senhor autor quis trazer a público suas análises, vem-nos logo à mente que a fama da *sabedoria indiana* pertence às tradições mais antigas da história. Onde quer que se mencione as fontes da *filosofia*, a atenção recai não somente sobre o oriente em geral mas particularmente e nominalmente sobre a Índia. A elevada opinião sobre essa terra do conhecimento aparece desde cedo em ditos populares, como aquele de uma visita que Pitágoras teria feito ao país etc, e em todos os momentos se fala e conta da filosofia e religião indianas. Entretanto, foi apenas recentemente que ganhamos acesso a essas fontes, e cada avanço do conhecimento tem feito surgir o caráter em parte fútil, em parte errôneo e inutilizável, dessas concepções anteriores. Por mais antigo que o mundo indiano seja, de acordo com o conhecimento geral que os europeus têm deste país, ele ainda é uma descoberta recente para nós no que concerne sua literatura, suas

² Berlim, 1826 (em *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1827, 7/8)

ciências e artes. A primeira alegria ao descobrir esses tesouros não nos permitiu aceitá-los com calma e moderação: *William Jones*³, a quem em particular devemos a descoberta destes tesouros, e outros após ele, viram valor nessas descobertas especialmente porque as tomavam parcialmente por fontes diretas e parcialmente por novos testemunhos das tradições históricas do mundo antigo, ligadas a Ásia e a outras lendas e mitologias ocidentais. Porém o ato de se familiarizar com os próprios originais, bem como a descoberta da explícita e amplamente difundida fraude que o Capitão Wilford⁴ zelosamente realizou, com o apoio de brâmanes compelidos, ao inserir na literatura indiana explicações mosaicas e representações, conhecimento e descobertas europeias quanto à história asiática etc, (tudo isso) levou ao hábito de se ater sobretudo aos originais e ao estudo da peculiaridade das perspectivas indianas e suas representações.

É evidente que nossos conhecimentos só podem ser verdadeiramente promovidos desta maneira. Foi assim que o senhor von Humboldt tratou do famoso episódio do Mahabharata e enriqueceu significativamente nossa percepção quanto ao modo de pensar indiano, elevando-o ao interesse supremo do espírito. Instrução verdadeira só pode partir do que já foi alcançado no ensaio que aqui consideramos: a rara combinação do fundamental conhecimento da língua original, familiaridade íntima com a filosofia e reserva sábia em não transcender o significado estrito do original, de não ver nada além do que está explicitamente expresso nele. No acima dito está nossa total concordância com as reminiscências do senhor autor, que ele expôs em uma nota prévia, de que “dificilmente” (podemos nos permitir mudar esse moderado “dificilmente” para um corajoso “de maneira alguma”) “(há) outros meios para elucidar as muitas obscuridades na mitologia e filosofia indiana que não tratar de excertar cada trabalho que possa ser considerado fonte primária e lidar com eles um por um antes de compará-los uns com os outros”. Somente um tal trabalho poderia prover o fundamento para a comparação entre quaisquer sistemas mitológicos e filosóficos indianos sem risco de confusão entre eles. — Basta apenas que se realize uma breve pesquisa, também entre escritores mais recentes, que tiveram diante de si, para ensiná-los, fontes da religião, cosmogonia, teogonia, mitologia etc indiana, para se ter a experiência de que, se alguém crê ter adquirido através de tal autor um conhecimento distinto da ampla religião indiana, mas então procede a um próximo, encontra-se logo diante de nomes, conceitos, narrativas etc inteiramente outros. A desconfiança criada até aqui deve então se dissolver e dar lugar à percepção de que o homem tem para si somente representações particulares, e não adquire nada menos importante do que um conhecimento da doutrina *universal* da Índia. Descobre-se, em muitos escritos alemães que representam expressa ou ocasionalmente a religião e filosofia indiana, bem como nas muitas histórias da filosofia em que (ela) sempre é tematizada, que um dos mais importantes autores criou a forma particular que se dá à religião e filosofia indiana *em geral*.

Mas o poema em questão parece especialmente adequado para que nos seja concedida uma representação distinta do que é mais universal e mais elevado na

³ Sir William Jones, 1746-1794, orientalista inglês

⁴ Francis Wilford, ?-1822, orientalista inglês

religião indiana. Enquanto episódio, serve expressamente a uma determinação doutrinal e é portanto mais livre do que o selvagem, enorme fantasismo que prevalece na poesia indiana, que descreve eventos e feitos de heróis e deuses, a origem do mundo etc. Mesmo nesse poema, no entanto, é necessário suportar e abstrair muitas coisas para chegar ao que é interessante. — O grande governador geral da Índia, Warren Hastings, a quem sobretudo devemos o encorajamento e primeiro contato com a totalidade desse poema, pelo que seu primeiro tradutor, Wilkins⁵, expressa gratidão, diz no Prefácio que, para avaliar os méritos de uma tal produção, é necessário eliminar todas as regras criadas pela literatura europeia antiga ou moderna, todas as relações com sentimentos ou costumes que sejam princípios característicos de nosso pensamento e ação, e também todos os apelos a nossas doutrinas religiosas manifestas e deveres morais. Mais além, ainda acrescenta que todo leitor deve antecipar características tais como *obscuridade, absurdidade, costumes bárbaros e uma moralidade depravada*. Onde o oposto vem a ser, ele considera uma mera vitória e que essa contrariedade à expectativa seja um mérito. Sem uma tal pretensão de tolerância, ele dificilmente teria ousado recomendar a publicação desse poema. O senhor von Humboldt, através de sua laboriosa e diligente compilação dos principais pensamentos contidos na obra, que se encontram sem ordem distinta nos dezoito cantos que a compõem, facilitou ou nos poupou o trabalho de tais abstrações; e esse extrato também nos poupa especialmente da exaustão causada pelas repetições tediosas da poesia indiana.

Este poema, uma *interpelação de Krishna* (*Bhagavad* é um dos nomes de Krishna, como W. Hastings ilumina o leitor desinformado, e pelo que também lhe sou grato), é famoso na Índia por expor o que é mais universal da religião indiana. A.W.v. Schlegel, no prefácio aos seus *Ausgabe* (1823) (p. VIII), descreve-o como “*carmen philosophicum, quo vix aliud ullum sapientiae et sanctitatis laude per totam Indiam celebratius exstat*” (“um famoso poema filosófico, elogiado em toda a Índia, cuja sabedoria e santidade dificilmente podem ser superadas por qualquer outro”). Wilkins atesta o mesmo no prefácio de sua tradução; ele diz que os brâmanes consideram que todos os grandes mistérios de sua religião estejam contidos (no poema). — É a partir dessa perspectiva que partem as seguintes observações. Ao nos apresentar as doutrinas fundamentais em uma compilação tão firme, o tratado em consideração, que é o motivo dessas observações, leva-nos automaticamente a tal consideração e permite que simplesmente sigamos suas orientações.

Introduzo primeiro a *situação* do poema, pois ela é característica o suficiente. O herói Arjuna: em guerra com seus parentes, à frente de seu exército, deus Krishna como seu cocheiro; o exército do inimigo se alinhando à sua frente e se preparando para a batalha; e, enquanto a melodia de guerra, formada pelos chifres, trombetas, tambores etc, ecoa terrivelmente do céu para a terra e as flechas já voam, (Arjuna) é tomado por escrúpulos tímidos, deixa cair arco e flecha e pede a Krishna um

⁵ Charles Wilkins, 1749-1836, orientalista inglês

conselho. O diálogo que se dará a partir disso apresenta um sistema filosófico completo composto por dezoito cantos, os quais os dois tradutores nomeiam “lições”, e que se chama *Bhagavad-Gita*. É claro que tal situação contradiz todas as concepções que nós europeus temos acerca da condução da guerra e do momento em que dois grandes exércitos se enfrentam, prontos para lutar, e também se opõe a todas as nossas exigências de composição poética, bem como ao nosso hábito de situar meditações e a apresentação de todo um sistema filosófico em estudos ou outros lugares, certamente não na boca do general e de seu cocheiro em uma hora tão decisiva. Essa entrada exterior nos prepara para o fato de que, também no que diz respeito à essência, religião e moralidade, devemos esperar algo completamente diferente de nossas representações habituais.

Os grandes interesses de nosso espírito podem, em geral, ser reduzidos às duas perspectivas do *teórico* e do *prático*, das quais a primeira se refere ao *conhecimento* e a segunda à *ação*. O senhor autor (Humboldt) organiza o sentido filosófico dos ensinamentos da obra de acordo com essas duas disposições. Uma vez iniciado o diálogo, trata-se primeiro do interesse *prático*. Aqui, como princípio (p. 6), temos a necessidade de *renunciar* a todas as *reivindicações* pelos frutos das ações, de todos os *resultados*. Nunca, diz Krishna, o valor de uma ação é estimado tendo em vista seus frutos. Essa *equanimidade* marca, como corretamente comenta o estimado autor, “sem dúvida, filosoficamente, uma constituição mental que se aproxima do sublime”. Podemos reconhecer nisso a obrigação moral do bem somente em-si, o dever apenas pelo dever. Mas pode-se bem duvidar de que a demanda por tal indiferença em relação ao resultado possa ao mesmo tempo (por si só) produzir um grande efeito poético, se um se inclina a exigir das personagens poéticas alguma individualidade concreta e que direcionem toda a sua intensidade para a realização de seus objetivos, e se vê grande vivacidade poética, e portanto grande efeito poético, apenas na harmonia entre a força de vontade e os interesses.

Além dessa grande intenção moral, surge imediatamente para o interesse prático uma segunda carência de saber quais fins a ação deve buscar, quais deveres ela deve cumprir ou respeitar, no caso do interesse ser determinado por arbitrariedade ou circunstâncias. Tomo a liberdade de chamar a atenção incidentalmente para esse aspecto, porque esse princípio indiano, como o da moral moderna, ainda não leva a nada e, por si só, não pode resultar em nenhum dever moral. Pode-se esperar encontrar tais determinações, antes de tudo, na motivação do poema inteiro, e partindo daí a investigação deve inicialmente se restringir a isso; e então deve-se considerar a relação do dever e da ação em geral para com a doutrina da Yoga. – Devemos dar como certo que a guerra de Arjuna, que ele travou contra seus parentes, é justa; no *Bhagavad-Gita*, o princípio desse direito não é particularmente comentado. No entanto, a dúvida que surge em Arjuna no instante em que a batalha está por iniciar se deve ao fato peculiar de que aqueles contra quem ele e seu exército devem lutar são seus compatriotas, de quem ele fornece uma descrição detalhada: professores, pais, filhos, além de avós, tios, sogros, sobrinhos, cunhados e consanguíneos da linhagem masculina. – Se essa dúvida envolve uma determinação ética, como parece de início, deve depender da natureza daquele valor

que, na mentalidade do indiano Arjuna, reside no laço familiar. Para o entendimento moral do europeu, o sentido desse vínculo é a moral em si, de modo que o amor pela família é, como tal, a conclusão, e a moralidade consiste apenas no fato de que todos os sentimentos relacionados a esse vínculo, como respeito, obediência, amizade etc., assim como ações e deveres relacionados ao relacionamento familiar, têm esse amor como fundamento e como ponto de partida autossuficiente. Vemos, no entanto, que não é esse sentimento moral que, no herói, causa a relutância em levar seus parentes para o matadouro. Cairíamos no crime, diz ele, se matássemos esses ladrões (Wilkins: tiranos); não que matá-los enquanto parentes (sempre incluindo-se os professores) fosse em si o crime, mas o crime seria uma *consequência* disso, nominalmente que, através da erradicação das gerações da *sacra gentilitia*, sucumbe o direito consolidado e as ações religiosas de uma família. Quando isso se dá, a falta de deus se espalha por *toda a extirpe* (– isso é para nós algo deveras incoerente, já que, há algumas palavras, a extinção da tribo já estava pressuposta). Assim, as mulheres nobres – no princípio, só os homens da tribo podem morrer, pois apenas eles se encontram na batalha – serão maculadas, e o resultado disso é o Varna-sankra, a miscigenação das castas (*the spurious blood*). No entanto, o desaparecimento das distinções de casta leva aqueles que são culpados pelo declínio das tribos e a própria tribo à ruína eterna (Schlegel: «*inferis mancipant*», Wilkins: «proveis o *inferno* para aqueles», etc.); pois os antepassados caem dos céus se no futuro ficarem desprovidos de *bolos e água*, não recebendo mais estas oblações, pois os seus descendentes não preservaram a pureza da tribo; – Os ancestrais, admite-se, ainda podem ter descendentes, e, portanto, destes também poderiam receber oblações, mas estas lhes seriam prejudiciais, uma vez que teriam sido oferecidas por uma ninhada espúria, e por isso não serão oferecidas. – Como *Wilkins* indica (nas notas à p. 32), os bolos são oferecidos por direção dos Vedas até a terceira geração, em cada dia de lua nova; a libação com água, no entanto, (ocorre) diariamente. Se os mortos não recebem tais oferendas, eles são condenados ao destino de renascerem como bestas impuras.

O que emerge aqui para o interesse de um princípio prático é que, como vemos, o sentimento do laço familiar aparece como fundamento, mas que o seu valor não é entendido como amor familiar e, assim, nem como determinação moral. Os animais também têm o sentimento desses laços; no ser humano eles são simultaneamente espirituais, mas apenas morais na medida em que preservados em sua pureza, ou melhor, quando cultivados em sua pureza enquanto amor, e, como acima notado, quando esse amor é mantido como fundamento. Aqui a ênfase é colocada antes na transformação deste vínculo num contexto supersticioso, numa crença imoral de que o destino da alma após a morte depende dos bolos e salpicos de parentes, nomeadamente daqueles que permaneceram fiéis às diferenças de casta.

Então não nos deixemos enganar pela primeira boa impressão quando, na disputa que Arjuna faz de suas dúvidas, tão logo nos deparamos com sentenças que situam a religião em um lugar bem elevado. A frase já citada, de acordo com a tradução de Schlegel (p. 132), soa muito bem ao nosso sentido europeu, entendido de

maneira geral: *religione deleta per omnem stirpem gliscit impietas* (“sendo a religião eliminada, a negligência do dever se espalha por toda a raça”). Mas, de acordo com as observações feitas, *religio* significa oferta de bolo e aspersão de água, e *impietas* significa em parte a omissão de tais cerimônias e em parte o casamento em castas mais baixas; – um conteúdo pelo qual não temos respeito religioso nem moral. – Na *Livroraria Indiana*, vol. III, nº 2, o sr. von H. determina que o que *impietas* significa aqui se aproxima de “direitos destruídos”. – Até aqui, o poeta ainda não se elevou acima das superstições indianas comuns, a uma determinação ética, verdadeiramente religiosa ou filosófica.

Vejamos agora o que Krishna rebate às preocupações de Arjuna. O que se segue é que, a essa relutância em guerrear, ele chama fraqueza, uma covardia indigna da qual (Arjuna) deveria conseguir se refrear. Na tradução de Wilkins há um lembrete mais expresso do *dever* (como ele mesmo explica; o soldado contra os deveres morais universais). Embora a colisão moral não seja mais acentuada pelo termo utilizado, está no entanto presente, e a mera repreensão de Krishna não é o suficiente para uma resolução: Arjuna também não está satisfeito; repete o que já disse e mantém a sua decisão de não lutar.

Agora Krishna começa a introduzir a metafísica mais elevada, que paira nas alturas, a qual por um lado passa por sobre o agir e vai diretamente à intuição pura ou conhecimento, adentrando assim a parte mais íntima da espiritualidade indiana, e por outro lado causa a mais importante colisão entre essa abstração e a prática, evocando o interesse em descobrir de que maneira essa colisão pode ser ajustada e resolvida.

A próxima resposta de Krishna, porém, não conduz imediatamente a essas alturas; o começo metafísico conduz, inicialmente, apenas a representações populares comuns. Krishna diz que Arjuna pode falar sabiamente, mas que os sábios não choram os mortos ou os vivos. “Nem eu, Krishna, já não fui, nem tu, nem todos esses reis dos mortais, nem haverá um tempo a partir de agora em que deixaremos de ser. – Estes corpos, animados através da imutável, indestrutível e imperecível alma, são chamados perecíveis; por isso lute, Arjuna! – Como pode um homem que sabe que a alma é imortal pensar que poderia tê-la morta ou matá-la? Como pode lamentá-la? Mas, mesmo que você acredite que a alma vem repetidamente a ser e morre, mesmo assim não se deve lamentar, pois para o que nasce a morte é certa, e ao que está morto o nascimento é certo; portanto você não deve lamentar o inevitável!” – Isso certamente não é uma determinação moral, (que é) o que buscamos. É o mesmo que já lemos: “Amigo, esses são homens mortais, homens mortais você matará; porém a alma não matará, pois ela não pode ser morta”. Nós encontramos, sem dúvidas, que aquilo que demonstra demais (– uma tal representação não faz muito com o ato de matar em geral –), por fim, não demonstra nada.

Depois, Krishna continua: “Ciente dos deveres da sua casta particular, fraquejar não é a forma correta de se comportar; para um kshatriya não há nada mais nobre do que a guerra”. Na tradução de Schlegel, lê-se aí: «*proprii officii memorem*» (“consciente dos deveres adequados”), etc, e aqui: «*legitimo bello melius quidquam militi evenire nequit*» (“de uma guerra justa, os guerreiros só podem expulsar

aqueles mais nobres, portanto, também no que se segue”). Os europeus, ao lerem isto, interpretam-no sem qualquer dúvida como o dever de um soldado enquanto soldado; daí que essas comoções tenham para eles um significado moral, caso não se lembrem que na Índia a profissão e o dever de um soldado não são nada em si mesmos, mas sim atados à casta e por ela restringidos. Wilkins usa em sua tradução expressões mais precisas: «os deveres da sua tribo particular», e: «um soldado da tribo Kshatriya não tem nenhum dever superior ao de lutar». Os termos gerais *proprium officium* e *milites*, como nos precedentes *religio* e *impietas*, colocam-nos em primeiro lugar numa forma europeia de ver as coisas, privam o conteúdo da sua coloração, tentam-nos com demasiada facilidade a compreender mal o significado peculiar e a tomar as passagens por algo melhor do que aquilo que realmente expressam. O acima citado não se baseia de todo no que chamamos dever ou obrigação moral, mas apenas no destino natural. Além disso, Krishna faz com que Arjuna considere, através das opiniões de amigos e inimigos, a vergonha que seu comportamento lhe traria; um motivo adequado, embora em si mesmo formal, dependente do que se julga como honra e vergonha.

Krishna acrescenta que aquilo que ele fez Arjuna considerar estava de acordo com a doutrina Sankhya, mas que agora, no entanto, ele tomaria o ponto de vista da doutrina do Yoga. Com isso, abre-se o campo completamente estranho da cosmovisão indiana. São assim de grande interesse a compilação, os comentários e explicações que nos oferece o altamente estimado autor quanto a este lado mais marcante do poema, pela sua profunda compreensão e pelos tesouros de sua erudição. As tensões nobres, ou antes as profundidades mais sublimes que aqui se revelam, fazem-nos superar diretamente o contraste europeu entre o prático e o teórico com que tínhamos começado essa representação; a ação é absorvida no conhecimento ou antes na meditação abstrata da consciência. Religião e filosofia também fluem uma para a outra aqui de tal forma que parecem ser, a princípio, indistinguíveis. Assim, desde o começo, como acima mencionado, o autor chamou ao conteúdo do poema um *sistema filosófico* completo. Na história da filosofia há em geral grande dificuldade e confusão, especialmente no que diz respeito aos períodos mais antigos da cultura de um povo, em traçar uma linha de demarcação entre esses modos de consciência, sendo a sua característica comum a mais elevada e, portanto, a mais espiritual, que reside no pensamento puro e em descobrir uma característica especial segundo a qual tais conteúdos só pertenceriam a uma ou outra região (religião ou filosofia). No que diz respeito à cultura indiana, tal distinção finalmente se tornou possível, agora, através de extratos de obras verdadeiramente filosóficas produzidas pelos indianos, as quais Colebrooke apresentou ao público europeu em *Transactions of the Royal Asiatic Society, vol. I*, e que também o nosso autor citou frequentemente; eles pertencem aos enriquecimentos mais preciosos que o nosso conhecimento foi capaz de obter neste campo.

Nos sistemas filosóficos vemos também que, como no poema em consideração, existe uma diferença fundamental entre a doutrina Sankhya e a doutrina do Yoga;

embora a Sankhya pareça ser, à primeira vista, uma concepção mais geral (em Colebrooke) sob a qual recai também a doutrina do Yoga, a distinção de conteúdo entre elas está predominantemente ligada à diferença na expressão. — Em relação a Sankhya primeiro, cito de Colebrooke que um sistema de filosofia é assim chamado quando a precisão da contagem ou do cálculo é observada na enumeração dos seus princípios; — Sankhya é um número. De fato, os sistemas filosóficos com que ele nos familiariza mostram-se nominalmente como listas de números de objetos, elementos, categorias etc, que cada sistema assume e que são apresentados um após o outro, e então por si mesmos explicados em maior detalhe e determinados. A palavra de que vem Sankhya significa, em geral, raciocínio ou deliberação (*reasoning or deliberation*); von Humboldt, em suas observações quanto à crítica de Langlois à edição de Schlegel e sua tradução do *Bhagavad-Gita* na *Livraria Indiana* (ver vol. 11, nº 2, p. 236), define a doutrina Sankhya da mesma maneira, nominalmente que, nela, *raciocínio* e *reflexão filosófica* são ativos.

O que tinha sido salientado anteriormente em relação às concepções morais tem aparecido como muito pouco importante, e nós caracterizaríamos esses como motivos populares, inteiramente comuns. Agora, se o que resta é o mais interessante, como o sr. von H. (p. 32) enfatiza, que em suas instruções Krishna visivelmente permanece e se debruça por sobre a Yoga, (então) por um lado deve-se observar imediatamente que, do mais alto ponto de vista indiano – como também é expresso no *Bhagavad-Gita*, 5ª lição, 5ª shloka –, essa diferença desaparece; ambas as formas de pensamento têm *um* objetivo e «Unam eandemque esse disciplinariam ratiolanem (Sankhya-Shastra) et devotionem (Yoga-Shastra) qui cernit, is vere cernit» (tradução de Schlegel) (“aquele que compreende que o racional (Sankhya-Shastra) e o religioso (Yoga-Shastra) são uma e a mesma doutrina é aquele que verdadeiramente sabe”). Por outro lado, pode ser lembrado que, apesar da religião e filosofia indiana concordarem tanto nesse objetivo último, a formação desse objetivo único e, essencialmente, o caminho para esse objetivo, na medida em que ele foi atingido através do e para o pensamento, procedeu de uma maneira bastante diferente do aspecto religioso, tanto que mereceria bem o nome de filosofia. O caminho traçado pela filosofia se mostra inteiramente peculiar e digno se o compararmos com o caminho que a religião indiana em parte prescreve, em parte admite, quando ela própria toma o impulso superior para o sentido da Yoga, misturado-se, por assim dizer, a ela. Daí que se falharia profundamente para com a filosofia indiana, que é a doutrina Sankhya, caso se julgasse a ela e ao seu procedimento pelo que foi dito acima, pelo que se chama doutrina Sankhya no *Bhagavad-Gita* e pelo que não vai além das visões comuns, populares e religiosas.

Para uma curta definição da doutrina da Yoga, podemos bem apropriadamente citar o que diz o sr. von H. (*Biblioteca Indiana*, 1.c.): que nela é ativa aquela *reflexão* (se ainda pode ser chamada assim) que, sem raciocínio, através do aprofundamento da percepção imediata da verdade, traz à união com a verdade originária mesma. Deduzir, a partir das representações do senhor autor, o que se segue dessa perspectiva da Yoga concernindo a definição de Deus e a relação do homem para

Aoristo))))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

com Deus e, além disso, ao aspecto da ação e da moralidade, disso trataremos no segundo artigo.

Submetido: 12 de setembro de 2021

Aceito: 12 de outubro 2021

TRADUÇÃO

Sobre os prosélitos

Über die Bekehrten

G. W. F. Hegel

Tradutor

Gustavo Torrecilha

Universidade de São Paulo – USP¹

INTRODUÇÃO

Nesta resenha da peça de teatro *Os prosélitos*, Hegel empreende anonimamente, em cinco partes, publicadas entre 18 e 28 de janeiro de 1826, uma defesa da obra de Ernst Raupach, que havia sido criticada anteriormente pelo mesmo folhetim em que surge sua “anticrítica”. A primeira crítica, publicada também anonimamente no *Expresso berlinense de literatura, teatro e convivência* (*Berliner Schnellpost für Literatur, Theater und Geselligkeit*) depois da primeira apresentação da peça em 3 de janeiro de 1826, havia sido escrita pelo editor Moritz Gottlieb Saphir e apesar de não ter sido “devastadora”, pelo menos “pouco desejara apreciar a peça”; para Hegel, no entanto, a peça seria um exemplo “digno de respeito” da qualidade e da potência da comédia moderna (HEBING, 2015, p. 268). O valor dado por ele à peça de Raupach é visto, por exemplo, nas comparações de diversos aspectos da ação com as obras de Aristóфанes, que na *Estética* é elogiado como o mestre da “verdadeira comicidade” (HEGEL, 2014, p. 259) e Shakespeare, considerado “exemplo brilhante desta esfera” (HEGEL, 2014, p. 275).

O enredo da peça encenada no *Konzerthaus* de Berlim, então chamado *Königliches Schauspielhaus*, pode ser resumido nos seguintes termos:

¹ E-mail: gustavo.torrecilha@usp.br, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7785-4395>

Tradutor

Gustavo Torrecilha

Toledo, v. 5, n.º 1 (2022) p. 280-288

A ação dos *Proséritos* é indiscutivelmente diferente de inovadora ou particular: os noivos Clotilde e Torquato se separam por causa de um mal-entendido sobre infidelidade que nunca acontece, e são, no entanto, depois de diversas turbulências e confusões decorrentes de uma intriga mal executada e que finalmente fracassa, novamente reunidos e se casam (HEBING, 2015, p. 269-270).

Este é o lado sério da peça, que corre em paralelo aos acontecimentos cômicos, sendo a construção de dois lados concorrentes de grande importância para a resenha de Hegel. Antes que ocorra o casamento e, conseqüentemente, o desfecho da ação, sucedem-se as diversas turbulências e confusões, pois

o tio rico de Torquato produz uma intriga, tão característica na estética de Hegel da comédia moderna, ao casar ele mesmo com Clotilde para protegê-la de possíveis concorrentes de seu sobrinho e ao simular sua própria morte, para que Torquato e Clotilde se apaixonem novamente quando da liquidação da sucessão (HEBING, 2015, p. 270).

281

Hebing (2015, p. 267) reconhece como essa peça fora até então pouco discutida pela pesquisa sobre Hegel, sendo suas considerações parte de um projeto mais amplo de análise da compreensão hegeliana da comédia, publicada com o título *A estética do cômico de Hegel (Hegels Ästhetik des Komischen)*. Apesar da pouca atenção dispensada a esse texto hegeliano, Hebing (2015, p. 268) argumentará como “a resenha *Sobre os proséritos* oferece uma excelente impressão desse entusiasmo pelo *Unterhaltungstheater* aliado a uma acepção artístico-filosoficamente marcante da essência espiritual das obras”. Seu comentário demonstrará isso a partir do desenvolvimento de três importantes determinações do conceito hegeliano da comédia moderna que se encontram presentes na anticrítica.

A primeira delas diz respeito às críticas de Saphir com relação ao roteiro, nas quais ele considera que a encenação dos atores seria melhor do que o modelo textual. Já Hegel valoriza o trabalho do poeta e seu texto, que, por sua vez, colocou aos autores “no nível de desenvolver suas capacidades e fazê-las valer” (HEGEL, 1986, p. 73). Enquanto Saphir argumenta em prol de um verdadeiro material (*Stoff*) da arte, mesmo no âmbito da comédia, considerando a ação da peça deficiente e seus motivos banais, com os caracteres e situações apenas conforme o quadro meramente exterior, Hegel entende como o verdadeiro material da comédia justamente os caracteres humanos e suas situações, e, desde que a ação sirva de maneira bem sucedida para o desenvolvimento desses caracteres em seus fins e para a produção de situações e confusões “que funcionam comicamente”, atinge-se aquilo “que exige uma comédia contemporânea bem sucedida” (HEBING, 2015, p. 270).

Em sentido semelhante, a segunda determinação da comédia moderna surge quando das críticas feitas por Saphir ao jogo de Raupach com o não essencial

(*Außerwesentlich*) e o casual (*Zufällig*). Hebing aponta como Hegel responde a essa crítica com a explicação de que é a natureza da comédia “brincar com o que é casual, com o que é não essencial. É nesse terreno, de qualquer forma, que as *serenas* confusões da vida se produzem” (HEGEL, 1986, p. 74). A casualidade está presente na compreensão hegeliana da comédia desde a antiguidade, em cujas obras “as figuras cômicas elegem para si conteúdos fúteis e conseqüentemente se envolvem em confusões entrelaçadas pelo casual”, devendo “superar (*aufheben*) o casual por meio do próprio agir” (HEBING, 2015, p. 270).

A terceira importante determinação decorre das duas primeiras, na medida em que é a partir dela que Hegel caracteriza a comédia moderna como união de elementos sérios e cômicos, rebatendo também as críticas de Saphir no que diz respeito ao verdadeiro material da comédia e à casualidade. Na peça, há a “história do casal impedido, que não carrega facetas cômicas”, e, paralelamente, a “intriga risível do tio e serviçais, que apenas no fim, por meio de outra coisa que não o planejado e executado, encontra a unificação bem-sucedida com a primeira linha de ação séria”; a importância dessas duas histórias paralelas justifica a avaliação positiva da peça, pois “a verdadeira comédia do presente é para Hegel, portanto, uma ação ética” (HEBING, 2015, p. 271). Essa conciliação de elementos sérios com cômicos é para Hegel um importante aspecto, na medida em que ela “resguarda a comédia de se tornar mera farsa”, pois o “conceito completo (*Vollbegriff*) da comédia” não é ser “apenas uma algazarra de piadas (*Scherzetreiben*) vazia”, mas “expressar na maneira absoluto-espiritual do estético um conteúdo objetivo-espiritual” (HEBING, 2015, p. 275). Mais do que apenas fazer rir, a comédia, enquanto arte, deve também expressar a verdade do espírito.

A necessidade que Hegel enxerga de defender a peça e escrever uma anticrítica não ocorre à toa, mas em decorrência do fato de que diversos aspectos de sua compreensão mais universal da arte e da comédia nos *Cursos de estética* se encontram refletidos nessa obra. À comédia (*Lustspiel*) de Raupach, aplicam-se as considerações feitas nos últimos trechos da *Estética*: “[...] o mundo moderno, em oposição a este modo de tratamento no todo prosaico da comédia (*Komödie*), também desenvolveu um ponto de vista da comédia (*Lustspiel*) que é de espécie autenticamente cômica e poética” (HEGEL, 2014, p. 274). Por isso a peça de Raupach encontra valorização por parte de Hegel, como obra cômica e como obra de arte.

REFERÊNCIAS

- HEBING, N. *Hegels Ästhetik des Komischen*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2015.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. Volume IV. Trad. Marco Aurélio Werle; Oliver Tolle. 1ª ed. 1ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.
- _____. *Über die Bekehrten*. In: HEGEL, G. W. F. *Berliner Schriften (1818-1831)*. Werke, vol. 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 72-82.

SOBRE OS PROSÉLITOS, DE ERNST RAUPACH (ANTICRÍTICA)²

Após a segunda apresentação de ontem da nova peça de *Raupach, Os prosélitos*, permita-me emitir algumas considerações anticríticas sobre a crítica da peça que o senhor inseriu no terceiro fragmento do *Schnellpost*, ao mesmo tempo em que eu deixo a seu critério se o senhor gostaria de incluir estas, que não estão com disposição para o humor e a piada, em seu folhetim efervescente de ambos.

A primeira consideração diz respeito mesmo à relação de sua crítica com a apresentação de ontem. Na primeira, como o senhor terá visto, a casa não estava lotada, as duas fileiras de lugares estavam completamente vazias! – eu me juntei de coração às declamações de um conhecido nosso que se exaltava, não por encontrar curiosidade vibrante sobre uma nova peça de um autor que já enriquecera o palco com diversos produtos populares; esse conhecido tinha, como ele disse, esperado encontrar, em sua ida tardia à casa de espetáculo, uma fila diante das portas, que já aplaudia do frio exterior ao calor interior ou que também prefigurava a execução do que está escrito; veja os pés daqueles que te nocautearão já estarem diante da porta. Nenhum dos dois – o desinteresse é sempre o pior. Ainda havia esperança de uma indicação em seu folhetim pelo menos gerar interesse na peça, o qual seria de se esperar do público para uma nova peça. Tal comportamento indeciso, no entanto, como se mostrava, tanto para a segunda apresentação, mais recente, quanto para a primeira, pode ser animador tanto para os atores quanto para o escritor. Quando o público, que chegava de modo mais casual para uma noite, é do jeito de ir apenas *à la fortune du pot*, meramente para expulsar o tédio um pouco melhor do que em casa, então nem poeta, nem atores, nem mesmo o diretor sabem também, depois do primeiro e segundo espetáculo diante da massa inerte, como ela está com relação à peça e ao seu jogo com o público.

283

O artigo do *Schnellpost* sobre “*Os prosélitos*” não era do tipo de converter comportamento indeciso e inércia em participação, e demonstração de uma participação. Ele na verdade faz justiça ao jogo de *todos* os atores, que os mesmos não foram apenas satisfatórios, ótimos, sim, excelentes. Essa harmonia do gozo não é nada cotidiana; qual diferença ocorreu por meio de tal forma de harmonia e desarmonia para o impacto das últimas apresentações de *Don Juan* e *Armide*!

Ao reconhecimento que o senhor concedeu aos desempenhos dos atores, ligo eu a pergunta de se o poeta não poderia, de seu lado, ter executado a tarefa no ponto principal, quando ele traçou situações e caracteres, nos quais artistas, que nós conhecemos como excelentes, foram colocados no nível de desenvolver suas capacidades e fazê-las valer. Nada ajuda quando excelentes atores empregam em papéis medíocres os vários temperos de seu talento; talentos medíocres poderiam em papéis medíocres facilmente se fazer passar como bons, excelentes produzirão apenas uma aparição medíocre; assim eu sou afligido no “*Príncipe de Pisa*” por meio

² In: Berliner *Schnellpost*, 1826, nº. 8/9; Anexo ao Berliner *Schnellpost*, nº 4. De 11 de janeiro de 1826

da contradição, do que o senhor Beschort e mesmo a madame Stich podem desempenhar em seus papéis e o que eles possibilitam a eles desempenharem.

Mas, para chegar mais próximo de sua crítica, trata-se sobretudo da *fábula* da peça, da *ação*, ou melhor, da falta de ação. O senhor se permite cair em uma caracterização do estilo universal do senhor escritor. Como aspecto principal destaco em primeiro lugar que apraz muito ao mesmo brincar com o *não essencial* (*Außerwesentlichem*), com o *casual* (*Zufälligem*) – que suas comédias fluem de uma exagerada *tarefa de violência* (*überschraubten Gewaltaufgabe*) de um *incidente cego*. Eu conheço apenas poucas das peças de Raupach, mas quero, independentemente disso, colocar imediatamente de novo a questão e não o mais universal: devemos mais do que apenas brincar com o casual, o que é não essencial? mas a pergunta mais precisa: se precisamente esta não é a natureza da comédia, brincar com o que é casual, com o que é não essencial. É nesse terreno, de qualquer forma, que as *serenas* confusões da vida se produzem, as quais o senhor exige para a comédia (*Lustspiel*). Desse jeito sereno é também uma das partes das confusões nos “*Prosélitos*”, a outra é naturalmente de jeito mais sério; mas sentisse uma comédia completamente falta da seriedade, então degeneraria ela de fato à condição de farsa (*Possenspiele*) e mesmo ainda mais profundamente. Se o senhor, na verdade, parece inclinado a olhar essa peça – mas provavelmente apenas de um lado ou conforme um momento do humor – como uma farsa, então sempre considero isso mesmo ainda um maior elogio do que se, como vimos recentemente, o público rebatiza a comédia como uma peça e o próprio escritor é padrinho disso. Tratasse-se na comédia de autoridades pelo não-meramente-sereno (*Nicht-bloß-Heiteres*), então eu citaria principalmente *Aristófanes*, na maioria de suas peças, que pelo menos para nós, ao mesmo tempo se aproximam do farsante, da seriedade mais amarga, até mesmo da *política* – e na verdade em toda seriedade, perfazem o interesse principal. Eu poderia continuar e citar as comédias *shakespearianas*, apenas acho que o senhor não contrapõe a serenidade com a seriedade, nem o casual e a violência da casualidade, e quero, portanto, ainda notar apenas que a correta relação me parece atingida na nova comédia, que os enredamentos sérios, os enredamentos das paixões mais profundas e mais nobres, dos caracteres mais valorosos, surgem a partir dos enredamentos cômicos dos personagens subordinados.

Tratar-se-á, de modo mais preciso, de como o casual é admitido. Não conheço as obras do senhor Raupach *Erdennacht*, *Isidor* e *Olga* e o que dele veio anteriormente ao palco; o que ouvi dessas peças me faz presumir que o talento dramático do sr. R. talvez tenha adquirido desde então uma concepção serena, mais verdadeira e escolhido um percurso mais feliz; não é considerado adequado misturar preconceitos, que podem ter sido criados a partir desses primeiros trabalhos, na consideração de outras produções. Logo, não pude encontrar na nova peça nada de uma desarmonia de um ânimo “em si mesmo”, tão pouco quanto na *crítica* e *anticrítica* e em *Alanghu*. Porque não deveria um autor, que traz *prosélitos* ao palco,

Tradutor

Gustavo Torrecilha

Toledo, v. 5, n.º 1 (2022) p. 280-288

poder ter ele mesmo se convertido, particularmente quando aquilo, que anteriormente era conveniente, pertencia, por exemplo, mais a uma perspectiva de entendimento sobre um círculo de relações exteriores, ou a uma teoria da arte do que ao próprio talento. Apenas falta de talento é incorrigível, mas também um tal, que pudesse desempenhar o agradável na situação, deverá ser gravemente dissuadido por uma direção errada, prejudicial, se ele correu de encontro a sublimidades autocriadas de uma teoria da arte, e se justifica estas por meio dela. – Assistir a *Alanghu*, que foi encenada dois dias depois dos prosélitos, tinha a última peça me dado prazer. Como li no artigo do senhor, que aprazeria ao sr. R. brincar com o não essencial, o casual, então me veio à mente mais ainda o *Alanghu* do que os *Prosélitos*; e quero primeiramente me esclarecer sobre um sentido, no qual eu provavelmente concordo que o sr. R. não tomou o acidental de maneira precisa. Em *Alanghu* a confusão é introduzida pelo ciúme de um dos chefes na horda, cuja aliança com o fanatismo e soberba do Lama provoca o desenvolvimento por meio do Deus a partir da maquinaria de fogos de artifício que leva o sacerdote à morte, como essa nos *Prosélitos* por meio da aparição do fantasma, que aqui, no entanto, é utilizado apenas como farsa. Os mesmos motivos pertencem naturalmente aos golpes de teatro totalmente banais, e é imediatamente compreensível fazer a exigência ao poeta, de que ele teria nos surpreendido com algo picante da casualidade por meio da novidade. No ato, no entanto, nenhum mérito particularmente grande deve ser colocado na *invenção* dos episódios; eles são apenas o quadro exterior para os caracteres, para as paixões e suas situações, para o verdadeiro material da arte. As fábulas que Sofócles trabalhou na *Antígona*, *Elektra*, etc. eram, no entanto, também histórias provavelmente muito banais – como as histórias que Shakespeare editou, tomadas de crônicas, novelas da história conhecida e assim por diante, e pelo menos não são sua invenção. Trata-se principalmente do que o poeta em tais quadros abrangeu. Em *Alanghu* o sr. R. adicionou ao equipamento, talvez negligente e confortavelmente tomado, um ponto intermediário também não amplamente rebuscado de uma horda tártara, mas que o tornava imediatamente também ainda mais exterior e natural e mais possível, para banir essa sensibilidade ampla, lacrimosa, essa moralidade lacrimosa, fraca e frequentemente ruim, ou a impulsividade convulsiva de uma pobre alma limitada ou perversa, nas quais nós por tanto tempo sofremos e exaurimos nossas lágrimas, e por outro lado a imagem, há muito lamentada por nós, de empregar uma *criança natural* novamente em seu direito teatral. Podemos nos reconciliar com a irrelevância, talvez mesmo com a trivialidade do quadro, porque ele surge como a condição exterior de introduzir o personagem principal; – uma imagem da naturalidade cheia de vida e alma, que por meio desse esboço coloca a atriz na situação de desenvolver todos os lados de seu talento, ânimo e espírito e nos trazer diante da alma a atraente pintura da impulsividade ardente, inquieta, ativa, com juventude ingênua, amável, da energia mais viva, mais determinada, fundida com doçura e graça cheia de sentimentos, rica de espírito. Uma tal personagem principal, mesmo quando ela é com mais esforço inventada, logo pressiona os arredores a casualidades não essenciais.

Mas na oportunidade dos *Proséritos* o senhor não falou de casualidades casuais (*zufälligen Zufälligkeiten*), nem da obrigatória exagerada tarefa de violência, que é feita por meio de um acaso feito. Se, como parece, a relação de dois jovens amantes, cujo temperamento decai, por meio de sua vivacidade natural mas ainda assim insensata ou atrevida, em intensidade de um contra o outro e os divide até à inimizade, não está incluída nessa sua censura, assim acontece totalmente o mesmo, por outro lado, ao velho conde que, de modo a preservar a amada ao sobrinho, casa-se ele mesmo com ela, então é permitido divorciar pelo Papa, encenou sua morte e enterro e na exposição da peça surge como eremita. Se tal generosidade seria para si demasiado aventureira, se ela seria aventureira demais para uma comédia, provavelmente poderia ser amplamente discutido, mas eu não preveria como se poderia trazer isso a um decisivo ponto de vista. Mas se deve lembrar aqui que a *condição*, que cada drama tem, baseia-se em ações e acontecimentos, que residem *após* a abertura dos mesmos; mais ou menos verossimilhança, que de qualquer modo é algo muito relativo, no que já está atrás de nós, simplesmente não nos importa muito. O que essencialmente nos interessa é a *situação* para si provocada por meio disso; ela é o presente, o interessante e deve na comédia ser picante. Nós estamos de qualquer modo há muito acostumados a suportar muita coisa em vista das condições, até mesmo para a tragédia. Eu cito o próximo exemplo, no qual eu, por outro lado, por meio de explicações frequentes de um conhecido, sou lembrado; em *Lear* a condição é a divisão de seu reino e que ele não conhecia de maneira alguma o coração mau (não se pode nem mesmo chamar de sentimento ruim) de suas duas filhas mais velhas, e não tinha de modo algum as puras indignidades de seus dois genros em sua intuição; - sempre uma forte exigência para si, encontrar admissivelmente tal condição (*Voraussetzung*) quando se quer examiná-la também apenas enquanto a condição (*Bedingung*) *exterior* para a peça do sofrimento insano que se desenvolve a partir daí.

É evidente que o poeta tinha que nuançar essa igualdade de acordo com a feminilidade e a masculinidade, justamente para que a mulher apenas pudesse ganhar com isso; portanto, apenas essa modificação pode também ser mencionada aqui em mais detalhes, a qual o poeta lidou com uma delicadeza, que, confiada à artista, que nós conhecemos como a *Julieta* de Romeu, teve de fazer todo seu efeito. Em Torquato, não pode ser considerado difícil despertar novamente a velha emoção e a esperança; em Clotilde, essa transição ocorre por meio de uma bela série de etapas, cujos estímulos são mais atraentes, na medida em que contêm ao mesmo tempo verdade interior. O ânimo da primeira situação se expõe no sentido ainda mais inanimado, mas calmo e nobre de uma tristeza sem dor, mas não delicada, lastimável de uma rememoração que se tornou sem sentimento, mas interessantemente persistente. Essa calma é perturbada no reencontro de Clotilde com Torquato; o primeiro momento disso nos lembra Julieta, com a diferença, naturalmente, que, enquanto em Julieta ocorre essa sensação na ignorância do amor, em Clotilde, no entanto, apenas em seu sono e rememoração exterior, lá como nunca

antes sentida, aqui novamente despertando, é derramada pelo mesmo embaraço encantador. O embaraço de Clotilde; – uma timidez contra si mesma, tanto quanto contra Torquato, – torna-se então uma cena mais rica; posicionamento e braços permanecem, o olho, que se está acostumado a ver em movimento tão vivaz, não arrisca olhar primeiramente, uma elevação do peito, que não se torna suspiro, aqui e ali interrompe seu mutismo, ele arrisca alguns olhares furtivos, que temem encontrar aqueles de Torquato, mas que exige dele, quando os seus se viram para o outro lado. O poeta, cuja concepção é executada por uma artista, que torna supérfluo que a narração do conteúdo expresso por meio da linguagem indique mais do que os traços da eloquência comovente de seus gestos, deve ser considerado como fortunado. Estou dispensado de mencionar de modo mais extenso a cena do jardim, na qual o desdobrar da emoção florescente e a mesma lembrança murcha, por meio da própria lembrança é refrescado a um passado animado, dado que o senhor reconheceu a excelência dela.

Mas a cena da separação deve ainda ser lembrada, a qual sucede na interrupção da cena do jardim através do ainda inofensivo remédio da tosse e então através da mentira sobre isso construída. A separação se intensifica até o ponto de ira amarga, até mesmo à veemência do escárnio. Quanto mais magníficas se constituem essas cenas na representação, então mais podem elas provocar o sentimento de violência, tanto no que concerne ao elogio prévio da fadiga adquirida, que cada um conferiu a si mesmo e ao outro, quanto no que concerne à satisfação, que deve conceder a esperada reconciliação (*Wiederversöhnung*). No entanto, para a crença na possibilidade de uma reconciliação (*Aussöhnung*) rigorosa, somos indicados ao completo tom do círculo italiano onde se passa a ação, que é mantido igualmente distante da sutileza, violenta no ato, da delicadeza e honra espanhola, e da sensibilidade moral, a qual não conhece a ira passada como uma doença grave, na qual, pelo contrário, o descontentamento se transforma em uma doença crônica, em adoecimento infinito e desprezo de uma arrogância irreconciliável. Mais proveitosamente, deixa-se recusar a repreensão de uma contradição entre a veemência dessas cenas e a outra sensação e ânimo, de que essa contradição seria o triunfo da arte, de que ela seria a *ironia*, pois sabidamente esta é declarada como o auge da arte. Ela deve consistir em que tudo que surja como belo, nobre, interessante posteriormente se destrua e possibilite o oposto, o genuíno gozo seja encontrado na descoberta de que *nada* estaria nos fins, interesses, caracteres. Por outro lado, o sentido saudável considerou tais inversões apenas como ilusão não pertencente e não agradável, tais interesses e caracteres, que não são levados a cabo, como *meias medidas*, e atribuiu a mesma ausência de atitude à incapacidade do poeta. Quando então na verdade o aperfeiçoamento do pensamento veio a esclarecer essa meia medida como mais, mesmo como um todo, então o público, no entanto, ainda não é conduzido a encontrar no nascimento de tal teoria interesse e agrado. Em nossa peça, os personagens principais são convertidos, mas eles não são, graças a Deus!, irônicos; há de se reconhecer nas duas peças de Raupach mencionadas anteriormente um sentido mais saudável e um espírito mais saudável que não é sublimado à doença dessa teoria. Além disso, aqui não há falta de ironia também, mas ela é deslocada ao

seu lugar certo, para a camareira e o bobo. A completa inconsequência e que ela apenas tem uma atitude no desejo de conseguir um marido, apenas consegue um outro por meio do fantasma, tal como Burchiello deve engolir sua relutância contra um casamento no final, é quando deve haver uma vez ironia, irônica o suficiente, e pelo menos é engraçado.

A nota dissonante dessa cena permanece também engraçada; mas, além disso, ela permanece dentro da possibilidade de não meramente um fim exterior da comédia, mas de que na naturalidade dos personagens principais surja uma dissolução rigorosa da confusão. No final da catástrofe, o velho conde ainda os nomeia crianças, como eles eram antigamente, e ele próprio está com eles e os demais no círculo de uma naturalidade benevolente e razoável, a qual, por meio da impulsividade, pode possivelmente ser ofuscada, mas um ofuscamento ainda livre da reflexão moral, que não ataca o núcleo interior e não se eleva à condição de conflito. Talvez pudesse ter ocorrido na exposição que esse fundamento de serenidade também se acentuasse mais visivelmente nos personagens principais. Shakespeare provoca isso com mais frequência por meio da relação e conversas dos personagens principais com o bobo ou a camareira, naturalmente nem sempre de uma forma que pudesse ser considerada como requintada ou mesmo apenas decente. A sensibilidade de Clotilde, que ameaça uma vez mandar a camareira embora, é talvez um movimento que contém algo estranho para esse círculo. O refletir e o pensamento universal e sério são atribuídos na maioria das vezes, ou apenas, ao bobo Burchiello, isso de acordo com a situação, pois a peça deve ser comédia e é comédia (*Lustspiel*). A execução do “ilógico” no fingir do conde de sua morte, em uma das primeiras cenas nas quais aparece Burchiello pareceu talvez seca demais; por outro lado, não faltaram incursões divertidas, e o papel, como o jogo aprazível, é mantido no estilo delicado de um *grazioso*. O círculo da vida, bem como o tom dos caracteres, lembra de todo a esfera serena, sensível, mais nobre, na qual se movem a musa cômica de Calderon e por vezes também a de Shakespeare.

Sob as muitas formas do drama, nas quais nossos autores dramáticos se experimentam, está aquela que o senhor Raupach escolheu nesta peça, certamente, excelentemente, valorosamente, tornar construída. Não há muitas peças de serenidade razoável que crescem em nosso solo; nossos palcos cuidam de se voltar para isso aos palcos de nossos vizinhos inventivos. O senhor Raupach merece, portanto, todo o encorajamento possível do público no caminho positivo que ele aqui escolheu. Essa última consideração deve também incluir a desculpa pela extensão na qual essas observações se esgotaram; mas para fazer a desculpa do mesmo modo extensa, seria supérfluo se eu, caso a recebesse para ler, lesse com isso o perdão do senhor.

Submetido: 12 de setembro de 2021

Aceito: 11 de outubro 2021

ENTREVISTA

O imaginário, o simbólico e a educação: Uma conversa com Nilda Teves

Jorge Felipe Columá
FAETEC/RJ¹

Simone Freitas Chaves
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ²

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE³

APRESENTAÇÃO

A entrevista que se segue foi concedida pela Professora Nilda Teves Ferreira no dia 15 de fevereiro de 2012, em seu apartamento na cidade do Rio de Janeiro, no bairro do Méier. O registro ocorreu com o propósito de integrar um livro que reuniria conversações com diversos intelectuais atuantes no RJ, projeto que não chegou a ser concluído. Participam da conversa os Professores Simone Freitas Chaves e Jorge Felipe Fonseca Moreira, ambos orientados em suas pesquisas sobre o discurso do Imaginário Social por Nilda Teves; além do Prof. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, organizador do mencionado livro. Na pauta, estava a formação da entrevistada, sua relação com instituições como o Instituto Superior de Estudos Brasileiros - ISEB, seu engajamento em políticas públicas no Estado do Rio de Janeiro e sua relação com o antropólogo e

¹ E-mail: jorgecoluma@jorgecoluma.com.br

² E-mail: chavessimone@terra.com.br

³ E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

educador Darcy Ribeiro e sua compreensão de intelectual. O texto resultante da conversa, depois de decupado, passou por criteriosa revisão da entrevistada. Após, aguardou longa e hesitantemente por sua publicação em um veículo que fizesse jus a seu teor. Diante do falecimento da autora em 17 de Janeiro de 2022, os autores do texto resolveram publicar a entrevista inédita que traz um retrato intelectual e o intuito de homenagem à educadora e filósofa Nilda Teves.

Jorge Felipe Columá:

Professora Nilda Teves⁴, observando a diversidade de seu trabalho docente e de pesquisa, nota-se a pluralidade de temas e métodos: discussões de caráter sociopolítico que, com facilidade, nos remeteriam a um diálogo com Gramsci, Marx, Foucault, e atualmente com Slavoj Žižek. Acompanha temáticas ligadas ao conhecimento que nos aproximariam de disciplinas filosóficas como a epistemologia, muito das questões da pós-modernidade da análise do discurso na perspectiva de Michel Pêcheux, de Eni Orlandi Pulcinelli, ou, mais precisamente, o discurso do imaginário... Semelhante ecletismo vemos, também, em sua formação superior: graduações em física e em pedagogia, um mestrado em filosofia das ciências, doutorado em educação... Haveria correspondência direta entre as diversidades de seu trabalho e de sua formação?

Nilda Teves:

Mesmo tendo formação em uma ciência exata como a física, sempre tive uma preocupação social na hora de usar este conhecimento. Eu queria usar a física para o bem comum, queria ensinar as pessoas sobre a natureza, como conciliar a natureza aos bens. A física para mim não era para fins experimentais tampouco belicistas (tanto é que, se fosse trabalhar com física atômica, eu trabalharia com “isótopos para a paz”). Por este motivo é que me inclinei a fazer um mestrado na área de filosofia das ciências, para o ensino de ciências aplicadas ao bem do povo.

Simone Freitas Chaves:

Onde a senhora fez seu mestrado?

⁴ Nilda Teves Ferreira, nascida no Rio de Janeiro – RJ em 1941. É Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Possui formação eclética congregando a Matemática, a Física, a Pedagogia, a Psicanálise e a Filosofia das Ciências (em nível de mestrado). Professora aposentada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, na qual foi também Superintendente de ensino da graduação. Foi Diretora Geral de ensino da Secretária de Educação, Secretária de Ciência e Tecnologia da Secretaria do Estado do Rio de Janeiro. Lecionou no Mestrado Em Educação para a Fundação Getúlio Vargas – FGV. Foi professora convidada para o Mestrado em Educação da UERJ, Professora Titular do Programa de PPGF da Universidade Gama Filho – UGF. Atuando principalmente junto aos fundamentos filosóficos da educação, à educação física e à cultura popular, Nilda Teves é reconhecida como uma das mais importantes difusoras do campo do Imaginário Social e do método da análise do discurso no Brasil. Faleceu em 17 de janeiro de 2022. Principais obras: *Cidadania, uma questão para a educação*. 7^a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003. v. 1. *Representação Social e Educação*. Campinas: Papirus, 1999. *Imaginário Social e Educação*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1992.

NT:

Na UFRJ, no IFCS. Lá assisti aos seminários de Eduardo Prado de Mendonça. Este professor tinha um grupo de estudos aos moldes dos franceses no qual cada aluno desenvolvia uma fração da pesquisa. Manifestei o desejo de desenvolver algo sobre Galileu, mas Galileu já estava sendo tratado por uma colega pesquisadora; foi quando o professor me apresentou ao Malebranche. Nada conhecia de Malebranche e o meu orientador até preferiu que fosse assim. Dizia ele: “– Se você fosse tratar de Galileu, traria para cá todos aqueles preconceitos que aprendeu na física”. Daí, fui estudar este francês.

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens:

A parte epistemológica da obra de Malebranche, naturalmente?

NT:

Sim, o pensamento científico deste filósofo. Analisei todo o *De la recherche de la vérité*. No meio da pesquisa, meu orientador morreu e eu terminei a pesquisa sendo orientada pela professora Creusa Capalbo, que você deve conhecer, pois ela trabalha com fenomenologia,⁵ que é a sua área.

RSKM:

Sim. Conheci a Creusa. Fui aluno dela na UERJ em 1995.

NT:

Enfim, meu trabalho foi bem aceito. O professor Nilton Sucupira adorou o produto final e acabou sendo meu orientador no doutorado.

Pois bem, com a Creusa o trabalho tomou um rumo um pouco diferente. Minha pesquisa passou a comparar o pensamento científico de Malebranche com o de Comte. Eu buscava mostrar que havia um positivismo metafísico e o positivismo comtiano...

RSKM:

Tese sustentável sem dificuldades, afinal, sabemos que é possível identificar elementos do positivismo, antes mesmo de Comte, em meio aos empiristas ingleses, como Hume. O próprio Comte, olhando para esses autores, os identificaria como integrantes do momento em que a filosofia começava a se pronunciar no mundo em evidente oposição aos estados teológico e metafísico.

⁵ A professora Creusa Capalbo, falecida em 2017, ainda era viva na data desta entrevista.

NT:

Sim, pois eles acabam se mantendo fiéis a princípios básicos de uma epistemologia positiva, isto é, pautada na fatualidade objetiva do fato, ainda que este “fato” esteja impregnado de pressupostos metafísicos. Comte entenderia que, com esses, ainda que metafisicamente, o espírito positivista começava a se pronunciar. Os positivistas, pós-Comte, por sua vez, também tomavam estas premissas por base. Isso não apenas na ciência, quanto nos preceitos morais e políticos. Basta lembrar que, aqui no Brasil, os preceitos de ordem e progresso tiveram grande importância no desenvolvimento das ideias em nosso país. A influência foi tanta que os positivistas colocaram as palavras de ordem desta doutrina até em nossa bandeira!

Aprendi com os positivistas algo que contrastava com (ou complementava) o catolicismo que me formou; a ciência positivista não mais se contentava com as explicações que um Deus dogmático oferecia, até mesmo a fé seria produto da crença na ciência, na razão.

JFC:

Quer dizer, mais do que um racionalismo exacerbado, a fórmula “O amor por princípio, a ordem por base e o progresso por fim”, presente no Catecismo Positivista, de Comte, expressa um cientismo?

292

NT:

Claro. No esquema mental do positivista o progresso dos homens não era dado por Deus, mas é consequência de uma ordem arrazoada, ou seja, seria por meio da ordem estabelecida pela razão que o progresso viria aos homens! O progresso não viria das mãos de Deus.

Encontrei em Comte algo que me ensinou como usar a ciência de maneira proveitosa para o povo. Afinal, Comte não era um filósofo de gabinete. Para quem ele deu aulas? Lecionou para os homens comuns, falava para os trabalhadores! Em uma França que havia passado, relativamente há pouco tempo, pela Revolução francesa e pelas Revoluções industriais, Comte procurava mostrar que o progresso não viria do quadro de anarquia ou desordem que esses eventos teriam desencadeado. Sob um certo evolucionismo, negava qualquer proposta revolucionária, tomando exemplos da física, da química e da astronomia, ele indicava que no cosmos tudo era ordenação, cada planeta possuía seu eixo e sua órbita. Por isso, Comte dava grande crédito aos administradores: ele acreditava que apenas esses homens de mando teriam competência para conduzir o progresso e ainda ensinava aos trabalhadores que era preciso saber acatar e esperar porque este progresso viria, mais cedo ou mais tarde. Pode ser estranho ouvir isso de um discípulo de Saint-Simon, que era um socialista utópico, mas para Comte isso fazia todo sentido.

ENTREVISTA

○ imaginário, o simbólico e a educação

RSKM:

O conservadorismo explícito no positivismo me parece comprometido com uma ordem que tenta se reinstalar depois da refrega da Revolução francesa. Ele não apenas referenda valores como a família e a religião, quanto preza por uma conjuntura político-econômica que criaria condições para estabelecer uma sociedade estável e coesa.

NT:

Não resta dúvida. Comte era monarquista, dedicou suas obras ao imperador! Para ele não seria preciso revoluções para que chegássemos ao progresso: bastava paciência e a ação empreendedora que faria com que as peças se encaixassem! Tanto é que muito de suas ideias sociais são contrárias à *mão invisível*, quer dizer, ele, na primeira metade do século XIX, se opunha ao liberalismo.

RSKM:

Opondo-se ao liberalismo econômico de matriz fisiocrata e ao sociopolítico propugnado pelo iluminismo, Comte me parece muito mais próximo de um Hobbes do que de um Rousseau.

NT:

Exatamente! A balança em uma das mãos e a espada vigilante na outra, como no *Leviatã*. Controle e coerção seriam elementos necessários à contenção que é própria à ordem.

Você pode imaginar o que deram essas ideias positivistas no imaginário dos intelectuais e políticos da recém-criada república brasileira: um total desprezo aos movimentos sociais, abaixo as requisições trabalhistas, abaixo tudo que diz respeito a movimento e a transformação social...

Quando terminei minha dissertação sobre Malebranche-Comte, me vi na obrigação de fazer uma grande síntese de todos os valores que falavam alto em minha formação. Daí, percebi que o cristianismo, o comunismo, a física, a filosofia da natureza... tudo isto (inclusive as ideias de Comte) se complementava. Afinal, eu não sou exclusivamente física, educadora ou política. A única característica que tenho em tempo integral é a de *humana*, e isto requer que eu faça uso de todos os meus aprendizados de maneira integrada. Penso que todos estes conhecimentos aparecem conjugados quando, pensando a educação, preciso da religião, da filosofia e da ciência para uma política educacional mais efetiva, para a promoção de justiça social, para uma melhor qualidade de vida do nosso povo. Trata-se do ideal do bem comum.

RSKM:

Podemos dizer, então, que cristianismo, comunismo, física, são elementos interdisciplinarmente ligados a sua Weltanschauung?

NT:

Acrescente-se aí que toda esta cosmovisão não é, em momento algum, dissociada de uma vivência cidadã própria à política. Qualquer vivência sociopolítica precisa estar atrelada a uma dimensão intelectual. Afinal, é este entendimento que nos permite uma interpretação e uma visão mais abrangentes de contextos. Estudei muito Marx e Lênin, mas o mundo hoje gira muito mais rápido, tudo mudou muito e penso que as teorias desses autores ainda nos fornecem subsídios para entender o que ocorre hoje no mundo. Vale a pena acrescentar as contribuições de Slavoj Žižek, um autor que caminha *pari passu* com Lacan, sem desprezar o que Marx nos deixou como “alerta” para os novos tempos. Fico tentando “pescar” daqui, “arranhar” dali e “segurar” o que acontece com a economia da China, com a crise na Grécia... A explicação para esses problemas não é estritamente econômica ou sociológica, claro que não. Não é! Existe ali todo um universo simbólico que precisa ser levado em conta e “costurado” às explicações. Existe o mundo simbólico contra o qual não se pode bater de frente! Toda esta matéria me parece oferecer ocasião muito propícia para que os intelectuais se engajem na tentativa de entender que mundo é este. Quais os novos paradigmas de mudança de mentalidade.

294

SFC:

A senhora é reconhecida (ao lado de Demerval Saviani e Gaudêncio Frigotto) como uma das educadoras responsáveis por pensar uma educação para a redemocratização, uma educação cidadã. É isso o que se vê, por exemplo, em seu livro Cidadania: uma questão para a educação. Sabemos que muito desta preocupação se deve ao seu engajamento político e a sua proximidade com o grupo do antigo ISEB.⁶ Qual a participação que as ideias cultivadas pelo ISEB tiveram em seu posicionamento político-crítico frente à educação?

NT:

Meu contato com a turma do ISEB foi mediado por meu marido, Lysias Magalhães dos Santos, que era um de seus articulistas.

O ISEB era um celeiro das melhores cabeças do país. Imagine só, sob a mesma bandeira ter um Celso Furtado, um Latorre de Farias, um Demerval Trigueiro, uma Moema Toscano, Nelson Werneck Sodré, e tantos outros... os integrantes do ISEB não apenas

⁶ Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB: Centro de estudos fundado em 14 de julho de 1955 pelo Decreto (nº 37.608) pelo então presidente Café Filho. Foi extinto com o golpe militar de 1964. Instituição cujo propósito era promover debates sobre o desenvolvimento sócio-político-econômico de nosso País. O ISEB era vinculado ao *Ministério da Educação e da Cultura* e se apresentava como um órgão de vanguarda do pensamento desenvolvimentista. Entre os intelectuais isebianos estão Cândido Mendes de Almeida, Hélio Jaguaribe, Nelson Werneck Sodré, Sérgio Buarque de Hollanda e Miguel Reale.

criticavam aspectos negativos da política, mas buscavam pensar concretamente o país sem qualquer tipo de abstracionismo, pensavam e ofereciam propostas e soluções efetivas para o Brasil. E para mim, que era muito jovem, assistir às reuniões do ISEB teve forte influência sobre a formação. Você, afinal, pode imaginar o que era conviver e aprender com Guerreiro Ramos, Ignácio Rangel, Álvaro Vieira Pinto, José Honório Rodrigues, com Josué de Castro e tantos outros. Ouvir suas aulas, seus debates era um despertar para um mundo em construção.

RSKM:

O Cândido Mendes, que fazia parte do núcleo de sustentação.

NT:

Sim! Não podemos esquecer-nos dele.

Em resumo, essa gente toda que frequentou o ISEB, e muitos outros que deixamos de mencionar, buscava pensar um novo Brasil. Todos esses nomes estavam envolvidos com este Instituto que tinha em sua pauta problemas como a reforma agrária, a habitação, a educação, a fome...

Após o golpe militar de 1964, alguns intelectuais remanescentes do ISEB organizaram um curso de jornalismo na *Associação Guanabarina de Imprensa – AGI*. Quem pôde fazer este curso teve por mestres o Lysias (foi e ainda é meu grande mestre), lecionando macroeconomia; a Moema, dando sociologia; e o Latorre, que era um intelectual de grande porte... Foi com esses que discutimos questões nacionais, o papel dos intelectuais na sociedade.

SFC:

A vivência adquirida junto aos articulistas do ISEB de algum modo interferiu na compreensão que a senhora tem de Intelectual? Esta pergunta, no fundo, deseja saber que compreensão Nilda Teves tem de intelectual.

NT:

Um intelectual comprometido com as classes populares, precisa assumir a responsabilidade de lutar, melhor dizendo, romper com a hegemonia da burguesia. Para tanto seu discurso e suas ações seguem na direção de questionamento da ideologia dominante. A partir daí, poderão ancorar novas bases ideológicas que servirão de suporte à práxis evolucionária. Sem esse percurso, melhor dizendo, sem o esvaziamento da ideologia hegemônica, o *status quo* se reproduz e se fortalece. A construção ideológica do vir a ser da sociedade justa, humana, fraterna precisa efetivar-se na práxis, no cotidiano dos intelectuais orgânicos. Aqueles que atuam nas

Jorge Felipe Columá

Simone Freitas Chaves

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Toledo, v. 5, n.º 1 (2022) p. 289-311

trilhas de uma práxis transformadora. Seria ingênuo pensar que a transformação se processa espontaneamente. É importante ressaltar a diferença entre a transformação e re-forma. Enquanto a re-forma diz respeito ao instituído, tornar a formar o já existente, a transformação remete ao sentido de ir muito além das formas dominantes. O foco hegemônico é defender as reformas e combater as transformações sociais. Talvez por isso mesmo Gramsci alerta para o fato de que “os sentimentos das massas” não são suficientes para orientar o processo de transformação da sociedade. Enquanto sentimentos podem ser manipulados pela ideologia hegemônica, defendendo a permanência como um avanço. A superação do instituído demanda aprofundamento das bases que sustentam a organização social. A dialética se faz necessária para a análise histórica. É imprescindível para a organização de um bloco histórico revolucionário. Admito que grande parte dos estudiosos do ISEB caminhava nessa direção. Por isso mesmo a instituição foi abortada pela ditadura militar. Não basta “apedrejar” um determinado governo. O Estado não é um bloco monolítico por si mesmo. Sustenta-se sob diferentes formas da Sociedade Civil.

JFC:

Ora tendo estado ao lado da oposição política, enquanto intelectual livre para pensar as ações do poder público frente à sociedade, ora figurando como uma representante do estado, pergunto: quem teria maior chance de promover as transformações necessárias para a educação em nosso país: os intelectuais ou os políticos?

296

NT:

Não gosto de trabalhar com o conectivo “ou”. Alguém como Gregório Bezerra era intelectual ou político? É possível fazer essa distinção? Acho que não.

Para responder esta pergunta posso apenas narrar algumas de minhas experiências. Alguém que detém parcela do poder político, logo cedo, descobre que não pode fazer tudo o que deseja, mas que precisa optar por algumas coisas. Daí, este político, quando tem um mínimo de autonomia e se entende com a missão de fazer alguma coisa pelo interesse do povo, escolhe entre um rol de possibilidades, por exemplo, a educação. Sabendo que não se faz nada sozinho em política, geralmente um líder procura se acercar de pessoas que possam lhe ajudar. Isso foi o que aconteceu com Leonel Brizola que, em minha época, tinha ao seu lado Darcy Ribeiro e Maria Yedda Linhares (estes há pouco chegados do exílio, depois dos anos de repressão); foi a convite de Maria Yedda que eu me tornei Diretora Geral do Ensino do Estado do Rio de Janeiro no segundo mandato de Brizola.

Antes mesmo de assumir o cargo, eu sentia que tinha que haver uma mudança seríssima nas mentalidades quando o assunto era cidadania e educação. Estávamos em pleno processo de redemocratização e havia a necessidade de enfrentamento de toda uma cultura política retrógrada. Nossa cultura, mesmo antes da ditadura, herdara um imaginário monárquico, também o imaginário de uma república positivista por

orientação ideológica e todo um imaginário de grupos oligárquicos, e isso impedia que o cidadão visse o político como um representante seu. Isto complica tudo!

Quanto à educação, via que existiam escolas com todos os seus atores: os políticos que mandam, os burocratas que executam as ordens fazendo com que elas se adequem à legislação, os trabalhadores da educação (os educadores, os funcionários) e, sobretudo, aqueles que são usuários da escola, ou seja, a comunidade escolar (a criança, a família...). Isso tudo me levou a constatar – certeza que cultivo até hoje com cinquenta anos de magistério – que não há uma linha direta entre o político e a outra extremidade desta linha onde está a escola, o povo. Daí, todo o esforço por trazer melhorias (entre elas a autonomia da escola) fica prejudicado. Era isso que fazia com que tivéssemos um quadro completamente diferenciado nas escolas daquela época. Durante o tempo que exerci a direção pude identificar escolas que eram bem geridas, para as quais chegavam recursos, e ali havia sucesso; em outros casos, pouco era o sucesso; havia ainda aquelas que eram um desastre total! Nesses casos de deficiência, é quem mais precisa da educação que fica desamparado, fica sem pai nem mãe, o aluno.

Não havia nas políticas públicas de educação, até então, medidas políticas efetivas para reversão desta situação. Eu lembro um personagem da história que (criticando a educação praticada no período da ditadura) retomou ideias que levavam a repensar este quadro, promovendo uma atuação concreta na educação como um todo: Darcy Ribeiro.

Ele tirou ideias puras de sua própria cabeça para fazer isso? Não, não tirou. Darcy contou com o que aprendeu com Anísio Teixeira, com Paulo Freire. Melhor dizendo, com tudo que pode apreender no contato com grandes educadores e na convivência com personalidades do ISEB, instituição que discutia os problemas brasileiros, e um deles era a educação. Este mesmo ISEB, que passou por toda a navalhada da ditadura, só reapareceu em 1982, quando aconteceu a anistia e as pessoas começaram a voltar para o país. Foi a época em que Brizola assumiu.

Em seu primeiro mandato, Brizola ainda tateava, pois ainda não conhecia bem as pessoas de seu governo. Darcy (que já era companheiro de Brizola desde o período do exílio, a ponto de junto com Brizola ter lançado, em Portugal, a pedra fundamental do PDT, no que ficou conhecido como a *Carta de Lisboa*) ofereceu o esteio de que Brizola necessitava; foi ele que lhe disse: “– Olha, vamos tocar as escolas, vamos fazer algo pelas crianças. Mas eu só não quero a coisa como está. Não podemos fazer mais da forma tradicional”. Diante de toda esta mostra de vontade de transformar, o Brizola criou uma outra secretaria que estaria sobre direção do Darcy, e que seria responsável pelo projeto dos CIEPs, além da Secretaria de Educação, dirigida por Maria Yedda Linhares. Isso foi bom? *Foi bom e foi ruim*, pois, por um lado, Darcy queria coisa nova, ele queria um modelo novo, novos professores, nova capacitação, uma escola com outra perspectiva e mentalidade; por outro lado isso criou uma série de impasses políticos e outros tantos ideológicos.

Jorge Felipe Columá

Simone Freitas Chaves

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Toledo, v. 5, n.º 1 (2022) p. 289-311

JFC:

Como assim?

NT:

Explico. Não se passa do velho para o novo de uma vez só! Não se desliza de uma cultura para outra do dia para a noite. Não bastasse isso, houve algumas gafes muito sérias acarretadas pela maneira com a qual o imaginário do projeto dos CIEPs foi apresentado. Meu querido amigo Darcy disse na televisão que os CIEPs iriam resolver o problema dos “trombadinhas”, que estes pequenos infratores, em vez de ficar fazendo seus delitos na rua, ficariam cevadinhos feito porquinhos no CIEP. Com um comentário como este, ele estigmatizou de saída o projeto. Embora tivesse sido antropólogo, Darcy Ribeiro desconsiderou o imaginário social ao fazer esses comentários infelizes com desdobramentos terríveis. Passamos a ter que catar alunos das escolas tradicionais para colocar nos CIEPs; afinal, muitas pessoas não queriam matricular seus filhos em escolas que seriam para “trombadinhas”! Essa falha no discurso prejudicou, de saída, a imagem dos CIEPs.

Vimos, então, que mesmo um projeto revolucionário como este ainda não foi responsável por alterar aquela velha ordem. Tudo continuou tal e qual, ou, talvez tenhamos radicalizado alguns pontos: alguns CIEPs funcionaram muito bem, outros fracassaram e outros, ainda, se tornaram o reduto da miséria! Ora, se você quer cooptar o povo, não acene com a miséria, pois ninguém quer ser ou parecer miserável.

298

JFC:

Nem o miserável.

NT:

Nem o miserável! (risos) O projeto dos CIEPs não preparou o imaginário do seu público-alvo para a inovação que ele trazia. Um exemplo: eu me lembro de ter participado de uma banca de doutorado em educação que tratava da imagem das escolas a partir de sua aparência arquitetônica. O pesquisador fez fotos de diversas escolas do estado e, apresentando-as, buscava ouvir das pessoas que impressão estas tinham das imagens das escolas. A grande maioria das pessoas apontava como boas escolas aquelas que tinham o aspecto austero, em sua grande maioria as escolas religiosas. Por quê? Os prédios das escolas religiosas tradicionais têm seu acesso por meio de escadarias, possuem janelas amplas... É o simbólico do imaginário brasileiro indicando que a educação boa é aquela que se confunde com a tradição. As melhores escolas, em sua topofilia, seriam aquelas cujos prédios se confundiam com uma sobriedade quase austera. Os degraus da escola seriam o indicativo da elevação que a educação deveria promover, de um regime ascensional, de uma ascense que se

confundiria com o imaginário da escola. Uma ascese, a mesma ascese da religião que eleva o homem! A imagem e as ideias veiculadas aos CIEPs não combinavam com o imaginário que o povo tinha de uma educação confiável.

JFC:

A senhora foi contra o projeto dos CIEPs?

NT:

Não! De modo algum! Eu tive a chance de participar de programas políticos comprometidos com os melhores ideais da educação. Este projeto de Darcy seria maravilhoso se não houvesse todo um movimento contrário a ele; Darcy fez o que pôde revivendo os personagens que ele conheceu, gente como o Anísio Teixeira...

SFC: *Neste ponto a influência da Escola Parque de Anísio Teixeira pode ser identificada na gênese do projeto dos CIEPs. Anísio, que convivera com as ideias do pragmatismo norte-americano, especialmente com John Dewey, bebeu muito desta fonte para idealizar os CIEPs.*

NT:

Claro, claro! Isso porque as ideias básicas de uma educação formada para formar permeavam o trabalho das melhores escolas. A base da Escola Nova é o pragmatismo, e o pragmatismo não se joga fora! Tanto é que a orientação da educação revolucionária da URSS de Lênin não se distanciava do pragmatismo de Dewey!

RSKM:

A senhora insinua que Dewey é quem embasava a educação revolucionária, mais do que os nomes da pedagogia socialista: Blonsky, Kalashnikov, Pistrack, Pinkevich...

NT:

Ora, a educação revolucionária era uma educação prática! Lênin não poderia desprezar os aspectos pragmáticos da escola nova. Ou você acha que a URSS, que era a bem dizer feudal, conseguiria o progresso tecnológico que conseguiu sem o apoio desta doutrina!? Não haveria revolução tampouco progresso sem uma orientação pragmática para o trabalho.

SFC:

Quando a senhora toma a tecnologia como índice para o desenvolvimento sociocultural de um povo, eu penso ouvir mais a Secretária de Ciência e Tecnologia do que a educadora.

NT:

Na verdade, você ouve as duas, pois uma não está dissociada da outra (risos).

JFC:

Cara professora Nilda, todos sabemos que a senhora foi, em 1997, a criadora da FAETEC (Fundação de Apoio à Escola Técnica). Em seu entendimento, este seria um exemplo do que o poder público pode fazer em favor da educação não apenas em âmbito técnico, mas também pela cidadania?

NT:

Falar da criação da FAETEC requer que eu apresente primeiro um empreendimento anterior que está na sua base, a *República dos meninos*. Pode ser?

JFC:

Claro, professora!

NT:

Pois bem, durante o tempo em que fui Diretora Geral de ensino do *Estado*, Nilo Batista, então Vice-Governador de Brizola, me chamou em seu gabinete e me disse assim: “– *Profa. Nilda, eu quero tirar os meninos da rua. Por favor, tente providenciar um projeto para tal.*” Eu nunca havia escrito um projeto como este! Eu só dava aulas; em tese, eu não sabia nem por onde começar. Daí, eu fui à Cinelândia “conhecer” os meninos e os atores que trabalhavam com eles. Depois de alguns dias convidei “quatro educadores de rua”, se posso falar assim, e quatro professores de escola para discutirmos a possibilidade de educarmos ou reeducarmos meninos e meninas moradores de rua. Foram essas pessoas, com seus conhecimentos e práticas que elaboraram um projeto que atendesse aquela população. Muito do projeto que surgiu a partir dali veio deles. Claro, eu ajudei, mas o projeto foi de autoria deles, eles é que deram sangue ao projeto. A base do projeto eram as ideias de Paulo Freire (autor que eu trabalhava em sala mesmo na época da repressão). Entretanto, eu ressaltava que talvez Freire não fosse o autor mais adequado para se trabalhar com aquelas crianças. O Método de Paulo Freire, como ele mesmo indica, é um método de educação para adultos! Para lidar com os meninos de rua, muito mais adequado seria Makarenko e Krupskaja...

JFC:

Teóricos ao lado dos quais ainda poderíamos acrescentar os nomes de Pistrack e Freinet, que representariam o que havia de mais arrojado na dita Escola Nova.

ENTREVISTA

○ imaginário, o simbólico e a educação

NT:

Bem lembrado! Todos estes eram “escolanovistas” e seriam mais adequados ao nosso público do que o próprio Freire. Por fim, a educação para o trabalho, de Freinet, acabou dando a tônica do projeto.

Ao final da redação, a Maria Yedda Linhares leu, gostou, aprovou e publicou no *Diário Oficial*; depois, ela virou para mim e falou assim: “– Agora, para a fase de execução, será preciso ver com Darcy...”. Eu fui ao Darcy. Na época ele era Secretário e Vice-Governador de Brizola; era ele que teria que dar o aval final. Fui à casa de Darcy Ribeiro para conversar com ele sobre a execução do projeto (éramos amigos e ele me recebeu em casa mesmo). O projeto, ele olhou e disse: “– Nilda, a sua cabeça só funciona para a educação infantil!”. Eu contra-argUMENTEI, reforçando que se tratava de um público sem formação, que não teve socialização primária, que compartilhava com outros códigos culturais, que era talvez a terceira geração de crianças nascidas e criadas na rua... Daí o Darcy me perguntou: “– E quantos meninos este projeto assistiria?” Eu disse que entre trinta e quarenta, para que pudéssemos dar um acompanhamento de perto e descrevi para ele todas as medidas pedagógicas que utilizaríamos. Pensávamos em fazer algo que seria uma república na qual os meninos teriam uma visão participativa, cada qual teria um quarto com sua cama, podendo ter sua privacidade... Foi quando o Darcy me disse assim: “– Nilda, minha amiga, enquanto você faz isso com 30, eu terei 500 CIEPs que colocarão todos os menores abandonados do estado na escola, com todo o apoio pedagógico, com ‘mães sociais’ etc., etc., etc.”

SFC:

Havia no projeto dos CIEPs a nítida insuficiência para promover uma ressocialização e um desenvolvimento em massa. A meu ver, eram os mesmos riscos que o ensino monitoral inglês possuía ao submeter os alunos a uma superestrutura escolar e, no fundo, auferir uma subinstrução, ou ainda, um ensino deficiente.

NT:

Exatamente, e isso nós não queríamos. O projeto da *República dos Meninos* dava às crianças uma casa, pois um lar é uma referência muito forte quando se trata de formar um indivíduo. Em uma educação que conta com os recursos do imaginário, é preciso estes tipos de referências, e eu me pauto muito na referência da casa. Tem, inclusive, um autor que trabalha muito bem com a questão da unirreferência.

RSKM:

Não seria o Erving Goffman?

NT:

Sim! Ele mesmo! Retornando ao ponto e encurtando a história: Darcy não aprovou o projeto. Darcy era genial, mas não era educador de formação... Ele não entendia certas coisas... Ele até tinha uma visão meio simplória de alguns problemas. Veja você, depois de ter dito não ao projeto, ele foi me levar até o elevador e, ali, eu disse que lamentava e perguntei a ele como o projeto dos CIEPs lidaria com a droga, com a cola (ainda não havia o “crack” e o tóxico que circulava entre os meninos era a cola de sapateiro). Darcy arregalou os olhos (eu acho que ele não estava esperando esta pergunta) e me disse: “– A cola? Muito simples, misturamos bosta nela de modo à cola ter um cheiro que eles não vão aguentar”. Imagine só, acrescentar esterco na composição da cola industrial para combater seu uso entorpecente! Só mesmo o Darcy! (risos). No dia seguinte, cheguei a minha sala, bati um ofício me desligando da função. Fui-me embora.

JFC:

Nesta época que cargo a senhora ocupava, quero dizer, de que cargo a senhora se desligou?

NT:

Era Secretária Geral de Estado.

302

SFC: *A senhora foi a primeira mulher a exercer este cargo, não foi?*

NT:

Não saberia dizer. Eu fui, sim, no governo Marcelo Alencar (1995-1999), a primeira Secretária de Ciência e Tecnologia.

RSKM:

E o Darcy Ribeiro levou a sério a ideia de colocar substâncias fétidas na composição da cola de sapatos. Assisti há algum tempo a um documentário no qual ele dizia ter muito orgulho de o Senado ter aprovado esta lei que ele reputava “uma leizinha linda”.

NT:

Pois é... ele levou a coisa a sério e, posteriormente, enquanto senador, conseguiu desenvolver e aprovar tal lei que viabilizava a ideia “genial”. Consequência disso: logo depois, pediu audiência a ele um grupo de empresários do ramo de calçados: eram fabricantes de sapatos que exportavam para a Itália. Eles trouxeram de presente para Darcy um par de sapatos lindo, caríssimo! Quando abriram propositalmente a caixa, os solados fediam terrivelmente. Só aí o Darcy entendeu o que fez!

SFC:

ENTREVISTA

○ imaginário, o simbólico e a educação

Ouvindo essas histórias e outras tantas, nota-se que havia diferenças entre você e o colega Darcy Ribeiro. Estas diferenças eram ideológicas... Era uma relação de amor e ódio?

NT:

Nunca! Tínhamos diferenças quanto aos modos de execução, mas compartilhávamos basicamente da mesma ideologia. Darcy era mais idealista, era um antropólogo, ele “voava” um pouco mais do que eu... Por causa de minha formação nas ciências exatas, eu acabava sendo mais pé no chão do que Darcy. Vou lhe dar um exemplo: quando fui Secretária de Ciência e Tecnologia do Estado me caiu no colo a *Universidade do Norte Fluminense – UENF*, que Darcy brilhantemente idealizou e criou. Pois sobrou para a velha Nilda a regularização de tudo. Darcy era assim, uma inteligência que parecia saltar de pico em pico, e deixando que nós preenchêssemos as lacunas que ele deixava para trás por não ter paciência para essas coisas menores.

SFC:

Retomando o fio da meada, o que aconteceu depois de seu desligamento?

NT:

Na época em que me desliguei da Secretaria de Educação do Estado, o então prefeito do Rio de Janeiro Marcelo Alencar, sensibilizado pelo assunto – mandou um de seus secretários procurar-me e tomar conhecimento de que projeto se tratava. No dia seguinte a Profa. Célia Alencar, sua esposa, telefonou-me para dizer que o prefeito desejava falar comigo. Logo de saída vi na expressão daquele homem traços de alguém comprometido com a educação do nosso povo. Não era de estranhar quando fiquei sabendo sua origem: filho de mãe professora e marido de professora também. Duas mulheres afirmavam em seu coração o valor da educação. Enfim, apelos daquelas mulheres tão importantes para ele estavam em seu sangue. A partir daquele momento nosso contato era mediado por sua esposa – Célia Alencar. Parceiras dos mesmos ideais, nos encontramos e eu lhe apresentei um novo projeto. Quando entrei na sala do Marcelo Alencar, ele perguntou logo o que eu desejava fazer. Disse-lhe que era uma república de meninos de rua e expliquei-lhe como funcionaria. Nosso Prefeito sorriu e disse: já gostei do título, República. Perguntou logo em seguida o que faltava, e eu lhe disse que precisava de uma casa que ficasse nas proximidades da Praça Saens Peña para que eu pudesse trabalhar com os meninos que ficavam no chafariz; ele passou a mão no telefone, chamou o encarregado de obras e mandou providenciar a casa, na mesma hora.

Com a casa em mãos, nós fizemos reformas, trabalhamos toda a arquitetura segundo as ideias de Freinet, quer dizer o espaço de aprendizagem interno e externo, os

Jorge Felipe Columá

Simone Freitas Chaves

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Toledo, v. 5, n.º 1 (2022) p. 289-311

cantinhos de aprendizagens etc... Estava a serviço dos alunos o que havia de melhor das teorias e das práticas pedagógicas conhecidas. Isso era mostrar que não se tratava apenas de interesses particulares e sim mostrar que vontade política deve materializar-se em práticas de interesse do povo. Assim foi a República.

JFC:

Como era a República?

NT:

Era uma casa com quartos em que cada criança tinha seu cantinho, seus armários, suas coisinhas. Eles mesmos se reuniam, todos, em uma espécie de conselho e deliberavam o que valia e o que não valia na casa. Por exemplo, na casa não se podia cheirar cola, não se podia beber e se na rua se fizesse isso, que se ficasse na rua, pois na casa não entraria. Os meninos eram severíssimos, por orientação deles mesmos. Houve uma vez que um deles chegou da rua drogado e acabou punido tendo que dormir na varanda por uma semana. O grupo determinou isso em comum acordo. O menino que errou aprendeu que deveria se adequar a partir dos códigos que eles mesmos criaram para o funcionamento da casa.

Claro, nós, os educadores, estávamos sempre atentos (eu mesma estava sempre lá), mas não interferíamos na saudável autonomia deles. Eles tinham seus códigos e o código da rua por opção deles não podia entrar na casa. Mas na República não havia apenas a autodisciplina; havia solidariedade, cada um cuidava do outro, os mais velhos cuidavam dos menores, não deixavam mexer com as adolescentes... Existia uma vivência cidadã em construção e o projeto foi tão bem sucedido que o Dr. Marcelo, quando foi eleito governador do Estado, pensou em estender a experiência que tivemos na prefeitura.

304

SFC:

Como foi essa nova etapa?

NT:

Assim que o Dr. Marcelo Alencar se elegeu governador, ele reuniu a equipe que trabalhou na transição e foi visitar uma área em Quintino. Tratava-se de continuar ou romper com o processo de estadualização de alguns equipamentos sociais, redutos do Governo. Naquele momento tratava-se de uma área que historicamente sofrera grandes transformações; uma delas foi a FUNABEM, instituição que possuía, por décadas, o estigma de centro correcional para menores. Fizemos uma visita: era uma área ampla, cerca de um milhão de metros quadrados. Quando saímos de lá, dentro do carro, Dr. Marcelo Alencar me perguntou assim: “- Teves (ele me chamava de Teves), o que você achou?”, e eu lhe disse que aquela obra poderia ser o cartão de visitas

de seu governo. Ao dizer isso, todas as pessoas que estavam no carro caíram na risada. A única que não riu foi a Célia Alencar, que, num gesto de cumplicidade, piscou para mim.

Poucos meses depois, estávamos trabalhando; depois de conquistar os servidores que estavam acostumados ao antigo regime, passamos às obras de adaptações dos prédios e instalações de acordo com o nosso propósito. Pretendíamos edificar ali, o que se chamou CEI, *Centro de Educação Integral*. Tínhamos um grande desafio pela frente, pois todo aquele lugar possuía um imaginário muito negativo... Era sombrio, possuía muros e portões altos como uma casa de custódia, tinha árvores com os galhos despencados, chorosos... Para você ter ideia, as pessoas evitavam passar na rua em que ficavam os prédios; as mães aconselhavam seus filhos a evitar a vizinhança. Todo o lugar possuía o imaginário da morte.

Uma de minhas primeiras medidas foi mandar podar as árvores, para fazer que a luminosidade penetrasse no local; depois, combati uma arquitetura que expressava um imaginário de opressão: solicitamos que fosse reduzida a altura dos muros, diminuídos os portões, as grades da entrada (tenho até fotos deles cortando aquele portão enorme, que mais parecia portão de cemitério). Quando determinamos que fossem realizadas aquelas mudanças, um agente me interpelou: “– *Mas professora, se cortar o portão os meninos vão fugir!*” Mantive a ordem e disse-lhe que, depois das mudanças que estávamos promovendo, as pessoas não queriam mais sair daquele local, mas, ao contrário, desejariam entrar. E foi exatamente isso que aconteceu! Quando abrimos matrículas para o CEI, havia fila de gente para colocar os filhos ali. Precisei, contudo, fazer um trabalho radical! Imagine você que, no prédio da instituição que, no passado, buscava promover o bem-estar do menor, havia mais gavetas refrigeradas para cadáveres do que espaços de construção do conhecimento; ainda havia nos porões correntes e grilhões nos quais os meninos eram aprisionados: ficavam lá, de pé! Mandei pôr tudo abaixo. Daí, vieram falar comigo: “– *Mas professora, como é que se vai derrubar isso, esses porões são históricos*”. Então, eu disse a eles que aquela história nós conhecíamos muito bem e que já estava na hora de acertar as contas com ela escrevendo um novo futuro, e derrubamos tudo!

RSKM:

Um comportamento de vanguarda! Lembrou-me aquele lema do Manifesto Futurista: “Abaixo o luar”!

NT:

Mas não poderia ser outro! Como poderíamos transformar aquele local conservando as suas estruturas esclerosadas que nos condicionavam e nos oprimiam? Mesmo assim

todos os equipamentos sociais que lá existiam foram reaproveitados: da padaria ao teatro.

SFC:

Depois que se tornou CEI qual era o público assistido?

NT:

O *Centro de Educação Integral* assistia entre crianças e jovens carentes desde a creche até o curso profissionalizante. Muitas crianças trazidas da rua. A polícia vivia me trazendo crianças achadas em situação de risco. Traziam para mim, pois sabiam que ali elas ficariam bem... Por exemplo, uma vez um casal de moradores de rua brigou, a mãe foi embora e deixou o bebê com o pai. O pai, bêbado, colocou fogo nos poucos pertences que tinham e a criança ficou sob uns papelões em chamas. Resultado: a menina teve uma queimadura na perna que fez com que a perna aderisse à coxa. Esta criança chegou ao CEI, ficou conosco algumas semanas. Não demorou muito, nós ligamos para a equipe de cirurgias plásticas que trabalham com o Ivo Pitanguí e eles restauraram sua perninha. Lembro-me que esta menina acabou sendo adotada por uma de nossas funcionárias.

Num outro caso, lembro-me bem, o policial chegou às lágrimas me trazendo uma criança. Segundo este policial, um morador de rua havia passado em um terreno baldio e visto uma moradora de rua conhecida dele recostada a uma árvore dando de mamar a seu bebê. Como ela estava amamentando, ele não quis se chegar. Dois dias depois, o mesmo morador de rua voltou ao local e encontrou a mãe na mesma posição com a criança, no colo, aos prantos. Muito provavelmente a moça teve uma embolia pulmonar, morreu ali e a criança viveu aqueles dois dias mamando aquele soro morbosos da mãe defunta... Imagine só! (pausa).

Era este o público que o CEI atendia. Com o desenvolvimento das escolas e do ensino profissionalizante, os técnicos da instituição chegaram à conclusão que não era possível atender cerca de 4000 alunos e manter os moradores. Tratava-se de uma decisão bastante radical. Ficaria a cargo da *FIA – Fundação para Infância e Adolescência* a moradia e o CEI ficaria com a educação, inclusive para os moradores. Rompia-se assim a ideia de unireferência, pois a criança moraria em outros locais e iria à escola como outra criança qualquer. O CEI tornou-se um projeto bem sucedido a tal ponto que abriu espaço para agregar-se com as escolas técnicas.

JFC:

O CEI acaba sendo um protótipo para aquilo que posteriormente seria a FAETEC, não é?

NT:

ENTREVISTA

○ *imaginário, o simbólico e a educação*

Sim. Poderíamos dizer que o CEI é o projeto piloto da FAETEC, mas, para este segundo momento, muita coisa ainda precisou acontecer.

Foi o Luiz Paulo Corrêa da Rocha, na época deputado estadual, que pegou a *Fundação de Amparo ao Ensino e a Pesquisa – FAEP* (instituição que havia sido criada em 1982 com o propósito de apoiar o projeto dos CIEPs do Darcy) e que propôs que ela fosse transformada em *Fundação de Apoio à Escola Técnica – FAETEC*. Quer dizer: a FAEP já chegou para mim meio FAETEC.

RSKM:

Não entendo. Houve, então, uma fusão do CEI com a FAETEC?

NT:

Não. Como disse, o CEI era um projeto piloto. A FAETEC assumiu este projeto e, a partir do sucesso dele, criou condições para que ele expandisse e se modernizasse, valendo-se do aparato que as escolas técnicas trouxeram. Dizendo de modo claro: a constatação por parte do governo do sucesso do CEI e a necessidade de se dar uma direção à FAEP, fizeram com que a FAETEC fosse criada, já ancorada no CEI. E, diga-se de passagem, com a mesma saúde do CEI. É preciso ressaltar a excelência do ensino que implantamos ali (ou melhor, que *criamos* ali, até porque ninguém faz nada sozinho). Na ocasião, com apenas dois anos de funcionamento, o CEI foi reconhecido como um dos melhores colégios do estado – No *ranking* das escolas – inclusive públicas e privadas, ficou em décimo lugar. No ano seguinte, ou seja, com três anos de funcionamento, conseguiu o segundo lugar, perdendo apenas para o Colégio Pedro II. Era uma vitória mostrar que a escola pública, gratuita, para qualquer criança pode ser de excelência.

JFC:

A que a senhora atribui este êxito?

NT:

Ao fato da escola contar com o que havia de melhor. Aos nossos alunos, o melhor! Geralmente a escola tradicional pede esmolas; nós estabelecíamos parcerias. Não nos contentávamos com pouco, sempre que trabalhávamos com a iniciativa privada nós tentávamos fazer propostas inteligentes que serviriam aos nossos interesses e que pudessem ser vantajosas aos empresários. Aquele ensino não poderia se conformar em viver com migalhas; por isso equipamos tudo com recursos físicos de primeira, pretendíamos tecnologia de alto nível, “material” humano capacitado a oferecer apoio pedagógico. Naquela escola técnica, os alunos não apenas aprendiam ofícios, mas

Jorge Felipe Columá

Simone Freitas Chaves

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Toledo, v. 5, n. 1 (2022) p. 289-311

também as artes, daí entrar a música, a dança, o teatro, a capoeira... Em resumo, na escola técnica não poderia haver só o técnico, se tínhamos o interesse de formar um cidadão integral.

Quanto aos aspectos ideológicos da gestão, pensava que a FAETEC seria uma instituição para ser conduzida com os pés no chão e o olhar no horizonte... Tentávamos conduzir aquela casa orientando-a por uma visão humana e humanística. E isso é coisa muito séria... O ensino era técnico, mas não apenas para que nossos alunos tivessem uma situação na vida; educávamos ali entendendo que a educação era a própria vida. Ou é assim, ou não se pode falar em educação integral!

SFC:

Retomando aspectos de sua formação, agora conhecendo toda esta sua história com projetos sociais e educacionais, pergunto: como teria entrado em sua vida acadêmica o campo dos imaginários sociais?

NT:

Trabalho com o discurso do imaginário há vinte e dois anos. As primeiras leituras que eu fiz sobre o tema corriam por fora da orientação que eu tenho hoje; eram leituras de Foucault, especialmente a *Microfísica do poder* e *Vigiar e Punir*. Este segundo livro eu cheguei a usar em sala de aula com minhas crianças. Lá quando ele diz: “Eis como ainda no início do século XVII se descrevia a figura ideal do soldado.”, eu peguei esta frase e dei uma reformulada, ela ficava assim: *Eis como ainda de longe eu via a figura do...* E o aluno completava a frase e depois nós problematizávamos o que foi enunciado. Este exercício seria para mostrar que somos nós que construímos nosso corpo e que algumas instituições têm participação na formação do corpo do outro. Mesmo nós construímos o corpo do outro, como? Na minha percepção, na minha imaginação... Pois há marcas no corpo que permitem estas apreensões. O corpo tem fisionomia, tem discurso, tem indumentária... Assim, quando se tira um camponês da gleba para fazer dele um soldado, você é obrigado a alterar todas essas marcas; o mesmo ocorre com o menino que você quer tirar da rua e transformar, por meio da educação, num cidadão. Não bastasse todo um trabalho de formação dos corpos, há também um trabalho de motivação com o qual você lida com o imaginário. Quando um instrutor militar diz: “- Hoje você é camponês, mas você poderia ser sargento.”; quando um educador diz para um menino da rua que existe um futuro a ser projetado, o que não é começa a se conformar de modo a se tornar realidade um dia!

Esta passagem do sonho para o concreto é onde trafega o imaginário, é o mundo do imaginário! O estudo do imaginário, assim, prevê todo um trabalho de observação e análise, de produção de imagem... Tive que estudar muito a *Psicologia da Gestalt*... Estudei muito Pierre Ansart, que nos fornece um tripé importante que é mito-religião-ideologia. Este, numa linha diversa da de Jung, nos permite entender como existe o deslocamento da religião para a ideologia. Embora respeite muito a linha junguiana, eu trabalho pela linha freudiano-lacaniana. Embora, naturalmente, conheça bem a

linha freudiano-junguiana. Lembro-me que certa vez nós recebemos o Gilbert Durand lá na UFRJ e uma aluna minha, depois da conferência, perguntou para ele pra que serviria o imaginário. A resposta dele foi a seguinte: “– Para suportar o real”. Esta frase foi dita dentro da UFRJ e não houve registro disso! Julgo oportuno registrá-la aqui, pois há algo de muito certo nisso, a realidade é pesadíssima, e se não a significarmos e ressignificarmos com o imaginário a vida fica insuportável, intolerável! O que o real concreto me submete, o imaginário me ajuda a escapar. O imaginário torna a realidade palatável.

RSKM:

Adeptos de vertentes teóricas mais ortodoxas (alguns linguistas, por exemplo) implicam com a legitimidade científica do discurso do imaginário. Pelo fato de muito deste discurso não se valer de critérios estabelecidos a priori, mas orientar-se por marcos descobertos ao longo do próprio discurso (e nas circunstâncias em que um determinado fenômeno do imaginário é abordado), os críticos da temática do imaginário acusam tal análise de se ocupar não do real, mas do provável, do conjectural. Como se o imaginário não fosse efetivo, não existisse...

NT:

Ora, mas claro que existe! Ele acontece para mim (num primeiro momento é *realidade psíquica*, como diria Freud) e, em alguns casos, pode ser reconhecido pelo meu outro (é *coletivo*, como teria assinalado Jung)! Ele transforma significativamente meu mundo, por mais etéreo que pareça ele ganha concretude. Tomemos um exemplo: o imaginário das hordas gentílicas primitivas que permeia a ideia do socialismo proposto por Marx e Engels, não demorou muito para que isso ganhasse concretude com a revolução bolchevique, não é mesmo? Como, então, não teria efetividade!?

RSKM:

Se bem entendi (indo uma vez mais a Marx), acho que poderíamos explicar essa relação parodiando aquele axioma deste filósofo alemão: “tudo que é sólido desmancha no ar”. No caso do imaginário (quer dizer, fora do contexto ideológico específico da frase marxista), poderíamos dizer que: o que é imaginário se concretiza no mundo.

NT:

(Pausa) O que você acabou de formular, em linguagem metafórica, tem todo o jeito de uma “lei” do imaginário! Pois é isso mesmo, o imaginário é o psíquico que se realiza concretamente, numa concretude significativa. E para aprender a lidar com os campos significativos que se abrem desde aí, o estudo do imaginário se serve da psicologia, da semiótica, da semântica... Está tudo ali. Mas o ramo do discurso do imaginário que eu escolhi seguir foi o da Eni Puccinelli Orlandi.

JFC:

E como a senhora conheceu o trabalho da Eni Puccinelli?

NT:

Foi quando eu lecionava na UFRJ. Estavam fazendo mudanças curriculares, criaram um curso de filosofia e cismaram que quem iria dar o curso era eu. Daí, escrevemos um projeto pedagógico. Este projeto foi cotado para os cursos de pós-graduação *strictu sensu* que desejávamos implantar. Um belo dia, Affonso Romano de Sant'Anna, o poeta, que na época era ligado a um desses órgãos de fomento, foi visitar a UFRJ e acabou folheando os projetos. Quando ele se deparou com o nosso, pousou a mão sobre ele e disse assim: “- *Este eu patrocino.*” Com o apoio oferecido por ele, nós tivemos condições de tocar o projeto, inclusive, chamando a Eni Puccinelli para nos oferecer cursos de capacitação. Ela vinha de Campinas para dar aulas de análise do discurso e foi assim que eu a conheci. Acabamos amigas, organizamos revistas etc... Com a Eni Puccinelli eu fui aprender os rudimentos da análise do discurso e, a partir daí, lendo Ansart, Baudrillard, Eliade, Maffesoli... Eu comecei a desenvolver outras potencialidades do discurso simbólico. Hoje, eu trabalho com a análise do discurso, mas não apenas o falado ou o escrito. Acabei estendendo a coisa para o visual, para o musical etc. Trabalho com imagens. Adoro!

310

SFC:

O discurso do imaginário nos permitiria pensar um modelo de intelectual?

NT:

Julgo que ele contribuiria na práxis intelectual, pois ele ajuda a mostrar que em qualquer dimensão humana o imaginário está presente. Foi-se a época em que se acreditava que o intelectual era apenas um ser intelectual criado em circunstâncias históricas marcadas pelo apogeu do racionalismo; todos sabemos que faculdades racionais como o entendimento e o raciocínio não dão conta de explicar a realidade complexa que somos. O homem é um ser que imagina e que vive imenso nesta imaginação que diz respeito a ele e à coletividade. Na tentativa de pensar a realidade humana, portanto, não há como deixar de fora a dimensão do imaginário. Melhor dizendo: não podemos esquecer que o homem é o único animal simbólico, como diz Ernst Cassirer

JFC:

Conjugando a política, a educação, a ciência e a tecnologia, sua religiosidade e toda esta conversa com o imaginário, qual, em sua avaliação, terá sido o saldo de Nilda Teves?

ENTREVISTA

○ imaginário, o simbólico e a educação

NT:

(Pausa) Quem viver verá... (risos) Mas acho que posso dizer de boca cheia que, mesmo que nem todas as ideias tenham dado certo, que mesmo que algumas pessoas não tenham gostado das coisas que pensei e profissionalmente fiz... Posso dizer que estou feliz com tudo. Se “a vela apagasse” hoje, o saldo teria sido positivo, pois deixo as crianças que ajudei a formar (noutro dia, cheguei numa estação de petróleo em Macaé e um supervisor, egresso do projeto da *República dos meninos*, veio me cumprimentar), eu deixo meus livros, eu deixo vocês, que são meus herdeiros... Importa dizer que tudo que fiz foi pautado no princípio que a prática é o critério de verdade. Continuo uma cristã-marxista. Nada do que me meti a fazer foi feito sem convicção e emoção; foi tudo concreto.

SFC:

Nesta sua última fala parece transparecer aquela utopia necessária que a senhora alude em seu livro Cidadania: uma questão para a educação, quando diz: “Aquele que esqueceu suas utopias, sufocou suas paixões e perdeu a capacidade de se indignar diante de toda e qualquer injustiça social não é um cidadão, mas também não é um marginal. É apenas um nada que a tudo nadifica.”

NT:

Sim. É deste sentimento utópico que eu falo. E continuo endossando a passagem do meu livro que você acabou de ler.

Submetido: 17 de janeiro de 2022

Aceito: 27 de janeiro de 2022

RESENHA



PERETTI, Clélia. *Nas trilhas de Edith Stein: gênero em perspectiva fenomenológica e teológica*. Curitiba: Appris, 2019. 323p.

311

Evandro Pegoraro

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS¹

Publicou-se pela editora Appris no ano de 2019 o livro *Nas trilhas de Edith Stein: gênero em perspectiva fenomenológica e teológica*, da pesquisadora Clélia Peretti, professora do curso de Bacharelado em Teologia e do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Teologia da PUCPR. Resultado do seu doutorado, o livro possui como tema as contribuições nos campos da filosofia e da teologia na perspectiva feminina a partir da filósofa e mística Edith Stein, uma das grandes mulheres do século XX. Escrito por uma mulher sobre uma das grandes mulheres do século XX, um dos seus méritos consiste no fato de assumir a defesa da feminilidade à luz da fé. Prefaciado pelo professor, pesquisador e tradutor Renato Kirchner e apresentado pelo professor Ezequiel Westphal, o livro está dividido em cinco capítulos.

¹ E-mail: maestroev@hotmail.com.

O primeiro capítulo – *Edith Stein e seu protagonismo feminino* – descreve o itinerário da vida de Edith Stein, desde a sua formação familiar, passando pela sua formação acadêmica, seu engajamento social em prol das mulheres de sua época, a decisão de tornar-se cristã, após, carmelita e, por fim, a sua detenção e morte pelo regime nazista. Sua autobiografia, *História de uma família judia. Traços autobiográficos: infância e os anos juvenis*, é decisiva nos elementos aí mostrados.

Filha de família judia, ela nasceu no dia 12 de outubro de 1891, em Breslau, que na época pertencia a Alemanha, mas hoje fica no território da Polônia, sendo a última de uma família de onze irmãos. Perdeu o pai quando contava 3 anos, por isso testemunha a influência decisiva da mãe, Augusta Courant, na sua vida, mulher moralmente forte que assumiu também o papel do marido na continuidade do comércio de madeiras. Foi no seio familiar, de modo especial pela relação com a mãe, que ela obteve a primeira escola de pensamento, aprendendo a fé judaica, disciplina moral e o amor pelos outros.

Já no início de sua vida escolar a menina Edith foi aluna destaque, mostrando-se durante toda a vida muito dedicada aos estudos, aprendendo a falar muito bem o francês, o inglês e o espanhol, e a ler latim, grego e hebraico. Quando a filha decidiu estudar filosofia, a mãe não se opôs, embora desejasse que a filha escolhesse algo rentável. Sua mãe quase nunca lhe repreendeu pelas escolhas que fez de tal modo que ela aprendeu na prática o valor da liberdade.

Em 1911 ingressou na Universidade de Breslau, onde estudou psicologia, filosofia, história e gramática alemã e, num ambiente acadêmico majoritariamente marcado por homens, destacou-se em tudo o que buscava aprender. Nesse período de universidade o que lhe incomodou existencialmente foi a busca pela verdade. O estudo da psicologia positivista não lhe agradou, porém, ao ler a obra *Investigações Lógicas*, tomou contato com as pesquisas de Edmund Husserl, com o qual foi se encontrar. Ela encontrou na fenomenologia a pedra de toque que a inquietava e, no dia 17 de abril de 1913 partiu para Göttingen, onde tornou-se aluna do maior filósofo da época. Nessa ocasião cruzou também com Max Scheler e Martin Heidegger.

Concluiu com grande distinção (*Summa cum laude*) o doutorado no dia 3 de agosto de 1916 com o título *O problema da empatia (Zum Problem der Einfühlung)*, aos 24 anos. Nesse mesmo ano Husserl tornou-se professor da Universidade de Friburgo, para onde Stein o seguiu, tornando-se a única mulher assistente do filósofo, que, por livre iniciativa, deixou a função no ano de 1918, quando tomou contato com a literatura cristã. Passaram sob suas mãos e olhos as obras *Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola* e o *Livro da Vida* de Santa Teresa D'Ávila, o qual leu na casa de Conrad-Martius em 1921. Adquiriu e estudou também o *Catecismo da Igreja Católica* e um *Missal*.

No dia 1 de janeiro de 1922, aos 30 anos de idade, ela recebeu o Batismo, tendo como sua madrinha a sua amiga protestante Conrad-Martius. Convertida ao cristianismo, atuou como professora e conferencista até fevereiro de 1933, quando suas atividades públicas foram proibidas. No mesmo ano, em outubro, aos 42 anos de idade, ingressou no Carmelo de Colônia. Em 1938 ela se refugiou na Holanda, no Carmelo de Echt. No dia 2 de agosto de 1942 ela foi presa pela polícia nazista. Primeiro

ficou interna do campo de concentração de Amersfoort e depois conduzida ao campo de Auschwitz, onde morreu numa câmara de gás no dia 9 de agosto.

João Paulo II a beatificou no ano de 1987 e, em 1988, a canonizou. Patriota, ela não foi apenas brilhante na vida acadêmica, mas também na vida social, defendendo ativamente a participação das mulheres na vida do Estado alemão. Tanto no período em que estava na universidade em Breslau, como nos anos em que esteve em Göttingen, ela foi socialmente ativa, participando de vários movimentos e associações. Seu ativismo, no entanto, não a fez deixar de cultivar uma intensa experiência religiosa. Seu comprometimento social a fez também tornar-se enfermeira voluntária da Cruz Vermelha num hospital militar, durante a primeira guerra. Mesmo ali, nas horas vagas ela estudava e, nesse ambiente marcado pelo sofrimento, também foi incitada a buscar uma resposta em relação ao sentido da vida.

O segundo capítulo – *Contribuições da fenomenologia no estudo da pessoa humana* – aborda em que consiste o método fenomenológico e a sua apropriação na compreensão da pessoa. Foi o interesse de Stein pelo método fenomenológico que a fez tornar-se membra do Círculo Fenomenológico de Göttingen e, depois seguir Husserl para Friburgo. Husserl, recebendo impulso de Franz Brentano em seus estudos, definiu a fenomenologia como ciência das essências (*eidética*) e não dos fatos, tal como entendia a psicologia empírica da sua época.

A fenomenologia busca o gesto de fazer com que as coisas sejam vistas como se fosse a primeira vez. Mais, ela não busca por aspectos dos objetos, mas para o seu sentido (*redução eidética*), procurando ir no interior (dentro) das coisas. Tal como se diz, ela fica às voltas com a coisa mesma (*Sache*) tal e qual ela se mostra à consciência. Realizando uma aproximação entre a fenomenologia e a filosofia do medievo Tomás de Aquino, Stein encontra os fundamentos para a sua antropologia filosófica, apresentando a pessoa como sendo constituída por corpo vivente (*Leib*), alma (*Seele*) e espírito (*Geist*) – dimensões já presentes nas reflexões do seu mestre Husserl.

A filósofa entende que a pessoa é corpo, tido como casa do espírito e meio/ponte no encontro com os outros através de palavras, sentimentos ou emoções. Também entende que a pessoa se constitui comunitariamente. Esses elementos compõem a sua visão fenomenológica da pessoa como um ser total e comunitário. Corpo, alma e espírito tornam-se meios pelos quais a pessoa torna-se o que é. Stein entende o ser humano como tendo um núcleo interior espiritual que ao perceber-se percebe os outros e seu mundo externo. Pelo viés fenomenológico ela também aborda o tema da empatia, pressuposto para compreender a intersubjetividade, um dos seus temas capitais e também da filosofia contemporânea. Enfim, Stein investiga o ser humano no seu interior (originariamente) pelo viés fenomenológico-teológico.

O terceiro capítulo – *Gênero: perspectivas antropológica e fenomenológica* – trata do tema da pessoa na perspectiva fenomenológica (sem desconsiderar o aspecto teológico). Embora Clélia Peretti considere que esse tema tenha sido tratado por outros fenomenólogos como Max Scheler, Hedwige Conrad-Martius e Martin Heidegger, o foco apresentado é na perspectiva desenvolvida por Edith Stein, a partir de sua obra *A estrutura da pessoa humana*. Segundo a filósofa, o ser humano é composto por uma

dimensão subjetiva (interior), com os outros (intersubjetiva) e com Deus. Tendo interesse com a formação do ser humano (das mulheres de modo especial) ela entende que uma pedagogia autêntica precisa pressupor uma definição clara do que seja o ser humano. Embora ela entenda o ser humano como criatura de Deus, considera a dimensão singular (individual) da pessoa, dimensão que a torna possível ser quem é. Em outras palavras, embora criatura de Deus, o ser humano se constitui enquanto indivíduo.

A empatia (*Einfühling*) é vista como pressuposto da experiência do outro, ou seja, da intersubjetividade, por isso ela se torna central na antropologia de Stein. Embora a pessoa se constitua (ontologicamente) na relação empática com o outro isso não quer dizer que se tenha uma invasão do núcleo que cada um seja. Na relação intersubjetiva empática o núcleo de cada um dos envolvidos fica intocável, pois o íntimo de cada pessoa é inacessível. Nesse sentido, podemos sentir a dor ou alegria do outro, mas nunca intensidade de tais sentimentos que são somente do interior de quem os estão sentindo. Da relação com o outro a pessoa se torna, por decorrência, um ser comunitário.

A mulher nasce mulher, mas não precisa atuar na sociedade tal como os homens querem que ela seja, por isso o seu papel na sociedade não está previamente demarcado. Ela nasce mulher apta a ser o que ela quiser ser. O núcleo mulher, sua individualidade, não a torna estanque, mas ativa, dinâmica. E mais, não adianta a mulher reconhecer o seu valor na sociedade se os homens não mudarem o seu comportamento machista e autoritário/arbitrário em relação a elas. Stein, foi atuante e preocupou-se com a formação das mulheres de sua época. Para ela, a mulher não nasceu apenas para ser esposa, mãe ou religiosa.

O quarto capítulo – *A questão feminina no contexto histórico e contemporâneo de Edith Stein* – aborda, a partir da experiência de Edith Stein, a questão feminina, que teve seu início na passagem do século XIX para o século XX. Preocupada com a formação/educação das mulheres de sua época, ela destaca que essa tarefa deveria ser executada com os homens, e não somente por elas. Sob a perspectiva teológica ambos deveriam descobrir a vocação advinda de Deus para a sua formação integral e singular, sem deixar de lado as suas dimensões familiar, comunitária, societária e estatal. A formação da mulher – como a do homem – devem integrar duas dimensões: a interna (pessoal/vocacional) e a externa (que vem de fora). Embora sejam diferentes, homem e mulher, segundo a filósofa, precisam de uma formação que os complemente, pois, abrir-se ao diferente faz parte da constituição de cada ser. Para ela, antes de ser “homem” ou “mulher” o indivíduo é pessoa. No caso da mulher, o exemplo a ser seguido é o de Maria, mãe de Jesus. Tanto a mulher quanto o homem são convidados a cuidarem-se de si, dos outros e do mundo. A singularidade de cada um se constrói comunitariamente, em relação com os outros (e Deus), em missão.

Edith Stein foi professora, enfermeira, religiosa e estudiosa; deu tudo de si para tornar-se quem foi. Na prática, ela despojou-se de si para tornar-se o que foi. Os seus escritos acerca da formação da mulher de sua época inspiraram a elaboração de uma antropologia feminina na Igreja Católica, através da contribuição de João Paulo II.

Judia, ela participou e sofreu o destino do seu povo. As mulheres de vistas pela perspectiva exclusivamente masculina passaram a mostrarem por si mesmas no século XX. Nesse sentido, figuraram mulheres como Simone Weil, Hannah Arendt, Maria Zambrano, Hedwig Conrad-Martius e Michelle Perrot.

O feminismo iniciou no século XIX e adentrou o século XX, tendo como grande expoente a filósofa francesa Simone de Beauvoir através da obra *O Segundo Sexo*, publicada em 1949, considerada pioneira do movimento. No Brasil, a autora cita as brasileiras Adélia Prado, Cecília Meirelles, Ivone Gebara e a historiadora Mary del Priore. Se, no século XIX as mulheres eram preparadas para serem esposa, mãe e/ou religiosa, no século XX elas lutaram coletivamente pelo direito de votar. A brasileira Nísia Floresta Brasileira Augusta foi a primeira mulher a defender publicamente a emancipação feminina. Na década de 1920 tivemos a liderança de Bertha Lutz. As mulheres brasileiras conquistaram o direito ao voto em 1932, garantido pela Constituição de 1934.

A partir do feminismo surgiu o movimento feminista católico e a teologia feminista, tendo como representantes Gertrud Heizelmann, Mary Daly, Betty Naomi Goldstein Friedan, Kate Millet, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Kari Bórresen, Phillys Trible e Louise Schotroff. Trata-se de uma teologia de mulheres sobre as mulheres, opondo-se à teologia da mulher, feita por homens sobre as mulheres.

315

O quinto capítulo – *A mulher e suas esperanças na Igreja e na sociedade atual* – busca abordar o protagonismo da mulher na Igreja e na sociedade – ao lado do homem. Para Stein, a primeira ação seria a de perscrutar a própria vocação e, a partir disso, cada um deveria assumir a sua profissão. Nesse sentido, as mulheres poderiam, pautadas no escutar o seu chamado interior, assumir papéis tidos como exclusivamente masculinos. Mas, isso não para diminuir o espaço deles, mas para deixar com que elas assumissem aquilo pelo qual eram designadas livremente. As mulheres são capazes de enriquecer a vida pública, a sociedade, mas isso deve ser feito sem perder aquilo que lhe é próprio, a feminilidade.

De um período em que tanto o homem quanto a mulher eram definidos pelas suas características biológicas/genitais e, a partir disso, arranjados nos seus papéis sociais, Edith Stein tematiza o ser mulher. O que é ser mulher? Qual a sua vocação? Para ela, a mulher é muito mais do que unicamente um ser biológico (com missão de ser mãe), é, também, um ser psíquico, espiritual, axiológico, ético. Ela não tem apenas corpo, mas vida, liberdade. Para Stein, a mulher não possui apenas a missão de mãe biológica, mas também de mãe espiritual. Ela é cuidadora. Stein pensa a formação das mulheres de sua época para além do ser mãe (biológica), ou seja, para contribuir com a sociedade, para atuar publicamente.

Outro fator fundamental na constituição do ser mulher é o componente religioso. Na Alemanha, Stein viu na Constituição de Weimar de 1919, espaço concedido as mulheres e, por isso, anunciou a necessidade de que elas recebessem uma formação para ocuparem cargos públicos e sociais. Ela reclamou uma formação preparatória para as jovens mulheres para que elas pudessem assumir cargos exclusivamente

masculinos. Não se trata de emprego, mas de trabalho, ou seja, uma ação que a constitua enquanto mulher e contribua significativamente com a sociedade. Para Stein, as mulheres podem contribuir significativamente na construção do bem comum.

No século XX o tema da mulher é abordado com força na Igreja Católica no Pontificado de Pio XII, Paulo VI, e, de modo especial, de João Paulo II. Stein pensa que tanto os homens como as mulheres são chamados por Deus para lhe servir. Nesse sentido, ela pensa a questão do sacerdócio feminino, tema tratado pela Igreja Católica, mas não aceita. No seu entender, a família, o Estado e a Igreja, para ela, são as três comunidades que, juntas formam, a pessoa. A família e o Estado são naturais, e a Igreja é sobrenatural; juntas elas são imprescindíveis na formação do ser humano desde o nascimento. Para Stein, as mulheres possuem uma vocação especial de educação dos jovens.

É na experiência religiosa que as mulheres – e os homens – vivendo em comunidade – convivendo – descobrirão a sua vocação verdadeira, íntima, pessoal. A filósofa reúne as experiências existencial e coletiva, intersubjetiva e pública, horizontal (alteridade/outro) e vertical (Alteridade/Deus), na constituição do ser. Como membra da Ordem Carmelita, ela seguiu as orientações espirituais presentes nas obras de São João da Cruz e Santa Teresa D'Ávila – *Castelo Interior*, sem descurar de Santo Agostinho – *Confissões* – e de Dionísio o Aereopagita. Ela desenvolveu a sua mística a partir desses mestres místicos, descobrindo-se a si mesma, no seu mais íntimo, com Deus/Trindade.

O livro da professora e pesquisadora brasileira Clélia Peretti aborda a vida, o engajamento, a produção acadêmica, a religiosidade e o testemunho de uma das maiores filósofas do século XX, tendo como uma das referências Angela Ales Bello, italiana especialista no pensamento de Edith Stein, reconhecida internacionalmente. Apresenta-se ao público brasileiro como uma referência fundamental acerca do feminismo cristão católico. Filosoficamente, discípula de Edmund Husserl, Stein demonstrou originalidade ao interpretar fenomenologicamente as obras de Tomás de Aquino. A sua vida e os seus escritos sobre as mulheres serviram de inspiração para João Paulo II escrever acerca da antropologia feminina na Igreja Católica. Stein mostrou com a sua vida a preocupação com as mulheres de seu tempo para que elas, ao lado dos homens, pudessem viver livremente e com dignidade. Foi uma mulher única, estudiosa, professora, palestrante, enfermeira, religiosa e mística. Uma mulher que entendeu o ser mulher (e o ser homem) como sendo uma construção pessoal, comunitária e com Deus. Consideramos oportuno repetir aqui o que escreveu, no prefácio do livro aqui apresentado, Renato Kirchner, conforme o qual, com a presente publicação e pelo que testemunha há anos, Clélia Peretti pode ser colocada ao lado de mulheres como Cecília Meirelles, Adélia Prado, Ivone Gebara e Maria Clara Lucchetti Bingemer.

Submetido: 21 de outubro 2021

Aceito: 20 de novembro 2021

RESENHA

PERETTI, Clélia. Nas trilhas de Edith Stein.