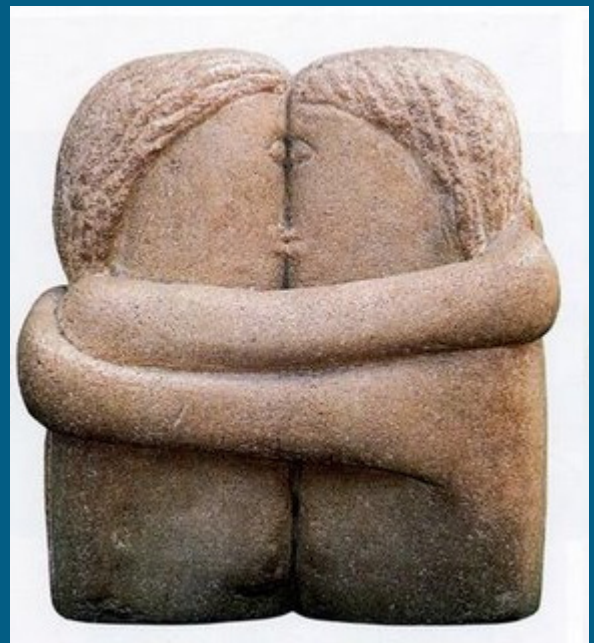


Ano 4, n. 4, 2012

ISSN 2176.3356

A Palo Seco

Escritos de Filosofia e Literatura



Ano 4, Número 4, 2012

CONSELHO EDITORIAL

Carlos Eduardo Japiassú de Queiroz

Cicero Cunha Bezerra

Eduardo Gomes de Siqueira

Jacqueline Ramos

Luciene Lages Silva

Maria Roseneide Santana dos Santos

Romero Junior Venancio Silva

Tarik de Athayde Prata

Celso Donizete Cruz

Dominique M. P. G. Boxus

Fabian Jorge Piñeyro

José Amarante Santos Sobrinho

Maria Aparecida Antunes de Macedo

Oliver Tolle

Sílvia Faustino de Assis Saes

Ulisses Neves Rafael

Editoria

Celso Cruz

Maria A. A. de Macedo

Paginação e revisão

Celso Cruz

Imagem da capa

“O beijo”, de Constantin Brancusi

FICHA CATALOGRÁFICA

A Palo Seco: Escritos de Filosofia e Literatura / Grupo de Estudos em Filosofia e Literatura, Universidade Federal de Sergipe. Vol.1, n.4 (2012) - . Aracaju: UFS, CECH, 2009 -

Anual

ISSN 2176-3356

1. Filosofia - Periódicos. 2. Literatura - Periódicos. I. Grupo de Estudos em Filosofia e Literatura.

CDU - 1:82.09

Sumário

4 Apresentação

Celso Cruz

Maria A. A. de Macedo

8 A Albertine de Proust como tradução da pura hecceidade deleuze-guattariana

Bernardete Oliveira Marantes

18 Heidegger e sua apropriação filosófica de Hölderlin

Daniel Teixeira da Costa Araujo

34 O riso de Demócrito na tradição literária

Francisco Jose da Silva

40 Michel Foucault no contexto da pós-modernidade: prólogo para uma teoria literária

Maria A. A. de Macedo

53 A percepção como valor epistemológico na *Fenomenologia da percepção*, de Maurice Merleau-Ponty

Carlos Eduardo Japiassú de Queiroz

67 Inimigos públicos ou Um rebelde que quer um lugar

Romero Venâncio

Apresentação

Com este novo número de nosso periódico, reafirmam-se as tentativas de aproximação das duas principais áreas que estudamos. Lembramos que o GeFeLit – Grupo de Estudos em Filosofia e Literatura, responsável por esta revista, congrega professores e pesquisadores que buscam franquear ou frequentar as fronteiras de suas respectivas disciplinas, num flerte contínuo que vem se consolidando em uma relação de livre e mútua exploração. Já colocávamos, por ocasião do primeiro número, que víamos os limites entre literatura e filosofia como um problema não solucionado, e o caso é que este é de fato continuamente reproposto em nossas discussões. Independente de sua solução, porém, a qual não é necessariamente a preocupação principal, segue o trânsito entre fronteiras e nos limites, com resultados apreciáveis para ambos os lados.

Assim, a pesquisa interdisciplinar se realiza sem precisar a todo momento esclarecer se o que se faz é filosofia ou literatura. Estudam-se obras literárias e filosóficas na expectativa do esclarecimento de umas pelas outras. Em uma escala mais simples e mais comum do estudo da relação entre ambas, apontam-se certos conceitos construídos na filosofia, e procura-se interpretar o texto literário a partir deles. Exemplos desse tipo podem passar como simples crítica literária, contudo, o apoio filosófico é capaz de revelar não só as potencialidades de instrumentalização da filosofia para o estudo da literatura; revela também a literatura como campo de provas, de experimentação, onde verdades são colocadas em movimento, sem a necessidade de serem comprovadas. Num ponto mais extremo, temos os textos considerados, à primeira vista, tão-somente literários, mas que fomentam a plasticidade de suas fronteiras, em particular com a filosofia, já que em uma leitura mais atenta observamos a construção de um pensamento filosófico, não sua mera reconstrução.

Outros tipos de relacionamento podem ser imaginados ou entabulados. Benedito Nunes, publicado em nosso número anterior, já explorou em teoria – e na prática – as potencialidades desse contato interdisciplinar. Outro teórico mais contemporâneo, o francês Alain Badiou, pensando numa relação de complementaridade da filosofia com a arte, igualmente prevê possibilidades de interpenetração extensíveis à relação da filosofia com a literatura. Um exemplo interessante que ele oferece para esclarecer a natureza dessa relação resgata a analogia do Mestre e do Histérico, formulada por Lacan. O Histérico afirma ao Mestre que a verdade *fala* por sua boca, ao mesmo tempo o interroga *sobre* o saber que o Mestre tem a seu respeito. Assim a arte (o Histérico) sempre se apresenta ao filósofo (o Mestre) como uma pergunta silenciosa sobre o seu ser.

Seja, pois, a literatura, a fonte de uma verdade que desconhece sua verdadeira constituição, que se explicita na transa com a filosofia. Daí a procura de uma pela outra. Os momentos de embaraço, no sentido de embaralhamento, vão atizar a curiosidade, ademais de enriquecer o estudo, de um e de outro lado, e podem levar a uma grande satisfação. Há algo que compensa nessa busca. E os textos que compõem o presente volume o comprovam.

O instigante artigo de Bernardete Oliveira Marantes, “A Albertine de Proust como pura tradução da hecceidade deleuze-guattariana”, reflete sobre o conceito de hecceidade, desenvolvido por Deleuze e Guattari para dar conta de uma “individuação sem sujeito” ou de uma “individuação impessoal”. A partir da noção de hecceidade chega-se a uma nova concepção de sujeito, não mais visto como unidade, porém como multiplicidade, não “feito de profundezas, mas de intensidades, de forças que estão na superfície”, “sujeito destituído de essência, unidade, ou universalidade”. Vê-se nessa nova concepção uma clara tentativa de superação do idealismo metafísico, abrindo novos horizontes à reflexão, uma conquista da filosofia de Gilles Deleuze. O artigo de Marantes reafirma essa conquista, referindo as origens e os principais temas do pensamento desse filósofo, acompanhando suas transformações antes e depois do fecundo encontro com o também filósofo, e ademais psicanalista, Felix Guattari.

Mas não é apenas o contato com a psicanálise que provoca o pensador francês. Ganham maior destaque nesse artigo suas relações com Proust. O conceito de hecceidade vem a ser oportuno no caso porque a sua “mais completa tradução” é identificada ao “bando de moças” liderado pela personagem da *Recherche* Albertine, cuja descrição é tida como um momento de “pura hecceidade”. Aqui se recorre à literatura para a ilustração de um conceito filosófico, mas não apenas isso. Na “nova maneira de pensar” perseguida por Deleuze & Guattari, à literatura e às artes em geral reserva-se um papel fundamental, seja como fontes de insights, seja como modos promissores de compreensão da realidade humana. Bernardete Marantes estende a estratégia deleuze-guattariana, investigando a hecceidade de Albertine fora do bando, o que por um lado nos revela outras formas dessa individuação sem sujeito, e por outro reafirma a felicidade do encontro de dois modos possíveis de conhecimento.

Outro episódio interessante surgido do contato da filosofia com a literatura é apresentado no artigo de Daniel Teixeira da Costa Araujo, “Heidegger e sua apropriação filosófica de Hölderlin”. A discussão do aspecto político envolvido na formação dos cânones traz como exemplo a poesia de Friedrich Hölderlin, “apropriada filosoficamente” pelo filósofo Martin Heidegger, cujo gesto “parece ter concedido à obra do poeta a visibilidade necessária para que viesse a fazer parte do cânone literário”, de modo que a “redescoberta” de Hölderlin “deveu-se antes à filosofia que à crítica literária”. Além dessa clara demonstração da intervenção da filosofia em questões literárias, Araujo expõe e critica a leitura heideggeriana do poeta. O modo como o filósofo aborda a poesia tem suas particularidades, e pode ser distinguido do modo de abordagem próprio da crítica literária. É uma das razões que levam a falar de “apropriação”, uma vez que a interpretação heideggeriana não contribui tanto para a compreensão literária da obra do poeta e sim mais para configuração de sua própria filosofia.

Nessa apropriação, a poesia se torna responsável pela revelação da verdade. Para essa perspectiva, existe uma verdade que se manifesta poeticamente, cabendo à filosofia detectá-la e liberá-la. Tal seria um dos intuitos do seminário em que Heidegger interpreta o poema “Germânia”, de Hölderlin. O filósofo tem

um objetivo explícito: ultrapassar o poema “como simples texto de leitura neutra para atingir a esfera de potência da poesia e assim escapar à banalidade do cotidiano”. Aqui se percebe que não é a “fruição estética” a preocupação, e sim o “desvelamento da questão da verdade do Ser”. A interpretação de Heidegger exemplifica um dos modos como a poesia pode ser refletida no espelho da filosofia, e Daniel Araujo alerta também para o risco, nesse caso, de destruição do poético, possível consequência do método interpretativo do filósofo alemão. Independente da validade da leitura extremamente singular que faz do poema, entretanto, o exemplo de Heidegger é sem dúvida mais uma confirmação das potencialidades de um relacionamento estreito entre literatura e filosofia.

O terceiro artigo, “O riso de Demócrito na tradição literária”, de Francisco Jose da Silva, mapeia as referências ao riso de Demócrito em algumas obras da tradição literário-filosófica da Antiguidade e da Idade Moderna. A iniciativa do mapeamento liga-se à convicção de que exista um “riso filosófico” cujas características demandam ainda descrição e estudo. O texto de Silva representa um primeiro passo no sentido de suprir essa demanda, mas além disso surge em momento bastante oportuno, em que o GeFeLit organiza, para 2013, o seu III Colóquio, que terá justamente o cômico como tema. Muita coincidência? Talvez um sinal da pertinência temática, ligeira antecipação do que em breve nos aguarda: “*amuse-bouche*”. Tal coincidência só vem a legitimar ainda mais a proposta de pesquisa de Silva, pois o estudo do modo como os filósofos são aludidos ou incorporados em obras literárias não deixa de ser uma forma de atuar na interface que elegemos como objeto principal.

Esses três primeiros artigos são contribuições de membros externos ao nosso Grupo de Estudos, as quais vêm a reafirmar mais uma vez nossa disposição para o diálogo com os pesquisadores voltados à mesma direção interdisciplinar, estejam onde estiverem. Já os textos seguintes pertencem a membros do GeFeLit. Dois deles tratam de questões cujo encaminhamento pode auxiliar a definir bases propícias à aproximação de filosofia e literatura. O curioso nesse caso é que são dois professores de literatura que se voltam para a interpretação de problemas, textos e autores comumente referidos numa tradição de estudos filosóficos.

Maria A. A. de Macedo, no artigo “Michel Foucault no contexto da pós-modernidade: prólogo para uma teoria literária”, revisita a obra do filósofo francês com especial atenção ao papel que desempenha no esforço de constituição da pós-modernidade – esta destronando o sujeito do discurso e apontando um estudo que se coadune com um certo grau de despersonalização do texto, que será de certa forma o que os estudos intertextuais irão se propor. Localizando a problemática do sujeito no discurso em Foucault, Macedo pontua algumas de suas teorias que a ilustram e posteriormente elenca alguns teóricos que assinalam a importância do pensador francês na formação das teorias da pós-modernidade. Significativo que boa parte dos esforços de Foucault tenham se concentrado na desconstrução da noção de sujeito típica do projeto iluminista de racionalidade. Se considerarmos que é contra essa mesma sobredeterminação que se volta o pensamento de Deleuze & Guattari, como se vê no texto de Marantes, começamos a reunir elementos que sugerem a necessidade de rompimento com o ponto de vista convencional – de base essencialista – para que as fronteiras interdisciplinares possam ser franqueadas.

Outra contribuição de base nesse mesmo sentido é dada pelo texto de Carlos Eduardo Japiassú de Queiroz, “A percepção como valor epistemológico na *Fenomenologia da percepção* de Maurice Merleau-Ponty”. O ponto de partida é a análise do conceito de fenomenologia desenvolvido por Edmund Husserl. Chega-se, com base nessa fenomenologia, a uma ideia de consciência que se quer distinta da noção cartesiana e idealista. Husserl não aceita que a consciência tenha existência isolada, defendendo que ela está sempre ligada ao mundo exterior. Isso quer dizer que, na fenomenologia husserliana, o sujeito só existe à medida que se estende para o objeto. Essência e aparência também não existem em separado, seriam como que os dois lados de uma mesma moeda.

Essa proposta da fenomenologia de Husserl, de superação do estatuto do sujeito cartesiano, será retomada por Maurice Merleau-Ponty. Como assinalado há pouco, a ruptura com o projeto idealista aparenta ser o corolário indispensável aos que se aplicam a investigações de natureza interdisciplinar. Merleau-

Ponty ajuda a superar a concepção idealista de sujeito com a noção de corpo. O corpo encarna o “consciente sensível”. A ideia de corpo expande a noção convencional de consciência, também estendendo o sujeito na direção do objeto. O sujeito vem a se constituir no momento em que constitui o objeto. A ênfase no corpo leva ao “descentramento do lugar tomado pela mente-consciência como origem e foco das preocupações do pensamento filosófico, escolhendo, antes, o Corpo como centro dominante de nossas propriedades percipientes”. Quer dizer, não é só a consciência que percebe, e mais: “Nós não só percebemos com o corpo, como também pensamos com ele”.

Em torno da noção de corpo, ganha contornos a fenomenologia proposta por Merleau-Ponty, uma “fenomenologia da percepção”, porque a intenção é “repor as essências na existência” e voltar “ao território pré-categorico de percepção das coisas do mundo”. Aos expor e discutir essas ideias, Carlos Japiassú parece buscar uma perspectiva que integre o racional e o sensível, perspectiva de grande relevância para o estudo integrado de literatura e filosofia, já que uma é comumente associada à ordem do racional, e a outra à do sensível.

Fechando a revista, uma inspirada resenha de Romero Venâncio. O objeto de apreciação é o filme *Inimigos públicos*, do diretor Michael Mann. Trata-se de crítica com grande teor e preocupação filosóficos, com referências acadêmicas em geral não esperadas em resenhas cinematográficas. Romero parte do jogo que observa entre a cor e o preto-e-branco para caracterizar a estética do diretor. Nota-se um certo embaralhamento, com o colorido do filme dando por vezes a aparência do preto-e-branco. Esse embaralhamento fundamenta a caracterização da “estética da violência” de Michael Mann, a qual não deve se confundir com a “banalização da violência” típica do modelo hollywoodiano. Michael Mann não é nem um pouco maniqueísta. As fronteiras do bem e do mal se confundem na sua película, se interpenetram, abrindo espaço para a manifestação dos problemas sociais decorrentes da organização desigualitária da moderna sociedade de classes. Um desses problemas é o que Romero nomeia “crepúsculo da individualidade”, em especial a “encenação da morte do indivíduo no interior da cultura do espetáculo”.

Os editores

Celso Cruz

Maria A. A. de Macedo

A Albertine de Proust como tradução da pura hecceidade deleuze-guattariana

Bernardete Oliveira Marantes

Doutora em Filosofia/USP

I. Deleuze e Proust

Naturalmente não é de se ignorar o peso que as artes, e principalmente a literatura, tem na filosofia de Gilles Deleuze. Uma das obras literárias que mais instigaram esse filósofo foi a obra-prima de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido (À la recherche du temps perdu)*. A leitura filosófica do romance proustiano rendeu para a filosofia uma grande obra, *Proust e os signos (Proust et les signes, 1964, 1970, 1976)*. Afora as virtudes filosóficas da leitura que Deleuze faz da obra de Proust, é latente em *Proust e os signos* a força da arte, e mais, a força da arte literária como um original elemento – ou um intercessor, como dirá Deleuze –, articulador de um novo pensamento, aquele vislumbrado pelo filósofo francês no pensamento nietzschiano (*Nietzsche et la philosophie, 1962*). Entretanto, além de avançar nas trilhas da crítica ao pensamento, *Proust e os signos* enceta uma significativa conexão que será permanentemente mantida pelo pensamento deleuziano, ou seja, o diálogo entre a filosofia e as artes.

O encontro com a arte na condição de elemento extrafilosófico, que subverte os dogmas estabelecidos pela tradição filosófica, produzirá no pensamento deleuziano possibilidades interpretativas que o farão repensar a propugnada ideia de superioridade da filosofia dentre as “ciências” do espírito. Este constante movimento de “sair da filosofia pela filosofia”, isto é, de buscar intercessores na ambição de realizar a comunicação da filosofia com a arte e também com a ciência, manterá na filosofia deleuziana sempre o mesmo escopo: o de fazer filosofia.¹

1. “Mas sair da filosofia não quer dizer fazer outra coisa, por isso é preciso sair permanecendo dentro. Não é fazer outra coisa...” (in: Deleuze & PARNET, *O abecedário de Gilles Deleuze*, Letra C). Sobre a noção de intercessores, cf. Deleuze & Parnet, 2008, p. 155-68.

Mas *Proust e os signos* parece ainda nos revelar outro aspecto do funcionamento do pensamento de Deleuze, pois é nele que o filósofo colige algo maior, que envolverá, firmemente, seus exames vindouros sobre as artes e a filosofia. Referimo-nos aqui à concepção de arte que se encontra no pensamento de F. Nietzsche e que ressoa no pensamento do filósofo francês: a arte como o elemento que assegura o parentesco entre o pensamento e a vida: “o pensador exprime assim a bela afinidade entre pensamento e vida: a vida fazendo do pensamento algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo. Essa afinidade em geral, em Nietzsche [...] é também como a essência da arte” (Deleuze, 1983, p. 116 – tradução minha). A interligação destas três entidades – vida, pensamento e arte – está essencialmente envolvida nos devires deleuzianos e em sua percepção do funcionamento de uma nova maneira de pensar, que é, por qualidade, afirmativa. Por conta desta tríade, a leitura filosófica do romance proustiano, realizada por Deleuze, não ficou limitada à feitura da bela obra filosófica citada, mas, ao contrário, a *Recherche* expandiu-se e tornou-se imanente em sua filosofia, por isso, não é raro encontrarmos aqui e acolá o romance proustiano a serviço do vivo pensamento deleuziano, por vezes ilustrando, ou mesmo dando suporte a algumas de suas fundamentações filosóficas, como é o caso do conceito de hecceidade.

II. A hecceidade

A questão fundamental do conceito de hecceidade encerra-se em sua própria definição: uma “individuação sem sujeito”, e tal afirmação dessubjetivada desencadeia uma nova proposta e funda um novo vocabulário conceitual geométrico: é em um novo espaço, não extensivo, que não privilegia nem o começo e nem o fim, mas o meio, que a hecceidade, feita de linhas e não de pontos, se apresentará como rizoma. No *Mil platôs*, Deleuze e Guattari explicam de quem advém a inspiração do conceito: “acontece de se escrever ‘ecceidade’, derivando a palavra de *ecce*, eis aqui. É um erro, pois Duns Scot cria a palavra e o conceito a partir de *Haec*, ‘esta coisa’. Mas é um erro fecundo, porque sugere um modo de individuação que não se confunde precisamente com o de uma coisa ou de um sujeito” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 47, nota 24). Portanto, a hecceidade deleuze-guattariana, não estando sujeita à subjetivação de um eu (*moi*), procurará nos acontecimentos e nas singularidades, nas dobras, nas dimensões de multiplicidades, o sujeito, o qual, segundo os filósofos, não é feito de profundezas, mas de intensidades, de forças que estão na superfície. Esta percepção de um sujeito destituído de essência, unidade, ou universalidade é tema recorrente e constantemente maturado no pensamento de Deleuze; no final dos anos de 1960, na *Lógica do sentido* (*Logique du sens*, 1969) ele já afirmava: “é seguindo a fronteira, margeando a superfície, que passamos dos corpos ao incorporeal. Paul Valéry teve uma expressão profunda: o mais profundo é a pele” (Deleuze, 1998, p. 11). Se se pode falar de um sujeito deleuziano, este se manifesta, então, através da pele, da superfície, da linha, e exprime-se por meio do infinitivo, da data, do lugar.

A individuação impessoal revela ainda uma cartografia que é feita de forças – longitude – e de intensidades – latitude –, e é de tal composição de forças que se avista a oportuna ilustração do *petite bande* de raparigas em Balbec. O percurso de individuação impessoal de Albertine, a personagem-signo do bando – a “bacante de bicicleta, a musa orgíaca do golfe” (Proust, II, 1987-89, p. 228), o *ser de fuga* (*l'être de fuite*), movente e inapreensível –, envolve toda a polêmica inerente à noção de individuação sem sujeito, pois se tomarmos a definição de hecceidade como “uma moça ou um bando de moças”, atribuiremos à personagem a possibilidade de pensá-la, ainda que de modo singular, como um impessoal, um bando, e é na (des)construção dessa figura estética, ou dessa “potência de afectos e perceptos” (Deleuze & Guattari, 2007a, p. 88), que apreenderemos, inevitavelmente, o porquê da impossibilidade de se pensar uma ontologia deleuziana.

III. Albertine

É patente a importância do pequeno bando de raparigas de Balbec na *Recherche* de Proust. As belas e modernas moças, Albertine, Andrée, Rosemonde e Gisèle, animam a pequena cidade litorânea de Balbec. Essas moças dotadas de “belos corpos de belas pernas, de belas ancas, de rostos sadios e repousados, com um ar de agilidade e atilamento” (Proust, II, 1987-89, p. 148-9) convulsionam o passeio público em frente ao Grande Hotel onde se hospedam o narrador e sua avó. Frequentemente vestidas em hodiernas roupas esportivas de malha (*des polos*), as belas raparigas são objeto de especulação e desejadas pelo narrador, que as contempla analogamente como um bando, um cardume, um enxame, uma massa disforme de seres invertebrados; elas são para ele seres primitivos da natureza, e tais metáforas usadas por Proust insuflam a ideia de que a atração entre os seres é instintiva e independente de um registro moral ou intelectual (Marantes, 2011, p. 333).

Aos olhos de Deleuze e Guattari, o bando igualmente ganha relevância, porém, de outra ordem; os filósofos conferem ao bando a manifestação significativa do conceito de hecceidade, o qual prescreve que a “individuação, coletiva ou singular, não procede por subjetividade, mas por hecceidade, pura hecceidade” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 62). Avançando nesta concepção deleuze-guattariana, e fazendo uma leitura geometrizada do bando – de seus deslocamentos que revelam o caráter de “seres da natureza” assemelhado a um bando zoofítico (*la bande zoophytique*) –, afunilemos nosso olhar a fim de localizarmos no bando, e dele extrairmos, Albertine Simonet, a *jeune fille* escolhida pelo narrador. Albertine, singularizada mas não individualizada, é a líder nata do pequeno grupo, ela é o bando; ela é esportista, joga tênis, golfe, *diabolo* e, acompanhando seu ritmo atlético, seu meio de locomoção é a bicicleta, e é este o veículo que nos condiciona a pensá-la como “pura hecceidade”, já que, incorporada a ela, a bicicleta é o veículo-signo, o registrador topográfico da cartografia dos desejos, dos agenciamentos de Albertine em Balbec.

A bicicleta é a máquina que individua a múltipla personagem proustiana; ele é seu potente símbolo, pois, além de ser um transporte individual que proporciona à heroína a possibilidade de um deslocamento independente e voluntário, a bicicleta ainda representa a mulher moderna e impetuosa – e o mais importante: sexualizada – da virada do século XIX para o século XX. Como uma extensão, ou mesmo parte, de sua hecceidade, a bicicleta denuncia os processos de desejo, os agenciamentos moleculares da *jeune fille* que, embora muito feminina, insinua-se como um pouco *garçonne*, e como um *ser de fuga* Albertine vai “rápida e inclinada sobre a roda mitológica de sua bicicleta, e apertada nos dias de chuva em sua túnica guerreira de borracha (*caoutchouc*), que lhe ressaltavam os seios, a cabeça envolta num turbante e penteada de serpentes, ela semeava terror pelas ruas de Balbec” (Proust, IV, 1987-89, p. 70). Em seu *perpetuum mobile*, as analogias alusivas à personagem situam-na numa categoria de divindade laica, contemporânea, independente, cinestésica, dissimulada, lúbrica, e o narrador da *Recherche*, atraído e desconcertado por tanta intensidade, confirma a natureza da rapariga ao defini-la como *ser de fuga*, um ser erotizado e sempre desejável, mas como tal, inacessível e enigmático.

Sob o olhar filosófico deleuziano, assim como a arte é “uma máquina de produzir, e notadamente de produzir efeitos” (Deleuze, 1987, p. 152), Proust produziu a hecceidade de Albertine em Balbec fusionada à sua bicicleta, e é através desta produção que outra máquina formada pelos filósofos pode ser vislumbrada, a máquina desejante (que foi posteriormente batizada de agenciamento por Deleuze e Guattari). Por outro lado, e até por ser sinônimo do bando, Albertine aproxima-se da etologia deleuziana, que confere ao conceito de território um valor existencial na medida em que dialoga com os devires, os quais são os conteúdos próprios do desejo.

Portanto, tomar a personagem Albertine como farol, ou ainda como um arquétipo, é vaticinar uma subjetividade contemporânea pensada como construção no mundo social, entretanto, o papel desempenhado pelo pensamento de Deleuze na contemporaneidade ultrapassa até tal subjetividade, pois ele a pensa dessubjetivada, e como observa René Schérer:

Deleuze desfaz a imagem do pensamento centrado em torno de um sujeito frente ao mundo objetivo [...] Num golpe, numa inversão de imagem, ele coloca a impressão, o acontecimento, a própria imagem (que se considera à imagem cinematográfica) fora das tomadas do sujeito e de suas reduções, lançando-as no fluxo imanente da vida (1998, p. 16-7).

IV. Deleuze, Guattari e os conceitos

Conjeturando, porém, que haja uma subjetividade em Deleuze, esta se mostra múltipla, nômade, e, principalmente, como se disse, se expressa na superfície do corpo, como assinalamos em sua afirmação na *Lógica do sentido* – obra, aliás, carregada de sementes que frutificarão quando de seu encontro com Félix Guattari. Assim, retomando e examinado mais de perto essa concepção, voltemos à *Lógica do sentido*; o filósofo afirma:

Tudo se passa na superfície em um cristal que não se desenvolve a não ser pelas bordas. Sem dúvida, não é o mesmo que se dá com um organismo; este não cessa de se recolher em um espaço interior, como de se expandir no espaço exterior, de assimilar e de exteriorizar. Mas as membranas não são aí menos importantes: elas carregam os potenciais e regeneram as polaridades, elas põem precisamente em contacto o espaço exterior independentemente da distância. O interior e o exterior, o profundo e o alto, não têm valor biológico a não ser por esta superfície topológica de contacto. É, pois, até mesmo biologicamente que é preciso compreender que “o mais profundo é a pele” (Deleuze, 1998, p. 106).

É na profundidade da pele, no fenômeno de superfície, exortado pela teoria estoica do acontecimento, que a individuação impessoal surge em Deleuze. Seu sujeito não é pensado na condição de unidade ou essencialidade interiorizada e confinada nos limites de um eu, mas como um “modo de individuação”, que será processado em comunicação com o exterior; tudo se passa na pele, na superfície onde linhas se dispõem, se planejam e se tramam, descrevendo a relação, a comunicação, o convívio, por isso, “a superfície não é nem ativa nem passiva, ela é o produto das ações e das paixões dos corpos misturados. Pertence à superfície o sobrevoar seu próprio campo, impassível, indivisível...” (Deleuze, 1998, p. 129). Desapossado de um eu interiorizado (centrado) e absoluto, a busca pelo individuado deleuziano arquiteta-se, não exclusivamente, mas a partir de sua leitura dos estoicos, e de Gilbert Simondon.²

As pesquisas de Simondon, e especialmente aquelas sobre os princípios de individuação, dos “modos de individuação”, foram imperatórias para Deleuze, pois foram estes conceitos que possibilitaram ao filósofo elaborar de modo eficaz sua crítica à filosofia do sujeito e à concepção de campo transcendental. Deleuze afirma que a obra³ de Simondon “apresenta a primeira teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais” (Deleuze, 1998, p. 107, nota 3), e é tal teoria que tornou exequível o salto deleuziano de uma filosofia da subjetividade, ou da consciência, para uma filosofia problematizada não na origem ou no princípio da individuação, mas na territorialidade, na superfície ocupada por infinitas singularidades, e que serão pensadas ulteriormente como hecceidades:

Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um “potencial” que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os

2. Formado em física e filosofia, Gilbert Simondon deu aula de filosofia e se aposentou como professor de psicologia em 1984 na Universidade de Paris V. *O indivíduo e sua gênese físico-biológica* (*L'individu et sa genèse physico-biologique*, 1964), e *A individuação psíquica e coletiva* (*L'individuation psychique et collective*, 1989) talvez sejam suas obras mais conhecidas. Deleuze cita seu livro de 1964 na *Lógica do sentido*, e arroga a Simondon, e principalmente às páginas 260-264 dessa obra, sua fundamentação das cinco características do campo transcendental, a saber: “energia potencial do campo, ressonância interna das séries, superfície topológica das membranas, organização do sentido, estatuto do problemático”. Cf. Deleuze, 1998, p. 107 e nota 3.

3. Deleuze refere-se ao livro citado acima: *O indivíduo e sua gênese físico-biológica* (*L'individu et sa genèse physico-biologique*).

produz atualizando, efetuando-se, as figuras desta atualização não se parecendo em nada ao potencial efetuado. É somente uma teoria dos pontos singulares que se acha apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como elas são (ou se fazem) na consciência (Deleuze, 1998, p. 105).

A partir desse salto ocorre um encontro com aquele que “mudou muitas coisas” (Deleuze & Parnet, 1998a, p. 24) no pensamento deleuziano: Félix Guattari. Com Guattari – o psicanalista dissidente, filósofo, militante político, dentre outras atribuições –, Deleuze produz, em meio a outros trabalhos, pelo menos duas inovadoras obras para a filosofia; *O anti-Édipo (L’anti-Oedipe, 1972)*, e *Mil platôs (Mille plateaux, 1980)*.

O anti-Édipo propõe uma nova teoria do desejo, afirmando que o desejo não é falta mas realidade coextensiva nos campos social, natural e histórico. Já *Mil platôs* pode ser definido como uma nova e radical proposta para se pensar e fazer filosofia, e é nessa obra que evidencia-se a frutuosidade do encontro de ambos, pois, se por um lado Guattari introduziu uma crítica à psicanálise (e principalmente ao lacanismo) no trabalho de ambos, por outro, ele ensejou a ampliação dos horizontes dos saberes filosóficos de Deleuze em direção a diversas questões que, de alguma maneira, já estavam em seu pensamento, como, por exemplo, o significativo conceito de multiplicidade. A multiplicidade, que segundo o vocabulário de Sasso & Villani “designa uma variedade de dimensões que não cessa de mudar a ordem de suas relações a cada escala considerada” (2003, p. 260), aparece como conceito no pensamento deleuziano em 1966 com *Bergsonismo (Le Bergsonisme)*, e estará presente também em *Diferença e repetição (Différence et répétition, 1968)*.⁴ No entanto, a multiplicidade será efetivamente aprofundada no *Mil platôs*, a pródiga obra que se estabelecerá como uma teoria das multiplicidades e que demandará a criação de inúmeros conceitos, como o conceito hecceidade. O “Prefácio para a edição italiana” compendia nitidamente a concepção do *Mil platôs*. Deleuze e Guattari definem essa obra no citado prefácio como um projeto “construtivista”, uma “teoria das multiplicidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo” (Deleuze & Guattari, 1995, p. 8), ou seja, o múltiplo passa ao estado do variável, que designa sentimentos, ações, qualidades, sensações, estados e seres em geral, pois, segundo os filósofos,

as multiplicidades são a própria realidade, e não se supõe nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e que aparecem nas multiplicidades (Deleuze & Guattari, 1995, p. 8).

Por esta perspectiva, as tradicionais noções que regem os princípios do pensamento – as citadas: unidade, sujeito e totalidade – são empregadas como processos que ocorrem nas multiplicidades e, coerentes com essa concepção, os filósofos especificam os princípios característicos das multiplicidades, que dizem respeito

a seus elementos, que são *singularidades*; suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individualizações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos *livres*; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); ao seu plano de composição, que constitui *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização* (Deleuze & Guattari, 1995, p. 8).

Pelo fragmento acima percebemos que a filosofia fabricada por Deleuze e Guattari é pensada em termos de conexão, heterogeneidade, multiplicidade, e rejeitando os processos de síntese e propondo um

4. Dentre os comentadores de Deleuze é inquestionável a importância da filosofia de Henri Bergson em seu pensamento, sobretudo pela noção bergsoniana dos tipos de multiplicidade (conceito advindo da teoria físico-matemática de Riemann, que Bergson empregou filosoficamente). Cf. sobre este tema: Mengue, 1994, p. 45-6; Martin, 1993, p. 243-6; Alliez, 1998.

projeto construtivista, ao libertarem o sujeito da noção de subjetividade interior, um novo vocabulário conceitual se fez necessário. Fabricando novos conceitos, e mesmo reelaborando e substituindo alguns já trabalhados por ambos, uma inovadora dimensão conceitual surge sustentando a nova proposta filosófica: plano de consistência e de imanência, superfície, linhas, hecceidade, perfectos e afectos, devir, rostidade, rizoma, dobra, linhas moleculares, molares e de fuga, máquina de guerra, agenciamentos, acontecimentos, território, desterritorialização, nomadismo, o liso e o estriado, dentre outros. Tais conceitos operarão como os vetores orientadores neste revolucionário terreno ocupado de singularidades pré-individuais, que são os movimentos, as intensidades, as profundidades. Dizendo de outra maneira, os conceitos são os alicerces de um novo modo de pensamento, e serão articulados *em*, e articuladores *de*, uma filosofia que se pauta na relação de ressonância e de mudança, e que traduz no conceito de rizoma um sistema aberto que anuncia certa visão do mundo, um pensar nas coisas entre as coisas. O modo de composição deste pensamento se constitui em platôs e, traçando um conjunto de linhas diversas que funcionam simultaneamente, perfaz um mapa de circunstâncias, por isso, a data e a ilustração em cada platô (Deleuze & Parnet, 2008, p. 48), por isso, uma cartografia.

Cartográfica, a filosofia deleuze-guattariana de *Mil platôs* é espinosana, pois ela não é idealizada, não é uma filosofia substancial, mas sim dos modos, destarte, ela se configura em direta concordância com a filosofia de Espinosa que define o indivíduo como modo, como uma relação enredada pela velocidade e lentidão, e um poder de afetar ou de ser afetado. Igualmente, Deleuze e Guattari acompanham Espinosa em sua percepção que inclui o corpo no vocabulário geométrico, pois é na introdução à parte III de sua *Ética: da origem e da natureza dos afectos* que o filósofo do século XVII afirma: “tratarei, portanto, da natureza e da força dos afectos, e da potência da mente sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da mente, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfície e corpos” (Espinosa, 1983, p. 175).⁵ Cultivando, então, o elo espinosano, os filósofos franceses tentarão dar conta de sua proposta de um novo modo de existência, ou do modo de vida apartado da noção tradicional de subjetividade, por meio do conceito de hecceidade:

Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce. No plano de consistência, *um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude*: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afectos e movimentos locais, velocidades diferenciais [...] Há um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de *hecceidade*. Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito. São hecceidades, no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e de ser afetado (Deleuze & Guattari, 2007, p. 47).

Num mundo constituído por ações e paixões, e “corpos misturados”, é no plano da consistência, plano de imanência, que as relações de movimento e repouso ocorrem; e Deleuze esclarece que não se trata de desenvolvimento, já que, simplesmente, os “acontecimentos acontecem” no agenciamento (um co-funcionamento por uma simbiose, por uma “simpatia”): “coisas chegam atrasadas ou adiantadas, e entram em determinado agenciamento segundo suas composições de velocidade. Nada se subjetiva, mas hecceidades se delineiam segundo as composições de potências e afectos não subjetivados” (Deleuze & Parnet, 1998a, p. 109).

5. Obs.: A Parte III da *Ética* (p. 173-221) da edição aqui empregada foi traduzida por Joaquim Ferreira Gomes, entretanto, reproduzimos uma tradução modificada por recomendação de Marilena de Souza Chauí.

Assim, as hecceidades – e não um sujeito, mas os modos de individuação dinâmicas, expressos em nomes próprios, mas não designando pessoas – indicam acontecimentos, pois hecceidade é acontecimento, e o acontecimento deve ser pensado não como um acidental, mas como uma multiplicidade que admite muitos termos heterogêneos e que estabelece uniões e relações de diversas naturezas (sexos, épocas, impérios), por isso, as hecceidades são “acontecimentos cuja individuação não passa por uma forma e não se faz por um sujeito” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 52). Todavia, a intrincada noção de acontecimento envolve também pensar em tempo, pois o *eventum tantum*, “o acontecimento não se confunde mais com espaço que lhe serve de lugar, nem como o atual presente que passa: ‘hora do acontecimento começará então em outra hora [...] todo o acontecimento está por assim dizer no tempo em que nada se passa’” (Deleuze, 2005, p. 123), portanto, o tempo do acontecimento é Aion ilimitado, diferente do tempo de Cronos, que “exprime a ação dos corpos, das qualidades corporais, das causas” (Pelbart, 1998, p. 72).

Por outro lado, por mover-se na esfera do essencial, de ordem ontológica e ética – “se o Ser é o único Acontecimento em que todos os acontecimentos comunicam, a univocidade remete ao mesmo tempo ao que ocorre e ao que diz” (Deleuze, 1998, p. 185) –, alguns comentadores (Badiou e Zizek, por exemplo) reputam que dizer o acontecimento em Deleuze é dizer o Um como Acontecimento. Todavia, mesmo sendo o acontecimento, por conta de sua própria pluralidade, um conceito complexo, pode-se questionar tal ilação lembrando que Deleuze não destaca o acontecimento como único, pois ele emprega *unívoco* e *univocidade* para referir-se ao conceito e, conforme Deleuze, dizer a univocidade do ser é dizer que o ser *ressoa*, que é *Voz*, por isso “a univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva” (Deleuze, 1998, p. 185).⁶

Deste modo, para Deleuze, o Ser é unívoco e o que há são os acontecimentos, logo, seu pensamento não se ajusta às filosofias transcendentistas assentadas em sujeito, significante, ou consciência. Seguindo esta concepção, podemos dizer que o indivíduo deleuziano constitui-se como e na realidade múltipla e ressonante do acontecimento, e aproximando-nos um pouco mais a fim de incluímo-nos em seu pensamento, podemos igualmente afirmar que constituímo-nos como hecceidades no entre as coisas, no meio das coisas, e, por esta razão, somos relações de confluência, divergência e diferenças. No *Diálogos*, de modo direto e abreviado, Deleuze afirma como única coisa importante “que cada um, grupo ou indivíduo, construa o plano de imanência onde ele leva sua vida e seu empreendimento” (Deleuze & Parnet, 1998a, p. 112), e deste aparentemente simples parecer dado por Deleuze destaca-se um importante elemento emaranhado às noções de acontecimento e individuação impessoal: a sociedade. Ela está envolvida na unidade real mínima, ou seja, no agenciamento, que, afirma Deleuze, possui quatro dimensões pelas quais o desejo se move: estados de coisas, enunciações, territórios e movimentos de desterritorialização:

Nós dizemos, antes, que, em uma sociedade, tudo foge, e que uma sociedade se define por suas linhas de fuga que afetam massas de toda natureza (mais uma vez, “massa” é uma noção molecular). Uma sociedade, mas também um agenciamento coletivo, se definem, antes de tudo, por suas pontas de desterritorialização, seus fluxos de desterritorialização (Deleuze & Parnet, 1998a, p. 158).

Na relação entre sociedade e agenciamento articulam-se as noções de expressão e conteúdo, ou o molar e o molecular respectivamente, noções que Deleuze e Guattari desenvolvem ao abordar o sistema de estratos (Deleuze & Guattari, 1995, p. 73 ss), que é, segundo Philippe Mengue, o outro lado da teoria das multiplicidades, a “teoria do real e seu conjunto” (Mengue, 1994, p. 199).

6. Corroborando a afirmação, Deleuze afirma: “A univocidade do ser significa que o ser é *Voz*, que ele se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo de que se diz. Aquilo de que se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz” (1998, p. 185). Em *Diferença e repetição* Deleuze pondera longamente acerca da univocidade do Ser, e destaca os três momentos da univocidade na história da filosofia com Duns Scot, Espinosa e Nietzsche (in: Deleuze, 2009, p. 65 ss.).

As noções de molar e molecular, que já estavam presentes em *O anti-Édipo*, estão amalgamados ao agenciamento (a máquina desejante n' *O anti-Édipo*); o molar pertence a um pólo estrato dos agenciamentos, que remete aos “grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos”, e já o molecular é a “maneira como o indivíduo investe e participa da reprodução desses agenciamentos sociais” (Zourabichvili, 2004, p. 9) em dependência aos agenciamentos locais. Mas François Zourabichvili deixa claro que, mesmo havendo dois pólos no conceito de agenciamento, não há um coletivo e um individual, mas dois sentidos, ou dois modos do coletivo. Isto porque o agenciamento, além de estar intrincado ao desejo (pois este constrói agenciamentos), está ainda entrelaçado à estrutura da linguagem, e esta ao empírico e ao coletivo. Portanto, o agenciamento envolve a multiplicidade de uma expressão e de um conteúdo, pois há num agenciamento uma complexa relação tecida entre o conteúdo, ou agenciamento maquínico (de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros), e a expressão, ou agenciamento coletivo de enunciação (de atos e de enunciados, transformações incorpóreas atribuindo-se aos corpos).⁷

Entretanto, não devemos nos enganar apreendendo a hecceidade como um mero pano de fundo no qual os sujeitos estariam localizados, ou ainda que haveria um suporte, ou algum princípio de universalidade a orientar nossa compreensão de tudo o que existe, pois, para Deleuze e Guattari, há somente agenciamentos: “é todo o agenciamento em seu conjunto individuado que é uma hecceidade; é ele que se define independentemente das formas e dos sujeitos que pertencem tão somente a outro plano” (2007, p. 49-50), porquanto “uma hecceidade não tem nem começo nem fim, nem origem nem destinação; está sempre no meio. Não é feita de pontos, mas apenas de linhas. Ela é rizoma” (2007, p. 50).

Entrando nos caminhos rizomáticos teremos como única certeza as multiplicidades, que são a própria realidade, mas que não presumem unidade ou totalização alguma, e menos ainda remetem a um sujeito. Mas nosso hábito de linguagem, como síntese da subjetivação, identifica os sujeitos por um nome, porém, para Deleuze e Guattari, o nome próprio não indica um sujeito,

mas alguma coisa que se passa ao menos entre dois termos que não são sujeitos, mas agentes, elementos. Os nomes próprios não são nomes de pessoa, mas de povos e de tribos, de faunas e de floras, de operações militares ou de tufões, de coletivos, de sociedades anônimas e de escritórios de produção (Deleuze, 1998, p. 65).

E é aqui, neste ponto, que retornamos àquela escolhida como a personagem-signo da hecceidade deleuziana, Albertine Simonet; entretanto, impõe-se junto ao retorno uma pergunta: até onde nos é possível vislumbrar Albertine, pois se nem os nomes designam os sujeitos, como então pensar e localizar Albertine?

V. A hecceidade, Albertine e a impossibilidade de uma ontologia deleuziana

Por tudo que foi sinteticamente considerado, podemos dizer que, se *um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude, ou seja*, por seu conjunto de elementos materiais sob as condições longitudinais (movimento e repouso, velocidade e lentidão), e latitudinais (afetos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência), então, a hecceidade de Albertine deverá ser perscrutada através de seu movimento, de suas linhas, e mormente das marcas das rodas de sua bicicleta que, testemunhas de seus desideratos em suas constantes fugas, traçam sua hecceidade em Balbec.

E parece-nos que assim deve ser, pois não há nome identificador, nem sujeito: “aqui não há mais absolutamente formas e desenvolvimentos de formas; nem sujeitos e formações de sujeitos. Não há nem

7. Essa problemática, que embute a relação entre o corpo e a linguagem, já havia sido levantada por Deleuze em *Lógica do sentido*, entretanto, é na retomada do problema no *Mil platôs* que Deleuze, junto com Guattari, aprofunda o tema e estabelecem corpo e linguagem como dois lados de um mesmo agenciamento.

estrutura nem gênese [...] Nada se subjetiva, mas hecceidades formam-se conforme as composições de potências ou de afetos não subjetivados” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 55). E será no cenário de Balbec que encontraremos a pura hecceidade de Albertine em sua bicicleta, marcando e segmentando a superfície e o solo da cidade que, correlato ao seu próprio solo e ao seu próprio plano de imanência, segue o itinerário e os deslocamentos segmentados de todos nós: “somos todos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções. O homem é um animal segmentário. A segmentaridade pertence a todos os estratos que nos compõem. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente” (Deleuze & Guattari, 1996, p. 83).

A Albertine praiana é devir-singularidade, movimento e ressonância e, sendo um ser de fuga, móbil e incompreensível ao herói, a personagem se estabelecerá, para ele, como imagem, ou seja, nossa personagem autônoma e autossuficiente será admitida como imagem nos mesmos moldes que Henri Bergson introduziu o movimento na imagem, e sob este ângulo Anne Sauvagnargues ressalta que “o realismo da imagem faz com que a imagem seja movimento e matéria: relação de forças, vibrações moventes da matéria. Assim definida, a imagem não é mais completamente relegada ao plano das representações, mas adquire uma existência física” (2006, p. 73).⁸ Cabe salientar ainda que a personagem se estabelecerá como imagem (lembrança) porque a bicicleta, ou a *pequena rainha* (*la petite reine*), o veículo que participa intensamente da construção da figura estética proustiana em Balbec, será, porém, na cidade de Paris, esquecido. O automóvel, veículo mais célere, irá substituí-la, sugerindo-nos então outra imagem, outra construção da personagem, outro modo de individuação, mas não outra hecceidade, apenas outra multiplicidade, pois segundo a hipótese de Deleuze e Guattari, a multiplicidade se define “não pelos elementos que a compõem em extensão, nem pelas características que a compõem em compreensão, mas pelas linhas e dimensões que ela comporta em ‘intensão’. Se você muda de dimensões, se você acrescenta ou corta algumas, você muda de multiplicidade” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 27).

No arremate desse nosso exame, que teve como companheira e guia nas veredas conceituais uma intercessora orgíaca, Albertine, a deidade profana, fruto da incomparável genialidade do grande escritor Proust, é inevitável não sentir certo desapontamento acerca do que parece uma impossibilidade no pensamento deleuziano: o de se pensar em uma ontologia. Entretanto, por outro lado, ao ampararmo-nos em Albertine, essa restrição se inverte e dá azo para que possamos vislumbrar não um sujeito (um ponto fixo), mas uma vida, ilustrada por um elemento intensificador – aquele que nossa parceira de viagem usou pelas veredas filosóficas deleuzianas como extensão própria de si em determinado espaço-tempo de sua singularização: a bicicleta –, e nas linhas traçadas pelas rodas de sua bicicleta despontam os acontecimentos, e aí percebemos uma vida que se revela em concordância com seus movimentos e desejos, e é o derradeiro texto de Deleuze, *A imanência: uma vida...*, que parece nos indicar um caminho, que nos permitirá entrever a singularização de Albertine e ainda a nossa, pois é nele que o filósofo dilata e simultaneamente aproxima sobremodo a noção de individuação impessoal na imanência, e é com um excerto deste belo texto que findamos nossa exposição:

A vida do indivíduo é substituída por uma vida impessoal, embora singular, que produz um puro acontecimento livre dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade do que acontece. “Homo Tantum” por quem todo mundo se compadece e que atinge uma certa beatitude. É uma hecceidade, que não é mais de individuação, mas sim de singularização: vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal, já que só o sujeito que o encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em benefício da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora não se confunda com nenhum outro. Essência, singular, uma vida (Deleuze, 1995, p. 4).

8. Cf. Deleuze, 2008b, p. 52 ss.

Referências bibliográficas

- ALLIEZ, Éric. Sur la philosophie de Gilles Deleuze: une entrée en matière. In: *Gilles Deleuze: immanence et vie*. Paris: Quadrige/PUF, 1998, p. 49-57.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 6. ed. Paris: PUF, 1983.
- _____. *Proust e os signos*. Trad. A. Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *O abecedário de Gilles Deleuze* (Letra C). (Transcrição do vídeo da série de entrevistas de 1988-89 feitas por Claire Parnet).
- _____. Imanência: uma vida... (Publicado originalmente in: *Philosophie*, n. 47, 1995: 3-7), p. 4. Disponível online: <http://pt.scribd.com/doc/7182897/Deleuze-Gilles-A-Imanencia-Uma-Vida> (Acessado e baixado em 8/06/2012 – Trad. T. Tadeu da Silva, revisão Sandra M. Corazza, s.d.).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia P. Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa de A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998a.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*. Trad. Eloisa de A. Ribeiro; revisão filosófica Renato J. Ribeiro. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005. (Cinema 2).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2007a.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Conversações (1972-1990)*. 7. reimp. Trad. Peter P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2008b.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. revista de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal, 2009.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Marilena de Souza Chaui et al. São Paulo: Abril, 1983, p. 173-221. (Parte III: Da origem e da natureza dos afetos). (Os Pensadores).
- MARANTES, Bernardete Oliveira. *O vestido de Proust: uma construção na trama das correspondências*. Tese (Doutorado) – São Paulo, USP. 2011.
- MARTIN, Jean-Clet. *Variations: la philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot, 1993.
- MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994.
- PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 1998.
- PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu*. Édition J.-Y. Tadié (vol. I, II, III, IV). Paris: Gallimard, 1987-89. (Bibliothèque de la Pléiade).
- SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud (Org.). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003. (Les Cahiers de Noesis, n. 3).
- SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2006.
- SCHÉRER, René. L'écriture, la vie. In: *Régards sur Deleuze*. Paris: Éd. Kimé, 1998, p. 10-21.
- ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Gilles Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro, 2004. [Digitalização e disponibilização da versão eletrônica: Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação – IFCH-Unicamp, acessado em 8/06/2012].

Heidegger e sua apropriação filosófica de Hölderlin¹

Daniel Teixeira da Costa Araujo

Doutorando em Letras Neolatinas/UFRJ

Inicialmente uma lista de autores e obras modelares, o cânone hoje funciona como meio de assegurar a identidade de uma nação, de um povo, de um grupo, qualquer que seja ele. Assim, pode-se afirmar que há um caráter político em todo cânone, o qual revela uma intenção de controle, seja do que é lido, seja de como deve ser lido (Kermode, 1998), e, uma vez que essas determinações não são fixas nem imutáveis, a historicidade permeia todo ato interpretativo. O presente artigo, ao se colocar nas sendas da intrincada discussão sobre o cânone literário, não tem por intuito chegar a um termo justamente por entender que, no processo de construção do cânone, autores e obras irão compor ou deixar de compor as listas em função da legitimidade atribuída por alguém ou por uma instituição dotado(a) de autoridade em um processo por demais dinâmico.

Exemplo disso é a obra de Friedrich Hölderlin (1770 – 1843), cujo percurso seguiu o caminho de uma dedicação vocacional à poesia, o abandono de sua função de preceptor, a rejeição e o deboche sofridos no meio literário de sua época e o refúgio final na poesia, na loucura e na presença dos deuses. A apropriação filosófica que Martin Heidegger fez de sua poesia, embora tenha lançado sobre ela um olhar estranho à crítica literária, contribuiu para trazer visibilidade à obra do poeta. O seminário de Heidegger sobre o poema “Germânia”, por tratar-se do primeiro encontro público do filósofo com a obra do poeta, pode ser considerado um ponto de inflexão na entrada de Hölderlin no cânone literário. O gesto de Heidegger nesse seminário ratifica essa sobredeterminação política do estético ao inquirir sobre a maneira como o poema

1. Este artigo é uma adaptação do capítulo III de minha dissertação de mestrado, intitulada *Friedrich Hölderlin: a sobredeterminação política do estético na construção do cânone enquanto gesto tributário da recepção*, defendida em 2008.

“Germânia” lançava sobre o povo alemão a responsabilidade do começo grego na modernidade, de modo a fundar uma pátria sagrada.

1 – Reconhecimento e ascensão da obra de Hölderlin

Pode-se inserir a obra de Hölderlin dentro da discussão a respeito do equilíbrio precário das forças responsáveis pela formação do cânone, devido ao lento processo de inserção de sua obra no cânone literário. Uma poética que não se mostrava em consonância com o que vinha sendo produzido à época fez com que Hölderlin encontrasse o desdém até mesmo de pessoas próximas como Schiller, Hegel e Schelling. Anatol Rosenfeld pontua com precisão esse fato:

A recepção da obra de Hölderlin foi lenta e precária e faz parte da tragédia de sua vida. O poeta não pertence nem ao classicismo de Weimar, nem ao romantismo, vivendo à margem das grandes correntes, embora sua obra não possa ser separada delas. [...] Quanto ao romantismo propriamente dito, que começava a manifestar-se somente por volta de 1800, Hölderlin nunca poderia pertencer a ele, não só porque não freqüentava seus círculos, nem participava de suas tendências medievalistas e de todo o seu contexto espiritual, mas sobretudo porque eliminava, cada vez mais, precisamente o subjetivismo e a auto-expressão pessoal (Rosenfeld, 1993, p. 53).

Mesmo tendo sido colega de Hegel e Schelling, em um educandário na Suábia, e próximo de Schiller, Hölderlin não encontrou a mesma notoriedade nem o mesmo reconhecimento que eles. Ao mencionar os difíceis anos da formação do poeta, Otto Maria Carpeaux atribui principalmente à incompreensão de Schiller a frustração de Hölderlin por não ter conseguido fazer parte do círculo literário da época. A isso, pode-se acrescentar ainda a infelicidade amorosa e a loucura a marcar o curso de sua vida. Além dos poucos poemas que conseguiu incluir em revistas da época, tais como *Die Horen*, *Thalia*, *Almanach des Muses*, houve, em 1826, uma publicação incompleta de sua obra, na qual não constam os maiores poemas, porque, segundo Carpeaux, pareciam incompreensíveis, encontrando “um público e uma crítica que sentiram apenas piedade pelo ‘fracassado’” (1964, p. 88). A incompreensão do público e da crítica levou à estabilização do entendimento de sua obra como a de um admirador dos gregos que não atingiu a serenidade de Goethe e Schiller, a de um romântico juvenil e de um poeta patriótico. No século XIX, as exceções podem ser restringidas aos irmãos Schlegel, a Wilhelm Dilthey e a Friedrich Nietzsche, mas, se levarmos em conta, por exemplo, que este último também não encontrou imediatamente grande aceitação, parece ser evidentemente tardio um amplo interesse e compreensão da obra de Hölderlin.

Pode-se, dessa forma, pensar na lenta construção da canonicidade de Hölderlin, se se considerar que a edição de suas obras completas e o estabelecimento dos textos das diversas versões de determinados poemas aconteceram somente com o esforço inicial para a publicação de uma edição crítica de sua obra com Norbert von Hellingrath, um estudante voluntário no exército alemão, e com Friedrich Seebass por volta de 1911, sendo que a edição completa veio a ser publicada apenas em 1923 por Friedrich Seebass e Ludwig von Pigenot.

Nesses grupos de jovens encontrou a maior ressonância a redescoberta de Hölderlin: um grande poeta clássico, um verdadeiro clássico, mais autêntico que os bustos de gesso de “Goethe e Schiller” que a escola e os pais mandavam adorar. Muitos não o compreenderam bem, tomando o autor de *Hyperion* por poeta patriótico alemão; o suicídio pagão foi entendido como sacrifício voluntário da vida à pátria; os estudantes-voluntários que morreram em 1914 na batalha de Langemarck, morreram com versos de Hölderlin nos lábios. Uma dessas vítimas da Primeira Guerra foi o jovem historiador literário Norbert von Hellingrath, que tinha feito mais que qualquer outro pela redescoberta de Hölderlin, pela reedição exata dos últimos hinos e dos fragmentos e sua interpretação fiel à letra e ao espírito (Carpeaux, 1964, p. 199).

Carpeaux chama a atenção para uma oposição entre o grecismo de Weimar – meramente estético, segundo ele – e o de Hölderlin, “autêntico homem grego nascido como por engano no século XVIII, [que] tinha literalmente acreditado na realidade dos deuses gregos” (1964, p. 88). Hölderlin traz para a poesia alemã traços da Grécia órfica misturados ao pietismo protestante, consolidando uma poética marcada por uma religiosidade entendida “como um vínculo pessoal de sentimento entre o terrestre e o celeste, como uma efusão profunda da alma a integrar o indivíduo na totalidade do divino, a totalidade cósmica”, como diz José Paulo Paes em “O regresso dos deuses” (1991, p. 15). Segundo Carpeaux,

[c]erto é que a esquizofrenia de Hoelderlin não lhe invalida o pensamento, sempre de extrema lucidez, e muito menos o alto valor das expressões poéticas daquela fé. Certo é que Hoelderlin descobriu, para seu uso pessoal, uma Grécia que os dois milênios da era cristã tinham ignorado e da qual não sabiam Winckelmann nem Goethe: a Grécia exultantemente dionisíaca, a Grécia misteriosamente órfica (1964, p. 89).

Seu discurso constitui, assim, a “palavra sagrada”, da qual fala Maurice Blanchot (1997), que marca sua tarefa de poeta mediador dos deuses. Junte-se a isso uma sintaxe estranha marcada por influências do grego antigo advindas de traduções de Sófocles e Píndaro; a estrutura de escrita “em devir” e “não-ser-mais” (Rosenfield, 1989) evidenciada pelas várias versões de alguns poemas; a parataxe a trazer a instabilidade do sentido e a impossibilidade da síntese conceitual (Adorno, 1973).

Desse modo, mostra-se interessante aprofundar um pouco mais no problema da inserção de Hölderlin nos manuais de história da literatura. Um exemplo interessante a ser considerado é o comentário de A. Bossert, em *Histoire abrégée de la littérature allemande*, de 1891; embora essa obra tenha sido alvo de uma crítica cáustica por parte de Carpeaux que, no prefácio de seu livro *A literatura alemã*, avalia a obra do francês Bossert como “antiqüíssima e imprestável”. Bossert sintetiza Hölderlin nestas poucas linhas de um capítulo intitulado “Auteurs divers”:

Hoelderlin, originário de Wurtemberg, tocado por uma viva admiração por Schiller, perto de quem foi passar alguns anos em Iena; mas uma incurável melancolia consumiu seu gênio. Seu ideal era a civilização grega, a qual celebrou em seu romance *Hypérion* e em algumas peças líricas de uma forma delicada (Bossert, 1891, p. 416).²

Percebe-se que Bossert se limita a uma brevíssima exposição de fatos biográficos de Hölderlin, sem tecer comentários de caráter crítico sobre poema algum. Outro exemplo é dado por José Paulo Paes ao destacar que George Lukács, no início do século XX, não faz menção a Hölderlin nem sequer de passagem na sua *Kurze Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* [*Breve história da literatura alemã*]. Pode-se, assim, ter uma idéia da lenta repercussão crítica da obra de Hölderlin. Uma inclusão mais digna de sua obra nos manuais de história da literatura parece, pois, ser fato posterior à consideração crítica do século XX. Assim, o tratamento dado aos textos do poeta foi diferente entre os séculos XVIII e XX, de modo que mostra-se legítimo refletir sobre o papel representado por Heidegger na difusão e na determinação de uma interpretação da obra de Hölderlin.

Um gesto de retificação pode ser visto, a título de exemplo, no livro de Carpeaux, mencionado acima, *A literatura alemã*, de 1963. Carpeaux se mostra preocupado em trazer a público a retificação de erros cometidos pela crítica por ter excluído dos manuais alguns escritores que mereceriam lugar de destaque, creditando a fatores ideológicos a causa da omissão:

A conseqüência são preconceitos enraizados e tremendos erros de valorização que, como dogmas, são transmitidos de livro para livro, de geração para geração. A ciência literária alemã e a crítica alemã moderna já retificaram êsses erros.

2. Todas as traduções do francês, do espanhol e do alemão são de minha inteira responsabilidade, com a exceção do poema “Germânia”, em anexo, cuja tradução é de Marco Aurélio Werle.

Mas só em poucos casos (Hoelderlin, Georg Buechner) essas retificações e reabilitações chegaram ao conhecimento dos leitores latino-americanos (Carpeaux, 1964, p. 7).

Um outro exemplo nesse sentido é a solução não-comprometedora de como classificar historicamente Hölderlin, dada por Barbara Baumann e Birgitta Oberle, em *Deutsche Literatur in Epochen [Literatura alemã em épocas]* (1985). As autoras o colocam em companhia de Jean Paul, Heinrich von Kleist e Johann Peter Hebel, em um capítulo intitulado “Zwischen Klassik und Romantik”. No caso específico de Hölderlin, elas ressaltam o fato de o poeta trazer características de ambos os movimentos: sua autocompreensão artística e sua atitude espiritual idealista de união entre homem e natureza o aproximariam do romantismo, ao passo que sua severa consciência formal o colocaria na tradição clássica. Ao falar da recepção de Hölderlin, convém salientar que, apesar de ter sido praticamente ignorado durante todo um século pela crítica, leitores ilustres como Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Stefan George, Rainer Maria Rilke, Hugo von Hofmannsthal, entre outros, acolheram e fizeram reverberar a poesia de Hölderlin em seus trabalhos

Delineado, assim, o percurso de vida de Hölderlin, é importante observar que o silêncio mencionado acima foi relativo. Como exemplo da relatividade desse silêncio, pode-se destacar Wilhelm Dilthey e seu livro *Das Erlebnis und die Dichtung*³ [*Vivência e poesia*], cuja primeira publicação data de 1905. Há nesse livro um extenso capítulo dedicado a Hölderlin, cujo texto foi elaborado com o auxílio de outro texto do próprio Dilthey, publicado em 1867, no *Westermanns Monatshefte*, como afirma o autor em nota. Entretanto, o ensaio de Dilthey não é mais que um excursão bastante detalhado sobre a vida do poeta, visando a situá-lo historicamente e a levantar fontes de influência. O conceito de *Erlebnis* [vivência] guia sua análise, o que a faz por demais referencial e de pouco interesse, sobretudo para a crítica atual, justificando assim o fato de não poder ser tomado como ponto de inflexão da entrada da obra de Hölderlin no cânone literário. Pode-se inferir de seu intuito de análise dos poemas de Hölderlin o seu método:

Desse modo, também aqui é a vivência a chave para a compreensão da poesia. O que chega até nós da vida de Hölderlin e das duas grandes obras, nas quais sua vida se propala, concretiza-se agora para a compreensão de sua lírica, a qual contém suas realizações artísticas imperecíveis. Nessa vida, encontramos as vivências com as quais se encaixam suas poesias, os períodos de seu templo vital, os quais determinaram também os períodos de sua forma poética; essas obras permitem compreender seu modo de conceber a vida e o horizonte dos estados de espírito contidos nela através dos símbolos empregados pelo poeta. A exposição anterior se dirigia toda ela a facilitar a compreensão do conteúdo das poesias de Hölderlin; e agora poderemos ver a conexão entre esse conteúdo e a forma interna e externa da lírica (Dilthey, 1945, p. 399).

Na seqüência histórica, os seminários e conferências que Heidegger dedicou ao poeta talvez sejam o primeiro gesto significativo para a fixação do poeta no cânone literário alemão, uma vez que conferiram visibilidade acadêmica ao estudo de sua poesia. É importante destacar, assim, que a escolha de Heidegger não tem a pretensão de querer legitimar um gesto originário da inclusão da obra de Hölderlin no cânone, mas apenas delimitar um movimento que garantiu uma maior nitidez à importância da obra desse poeta. Parece, pois, que a redescoberta – tardia – de sua obra foi feita antes pela filosofia que pela crítica literária. Assim, o gesto de apropriação filosófica da poesia de Hölderlin, empreendido por Heidegger, parece ter concedido à obra do poeta a visibilidade necessária para que viesse a fazer parte do cânone literário.

3. Citado aqui a partir da edição mexicana *Vida y poesia*, com tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

Para apresentar alguns desses aspectos, esta discussão irá se restringir ao seminário do filósofo apresentado durante o semestre de inverno de 1934-1935 sobre o poema “Germânia”, o qual, juntamente com o seminário sobre o poema “O Reno”, é o primeiro encontro público de Heidegger com a poesia de Hölderlin. Para iniciar este debate, convém relembrar a sobredeterminação política dos critérios estéticos definidores de um cânone para apontar razões que expliquem a tardia inserção da obra de Hölderlin no cânone literário, tendo na apropriação filosófica de Heidegger um gesto bastante significativo desse processo. Sabe-se, no entanto, que a atenção de Heidegger, em si mesma, à poesia de Hölderlin contribuiu menos para a compreensão literária da obra do poeta que para a configuração de sua própria filosofia. É renitente, assim, a questão sobre quais as razões que fizeram com que o trabalho de Heidegger fosse tão importante para dar visibilidade à obra do poeta nos estudos literários, sobretudo dentro do ambiente acadêmico; além disso, no período histórico pelo qual passava a Alemanha, a questão da pátria e o começo grego no destino da Alemanha, abordados por Hölderlin, ao serem trazidos à baila por Heidegger, encontraram eco na necessidade de se estabelecer um símbolo que conferisse uma unidade original à Alemanha.

2 – O poema enquanto texto que se oferece à leitura

Passando, enfim, à análise do seminário sobre o poema “Germânia”, convém destacar a metodologia apresentada por Heidegger. O método utilizado pelo filósofo para abordar a obra de Hölderlin, o qual encontra adeptos como Emil Staiger, representa talvez o ponto de maior interesse desse seminário para os estudos literários, uma vez que aponta caminhos de grande relevância para a leitura de poesia, embora o resultado atingido pelo filósofo seja em certa medida condenável em alguns aspectos pela crítica literária. As interpretações em si são alvo de críticas seja por provocarem um processo de mitologização da poesia e da figura de Hölderlin (Adorno; Lacoue-Labarthe), seja por constituírem uma leitura por demais referencial, sobretudo quando dizem respeito a imagens da natureza (Marco Aurélio Werle), em detrimento, por exemplo, de aspectos metafóricos, o que, com efeito, vem a reforçar a coerência interna do trabalho do filósofo, para quem, na poesia, há uma verdade que se manifesta poeticamente. A questão metodológica de Heidegger pode ser sintetizada na proposta – pode-se dizer fenomenológica – de partir do poema enquanto texto que se oferece à leitura como caminho para se chegar à essência da poesia.

Na introdução ao seminário sobre o poema “Germânia”, Heidegger faz uma interessante observação sobre seu método de trabalho com a poesia, definindo os limites tanto de sua abordagem da poesia, quanto de sua maneira de conceber o texto filosófico. Heidegger diz ser indispensável falar do poeta e de sua obra, no entanto discorrer sobre poesia seria algo inoportuno, já que um poema é muito bem capaz de falar por si mesmo. Um discurso que se reduzisse a um falatório sobre poesia destruiria, segundo ele, a fruição estética; há, porém, um tipo de discurso que é reivindicado pela poesia, o qual se lança poeticamente sobre ela. É esse discurso que será perseguido pelo filósofo, sendo, pois, importante destacar também que a fruição estética não constitui preocupação de Heidegger, mas sim o desvelamento da questão da verdade do Ser. Pode-se depreender daí que a tarefa de Heidegger não tem nenhum envolvimento com a crítica e a teoria literárias, o que em certa medida o isenta das críticas advindas dessas duas áreas. Heidegger afasta também de seu intuito o debruçar-se sobre o texto poético para dele tirar conceitos e edificar um possível sistema filosófico ali contido. Como mencionado acima, Heidegger se compromete a ter na obra de Hölderlin a maior lei do seu trabalho, consciente do risco que a poesia corre de ser destruída pelo discurso ou pelo pensamento. Nesse caso, sabe-se que, apesar do cuidado de Heidegger, suas interpretações fizeram a poesia de Hölderlin, de certo modo, sucumbir para que se adequassem ao seu sistema filosófico.

E no entanto: a aparência e o perigo real da destruição da poesia pelo discurso e pelo pensamento nos acompanharão constantemente no nosso trabalho, tanto mais sabemos nós menos sobre *a poesia, o pensamento e o dizer*, menos teremos

nós aprendido como e por que estas três potências pertencem da maneira a mais íntima à nossa existência original, histórica. Nosso método em geral ficará então inteiramente submetido à lei excepcional da obra de Hölderlin (Heidegger, 1988, p. 18).

Não é demais ressaltar que toda reflexão de caráter mais geral feita por Heidegger refere-se antes à poesia de Hölderlin que a uma teorização pura sobre a poesia. Interessado no *dizer* poético, Heidegger afirma que a configuração rítmica é o elemento determinante – portanto anterior – da escolha das palavras e de seu posicionamento no verso:

A configuração rítmica do dizer é, entretanto determinada desde a partida pelo tom fundamental da poesia que cria sua própria forma no esboço interior da totalidade. O tom fundamental, por sua vez, provém a cada vez do lugar metafísico próprio a cada poesia em particular (Heidegger, 1988, p. 28).

Apresentando, portanto, um primeiro elemento metafísico da poesia, Heidegger destaca o tom fundamental, inerente a toda poesia, o qual é anterior à sua configuração rítmica. Essa conformação da gênese do poema aponta para um possível aspecto misterioso que estaria envolvido na criação do poema, o qual já anuncia o valor da posição do poeta enquanto mediador entre os deuses sumidos e o povo, porém, sendo algo etéreo, é de difícil comprovação.

Algo a ser destacado ainda é o fato de Heidegger denunciar que a distinção entre forma e conteúdo deveria ser aplicada somente à arte grega e não ser tomada como absoluta e intemporal, como acontece correntemente, porém o próprio filósofo parte dela como fio condutor para, depois de dizer que em sua forma o poema “Germânia” não apresenta nada de especial, ressaltar que a grande força do poema está nas imagens como a águia enquanto mensageira dos deuses e a Germânia como uma criança sonhadora. Heidegger delimita da seguinte maneira o valor da imagem poética:

A imagem não deve explicitar mas ocultar, não tornar familiar mas excepcional, não aproximar mas situar à distância, e isso tanto mais o tom fundamental é mais original, mais longe ele leva e reúne em uma só unidade o destino de um povo e sua relação com os deuses. Original, o tom fundamental é antes de tudo, porque ele não justapõe artificialmente as oposições mais contrastantes, a renúncia decidida e a espera incondicional, mas ao contrário os faz brotar unitariamente da essência mais inicial da temporalidade (1988, p. 115).

Heidegger pontua a *Weltanschauung* de Hölderlin a partir dessa imagem da pátria Germânia como uma menina sonhadora, afirmando faltar heroísmo à Germânia de Hölderlin, a julgar pela incitação ao final do poema de uma Germânia sem armas que deve dar conselhos ao povo, o que, pelo caráter pacifista da imagem, espelharia uma certa incapacidade de viver do poeta:

Mas é inteiramente conforme à personalidade do poeta: ele sofria de incapacidade de viver, não chegava em parte alguma a se afirmar, se deixava sacudir de um emprego de preceptor a outro, ele não conseguiu nem mesmo se fazer nomear *Privatdozent* de filosofia, apesar de suas tentativas em Iena (Heidegger, 1988, p. 30).

3 – A esfera de potência da poesia: a verdade que se diz poeticamente

Depois de fazer alguns apontamentos sobre o poema, apresentando resumidamente os principais aspectos de sua forma e de seu conteúdo, Heidegger fala do seu objetivo para com o poema: ultrapassá-lo como simples texto de leitura neutra para atingir a esfera de potência da poesia e assim escapar à banalidade do cotidiano. Heidegger critica a leitura de poesia como um refúgio em momentos difíceis da vida de uma pessoa – ato realizado habitualmente pelo leitor comum –, assim como as análises que dissecam

e tentam explicar o poema – prática comum à crítica literária: “É necessário, ao contrário, que a poesia disponha de nós, de tal maneira que nosso *Dasein* torne-se o suporte vivo de sua potência” (Heidegger, 1988, p. 32). A leitura de poesia nesses moldes torna-se um exercício de difícil acesso. Pode-se pressupor dessa atitude do filósofo que ele se coloca em uma posição privilegiada de entendimento da poesia de Hölderlin, cuja consequência será, portanto, um certo distanciamento da interpretação à letra de Hölderlin e o aprofundamento em seu próprio discurso filosófico. Desse modo, para Heidegger, a dificuldade de se estabelecer contato com a potência da poesia não está no poema em si, mas nas pessoas, as quais deixam de se expor a essa potência:

Mas talvez não seja culpa do poema se nós não experimentamos mais sua potência, mas antes nossa culpa, porque nós perdemos a força de experimentar e [...] nosso *Dasein* está atravancado na banalidade de um cotidiano que o exclui totalmente da totalidade da esfera da potência da arte (1988, p. 32).

Ainda assim, não seria qualquer poesia capaz de proporcionar esse contato, mas somente a de Hölderlin, a quem Heidegger chama o poeta dos poetas, gesto que corrobora a idéia apresentada da mitologização do poeta. Tudo aquilo que desvirtua, pois, do caminho da essência da poesia, como o falatório ou o cotidiano, é condenado pelo filósofo. Há, portanto, um caminho rumo à essência da poesia que consiste na travessia do poema enquanto combate contra nós mesmos que somos frequentemente lançados para fora da poesia por causa da banalidade do cotidiano. A leitura de poesia ou travessia do poema, para Heidegger, seria, assim, um deixar-se tocar por sua potência, afastando, desse modo, qualquer explicação de teor intelectual:

[...] quanto mais a poesia toma poderosamente o poder, mais o dizer da fala se impõe com um ímpeto imperioso. Simplesmente o poema não é mais essa coisa neutra, legível e audível que se oferece a nós de início, enquanto nós tínhamos ainda a linguagem como um instrumento de expressão e de comunicação, o qual nós possuíamos por assim dizer como um carro possui uma buzina. Não somos nós que possuímos a linguagem, é a linguagem que nos possui, para o melhor e para o pior (1998, p. 35).

Pode-se afirmar, assim, que os conceitos heideggerianos de poesia e linguagem tendem a ultrapassar a dimensão do *Dasein* histórico. Heidegger apresenta a seguinte definição de poesia, uma definição qualquer que servirá de guia para se chegar à essência da poesia, perseguida por ele:

[...] há poesia aqui onde se poetiza. E esse poetizar se realiza sobretudo com a ajuda da imaginação. O poeta imagina alguma coisa, que certamente não é arbitrária, mas que ele viveu no mundo exterior ou no interior de si mesmo, o que em alemão chama-se de uma vivência (*Erlebnis*). Esta é em seguida elaborada pelo pensamento, mas sobretudo recebe forma e figura em uma representação simbólica, ela é, precisamente, poetizada. O vivido se concentra (*verdichtet*) assim em poesia (*Dichtung*), ele se condensa materialmente de maneira palpável, por exemplo, no gênero lírico sob a forma de poema (1988, p. 37).

Nessa concepção da poesia como expressão da vivência, tem-se, de um lado, o poema enquanto condensação da vivência que pode tocar alguma verdade, vivência entendida de forma ampla, podendo dizer respeito a um ponto de vista individual ou coletivo, da cultura ou do povo; e, de outro, o leitor – refiro-me aqui à instância do leitor, apesar de Heidegger não mencionar essa palavra, tratando na maioria das vezes do *Dasein* – que, através da leitura, pode se aproximar do sentimento, inegavelmente verdadeiro, porém não condizente com a essência da poesia, a qual a poesia de Hölderlin permite atingir. Para Heidegger, essa abordagem, pode-se dizer mais cotidiana, da poesia não levaria além de um conhecimento psicológico do poeta, admitindo, no entanto, ser justa essa concepção, porém, para ele, justeza não é sinônimo de acesso ao verdadeiro. Passível de ataque por parte de Heidegger é também a concepção de poesia segun-

do a qual o poema é apenas uma construção de linguagem, dotado de beleza e sentido apenas. De toda forma, essas concepções coexistem no conceito de língua, fazendo da língua o mais perigoso dos bens:

O caráter perigoso da língua é então essencialmente dúbio, com divergências fundamentais: de um lado, o perigo da suprema proximidade dos deuses e de uma destruição excessiva que vem deles, e ao mesmo tempo o perigo do desvio e do afundamento mais servil no falatório gasto e suas aparências. A coexistência íntima desses dois perigos contraditórios, o perigo da essência (*Wesen*), difícil de assumir, e o perigo de uma contra-essência (*Unwesen*) puramente lúdica, eis o que aumenta ao extremo o caráter perigoso da língua (Heidegger, 1988, p. 69).

Depois de afastar do seu intuito essas concepções de poesia ligadas ao cotidiano, Heidegger começa a definir o que procura: a poesia proveniente do poetizar (*dichten*): “Poetizar: um dizer sobre o modo do signo que torna manifesto” (1988, p. 41). Heidegger já perseguia essa via desde *Ser e tempo*, quando apresentou sua grande questão sobre o sentido do Ser enquanto desvelamento da verdade. Pela proximidade percebida entre a essência da poesia e o sentido do Ser, pode-se presumir que Heidegger está mais atento ao seu sistema filosófico. Sua atenção à poesia de Hölderlin se atém ao que ela encerraria de revelação da verdade e de transmissão dessa verdade ao povo:

O poeta encerra e roga o relâmpago do deus na fala, ele faz entrar essa fala carregada de luz na língua de seu povo. O poeta não elabora suas experiências psíquicas, ele se mantém “sob as tempestades de deus... com a cabeça descoberta”, entregue sem defesa e desapegado de si mesmo. O *Dasein* não é nada além da *exposição à sobrepotência do Ser* (1988, p. 41).

Heidegger persegue, assim, a capacidade da poesia de Hölderlin, de ter acesso à língua dos deuses, feita de signos como o relâmpago e o trovão, e transmitir essa mensagem ao *Dasein* do povo. Proveniente do dizer e não do agir, a poesia de Hölderlin escaparia à impotência do simples dizer, uma vez que estabelece uma relação essencial com a língua, segundo Heidegger, o mais perigoso dos bens do homem. Da mesma forma que a língua poderia levar ao declínio rumo ao falatório, ela poderia possibilitar o diálogo com os deuses na forma de restituição velada dos signos dos deuses. Isso faria da poesia a língua original dos povos e a língua, concebida por Heidegger na forma de um conceito meta-histórico, a condição de possibilidade da história.

A poesia é o eco desses signos repercutidos no povo, ou ainda, do ponto de vista do povo, a poesia consiste em colocar o *Dasein* do povo na área desses signos; ela é, pois, um mostrar, um indicar, no caso de os deuses se tornarem manifestos, não como um objeto qualquer de pensamento e de contemplação, mas no ato mesmo deles de fazer sinal (*Winken*) (1988, p. 42).

É com esses contornos que Heidegger vê a poesia de Hölderlin, não como um atributo cultural, mas como o evento fundamental do *Dasein* histórico do homem: “O poético é a união fundamental do *Dasein* histórico, o que torna assim a dizer: a língua enquanto tal constitui a essência original do ser histórico do homem” (1988, p. 72). Essa explanação, a qual ocupa toda a primeira parte do seminário sobre o poema “Germânia”, feita por Heidegger para demonstrar a unidade essencial existente entre a poesia e a língua e o pertencimento dessas duas instâncias à história do homem, apesar de dizer respeito à poesia de Hölderlin de uma maneira geral, constitui uma preparação para o estudo do poema em questão.

4 – O tom fundamental da poesia e a pátria como o ser histórico de um povo

Na segunda parte do seminário, Heidegger parte para a análise do poema, porém, à diferença de seminários posteriores, o filósofo não fará uma exegese tão detida de cada estrofe, restringindo-se quase

somente às duas primeiras. As duas primeiras estrofes⁴ permitem, assim, a Heidegger caracterizar o tom fundamental, no qual se encontra o poeta: o diálogo com o mundo grego, o qual envolve o destino de uma época e de um povo. Há, nessas duas primeiras estrofes, a passagem do poeta, que, na primeira estrofe, fala sozinho a si mesmo, aos antigos e a seus deuses, portanto em primeira pessoa, a um *nós* que assume a segunda estrofe, podendo ser caracterizado como “[...] nós, os que duvidamos”. Assim, na primeira estrofe, Heidegger relaciona o “eu” ao poeta que conduz o poema à fala enquanto construção de linguagem, mas que visa já à essência da poesia. Porém, o “eu” torna-se, na segunda estrofe, “nós” já em uma atitude de renúncia aos deuses antigos e é justamente esse “nós” que guiará o poema em direção ao diálogo, ou seja, à essência da linguagem, tema central da poesia de Hölderlin. A noção de diálogo é situada por Heidegger na essência da linguagem e, mesmo sendo um diálogo iniciante, ou talvez justamente por isso mesmo, encontra-se na essência da poesia. Esse diálogo, no qual há vários interlocutores, como o homem, a águia, a pátria, os deuses sumidos, Marco Aurélio Werle o coloca enquanto amplitude histórica, cuja marca maior talvez seja o desconhecimento de nossa própria época histórica, daí a importância do dizer do poeta, o qual tornará manifesto esse segredo para o povo:

Dialogando com o mundo grego, o poeta se convence da inutilidade que é tentar trazer de volta os deuses dos gregos para o mundo germânico, o mundo moderno. O sentido dessa constatação, que parte de uma percepção do que é adequado para a própria pátria, na relação que esta mantém com a pátria estranha, possui uma amplitude histórica, que envolve o destino de um povo e de uma época, e inclusive a ultrapassa (Werle, 2005, p. 146-7).

A renúncia à tentativa de trazer de volta os deuses gregos encerra a ideia de que os deuses gregos são aqueles que foram e não aqueles que passaram, o que significa dizer que de alguma forma eles se presentificam, embora não como deuses, mas como o sagrado, sendo a poesia de Hölderlin um exemplo disso. Heidegger explicita a forma irrealizada ou inacabada dessa fuga dos deuses: “O fato de os deuses terem sumido não quer dizer que o divino tenha desaparecido do *Dasein* do homem, isso quer dizer aqui simplesmente que ele reina, mas sob uma forma inacabada, uma forma crepuscular e obscura, entretanto intensa” (1988, p. 96). A ideia de volta, por sua vez, não se tratando de uma volta efetiva, pode ser aproximada do *Winken*, o fazer sinal dos deuses, o qual a poesia torna manifesto.

No curso do poema, destaca-se do “nós” o homem, a quem será permitido enxergar até o Oriente, porém ele passa a ocupar o lugar da escuta e da espera, assumindo a palavra a águia, mensageira enviada que lança o dizer do poema em direção à jovem solitária Germânia. Segundo Heidegger, esse poema enquanto dizer consiste, assim, no diálogo que leva a fala à fala em uma missão delegada à jovem Germânia em embate com o mundo antigo. Nesse diálogo, está, evidentemente, envolvido também o poeta, o mediador do dizer, o único que tem acesso ao tom fundamental da poesia e capacidade de transmiti-lo ao povo:

Apesar da multiplicidade de nossos trabalhos de aproximação, nós não consideramos ainda o fato de que a voz (*Stimme*) do dizer não deve desafinar (*gestimmt sein muss*), que o poeta fala em virtude de um tom (*Stimmung*) que determina (*be-stimmt*) o baixo e as bases e que dá o tom ao espaço sobre e no qual o dizer poético instaura um ser. Esse tom, nós o chamamos tom fundamental da poesia (Heidegger, 1988, p. 83).

O tom fundamental, de acordo com Heidegger, seria responsável por abrir o mundo que recebe no dizer poético a marca do ser. Werle aponta que essa noção traz em si a ideia do “estar situado”, a qual apresenta uma determinação histórica:

4. Consta do Anexo, ao final do artigo, o poema na íntegra em alemão e em português.

Não dá para esquecer que todo discurso sempre está situado previamente numa situação existencial e histórica localizada; o poeta sente que não está simplesmente jogado neste ou naquele lugar “histórico”. Ao contrário, na disposição fundamental, o humor faz que esteja com uma vontade em se dispor e busque ele mesmo se situar. Logo, esse humor não tem nada de psicológico (Werle, 2005, p. 148).

Heidegger caracteriza a situação histórica de Hölderlin, nesse poema, pelo tom fundamental de tristeza, cuja marca maior pode ser colocada sobre a renúncia a invocar os deuses antigos. Heidegger afasta dessa noção de tristeza qualquer marca existencial, como a melancolia ou a depressão; ela estaria diretamente ligada a uma queixa que o poeta receberia, a qual viria acompanhada pelas águas pátrias. As águas pátrias não encarnam a oposição entre água e terra; elas aspirariam aos caminhos de uma terra que foi privada de estradas após a fuga dos deuses e levariam, assim, o povo ao encontro com os deuses esperados. As águas pátrias têm, pois, sua importância na expectativa da presença dos deuses através da invocação, o que abriria uma nova via ao *Dasein* histórico dos alemães.

O “eu” que fala aqui se queixa com a pátria, porque esse “eu mesmo” (*Ich-selbst*), na medida em que se mantém em si, se experimenta justamente no seu pertencimento à pátria. A pátria – não somente como lugar de nascimento, ou como paisagem simplesmente familiar, mas ao contrário como a potência da terra sobre a qual “*habita poeticamente*” o homem, e cada homem de acordo com o *Dasein* histórico que é o seu. Essa pátria não precisa de modo algum que se lhe empreste tonalidades afetivas, pois é justamente ela quem dá o tom e de maneira tão imediata e durável quanto o homem se mantém inteiramente aberto ao ente no tom fundamental (Heidegger, 1988, p. 90).

O poeta pertenceria, assim, à pátria; a pátria seria aqui entendida no sentido de uma potência da terra a qual dá ao poeta condições de habitá-la poeticamente nessa relação de uma consciência histórica, própria de todo homem. Ao afirmar que a pátria não precisa que lhe sejam concedidas disposições afetivas, Heidegger a coloca na posição de irradiadora do tom fundamental. Caberia ao homem ser lançado a esse tom fundamental:

[...] o *Dasein* do homem é lançado nos tons do mesmo impulso original que o ente enquanto tal. É desse impulso original que nos fala o “conosco” (v. 4). O luto sagrado (a queixa) de acordo com a pátria não provém nem do acaso nem do ornamento poético, mas é de fato alguma coisa de fundamental e de essencial que é dito aqui poeticamente sobre o Ser (1988, p. 91-2).

Para Werle, esse ser lançado ao tom fundamental pode ser considerado uma preparação do poeta para receber a mensagem sagrada quando da ausência dos deuses, o que faz da consolidação do tom fundamental uma busca pelo sagrado, trabalho a ser feito em conjunto entre poeta, povo e pensador na fundação da pátria. A pátria seria, assim, concebida como o ser histórico do povo, porém fechada em um segredo de maneira essencial e eterna.

Com esse excursus, mostrou-se que o seminário sobre o poema “Germânia” está assentado em uma base do pensamento de Heidegger, segundo a qual a pátria alemã se afirmaria no destino grego e que essa destinação é revelada na poesia de Hölderlin. O caráter político que pode ser depreendido dessa fundação da pátria na poesia de Hölderlin pode ter influenciado sua entrada no cânone literário por ajudar a consolidar uma idéia de nacional, sobretudo no momento histórico pelo qual passava o país quando do seminário de Heidegger.

5 – Outros olhares sobre Hölderlin

Pode-se dizer que Heidegger elegeu Hölderlin o poeta dos poetas por ter encontrado nele o interlocutor que precisava para justificar a fundação da pátria e do povo na essência da poesia. Não constituiu o intuito deste artigo, portanto, verificar a adequação das interpretações heideggerianas, mas a contribuição que elas trouxeram no sentido de terem dado ao poeta a visibilidade necessária para despertar um interesse e reconhecimento mais justos, cuja consequência apontada aqui foi sua fixação no cânone literário. A análise proposta, por uma questão de exequibilidade, restringiu-se ao seminário sobre o poema “Germânia”, o qual não seria mais que a ponta do iceberg, haja vista a recorrência das mesmas questões nos outros seminários nos quais Heidegger interpretou poemas de Hölderlin. Com o seminário sobre o poema “O Reno”, Heidegger estabelece uma relação de complementaridade com o poema “Germânia”, de modo que este situa o poeta no tom fundamental da poesia, dando ao poeta, naquele, condições de poetizar a si mesmo a partir de uma relação entre o rio Reno, visto como um semideus, e o próprio poeta, relação esta evidenciada pela noção de destino. Werle sintetiza essa noção:

O resultado dessa distinção remete à situação e à tarefa do semideus que está no centro, entre deuses e os homens, e necessita fazer a ligação entre ambos: o poeta deve efetivar a ligação entre a pura luz e a escuridão, ligação que, no entanto, sempre será momentânea, determinada pelo destino, algo que não ocorre todos os dias e não é eterno (2005, p. 179).

A avaliação do impacto causado por esses dois seminários deve levar em conta que o alcance deles, no que diz respeito tanto às interpretações do filósofo quanto à visibilidade proporcionada ao poeta, esteve restrito ao proferimento dos seminários na universidade em 1934 e 1935, visto que esses textos vieram a ser publicados apenas nos anos 80 quando da publicação das obras completas do filósofo. Outros ensaios, publicados separadamente, vieram a público em 1944 com a publicação da coletânea *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*⁵ [*Explicações sobre a poesia de Hölderlin*]. No prefácio dessa coletânea, Heidegger delimita o intuito da obra, diferenciando-a da crítica literária:

Os esclarecimentos têm seu lugar no diálogo de um pensamento (*Denken*) com uma poesia (*Dichten*), cuja singularidade histórica não pode de modo algum ser demonstrada pela crítica literária historicizante, mas somente mostrada a partir de um diálogo pensante (Heidegger, 1979, p. 7).

Constam dessa coletânea os ensaios “Hölderlin e a essência da poesia”, “Como em dia de feriado...”, “Recordar”, “Volta ao lar”, “Terra e céu de Hölderlin” e “O poema”, nos quais o filósofo discute o poetizar a pátria, a natureza como o lugar do sagrado e o poeta como encarregado de enviá-lo ao povo, a missão poética. As duras críticas que Theodor Adorno faz às interpretações de Heidegger no ensaio “Parataxis”, de 1964, referem-se a essa coletânea. Esse ensaio de Adorno, ao mesmo tempo que faz avançar o entendimento da poesia de Hölderlin ao analisar como o recurso da parataxe dá aos versos um tom de desordens artísticas “[...] que se esquivam à hierarquia lógica da sintaxe subordinativa” (1973, p. 100), encorpa a fortuna crítica do poeta, porém, em contrapartida, reforça a importância dos ensaios heideggerianos ao dedicar grande parte de seu ensaio ao ataque a eles. Desse modo, o ensaio de Adorno também não pode ser considerado como ponto de inflexão para a entrada de Hölderlin no cânone, além de não conseguir desautorizar as interpretações heideggerianas, mesmo revelando seus equívocos.

Adorno, juntamente com Gerhard Scholem, é responsável pela publicação de um outro importante texto sobre Hölderlin, “Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin” [Dois poemas de Friedrich Hölderlin], de Walter

5. Citada aqui a partir da edição francesa da Gallimard, *Approche de Hölderlin*.

Benjamin. Esse texto guarda a particularidade de ter sido escrito em 1914-1915, porém publicado pela primeira vez apenas em 1955, nas *Schriften I [Escritos I]*, quando Adorno e Scholem propuseram a primeira edição dos ensaios dispersos de Benjamin. O que torna esse ensaio bastante interessante é o método de análise, o qual pretende explicitar a “forma interna” (*die innere Form*) do poema. Benjamin defende, pois, que se deva estabelecer, a partir do próprio poema, a tarefa (*die Aufgabe*) à qual o poema serve, de forma a atribuir a essa tarefa o dever de determinar a apreciação (*die Bewertung*) sobre o poema. Tal tarefa consiste no pressuposto da poesia, na sua necessidade, tanto espiritual quanto sensível, a qual Benjamin define como a verdade da poesia, isto é, a objetividade do ato criador: “Não se dirá nada do processo da criação lírica, nem da pessoa do criador ou de sua visão do mundo, mas liberar-se-á a esfera particular e única na qual se encontram a tarefa e o pressuposto do poema” (Benjamin, 1991, p. 105).

Adorno e Benjamin destacaram valores literários da poesia de Hölderlin, porém a publicação de seus ensaios não foi capaz de diminuir a atenção aos ensaios de Heidegger; há que se notar, no entanto, que contribuíram para tornar manifestos os equívocos das interpretações heideggerianas, visto que é ponto comum hoje em dia reconhecê-los, mesmo que se queira ressaltar apenas o elemento filosófico dos trabalhos de Heidegger. A pergunta sobre por que as interpretações de Heidegger, a despeito de suas idiosincrasias, despertam ainda tanto interesse a ponto de pensadores como Lacoue-Labarthe e Bédier Allemann lhes dedicarem grande parte de sua obra fica irrespondida aqui, entretanto deixa a suspeita para se pensar se não há uma dívida da crítica literária, a qual parece, com relação ao caso Hölderlin, estar obliterada pela apropriação filosófica. É pertinente levantar a questão dessa possível dívida da crítica literária, uma vez que ela seja talvez a maior interessada em discutir as interpretações heideggerianas.

6 – Considerações finais

Este artigo se colocou na intrincada discussão sobre o cânone literário com o intuito de apontar algumas forças que guiam o processo de eleição dessas listas de autores e obras. Procurou-se, desse modo, mostrar que o cânone, longe de ser estanque, é antes movediço, visto ser fruto da historicidade de todo gesto crítico. Essa discussão atacou a idéia de cânone como universal estético, uma vez que, com a historicidade da recepção, os modelos definidores dessa universalidade são cambiantes e condicionados por fatores ideológicos, isto é, fatores extratextuais, o que permite levantar a suspeita de que tais modelos são antes políticos que estéticos.

Constituiu, assim, o objetivo principal deste artigo delinear o lento processo de inserção da obra de Friedrich Hölderlin no cânone literário, mostrando que o cânone literário encontra-se aberto a inclusões e exclusões. Foi assinalado o relativo silêncio da crítica para com a obra de Hölderlin, haja vista o acolhimento de sua poesia nos trabalhos de Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Stefan George, Rainer Maria Rilke, Hugo von Hofmannsthal e Trakl. O tardio estabelecimento dos textos das diversas versões de determinados poemas e a conseqüente demora na publicação de suas obras completas foram apontados como motivos a serem somados ao lento processo de reconhecimento da obra de Hölderlin.

Foi apontado como a apropriação filosófica que Martin Heidegger empreendeu da poesia de Hölderlin contribuiu para trazer visibilidade à obra do poeta, apesar dos equívocos de interpretação. O seminário de Heidegger sobre o poema “Germânia”, primeiro encontro público do filósofo com a obra desse poeta, foi tomado como um ponto de inflexão do processo de inserção da obra de Hölderlin no cânone, destacando-se como o gesto de Heidegger nesse seminário é marcado por uma sobredeterminação política do estético, uma vez que investiga a maneira como o poema “Germânia” colocou o povo alemão como responsável do começo grego na modernidade, de modo a fundar uma pátria sagrada. O caráter político que pode ser apreendido dessa fundação da pátria na poesia de Hölderlin pode ter influenciado sua entrada no cânone literário por ajudar a consolidar uma ideia de nacional. Heidegger fez, assim, de Hölderlin o interlocutor

que precisava para justificar a fundação da pátria e do povo na essência da poesia. Os seminários e conferências de Heidegger sobre Hölderlin, juntamente com a edição dos poemas de Hölderlin organizada por Hellingrath, podem ser considerados como o primeiro gesto significativo para a inserção do poeta no cânone literário alemão, uma vez que conferiram visibilidade acadêmica ao estudo de sua poesia.

Cabe a um desenvolvimento futuro inquirir sobre as condicionantes colocadas pelas interpretações de Heidegger à poesia de Hölderlin, visto terem sido reiteradas na segunda metade do século XX por pensadores como Beda Allemann, Jean Wahl e Philippe Lacou-Labarthe, os quais tiveram acesso às interpretações de Benjamin e Adorno, porém preferiram seguir o viés heideggeriano. Outra questão interessante que fica irrespondida diz respeito à recepção literária de Hölderlin. Não deixa de ser intrigante o fato de a poesia de Hölderlin reverberar na obra de outros poetas e escritores e a crítica literária ter se mantido por tanto tempo reticente a ela. Esperamos assim que ter deixado claro que a redescoberta crítica de Hölderlin deveu-se antes à filosofia que à crítica literária. Como foi apontando que Adorno e Benjamin evidenciaram valores literários da poesia de Hölderlin, fica também para um desenvolvimento futuro a análise dos ensaios desses dois filósofos e quais perspectivas eles abriram para a crítica literária no que diz respeito à obra de Hölderlin.

Anexo

Germanien

Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind,
Die Götterbilder in dem alten Lande,
Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber
Ihr, heimatlichen Wasser! Jezt mit euch
Des Herzens Liebe klagt, was will es anders
Das Heiligtrauernde? Denn voll Erwartung liegt
Das Land und als in heißen Tagen
Herabgesenkt, umschattet heut
Ihr Sehrenden! uns ahnungsvoll ein Himmel.
Voll von Verheißungen und scheint
Mir drohend auch, doch will ich bei ihm bleiben,
Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn
Zu euch, Vergangene! die zu lieb mir sind.
Denn euer schönes Angesicht zu sehn,
Als wärs, wie sonst, ich fürcht'es, tödlich ist
Und kaum erlaubt, Gestorbene zu weken.

Entflohene Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals
Warhaftiger, ihr hattet eure Zeiten!
Nichts läugnen will ich hier und nichts erbitten.
Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen
Wohl trifft den Priester erst, doch liebend folgt
Der Tempel und das Bild ihm auch und seine Sitte
Zum dunkeln Land und keines mag noch scheinen.
Nur als von Grabesflammen, ziehet dann
Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber.
Und dämmert jertz uns zweifelnden um das Haupt,
Und keiner weiß, wie ihm geschiet. Er fühlt
Die Schatten derer, so gewesen sind,
Die Alten, so die Erde neubesuchen.
Denn die da kommen sollen, drängen uns,
Und länger säumt von Göttermenschen
Die heilige Schaar nicht mehr im blauen Himmel.

Germânia

Não eles, os bem-aventurados que surgiram,
As imagens dos deuses na terra antiga,
Eles não devo mesmo mais chamar, mas se
Vós, ó águas pátrias! Se convosco agora
Se queixa o amor do coração, que outra coisa quer
O luto divino? Pois cheia de espera
Repousa a terra e como quando está baixo em dias quentes,
Cheio de pressentimentos, nos
Ensombra um céu, seus saudosos!
Cheio de promessas está e me parece
Também ameaçador, porém quero ficar com ele,
E que para trás a alma não me leve,
Para vós, os que já passaram! e que me são muito caros.
Pois ver vosso semblante,
Como se outrora fosse, temo que seja mortal,
E é pouco conveniente acordar os mortos.

Deuses sumidos! também vós que estão presentes,
Outrora mais verdadeiros, tivéreis vosso tempo!
Nada quero negar nem pedir,
Pois quando tudo terminou, e o dia findou,
O primeiro que é atingido é o sacerdote, mas com amor
Seguem-lhe o templo, a imagem também e os seus usos
Para a terra escura e nada pode já brilhar.
Só, como se fossem chamas sepulcrais, migra então
Um fumo dourado, a lenda passando por cima,
E nos envolve o corpo, nós, os que duvidamos,
E ninguém sabe o que lhe acontece. Ele sente
As sombras daqueles que, tendo sido assim,
Os antigos, de novo visitam a terra.
Pois os que devem vir, nos impelem,
E por mais tempo não tardará o
Sagrado grupo de homens-deuses no céu azul.

Schon grünet ja, im Vorspiel rauherer Zeit
 Für sie erzogen das Feld, bereitet ist die Gaabe
 Zum Opfermahl und Thal und Ströme sind
 Weit offen um prophetische Berge,
 Daâ schauen mag bis in den Orient
 Der Mann ind ihn von dort der Wandlungen viele bewegen.
 Vom Aether aber fällt
 Das treue Bild und Göttersprüche reegen
 Unzählbare von ihm und es tönt im innersten Haine.
 Und der Adler, der vom Indus kömmt,
 Und über des Parnassos
 Beschneite Gipfel fliegt, hoch über den Opferhügeln
 Italias, und frohe Beute sucht
 Dem Vatter, nicht wie sonst, auf beiden Seiten
 Den Fittig spannend mit gespaltenem Rücken überschwingt er
 Die Alpen zulezt und sieht die vielgearteten Länder.

Die Priesterin, stillste Tochter Gottes,
 Sie, die zu gern in tiefer Einfalt schweigt,
 Sie suchet er, die offenen Auges schaute
 Als wüâte sie es nicht, jüngst, da ein Sturm
 Todtdrohend über ihrem Haupt ertönte;
 Es ahnete das Kind ein Besseres,
 Und endlich ward ein Staunen weit im Himmel
 Weil Eines, groß an Glauben, wie sie selbst,
 Die seegnende, die Macht der Höhe sei;
 Drum sandten sie den Boten, der, sie schnell erkennend
 Denkt lächelnd so: dich unzerbrechliche, muâ
 Ein ander Wort erprüfen und ruft es laut
 Der Jugendliche, nach Germania schauend:
 Du bist es, auserwählt,
 Allliebend und ein schweres Glük
 Bist du zu tragen stark geworden

Seit damals, da im Walde versteckt und blühendem Mohn
 Voll süâen Schlummers, trunken, meiner du
 Nicht achtetest, lang, ehe noch auch geringere fühlten
 Der Jungfrau Stolz, und staunten, weâ du wärst und woher,
 Doch du es selbst nicht wüâtest. Ich miskannte dich nicht,
 Und heimlich, da du träumtest, lieâ ich, ein Bräutigam
 Am Mittag wo viel Fieber unser harrten, Seufzen der Creatur,
 Die Blume des Mundes zurück und du redetest einsam.
 Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch
 Glückselige! mit den Strömen und sie quillen unerschöpflich
 In die Gegenden all. Denn fast wie der heiligen,
 Die Mutter ist von allem, und den Abgrund fragt
 Die verborgene sonst genannt von Menschen
 So ist von Lieben und Leiden
 Und voll von Ahnungen dir
 Und voll von Frieden der Busen.

O trinke Morgenlüfte,
 Biâ daâ du offen bist
 Und nenne, was vor Augen dir ist.
 Nicht länger darf Geheimniâ mehr
 Das Ungesprochene bleiben,
 Nachdem es lange verhüllt ist;
 Denn Sterblichen geziemet die Schaam,
 Und so zu reden die meiste Zeit,
 Ist weise auch von Göttern

Já verdeja, mesmo no prelúdio de mais áspero tempo,
 O campo para eles cultivado, preparada está a oferenda
 Para o ágape e vale e rios estão amplamente
 Abertos em volta de montanhas proféticas,
 Para que permitam ao homem enxergar
 Até o Oriente e que de lá lhe movam
 Muitas transformações. Mas do Éter cai
 A imagem fiel e oráculos divinos chovem
 Inúmeras delas, e ressoa no mais oculto bosque.
 E a águia, que vem do Indo
 E voa sobre os picos nevados
 Do Parnasso, alto sobre as colinas de sacrifícios
 Da Itália, e alegre presa procura
 Para o pai, não como outrora, mas mais exercitada no vôo,
 A velha sobrevoa em júbilo por último
 Os Alpes e vê as terras variadas.

A sacerdotisa, a mais quieta filha de Deus,
 Ela, que gosta muito de silenciar em funda simplicidade,
 É ela que a águia procura, ela que olhava com olhos abertos
 Como se não o soubesse, quando há pouco
 Uma tempestade ameaçadora de morte ressoou sobre seu corpo;
 A filha intuíu algo de melhor,
 E por fim espalhou-se uma admiração no céu
 Porque algo que é grande na crença, como ela mesma,
 A que abençoa, o poder do alto é;
 Por isso enviaram a mensageira, ela, que rapidamente a reconheceu,
 Pensa sorrindo assim: a ti, indestrutível,
 Uma outra palavra deve pôr à prova e clama alto
 A jovem águia olhando para Germânia:
 Tu és a escolhida, a que tudo ama
 E fostes forte
 Para carregar uma sorte pesada.

Desde aquela época quando na floresta estive oculta
 E em doce sono embebido pela papoula florida, a mim
 Não notaste, por muito tempo, antes ainda de pessoas
 Humildes sentirem o orgulho da jovem, e se admirarem
 Sobre quem tu eras e de onde vieras, o que tu mesmo não sabias.
 Eu não te desconheci e em segredo, enquanto sonhavas, deixei
 Para ti, ao partir ao meio-dia, um sinal amigo,
 A flor da boca e discorreste solitária.
 Mas também enviaste plenitude em palavras douradas,
 Bem-aventurada! com os rios e eles esfriam inesgotáveis
 Por toda a região. Pois quase, como dos divinos,
 A mãe é de todos, e o abismo traz
 A que outrora era denominada pelos homens de oculta
 Assim, teu peito está cheio
 De amor e sofrimento
 E de presságios e paz.

Ó! bebe brisas matinais,
 Até que estejas aberta
 E nomeia o que está adiante dos olhos.
 O inexpresso não deve ficar mais
 Em segredo por muito tempo,
 Depois de ter ficado muito tempo oculto;
 Pois aos mortais convém a vergonha,
 E também é sábio falar assim
 Quando se fala dos deuses

Wo aber überflüssiger, denn lautere Quellen
 Das Gold und Ernst ist worden der Zorn an dem Himmel
 Muâ zwischen Tag und Nacht
 Eins mals ein Wahres erscheinen.
 Dreifach umschreibe du es,
 Doch ungesprochen auch, wie es da ist,
 Unschuldige, muâ es bleiben.

O nenne Tochter du der heiligen Erd'
 Einmal die Mutter. Es rauschen die Wasser am Fels
 Und Wetter im Wald und bei dem Nahmen derselben
 Tönt auf aus alter Zeit Vergangengöttliches wieder.
 Wie anders ists! und rechthin glänzt und spricht
 Zukünftiges auch erfreulich aus den Fernen.
 Doch in der Mitte der Zeit
 Lebt ruhig mit geweihter
 Jungfräulicher Erde der Aether
 Und gerne, zur Erinnerung, sind
 Die unbedürftigen sie
 Gastfreundlich bei den unbedürftgen
 Bei deinen Feiertagen
 Germania, wo du Priesterin bist
 Und wehrlos Rath giebst rings
 Den Königen und den Völkern.

(Hölderlin, 2005, p. 754-761)

Mas onde ficou supérfluo o ouro, pois em
 Fontes mais puras e séria ficou a cólera no céu,
 Deve às vezes entre o dia e a noite
 Surgir uma verdade.
 Descreve-a triplamente,
 Mas também não-dita ela deve ficar,
 Como ela aí está, ó inocente!

Ó nomeia tu, filha da terra sagrada!
 Enfim a mãe. Rumorejam as águas na rocha
 E um temporal na floresta e em nome da mesma
 Ressoa desde tempo antigo novamente o passado divino.
 Como é diferente! e com conveniência brilha e fala alegre
 Também o futuro desde a distância,
 Mas no meio do tempo
 Vive quieto o Éter com a
 Sagrada e virgem terra,
 E de bom grado, para lembrança, estão
 Os que não carecem hóspedes
 Com os que não carecem
 Em teus feriados
 Ó Germânia, quando és sacerdotisa,
 E desarmada dás conselho em volta,
 Para reis e povos.

(Hölderlin, *apud* Werle, 2005, p. 141-4)

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. Parataxis. In: *Notas de literatura*. Trad. Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1973, p. 73-122.
- BAUMANN, Barbara; OBERLE, Birgitta. *Deutsche Literatur in Epochen*. Ismanning: Max Hueber, 1996.
- BENJAMIN, Walter. Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin: "Dichtermut" - "Blödigkeit". In: *Gesammelte Schriften*. Band II - 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 105-26.
- BLANCHOT, Maurice. O itinerário de Hölderlin. In: *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 270-8.
- BOSSERT, A. *Histoire de la littérature allemande*. Paris: Librairie Hachette, 1891.
- CARPEAUX, Otto Maria. *A literatura alemã*. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.
- DILTHEY, Wilhelm. *Vida y poesia*. Trad. Wenceslao Roces. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1945.
- HEIDEGGER, Martin. *Approche de Hölderlin*. Trad. Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay. Paris: Gallimard, 1979.
- _____. *Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin*. Trad. François Fédier e Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1988.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Oeuvre poétique complète*. Trad. François Garrigue. Paris: Éditions de la Différence, 2005. (Edição bilingüe francês-alemão).
- KERMODE, Frank. El control institucional de la interpretation. In: SULLÀ, Enric (Org.). *El canon literario*. Madrid: Arco/Libros, 1998, p. 91-112.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe. *Heidegger: la politique du poème*. Paris: Editions Galilée, 2002.
- PAES, José Paulo. O regresso dos deuses. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROSENFELD, Anatol. Esboço de Hölderlin. In: *Letras germânicas*. Campinas: Ed. Perspectiva, 1993, p. 41-56.

ROSENFELD, Kathrin H. Rumo a uma linguagem inacabada: a propósito da ode “Coragem de poeta”, de Hölderlin. In: *A linguagem liberada: estética, literatura, psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 1989, p. 69-84.

WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Unesp, 2005.

O riso de Demócrito na tradição literária

Francisco Jose da Silva
Prof. Mestre em Filosofia/UFC Cariri

Introdução

O riso é, juntamente com o choro, uma das expressões mais propriamente humanas, as quais nos distinguem dos outros animais. Entre as várias formas de riso, desde o riso humorístico, ao irônico, o sarcástico, o trágico, o riso filosófico talvez seja um dos que ainda não teve suas características devidamente estudadas.

Em relação à questão do riso, destacamos uma das figuras emblemáticas da antiguidade, Demócrito de Abdera (séc. V a.C.), do qual se diz que de tudo ria, em oposição a Heráclito de Éfeso (séc. VI a.C.), que de tudo chorava. Demócrito se destaca por ser também uma figura enigmática, um homem além do seu tempo, que tinha um saber enciclopédico e estabeleceu as bases do chamado atomismo filosófico. O atomismo é atribuído a Leucipo, mas é Demócrito a figura a quem ficou ligada essa doutrina, que consiste na idéia de que todas as coisas, mesmo a alma, são compostas de partículas minúsculas e indivisíveis, os átomos (do grego *a + tomos*, sem-partes). O atomismo parece ser uma doutrina que assume as idéias de Empédocles, para quem as coisas são compostas por elementos básicos (neste caso, os quatro elementos) e, ao mesmo tempo, que esses elementos são indivisíveis e imutáveis, como pensava Parmênides (séc. VI a.C.) em relação ao Ser.

Entre os pré-socráticos, Demócrito é aquele do qual restaram mais fragmentos, mas falta-nos ainda entender esse aspecto particular de sua personalidade, que diz respeito a seu riso, marca inconfundível de sua maneira de entender a vida. Veremos em alguns textos como se apresenta o riso de Demócrito, muitas vezes contraposto às lágrimas de Heráclito, como formas opostas de entender o mistério da existência.

O riso de Demócrito

Entre as referências ao riso de Demócrito na tradição literária e filosófica, podemos citar entre os antigos Juvenal, Sêneca (na obra *Da tranquilidade da alma*), além de um texto do pseudo-Hipócrates, *Sobre o riso e a loucura* (entre o séc. I a.C e I d.C.); já na modernidade há uma fabula, “Demócrito e os abderitas”, de La Fontaine, um ensaio intitulado “Demócrito e Heráclito”, de Montaigne (*Ensaíes*) e o sermão de padre Antonio Vieira, “As lágrimas de Heráclito”, que na verdade é uma contraposição ao riso de nosso filósofo.

A grande discussão a respeito desses dois filósofos, Demócrito e Heráclito, tem como fundamento saber qual dos dois estaria com razão, se o primeiro que ria da condição humana, e por isso foi considerado louco por seus conterrâneos, ou o segundo que chorava da miséria humana. Interessante observar que um dos fragmentos de Demócrito mostra-se muito semelhante às ideias professadas por Heráclito; diz ele: “O mundo é mudança; a vida, opinião”. Entre os pensadores e escritores citados, uma maior parte parece estar de acordo com a postura de Demócrito, que ria da condição humana, algo semelhante à jocosidade de Diógenes, o cínico, que troçava dos cidadãos de Atenas, de forma irônica e até mesmo sarcástica, mas sempre com muito humor.

Ao referir-se à condição humana e suas mazelas, assim manifesta-se Sêneca, em seu texto *Da tranquilidade da alma (Ad serenum de tranquillitate animi)*, ao referir-se aos dois filósofos citados nos diz:

Assim devemos aplicar-nos a não considerar odiosos, mas ridículos, os vícios dos homens e a imitar Demócrito antes que Heráclito: este não podia aparecer em publico sem chorar, o outro sem rir, um não via a não ser a miséria em todas as ações dos homens, o outro só tolices. Aceitemos, pois, todas as coisas superficialmente e suportemo-las com bom humor: pois está mais em conformidade com a natureza humana rir-se da existência do que lamentar-se dela (Sêneca, 1973, p. 221).

É clara a preferência do filósofo Sêneca pelo riso democritiano, muito embora apresentem-se geralmente os estoicos como filósofos austeros e sisudos, avessos à jocosidade e mais preocupados em suportar as mazelas de nossa condição. O bom humor dos pensadores antigos é muitas vezes esquecido, basta lembrar que as anedotas citadas por Diógenes Laércio, em sua obra sobre os filósofos ilustres, são colocadas à margem nas pesquisas sobre o pensamento dos filósofos gregos, quando na verdade elas representam formas ilustrativas de tipificar determinadas características das filosofias estudadas por ele.

Posteriormente o texto *Sobre o riso e a loucura*, do pseudo-Hipócrates (que aparece pela primeira vez em Florença, em 1486), pretende ser uma tentativa de explicar o porquê da aparente loucura (mania) do filósofo de Abdera, que passou a rir de tudo à sua volta, sem razão aparente. A obra constitui-se numa série de cartas, nas quais o famoso médico grego é convidado pelos abderitas a cuidar de seu cidadão mais ilustre.

A doutrina médica de Hipócrates relaciona-se à ideia de que a saúde é o resultado de diversos fatores e o médico deve conhecer o ambiente e as circunstâncias em que determinado povo vive para diagnosticar determinadas patologias. É celebre seu aforismo: “a vida é curta, a arte é longa, a ocasião fugidia, a experiência enganadora, o julgamento difícil” (Hipócrates, 1959, aforismo 1, p. 23). A medicina é uma técnica ou arte (*tekhnê*) que busca uma compreensão intermediária entre *physis* e *nomos*, na diagnose das doenças. À primeira vista a aparente razão do acesso de riso do filósofo parece ser a loucura (mania), mas aos poucos o médico passa a reconhecer na sua atitude uma forma de denunciar a insanidade da vida seguida pelos abderitas, a ambição das riquezas, a entrega aos prazeres, etc.

Em seguida eu disse: “De que ris, Demócrito? Das coisas boas ou das más?” E ele, por outro lado, ria ainda mais forte, enquanto os abderitas o observavam, uns reprovando sua atitude com a cabeça e com a expressão, outros arrancando os cabelos. Como disseram, o riso dele era muito extravagante, muito distante do usual. E eu repliquei: “Ó Demócrito, o

melhor dos sábios, desejo entender a causa da sua afecção e por que eu pareci risível a ti” [...] Ele me olhou de forma penetrante e disse: “Tu achas que há duas razões para o meu riso, uma boa e uma má, mas na verdade eu rio de uma só coisa relativa à humanidade, a falta de razão que preenche o homem, ou em outras palavras, a vacuidade que há nas suas ações corretas, nos seus desejos pueris na inutilidade de seus sofrimentos infundáveis...” (Hipócrates, 2011, p. 52-3).

Após o diálogo com o filósofo, Hipócrates conclui que este estaria tomado de outro mal, a melancolia (a bÍlis negra),¹ uma espécie de tristeza que leva o indivíduo ao abandono do convívio social. Na verdade, os abderitas não percebem que são eles que na verdade estão em estado patológico e doentio, na medida em que não reconhecem a loucura em que eles mesmos vivem, ao não valorizarem a virtude e a vida austera, que é apontada como ideal pelo filósofo Demócrito.²

Na modernidade, alguns autores resgataram a célebre tradição de Demócrito e Heráclito, para apontar as atitudes opostas a que o sábio pode assumir, alguns tomam o partido de Demócrito e outros de Heráclito. A tradição sobre o riso de Demócrito permanece ainda entre os modernos, destes podemos citar La Fontaine, Montaigne e o padre Antonio Vieira.

Entre as fábulas de Jean de La Fontaine (1621-1695), muitas das quais são uma releitura poética daquelas de Esopo, encontramos uma fábula que trata da loucura de Demócrito, *Demócrito e os abderitas (Democrite et lês abderitains)*.

Pensamento do povo! Eu odeio-os.
Como o vulgo é profano, injusto e temerário!
Olha tudo através de falsos meios.
Mede todos por si, com padrão ordinário.

O mestre de Epicuro esse fato observou.
A pátria o supôs louco. Estupidez! Porém,
Profeta em sua terra inda não foi ninguém.
O povo é que era louco; o mestre era sábio.

Mas teve força o erro e assim Abdera enviou
A Hipócrates agentes e o chamou
Para vir restaurar a razão do demente.
Demócrito, diziam tristemente,

Está perdendo o gênio: a leitura o arruinou.
Antes fosse ignorante; assim seria amado.
Diz que não tem limite o número dos mundos,
Que os habitam, nos espaços profundos (La Fontaine, 1978, p. 346-8).

Nos *Ensaio*s de Montaigne, encontramos mais uma referência sobre o riso de Demócrito, neste caso em confronto com as lágrimas de Heráclito. Montaigne, como bom cético e conhecedor da natureza humana, prefere o riso de Demócrito às lágrimas de Heráclito, por saber que o desdém daquele é preferível à piedade deste.

1. Sobre a concepção de melancolia dos antigos ver no texto de Aristóteles, *O homem de gênio e a melancolia*, o problema XXX.

2. Tais relações entre medicina, comportamento e loucura lembram a obra *O alienista*, de Machado de Assis.

Demócrito e Heráclito eram dois filósofos. O primeiro, achando que a condição humana é vã e ridícula, apresentava-se sempre em público a rir e motejar. Heráclito, tomado de piedade por essa mesma humanidade, andava permanentemente triste e de lágrimas nos olhos: “Logo que punham o pé fora de casa, um ria e outro chorava”. Prefiro o primeiro, não porque seja mais agradável rir do que chorar, mas porque sua atitude é testemunha de seu desdém, porque ela nos condena mais do que a outra e acho que nunca podemos ser desprezados quanto o merecemos (Montaigne, 1987, p. 143).

O grande escritor cristão e um dos clássicos de língua portuguesa, padre Antonio Vieira, SJ, escreveu seu “Sermão sobre as lágrimas de Heráclito” como forma de responder à questão proposta pela Academia de Roma no ano de 1674, no sentido de esclarecer quem teria razão, se Heráclito que de tudo chorava ou Demócrito que de tudo ria. O padre Vieira assume a causa de Heráclito, enquanto coube ao padre Jerônimo Caetano, também jesuíta, a causa de Demócrito.

Padre Antonio Vieira, como já dito, defende a causa de Heráclito, o choro, fazendo com que o riso de Demócrito seja na verdade uma outra forma de chorar. Ao rir de tudo, Demócrito na verdade de nada ri, e dessa forma chora de tudo.

Que Demócrito não risse eu provo: Demócrito ria sempre; logo nunca ria. A consequência parece difícil, e é evidente. O riso, como dizem todos os filósofos, nasce da novidade e da admiração, e cessando a novidade, cessa também o riso; e como Demócrito se ria dos ordinários desconcertos do mundo, e o que é ordinário, e se vê sempre, não pode causar admiração nem novidade, segue-se que nunca ria rindo sempre, pois não havia matéria que lhe motivasse o riso (Vieira, 1957, p. 49).

Mais adiante ele diz ainda:

Os meninos riem-se muito facilmente, e os loucos sempre se riem; e diz Aristóteles que os meninos se riem porque têm pouco siso, e os loucos porque de todo o não têm, e eu creio verdadeiramente que não faço grande ofensa a Demócrito, porque um homem que de um mundo via muitos mundos, era sinal que tinha perturbadas as espécies e enferma a fantasia, e quem se havia de mover a um tal riso? (Vieira, 1957, p. 57).

As opiniões sobre o riso de Demócrito e o choro de Heráclito se dividem e, se pudermos falar nos mesmos termos do padre Antonio Vieira, podemos dizer que, se para ele Demócrito chorava, ao estar sempre rindo, Heráclito na verdade ria ao estar sempre chorando, pois nenhum choro prolongado pode ser verdadeiro, mas na verdade dissimula, sendo antes um falso choro, pois de um extremo somos conduzidos ao extremo, como afirma a lei da *enantiodromia* professada pelo próprio Heráclito. Logo, Demócrito tem muito mais razão em rir do que Heráclito em chorar, pois seu riso é verdadeiro e evidencia o quanto são vãos os desejos humanos.

O riso da filosofia

O riso como sempre se apresenta multifacetado. Sua força desestabilizadora se expressa na forma como o riso incomoda, especialmente quando é extremado. Não seria possível pensá-lo como um problema filosófico?

Como muito bem esclarece o filósofo francês Henri Bergson, em seu ensaio *O riso*:

Chamaremos atenção para isto: não há comicidade fora do que é propriamente humano. Riremos de um animal, mas porque teremos surpreendido nele uma atitude de homem ou certa expressão humana. Riremos de um chapéu, mas no caso o cômico não será um pedaço de feltro ou palha, senão a forma que alguém lhe deu, o molde da fantasia humana que ele assumiu. Como é possível que fato tão importante, em sua simplicidade, não tenha merecido atenção mais acurada dos

filósofos? Já se definiu o homem como ‘um animal que ri’. Poderia também ter sido definido como um animal que faz rir, pois se outro animal o conseguisse, ou algum objeto inanimado, seria por semelhança com o homem, pela característica impressa pelo homem ou pelo uso que o homem dele faz (Bergson, 1983, p. 7).

Que os filósofos têm bom humor, isso é algo incontestável, desde os antigos até os modernos, basta lembrar Diógenes (sec. IV a.C.), o cínico, deitado em seu barril, debochando do povo de Atenas, pra se ter uma idéia de que a filosofia se faz com muito bom humor. Voltaire seria outra figura de destaque ao usar a comicidade e o riso como instrumento para fazer pensar.

Ao falar em riso e bom humor, somos necessariamente levados à reflexão sobre o papel da comédia no âmbito do conhecimento humano e, de forma clara, Aristóteles assim nos define a mesma, em sua *Arte poética*:

a comédia é, como dissemos, imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é ridículo. O ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente; que bem o demonstra, por exemplo, a máscara cômica, que sendo feia e disforme, não tem expressão de dor (Aristóteles, 1993, p. 33-4, 1449a 30).

“Ridendo castigat mores” (Pelo riso corrigem-se os costumes), não há dúvida sobre o caráter corrosivo que tem o riso, ele incomoda por si só e mais ainda quando é instrumento de uma crítica mordaz direcionada aos poderes constituídos. Para além da discussão sobre o riso, o ridículo e a comédia e seu papel social, vejamos a atitude de Demócrito enquanto postura filosófica, partindo de seus fragmentos a respeito da ética, os quais talvez possam nos dar um vislumbre de suas concepções morais.

Como podemos harmonizar a afirmação que Demócrito de tudo ria, ao seguinte fragmento a ele atribuído, “é coisa digna, sendo homem, não rir dos infortúnios dos homens, mas chorá-los?” (Demócrito, 1996, p. 280). Estaria o filósofo de Abdera ao lado de seu opositor Heráclito que, semelhante ao profeta Jeremias, chorava por tudo? Ou estaria ele verdadeiramente enlouquecido quando passou a rir da tragédia humana?

Apenas a filosofia pode entender os males da alma, por essa razão a tradição atribui a cura da alma de Hipócrates pela filosofia de Demócrito, este teria despertado aquele de sua incompreensão dos males da humanidade. Como ele mesmo diz: “A medicina cuida dos males do corpo, a filosofia dos males da alma” (Demócrito, 1997, DK 31). A alma livre dos males que a afligem é feliz, ela encontra seu equilíbrio, a justa medida, ideia democritiana usada posteriormente por Aristóteles em sua *Ética*.

Finalizemos com a pergunta fundamental provocada pelo abderita: Em que repousa então a felicidade ou tranquilidade?

“Pois para os homens, a tranquilidade provém da moderação no prazer e da justa medida na vida. A deficiência e o excesso provocam mudanças e grandes movimentos na alma. As almas agitadas por grandes movimentos perdem o seu equilíbrio e sua tranquilidade...” (Demócrito, 1997, DK 191).

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad... Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993.
- BERGSON, H. *O riso: ensaio sobre a significação do cômico*. 2. ed. Trad. Nathanael C. Carneiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- DEMÓCRITO. *Fragmentos*. Trad. Paulo F. Flor et al. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).
- _____. *Fragmentos*. In: BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- HIPÓCRATES. *Sobre o riso e a loucura*. Org. e trad. Rogério Gimenes de Campos. São Paulo: Hedra, 2011.
- _____. *Aforismos*. Trad. Jose Dias de Moraes. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.

LA FONTAINE, J. *Fábulas*. São Paulo: Egéria, 1978. (Vol. II).

LEITE, Priscilla G. O riso como expressão de um posicionamento na cidade: o encontro de Demócrito e Hipócrates. *Revista Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, n. 3, agosto de 2009.

MONTAIGNE, M. Demócrito e Heráclito. In: *Ensaio*. Trad. Sergio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SÊNECA, L. A. *Da tranquilidade da alma*. Trad. Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

VIEIRA, Padre Antonio. As lágrimas de Heráclito. In: *Sermões*. São Paulo: Editora das Américas, 1957. (Vol. XXIII).

Michel Foucault no contexto da pós-modernidade: prólogo para uma teoria literária

Maria A. A. de Macedo

Departamento de Letras Estrangeiras/UFS

As teorias da pós-modernidade convergem seus estudos na problemática do sujeito metafísico, tendo consequência na reviravolta deste sujeito em sua soberania no discurso, sobrevivendo o seu desaparecimento e apontando para um estudo que se coadune com um certo grau de despersonalização do texto, que será de certa forma o que os estudos intertextuais irão se propor. Localizando a problemática do sujeito no discurso em Michel Foucault, é o meu objetivo pontuar algumas de suas teorias que observam mais diretamente o destronamento deste sujeito e posteriormente elencar alguns teóricos que assinalam a importância do pensador francês na formação das teorias da pós-modernidade filosófica.

1. Olhares sobre a modernidade

A maior parte das discussões sobre o termo “pós-modernidade”, ocorridas na segunda metade do século XX, esteve sob o signo do dissenso, principalmente aquelas concernentes a sua periodização e ao prefixo “pós” que ele carrega; apontam o seu conteúdo relacional, afirmando sua estreita correspondência com a modernidade. Nessa postura, a pós-modernidade é entrevista como um prolongamento ou uma intensificação da própria modernidade. Como postura “moderna” de alguns teóricos, pode ser citada aquela de Sérgio Paulo Rouanet que, em *As razões do Iluminismo*, sob a égide da ideia de “ruptura” (ideia recorrente da modernidade), e por ela circunscrito, afirma ter havido mais uma consciência de ruptura que não corresponde a uma real ruptura entre a modernidade e uma pretendida e suposta “pós-modernidade” (2000, p. 257 e 269).

Na tentativa de uma periodização de uma pós-modernidade, observamos, de maneira geral, que pensadores como Jürgen Habermas (1988 e 1990) apreendem o projeto do Iluminismo naquilo que ele tem de

positivo – a busca do conhecimento objetivando a emancipação dos homens – e pretendem o prolongamento da modernidade, porém sublinhando a necessidade de uma revisão crítica. Pelo fato de enfatizarem o que há de positivo nesse projeto, eles posicionam-se contrariamente a uma mudança ou ruptura capaz de instalar a pós-modernidade.

Outros teóricos que destacam, no projeto do Iluminismo, o conhecimento como mero instrumento para o domínio dos homens, geralmente são favoráveis a uma crítica mais aguda do legado iluminista e demandam a instalação da pós-modernidade para este fim, como o faz Gianni Vattimo (1987).

Alguns, como Jean-François Lyotard, procuram contornar os perigos das parcialidades inerentes à crítica, na tentativa de apagar as marcas de sua posição pró ou contra uma pós-modernidade. Lyotard, em 1988, realiza esse intento ao escrever “Reécrire la modernité”, procurando um distanciamento de sua posição crítica mantida em *A condição pós-moderna*, escrita em 1979. Sua posição inicial apresentava a tentativa de distinguir um novo contexto cultural, como seria a pós-modernidade.

Mais recentemente, Antoine Compagnon, em *Os antimodernos* (2011), analisa a modernidade na literatura já contendo em si, desde o seu surgimento, o seu avesso, uma crítica contra a modernidade, sua face antimoderna, e que oscilava, como a pós-modernidade, entre a defesa de uma pré-modernidade e sua intensificação em uma ultramodernidade (2011, p. 11). Seriam os heróis desiludidos da modernidade, céticos quanto à modernidade social, guardando semelhanças, sob este ponto de vista, com o que se denomina pós-modernidade e aparentando “ser mais contemporâneos e próximos de nós porque eram desiludidos” (2011, p. 14). Compagnon sublinha, assim, o que os pós-modernos têm em comum com os anti-modernos, afirmando em seguida que a sua curiosidade, de pesquisador, por esses desiludidos cresceu “com a suspeita pós-moderna em relação ao moderno”. Em outras palavras, a pós-modernidade, segundo o pensador, pode ser compreendida como uma crítica desiludida para com a modernidade, herdeira do Iluminismo. Ao se esgotar sua face positiva, resta o seu lado negativo, que é a desilusão para com ela.

Em resumo, seja a pós-modernidade uma desilusão já nascida com a modernidade, sobretudo a social, marcada pela ausência do otimismo desta – o progresso –, seja ela perspectivada sob o crivo da ruptura ou não com o projeto da modernidade, o que podemos apontar como consenso na discussão é sua crítica comum ao legado iluminista, tanto para sobrepujar as formas negativas de existência na modernidade, como para contrapor-se a elas, na defesa da continuidade do que há de positivo nessa herança. O que existe de dissenso nas discussões a seu respeito encontra-se diretamente relacionado com as posturas sobre o projeto iluminista e seu legado. No acento deste, que recai ora na emancipação, ora na dominação dos homens, revela-se a posição dos críticos da pós-modernidade no tocante, respectivamente, à defesa do prolongamento da modernidade ou então a uma atitude que vai desde sua crítica até sua rejeição. Adiantamos o que o concebemos como um conjunto de teorias que conserva um ponto central em sua crítica, que é a crítica (ou desconstrução) tanto à razão metafísica quanto à noção moderna do sujeito metafísico, tal como foi concebido no acontecimento que foi o Iluminismo. Essas teorias apontam Friedrich Nietzsche como seu anunciador e Michel Foucault ora dela fazendo parte, ora sendo sua derivação, ora sendo a ela contrário. Sobre o pensador alemão, há a concordância sobre ele ser o anunciador das teorias da pós-modernidade, o mesmo não acontece ao se pensar em Foucault. O objetivo aqui é expor tanto o que nele se aproxima da pós-modernidade como mostrar, *grosso modo*, a sua localização no estudo de alguns dos teóricos expoentes dessa crítica à modernidade, da segunda metade do século passado.

2. Michel Foucault: o sujeito no cruzamento dos discursos

Nietzsche, no final do século XIX, em *Genealogia da moral*, dá o primeiro passo rumo à desconstrução da noção moderna de sujeito metafísico, no seu questionamento sobre o conhecimento, mais precisamente o que neste está em jogo, ou seja, o seu investigador e sua linguagem. O homem, antes de tudo, é

revelado na linguagem, nela acoberta-se, a ela se submete e dela faz seu instrumento de poder; enfim, com Nietzsche, a linguagem, nesse movimento revelador do homem como sujeito e objeto, ganha o estatuto de instrumento privilegiado de investigação da história do pensamento. Foucault prossegue analiticamente o estudo de Nietzsche, observando, em *As palavras e as coisas*, a entrada da linguagem no campo do conhecimento, no fim do século XIX (1999, p. 420), pois “tornada realidade histórica espessa e consistente, a linguagem constitui o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro dos povos” (1999, p. 412).

De maneira geral, o tema moderno do sujeito transcendental, fundador de sua própria linguagem, é desconstruído na maior parte dos seus textos. Segundo Foucault o sujeito não é tomado como pura instância fundadora da racionalidade ou então considerado em sua função empírica de síntese. Ele analisa esse sujeito como um *a priori* com o qual a filosofia lida, aí incluída a totalidade das ciências humanas, para desconstruí-lo, e em seguida, apontar para a dispersão do sujeito nos discursos. Em sua obra *A arqueologia do saber*, Foucault renuncia a ver no discurso

um fenômeno de expressão – a tradução verbal de uma síntese realizada em algum outro lugar; nele buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade. O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo (2002, p. 61-2).

Importante na sua implicação para os estudos literários é sua repercussão na teoria sobre a intertextualidade produzida quase que simultaneamente à análise desconstrutiva de Foucault. Com o intuito de responder à pergunta de Nietzsche sobre “quem fala?” nos textos do conhecimento, Foucault levanta primeiramente a questão de quem seria o titular da linguagem, ou:

Quem, no conjunto de todos os sujeitos falantes, tem boas razões para ter esta espécie de linguagem? Quem seria seu titular? [...] Qual é o *status* dos indivíduos que têm – e apenas eles – o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir semelhante discurso? (2002, p. 57).

A sua segunda questão levantada diz respeito aos *lugares* institucionais de onde se obtém o discurso. A terceira questão diz respeito às posições do sujeito que “se definem igualmente pela situação que lhes é possível ocupar em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos” (2002, p. 59). Na análise desse sujeito constituído pela sua parcialidade, pelos seus lugares institucionais e pelas suas posições frente ao saber, é possível ver a desconstrução da noção moderna do sujeito constituído metafisicamente.

Foucault, em sua fase genealógica, vai observar duas modalidades na constituição do sujeito. Uma delas é a constituição do homem moderno como objeto, um corpo dócil e útil, que se faz mediante práticas de disciplina, de uma sociedade disciplinar, como ele designa a sociedade capitalista, moderna. O outro modo é aquele que compreende o indivíduo moderno como sujeito, preso a uma identidade que lhe é atribuída como própria.

Entendemos essa segunda forma de constituição sendo uma espécie de interiorização da sociedade disciplinar, que produz sujeitos concebidos como indivíduos únicos e presos a uma subjetividade que acreditam deles próprios. Ao contrário da propagada ideia de massificação do indivíduo na sociedade contemporânea, na qual desaparecem as diferenças individuais, o poder disciplinar suscita individualidades, subjetividades. Esse poder disciplinar instiga o discurso sobre o sexo, a confissão; não são estes, para Foucault, nada mais do que estratégias de individualização, subjetivação, cujo resultado é tanto o conhecimento como também o controle sobre (e dos) homens.

Esses dois modos são mecanismos e estratégias modernas de constituição do sujeito, empregados na representação do homem moderno. Eles produzem a subjetividade do homem, oferecendo-lhe a ilusão de singularidade e de sua transcendência. Para Foucault, o sujeito não é o fundamento do conhecimento e

tampouco a manifestação da liberdade e fonte de toda a verdade. É, antes, produto, efeito e veículo de poder.¹

No livro *O que é um autor?* (1992), vemos inserido o artigo deste pensador, intitulado “O que é um autor”. Nesse estudo, ele prossegue sua análise sobre a constituição do sujeito e sua linguagem, indo relacioná-la à análise do autor, “criador” de obras literárias. Ele diz ter observado, em muitas obras e na crítica destas, a defesa do apagamento do autor em função do discurso, mencionando não defender esse fato, mas apenas constatá-lo nos discursos de muitos teóricos contemporâneos e esclarecendo ter analisado não a morte do homem, mas o tema sobre ela, que não é dele, e que “não cessou de ser repetido desde o final do século XIX”. Assim como tratou de ver “de que maneira e segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem”, objetivou igualmente a mesma perspectiva para o conceito de autor: “Fiz a mesma coisa para a noção de autor” (1992, p. 81). Foucault sublinha haver temática semelhante – desaparecimento do sujeito – nos discursos concernentes ao autor, onde este “deve apagar-se ou ser apagado em proveito das formas próprias aos discursos” (1992, p. 80). Constatada esta temática, ele visa elucidar a presença do autor em termos de sua função no interior do texto.

Em *A ordem do discurso*, ele esclarece que, do seu ponto de vista, o autor não é mais compreendido como “indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (2001, p. 26). Ele observa, entretanto, não negar a existência do indivíduo que escreve e inventa, afirmando que esse “que se põe a escrever um texto, no horizonte do qual paira uma obra possível, retoma por sua conta a função do autor” (2001, p. 28-9).

Foucault especializa o indivíduo, na sua função de autor, sendo esta denominação, a de “autor”, “apenas uma das especificações possíveis da função do sujeito” (2001, p. 70). Ele prossegue afirmando que “trata-se de retirar ao sujeito (ou seu substituto) [o autor] o papel de fundamento originário e de o realizar como uma função variável e complexa do discurso” (2001, p. 70). Tanto para o sujeito como para o autor são necessários, a fim de entender o que eles produzem, a apreensão dos seus pontos de inserção, os seus modos de funcionamento e as suas dependências. Foucault distingue dois tipos de discursos, onde aponta uma espécie de desnivelamento. Um deles corresponde aos discursos que “se dizem” no cotidiano e que passam com o próprio ato que os pronunciou. O outro, importante em sua implicação nos estudos da intertextualidade, está

na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer. Nós os conhecemos em nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, quando se considera o seu estatuto, e que chamamos de “literários”; em certa medida textos científicos (2001, p. 22).

O que o pensador francês comenta sobre os “novos atos de fala”, que tomam ou transformam, ou falam dos discursos, tem implicações nas teorias sobre a intertextualidade. A mudança do estatuto do sujeito e

1. Nas suas últimas obras, ele transpõe a ideia de um sujeito que seria uma produção do saber e do poder ao qual este saber está submetido, para a ideia de um sujeito moral, que se realiza por meio de uma ética pessoal, ou seja, uma forma de constituição dada no domínio das relações consigo mesmo. É uma fase de Foucault em que ele aponta discursos creditados verdadeiros, como aqueles da Antiguidade (exceto aqueles de Platão). Mas ele observa que “é preciso compreender bem: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito, nem de fazer da alma o lugar em que reside a verdade, por um parentesco de essência ou por um direto de origem; não se trata tampouco de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Ainda estamos muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer dessa verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos” (1997, p. 130) Com isto, o que é possível notar é que, mesmo nas últimas obras, Foucault prossegue negando a ideia moderna do sujeito metafísico. Há sua mudança no tocante à defesa de discursos verdadeiros – os dos antigos – para os quais a verdade é apreendida externamente, podendo o homem aplicá-la ética e esteticamente.

suas posições nos discursos acreditamos sejam centrais para se pensar a intertextualidade. O estudo de Foucault, que transpõe a ideia de criador para a ideia de autor, guarda implicações no campo das teorias da intertextualidade, já que ambos são coincidentes na ideia de não haver um criador original do discurso, encontrando-se este vulnerável às transformações nos “novos atos de fala”. Ele nega um sujeito absoluto e sintetizador – da modernidade – e defende um sujeito contextualizado. Esse sujeito produz uma verdade, por meio dos discursos do conhecimento científico e das ciências humanas.

São as posições do sujeito, o porquê de ele ser o titular do discurso, o lugar que ocupa em relação ao domínio que ele estuda, o espaço institucional de onde ele produz o conhecimento, o que importa averiguar para a legitimação da verdade do seu discurso. Com isso, acrescenta ao dito, no discurso, o não-dito (e este último pertence, decididamente, para Foucault, ao discurso). Por meio da análise do sujeito contextualizado, é possível uma legitimação em que o dito e o não-dito completem-se na formação da verdade. Sobre a contextualização do discurso, Foucault comenta:

Talvez seja tempo de estudar os discursos não somente pelo seu valor expressivo ou pelas suas transformações formais, mas nas modalidades da sua existência: os modos de circulação, de valorização, de atribuição, de apropriação dos discursos variam com cada cultura e modificam no interior de cada uma; a maneira como se articulam sobre relações sociais decifra-se de forma mais directa, parece-me, no jogo da função autor e nas suas modificações do que nos temas ou nos conceitos que empregam (1992, p. 68-9).

As questões que assinalamos na obra de Foucault, ou seja, a negação do sujeito fundante de seu próprio discurso e a defesa de um sujeito contextualizado na história e constituído no discurso, podem ser transpostas no campo artístico, e por fim visualizadas na estrutura da obra literária. No chamado pós-modernismo, está ausente o criador/fundador com sua originalidade, ponto inicial (a origem) onde tudo começa, ou seja, um fundador a-histórico, dando lugar a autor que nada mais é que um sujeito para si mesmo, localizado em meio a vários discursos anteriores, nos quais ele se dispersa e nos quais ele fará distinção de sua voz – contextualizada mediante outras vozes. Sobre a ausência de um sujeito sintetizador, uma consciência à qual o discurso estaria irremediavelmente subordinado, Foucault afirma que sabe

o que pode haver de árido no fato de tratar os discursos não a partir da doce, muda e íntima consciência que aí se exprime, mas de um obscuro conjunto de regras anônimas. O que há de desagradável em fazer aparecer os limites e as necessidades de uma prática no lugar em que tínhamos o hábito de ver desenrolarem-se, em pura transparência, os jogos do gênio e da liberdade. [...] Considerando-se o que cada um quer colocar, pensa colocar de “si mesmo” em seu próprio discurso, quando tenta falar, o que há de insuportável em recortar, analisar, combinar, recompor todos os textos que agora voltam ao silêncio [...] (2002, p. 238).

É justamente esse “obscuro conjunto de regras anônimas” que no âmbito do pós-modernismo poderíamos assinalar sob o nome de intertextualidade. É nesse âmbito que podemos visualizar a desestruturação de obras anteriores e a reconstrução de uma nova obra, no confronto do texto e do contexto antigo (anterior) e do novo. Foucault recoloca em questão o problema da autoria e da originalidade – outra maneira de denunciar a ilusão do sujeito absoluto, metafísico, da modernidade. Ele observa, em *A ordem do discurso*, que uma obra pode “dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito” (2001a, p. 25).

No domínio da arte, aqui especificamente, no domínio literário, a obra creditada fundadora, original, de universalidade incontestada, dará lugar, na pós-modernidade, ao texto concebido como lugar de cruzamentos com outros textos. A concepção da obra com seu criador, como original, universal, das quais outras obras não serão mais que apenas cópias, na submissão que gera o conceito de “influência” – tendo seu fundamento explicativo na obra “original” – será negada na pós-modernidade. Esta concebe a obra como diálogo e interação de vários textos, pertencentes ao domínio literário como também ao não-literário,

constantemente associada aos contextos diferentes em que ela é reatualizada, para aporeticamente repetir o que antes “não havia mais sido dito”. É a concepção da obra como recontextualização de textos, em seu diálogo muitas vezes conflitivo – já que um aspecto relevante da pós-modernidade é a revisão, com vistas à denúncia, de discursos totalitários disfarçados de universais – tarefa que se propõe a intertextualidade do pós-modernismo.

Assim, o pós-modernismo está associado a questões suscitadas pela pós-modernidade em sua recusa dos discursos universais transformados em universalizantes, dados uma vez por todas, no seu extremo, discursos totalizadores. A literatura, assim como a filosofia, dispende de recursos próprios, que não os conceituais, desconstrói a noção de razão metafísica, denunciando as razões dos discursos passados, ao sacudir textos outros já endurecidos, presos em suas verdades, fazendo surgir novas razões a partir de suas inserções em contextos espaciais e temporais diferentes. Resta ao autor não mais fundar, dar origem, ser o sujeito fundante do seu próprio discurso, mas ser um sujeito localizado historicamente, geograficamente e que insere, ao já dito dos textos, o não-dito de seu contexto, mostrando como a razão é construída provisoriamente e contextualmente. Dizemos “provisória”, pois esta verdade será indefinidamente, a depender dos autores, reatualizada em contextos específicos, esvaziando-se assim o fundamento metafísico sempre constante, eterno e impermeável à História.

3. Michel Foucault entre os olhares sobre a modernidade

Existe uma controvérsia quanto à denominação de Foucault estar ou não no âmbito da pós-modernidade ou, ao contrário, ser um legítimo representante da modernidade, na linha direta do Iluminismo. Primeiramente, iremos nos ater a críticos que reconhecem esse pensador francês inserido em uma linhagem direta da modernidade.

Um desses críticos é Rouanet, estudioso de Foucault, que, em *As razões do Iluminismo*, percorre suas obras, perspectivando-as no intento de indagar sua inserção tanto na modernidade quanto na chamada pós-modernidade, para aferir em seguida o pensamento de Foucault na tradição do espírito iluminista, muito embora reconheça aí certos elementos comuns às teorias da pós-modernidade, tais como a desconstrução do conceito de razão iluminista (e nesta os saberes e seus discursos) e aos “ideais humanitários do Iluminismo, vendo neles meras tecnologias de controle” (Rouanet, 2000, p. 194). A partir desse desmascaramento da razão e da descrença nos ideais humanitários do Iluminismo, poderíamos considerar Foucault inserido nas teorias sobre a pós-modernidade. Mas não é esta a posição tomada por Rouanet. Ele recorre, em sua defesa de um Foucault na tradição da modernidade, do Iluminismo, a uma aula do pensador francês em que este comentará o artigo “Réponse à la question: qu’est-ce que les Lumières?”, de Kant – filósofo alvo da teoria pós-modernidade. Nesta aula ocorrida no Collège de France, no ano de 1983, Foucault faz uma reflexão sobre o *acontecimento*, no âmbito da história, e da história das ideias, que foi o *Aufklärung* (Iluminismo). O pensador assinala a relevância do artigo de Kant apontando o fato de este ter suscitado, pela primeira vez, a questão da atualidade. Encontramos o artigo de Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières”, em *Dits et écrits* (1994), onde ele sustenta um Kant contemporâneo seu, no momento em que este faz a indagação sobre o presente,

a questão da atualidade [...] “O que é precisamente este presente ao qual pertencço?” [...] Qual é esta minha atualidade? Qual é o sentido desta atualidade? E o que faço quando falo desta atualidade? É nisso que consiste, me parece, essa nova interrogação sobre a modernidade (1994).

Neste trecho ele sublinha a importância do *Aufklärung* e de Kant, pois colocam em relevo a questão do reconhecimento de uma situação histórica. Relembramos que Kant, embora inaugure o pensamento sobre a atualidade, segue defendendo uma razão metafísica a qual todo o conhecimento deva estar fundamen-

tado. Contra este Kant, Foucault faz duras críticas, porém reconhecendo sua contribuição na noção de atualidade onde a situação histórica é levada em conta. Foucault ressalta, ainda, no mesmo artigo, que:

como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração das formas da racionalidade e da técnica, na autonomia e autoridade do saber, o Iluminismo não é simplesmente um episódio na história das ideias, é uma questão filosófica, inscrita desde o século XVIII em nosso pensamento. Deixemos à sua piedade os que desejam guardar viva e intata a herança do Iluminismo. Essa piedade é certamente a mais tocante das traições. Não são os restos da *Aufklärung* que precisamos preservar: é a própria questão desse acontecimento e do seu sentido (e a questão da historicidade do pensamento universal) que precisamos manter presente e guardar no espírito como aquilo que deve ser pensado (1994).

Foucault concebe o Iluminismo não como herança a ser preservada, com seus conteúdos já anacrônicos – por exemplo, a noção de progresso e a consequente emancipação, que ele diz ser ilusórias. Essa posição não difere daquela que observamos com os teóricos da pós-modernidade, dirigindo-se ambas ao “acontecimento” que foi o Iluminismo, determinante para a maneira de pensar de nossos dias, porém em uma posição crítica em relação aos conceitos de razão e sujeito soberano. Sobre esses conceitos, tanto os teóricos da pós-modernidade como Foucault mantêm uma crítica comum, no entanto, eles se distinguem no momento em que o pensador francês reclama no pensamento de Kant a introdução da História, da atualidade, fazendo uma aproximação do seu pensamento com aquele da pós-modernidade – aproximação esta impensável para os teóricos desse movimento. O pensador francês, ainda nesse artigo, comenta que “a questão da *Aufklärung*, ou ainda, da razão como problema histórico, de maneira mais ou menos oculta, tem atravessado todo o pensamento filosófico desde Kant até hoje” (1994). Foucault alude à inserção da história no conceito de razão efetuada por Kant e que permaneceu silenciada no pensamento desenvolvido a partir do Iluminismo – silêncio este quebrado por Nietzsche.

A introdução da história ocupa posição de destaque nas teorias da pós-modernidade, encontrando aí, a nosso ver, sua primeira expressão no pensamento de Friedrich Nietzsche, e posteriormente na teoria de Michel Foucault.

Quanto ao estudioso Rouanet, ele afirma ser o Kant do ensaio “Réponse à la question: qu’est-ce que les Lumières?” um Kant que objetiva libertar os homens de todas as tutelas, aquele ao qual Foucault alinha seu pensamento. Convém lembrar que, embora o pensador francês reconheça a contribuição do filósofo iluminista no seu intento de “libertar os homens de todas as tutelas”, ele reitera inúmeras vezes, ao longo de sua obra, as novas tutelas às quais o homem está submetido. Ele não se posiciona com o otimismo exagerado dos iluministas, ele esclarece, em um espírito analítico, as novas tutelas e desse ponto de vista, ao observar um Kant que pensa a atualidade, alargando-a na situação histórica, Foucault o aproxima de um pensamento iluminista mais largo. Outra questão que cabe notar é que, para Rouanet, toda a crítica contra o Iluminismo (modernidade) está associada a irracionalismos. Entretanto, ele afirmará, em *As razões do Iluminismo*, que toda crítica por si mesma sempre fará emprego da razão:

Em meu *plaidoyer* a favor de um Foucault iluminista, dei mais ênfase à circunstância de que seu pensamento era crítico que à demonstração de que essa crítica era racional. Minha justificação é que para mim crítica e razão são correlativas, e achei que não precisava repisar o óbvio (2000, p. 202).

Dessa maneira, esperaríamos que Rouanet considerasse toda crítica, por esta ser correlata à razão, intrinsecamente racional. No entanto, ele, ao referir-se às críticas de teóricos que reclamam uma pós-modernidade e que têm em Nietzsche seu precursor, afirma haver neles o predomínio da “crítica irracional”. Sobre Nietzsche, ele declara que sua crítica “da razão se fazia efetivamente numa perspectiva irracionalista [...]” (2000, p. 263). Quanto a sua posição em relação à pós-modernidade, ela encontra-se imbuída da noção de modernidade em sua correspondência total com a noção de atualidade:

Dizer que somos pós-modernos dá um pouco a impressão de que deixamos de ser contemporâneos de nós mesmos. Seja como for, temos de aceitar filosoficamente o fato de que na opinião de grande número de pessoas, *nem todas lunáticas*, entramos na era da pós-modernidade (2000, p. 229 – itálico nosso).

Consideramos plausível conceber a obra de Foucault em sua aproximação com as teorias da pós-modernidade, embora a postura do estudioso brasileiro seja contrária a essa inserção. Ele opõe o que denomina “crítica irracional” da pós-modernidade à crítica considerada racional do Iluminismo, cujo herdeiro localiza no pensamento de Foucault.

Já Habermas (1988) assinala um Foucault na pós-modernidade, na corrente dos “jovens conservadores”. No entanto, em obra posterior, *O discurso filosófico da modernidade* (1990), ele aponta em Foucault posições contraditórias, decorrentes dos seus últimos escritos, onde já não mais é levado em conta o sujeito determinado por práticas de sujeição exercidas pelo poder, mas sim a constituição de um sujeito nas práticas de si mesmo, de um sujeito autoconsciente. Porém, estas últimas não são pensadas possíveis na época atual, mas na idealização de uma idade de ouro, que seria a da Antiguidade. Essa idealização, para Foucault, estava ressurgindo ou sendo reconstituída nos dias atuais.

Enquanto Habermas aceita a contradição de um Foucault em uma linhagem iluminista, ao mesmo tempo em que o tem como um severo crítico do Iluminismo, o estudioso brasileiro defende a ideia de que a crítica em si mesma e Iluminismo são indissociáveis, e que o otimismo de Foucault nos seus últimos escritos, sobre a constituição do sujeito por práticas de si, já confirma sua linhagem iluminista. Acreditamos que muito embora Foucault siga as trilhas do Iluminismo em sua atitude crítica, e embora em seus últimos escritos ele revele o otimismo do Iluminismo, nos seus estudos perpassa a crítica à razão iluminista, podendo, dessa forma, estar inserido nos debates da pós-modernidade.

4. Foucault: pós-estruturalista/pós-moderno

A polêmica não está somente instalada no fato de Foucault estar ou não incluído na pós-modernidade. Sua inserção no “pós-estruturalismo” também é foco de debates não-consensuais, assim como o é a relação entre a pós-modernidade e o pós-estruturalismo. Rouanet define o pós-estruturalismo como uma teoria crítica da modernidade, baseada em Heidegger e Nietzsche, mas distante das teorias pós-modernas pelo fato de elas se efetuarem em uma perspectiva racionalista, como no Iluminismo, no âmbito da modernidade, e também por elas terem como alvo não toda a razão, mas apenas aquela denunciada instrumento de domínio (cf. 2000, p. 263).

François Dosse (1994) aponta certa filiação estruturalista de Foucault. Dosse afirma que em *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber* há um investimento “contra uma teoria do sujeito” (1994, p. 272). Dosse relaciona-as com a primeira hora do estruturalismo, sustentando ser a questão do sujeito – um sujeito descentrado, disperso no discurso e não mais seu detentor exclusivo – o que está fundamentalmente em jogo nessas duas obras como também nesse primeiro estruturalismo.

Em Foucault, prevalece a preocupação com a autonomia do discurso, porém, reportando-nos a Dosse, ele mantém-se em uma “posição de tensão constante na medida em que recusa tanto o fechamento do discurso sobre si mesmo quanto sua elucidação por elementos exteriores à linguagem” (1994, p. 274). A abordagem de Foucault pressupõe uma sensível autonomia da esfera discursiva. François Dosse assinala outra aproximação de Foucault com os estruturalistas, na predominância que este concede ao discurso. Convém lembrar que esse ponto em comum prevalece no decorrer de toda a obra de Foucault. Entretanto, Dosse lembra que esse pensador distingue-se dos estruturalistas pelo fato de ele não estudar o discurso “a partir de uma técnica linguística, mas como filósofo” (1994, p. 275). Se recordarmos a pergunta de Nietzsche, “quem fala?”, o sujeito do discurso, a que Foucault deu continuidade, encontramos, mais que

um estruturalista, um filósofo-historiador. É justamente esse papel que desempenha Foucault na história do pensamento. Quanto ao “quem fala?” de Foucault, Dosse observa que:

Trata-se de assinalar estatutos, localizações, posições ocupadas por aquele que tem um discurso cuja significação é referível a um determinado ponto do espaço. Foucault formula precisamente a questão do lugar do locutor: “Quem fala? Quem, no conjunto de todos os indivíduos falantes, dispõe de bases para manter essa espécie de linguagem? Quem é o seu titular?” (1994, p. 276-7).

A pergunta “quem fala?” remete às práticas não-discursivas, mas integradas no próprio discurso, mergulhadas na filosofia e na história, fato que o distingue e o afasta dos estruturalistas. É interessante notar a própria opinião sustentada por Foucault sobre a sua inserção no estruturalismo. Ele observa em *Microfísica do poder*:

Admite-se que o estruturalismo tenha sido o esforço mais sistemático para eliminar, não apenas da etnologia, mas de uma série de outras ciências e até da história, o conceito de acontecimento. Eu não vejo quem possa ser mais antiestruturalista do que eu (2001b, p. 5).

Foucault afasta-se do estruturalismo, mas guardando ainda a preocupação com o discurso, na medida em que o “acontecimento”, o exterior ao discurso, está integrado na estrutura deste. Aparta-se de um estruturalismo mais dogmático, vindo a opor-se às “análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes” e a defender o “recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de forças” (2001b, p. 5). Ressalta o pensador:

Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido (2001b, p. 5).

Foucault distancia-se de uma análise de teor estruturalista, indo em direção a um estudo que privilegia tanto a constituição do sujeito na trama histórica como o discurso em sua produção de verdade, efetivada pelo poder. Embora o livro de Dosse tenha como assunto a história do estruturalismo, esse estudioso levanta a questão de um Foucault anti-iluminista, ao aludir ao comentário deste sobre um discurso que corria em paralelo ao discurso libertário do Iluminismo, e cuja natureza era disciplinar, controladora. Sobre a coexistência destes dois discursos, o libertário e o controlador, comentada por Foucault, Dosse observa que o

discurso libertador do Iluminismo oculta o terror que enrosca sob o humanismo, o poder no interior da ciência. Foucault permanece, pois, na perspectiva de uma crítica acerba da modernidade ocidental, do reino da razão a que opõe o carnaval da história (1994, p. 283).

Esse estudioso refere-se, nesse trecho, às obras de Foucault que estudam os discursos da medicina e o penal, revelando neles a rigorosa pregação de vigilância e de disciplina. Por meio desses procedimentos, a punição de antes irá se abrandar, “humanizando-se”, porém o controle e a falta de liberdade aumentam na mesma proporção em que pululam os discursos iluministas libertários.² Sob este ponto de vista, tam-

2. Foucault constantemente faz referência à invenção do “panopticon” de Bentham e ao seu discurso de defesa de sua utilização: “cada um, de acordo com seu lugar, é vigiado por todos ou por alguns outros; trata-se de um aparelho de desconfiança total e circulante, pois não existe ponto absoluto” (2001, p. 220-1). Fazendo um paralelo entre Rousseau e Bentham, Foucault observa: “eu diria que Bentham é o complemento de Rousseau. Na verdade, qual é o sonho rousseau-

bém podemos contextualizar Foucault na corrente teórica de crítica ao Iluminismo, com seus ideais de liberdade e soberania do sujeito e sua razão. O sujeito que ele analisa é constituído contraditoriamente por meio do controle, da falta de liberdade – uma derivação negativa do universalismo, do conhecimento mais do que *para* todos, mas acima de tudo, do conhecimento *de* todos.

Continuando a análise sobre a localização de Foucault na pós-modernidade, lembramos Albrech Wellmer. No seu artigo “La dialéctica de la modernidad y postmodernidad”, ele afirma ser o movimento da pós-modernidade uma “espécie de explosão da *epistème* moderna, explosão em que a razão e seu sujeito – como guardião da ‘unidade’ e do ‘todo’ – saltam feito pedaços” (1988, p. 105 – tradução minha). Wellmer expõe, de maneira um tanto arbitrária, ele próprio confessa, certas caracterizações da pós-modernidade tomadas de Ihab Hassan. Nessa caracterização ele se refere a Michel Foucault:

É um momento antinômico que assume um vasto processo de *unmaking* no espírito ocidental, o que Michel Foucault teria chamado uma *epistème* pós-moderna. Falo de *unmaking* apesar de que hoje são outros os termos *de rigor*, por exemplo: desconstrução, descentramento, desapareição, disseminação, descontinuidade, *diferença*, dispersão, etc. Tais termos expressam uma recusa ontológica do sujeito tradicional pleno, do *cogito* da filosofia ocidental (1988, p. 105).

Em primeiro lugar, lembramos que Foucault afasta-se até mesmo da denominação “modernidade”, o que nos leva a crer que a afirmação de Hassan (“o que Michel Foucault teria chamado de *epistème* pós-moderna”) figura-se tão-somente o caminho trilhado nas análises e distinções das *epistèmes* clássica e moderna, e a prefiguração de uma *epistème* pós-moderna. Foucault não emprega este termo, mas é possível atingi-lo, observando a sua própria teoria,³ pois o “*unmaking*” dessa é próprio do que poderíamos denominar “*epistème* pós-moderna”.

Situando ainda a teoria de Foucault na pós-modernidade, recorreremos a Alex Callinicos que, em seu artigo “Marxismo y postmodernidad”, comenta que “parece que a fonte do recurso intelectual contemporâneo da pós-moderna ‘incredulidade diante das metanarrativas’ é dada pelo pós-estruturalismo” (1988, p. 265). Callinicos recorre a Richard Rorty com o objetivo de apontar uma primeira forma do pós-estruturalismo, que seria o textualismo de Jacques Derrida e seus seguidores, distinguindo entre essa primeira forma, em que não existe nada fora do texto, e uma segunda forma do pós-estruturalismo cujo aspecto central está no estudo do “conhecimento do poder” (1988, p. 265), representada por Michel Foucault, com sua genealogia. Este pensador francês, salienta Callinicos, procura, dentro do texto, um discurso social e histórico – o discurso articulando o dito e o não dito. Entendemos que a incredulidade para com as metanarrativas, na primeira postura, leva os teóricos a privilegiar o que está dentro do texto. Na segunda postura, eles procuram inserir os discursos em relações sociais e históricas, com objetivo, acreditamos, de atenuar esta incredulidade. Callinicos não denomina Michel Foucault um teórico da pós-modernidade, mas afirma, não obstante, ser ele uma fonte para essa teoria.

ano presente em tantos revolucionários? O de uma sociedade transparente, ao mesmo tempo visível e legível em cada uma de suas partes; que não haja mais nela zonas obscuras [...] que cada um, do lugar que ocupa, possa ver o conjunto da sociedade [...]. Benthan é ao mesmo tempo isto e o contrário. Ele coloca o problema da visibilidade, mas pensando em uma visibilidade organizada inteiramente em torno de um olhar dominador e vigilante. Ele faz funcionar o projeto de uma visibilidade universal, que agiria em proveito de um poder rigoroso e meticuloso. Sendo assim, o grande tema rousseauiano – que de certa forma representa o lirismo da Revolução – articula-se à ideia técnica do exercício de um poder ‘omnividente’, que é a obsessão de Benthan; os dois se complementam e o todo funciona: o lirismo de Rousseau e a obsessão de Benthan” (2001b, p. 215).

3. Há um artigo de Shiguehiko Hasumi, “Foucault et le XIXe Siècle”, no *Magazine Littéraire* dedicado a Michel Foucault, em que ele sublinha o cuidado de Foucault de evitar o termo “moderno”, empregando-o com contenção. Esquivando-se desse termo, o pensador francês recorre à denominação “classicismo”. Em nossas leituras das obras de Foucault, não encontramos o termo “*epistémê* pós-moderna”. A sua teoria nos leva às questões próprias da pós-modernidade, sem que Foucault as tivesse assim denominado.

Hal Foster é outro pensador que também tem em suas preocupações o estudo da relação entre o pós-estruturalismo e a pós-modernidade. Em seu artigo, “Polémicas (post)modernas”, ele distingue duas posturas presentes na pós-modernidade e associadas à crítica ou à defesa da modernidade. Uma que ele denomina “neoconservadora”, derivada da modernidade, e outra oriunda da teoria pós-estruturalista – posturas semelhantes àquelas apontadas por Callinicos; ou seja, Foster classifica, a partir da questão da representação, uma “pós-modernidade conservadora”, que “objetiva a volta da representação, a volta ao sujeito (o artista/arquiteto como *auteur* por antonomásia)” (1988, p. 249) e outra denominada “pós-modernidade pós-estruturalista” cujo alvo crítico é a própria representação, sendo ela anti-humanista, no acento dado ao “texto” (1988, p. 258), caracterizando-a por assumir

“a morte do homem” não somente como criador original de artefatos únicos, como também como o sujeito, centro da representação e da história. Esta pós-modernidade oposta à neoconservadora é profundamente anti-humanista: mais que uma volta à representação, lança uma crítica na qual a representação se mostra mais como constitutiva da realidade que transparente a ela (1988, p. 249).

A representação que era antes de tudo a própria transparência da realidade, nessa “pós-modernidade pós-estruturalista”, é denunciada mais em sua função constitutiva e produtora da realidade. O homem aí é absorvido pela representação; é a representação que produz e constitui o que pode se entender como sujeito. Na afirmação de Foster, de que essa pós-modernidade é “anti-humanista”, entendemos estar menos a ideia de negação do homem e mais a negação do sujeito soberano – do seu discurso e do seu saber – tal como concebido no Iluminismo. A partir da distinção de Foster entre as duas posturas existentes nas teorias da pós-modernidade, uma conservadora e a segunda, a pós-estruturalista,⁴ iremos localizar Foucault na teoria da pós-modernidade em sua postura pós-estruturalista.

Foster comenta que o “que a autocrítica é para a prática moderna, é a desconstrução para a prática pós-moderna” (1988, p. 258). Ambas as práticas têm uma orientação discursiva, fato que pode levar muitos dos estudiosos à defesa do pós-estruturalismo intimamente ligado ao modernismo.

De nossa parte, podemos levantar uma diferença entre as práticas moderna e pós-moderna, sublinhando que na primeira observamos um discurso voltado para si mesmo (autocrítico) e na segunda um discurso de desconstrução da modernidade. Para estabelecermos a diferenciação que expomos, nós a apresentamos do ponto de vista do conteúdo de cada discurso. No entanto, há a possibilidade de reconhecimento da semelhança, se pensarmos apenas na orientação discursiva de ambas, como o faz Andreas Huyssen. Ele afirma, no artigo “Cartografía del postmodernismo”, que:

Na realidade, tanto na França como nos EUA, o pós-estruturalismo está muito mais próximo do modernismo do que normalmente supõem os defensores do pós-modernismo. [...] Meu argumento consistirá que o pós-estruturalismo é principalmente um discurso de e sobre o modernismo (1988, p. 224-5).

Nesse artigo, Huyssen concebe a pós-modernidade na sua relação com a modernidade. Em consequência, o pós-estruturalismo também guardará, para o teórico, a relação com a modernidade. Ele não defende a ideia de um pós-estruturalismo como uma teoria no interior daquela da pós-modernidade, como é o caso

4. Foster observa serem as duas posturas da pós-modernidade decorrentes de visões diferentes da modernidade. A postura classificada de conservadora vê a modernidade de maneira catastrófica, enquanto a segunda, a pós-estruturalista, traz a modernidade em cena, para desconstruí-la, mais que para negá-la.

de Foster. Huyssen advoga, sim, o pós-estruturalismo – a teoria francesa⁵ – como uma *arqueologia da modernidade*, uma teoria do modernismo na etapa de sua extinção (1988, p. 226).⁶

Desse debate sobre a relação entre a pós-modernidade e o pós-estruturalismo, o que observamos é a repetição do dissentimento já acontecido com as teorias da pós-modernidade. De nossa parte, iremos localizar o pós-estruturalismo como uma vertente da pós-modernidade, como efetuado por Callinicos e Foster, sendo então plausível a localização das teorias de Foucault na pós-modernidade já datada, ao nosso ver, da segunda metade do século passado.

Referências bibliográficas

- CALLINICOS, A. Postmodernidad, post-estructuralismo, postmarxismo? In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 263-292.
- COMPAGNON, A. *Os antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- DOSSE, F. *A história do estruturalismo: o conto dos cisnes, de 1967 a nossos dias*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio. Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.
- FOSTER, H. Polémicas (post) modernas. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 249-262.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2002.
- _____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura F. Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2001
- _____. *As palavras e as coisas*. Trad. Dalma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx Treatrum Philosophicum*. Trad. Jorge L. Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.
- _____. *O que é um autor?* Trad. António F. Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1992.
- _____. *Qu'est-ce que les Lumières. Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1994, vol IV. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Endereço eletrônico: <http://www.unb/fe/tef/filoesco/foucault/html>.
- _____. *Michel Foucault: Resumo dos cursos do Collège de France 1970-1982*. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- FOSTER, H. Polémicas (post)modernas. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- HABERMAS, J. Modernidad versus postmodernidad. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 87-102.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Ana M. Bernardo e outros. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HASUMI, S. Foucault et le XIX^e siècle. In: *Magazine Littéraire: Foucault aujourd'hui*. Paris: Gallimard, n. 325, 1994.
- HUYSEN, A. Cartografia del postmodernismo. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 189-248.

5. Huyssen comenta que a recepção do pós-estruturalismo no “corpo politicamente mais débil da literatura francesa (Derrida e o Barthes mais recente) foi privilegiado nos departamentos de literatura americanos em detrimento dos projetos mais claramente politizados de Foucault e Baudrillard, Kristeva e Lyotard” (1988, p. 226).

6. Huyssen concebe a pós-modernidade, como podemos observar no seu comentário, como etapa última da modernidade.

- KANT, I. *Qu'est-ce que les Lumières?* Trad. Jean Mondot. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo C. Barbosa. São Paulo: José Olympio Editora, 2000.
- _____. *Jean-François Lyotard. Réécrire la Modernité*. In: *Les cahiers de philosophie*. Lille: Coédition CNDP, n. 5, 1988.
- NIETZSCHE, F. *A Genealogia da moral*. Trad. Joaquim J. de Faria. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- ROUANET, S. P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ROUANET, S. P.; MERQUIOR, J. G. Entrevista com Michel Foucault. In: *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- VATTIMO, G. *La Fin de la modernité: nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Traduit de l'italien par Charles Alunni. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- WELLMER, A. La dialéctica de la modernidad y postmodernidad. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

A percepção como valor epistemológico na *Fenomenologia da percepção*, de Maurice Merleau-Ponty

Carlos Eduardo Japiassú de Queiroz

Departamento de Letras Vernáculas/UFS

*A aquisição mais importante da fenomenologia foi ter unido
o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo*

Maurice Merleau-Ponty

A princípio, é conveniente discorrermos acerca da ascendência conceitual do espectro teórico que preponderará no pensamento filosófico do século XX com a denominação de “fenomenologia”.

Vinculada a uma ideia recorrente na filosofia – a da realidade como fenômeno, ou fenomênica –, a fenomenologia foi elaborada pelo filósofo alemão Edmund Husserl, cuja obra servirá de estofa para uma geração de pensadores que, redimensionando as ideias dele em várias direções, introduzirão reflexões ousadas e inovadoras ao cabedal filosófico majoritariamente aceito e autorizado até então. É o caso, por exemplo, das fenomenologias de Gaston Bachelard e de Maurice Merleau-Ponty.

Para penetrarmos na gênese intelectual da fenomenologia, faz-se mister uma breve incursão em alguns dilemas suscitados pela filosofia moderna.

O cartesianismo, ao supor o sujeito como “Eu duvidante”, recupera a possibilidade de conhecimento que se perfaz numa subjetividade ativamente cognoscente. O humano é dotado de uma condição que, se não é demiúrgica enquanto criação do inaudito, realiza-se como foco de luz, iluminando uma verdade preexistente. O homem pós-medieval poderá voltar o olhar para o mundo, concedendo-se uma relativa liberdade dos grilhões significativos das exegeses dos textos antigos. Tem-se, com Descartes, o início da dinâmica de ideias da metafísica idealista. A história do idealismo é, sem dúvida, uma história da tentativa abismal de se pensar o processo do conhecimento. E se é a consciência enquanto interioridade espiritual que realiza esse processo, dever-se-ia voltar toda a energia racional no intuito do seu entendimento. Desse modo, a consciência ora será o centro irradiador de uma verdade direcionada ao mundo, tendo em vista que, identificando-se com o próprio Deus, toma o sentido de uma mente transcendentemente espiritualizada; ora será esvaziada de qualquer densidade eidética, assumindo o simples papel de organizadora

das incertas impressões provenientes do exterior.¹ A crítica kantiana tentará, por sua vez, com um imenso poder conciliador, realizar uma síntese entre o paroxismo da metafísica racionalista e a postura cética, apegada à materialidade das coisas, as quais continuam inacessíveis ao homem, a não ser no cerne de uma relação empírico-instrumental. Kant aceitará, assim, a essencialidade das coisas do mundo, porém negará qualquer acesso a elas, acreditando que a essência delas, seu “em si”, estaria vedada à consciência. O homem só enfrentaria o suposto real exterior como um “para si”, não penetrando no *ser* das coisas, no *númeno* do real. As coisas só chegariam à consciência na qualidade de *fenômenos*, isto é, aparências das superfícies dos seres percebidos como tal pela mente. Por outro lado, Kant resgatará a metafísica racionalista ao atribuir à razão humana uma propriedade geral e universal que, aprioristicamente, filtraria a realidade – nos modos perceptivo e conceptivo – de uma única maneira, dirigindo os julgamentos, conclusões e atos do sujeito para um fim necessário e verdadeiro, guiados por uma espécie de metafísica teleológica. O sujeito, mais especificamente sua consciência, é novamente transcendentalizado, numa continuidade do idealismo-racionalista cartesiano.

A ideia do “fenômeno”² como aparência, em contraposição à verdade fixa do ser, do *númeno*, tal como se encontra em Platão e Kant, não corresponderia à pretendida por Edmund Husserl no contexto de sua fenomenologia. Nesta, o “fenômeno” expressaria não uma aparência, mas uma aparição, termo definido como “uma manifestação de sentido”. Nota-se que Husserl não aceitará a separação entre as noções de essência e aparência. Quando se descreve a fenomenologia como uma volta às coisas, ou ao conceito proposto por Husserl de *Lebenswelt* – o mundo das coisas da vida –, não se trataria de um ponto de vista empírico, de acreditar somente na experiência mundana dos objetos, negadora de qualquer essencialidade. Essa retomada das coisas não consistiria numa redução empírica do mundo à experiência, mas o lugar a partir do qual se tentaria atingir o *eidos* – a essência purificada de todos os acidentes, que só poderia ser objetivada pela investigação da consciência do sujeito. O mundo das coisas, segundo Husserl, não seria alcançado, ou apreendido, nas operações cognitivas e experimentais da atitude natural e/ou científica. Ele existiria, e isso é fundamental, originariamente na consciência como uma *intencionalidade*, pois, para a fenomenologia, toda consciência só pode ser vista como consciência de algo, *dirigida a alguma coisa*. Portanto, quando Husserl preconiza uma *epochê* – uma colocação entre parênteses do mundo –, ele não estará negando a existência do mundo das coisas, mas servindo-se de uma estratégia para suspender a tese de uma existência substanciada do mundo e, por conseguinte, a atitude natural da crença no mundo exterior. Com essa operação, essa “estratégia metodológica”, a qual chamou de redução fenomenológica, Husserl isola na consciência as suposições eidéticas, restando ao mundo apenas os fenômenos – o conjunto de tudo que, por não ter uma essencialidade, manifesta-se na consciência fenomenicamente. Poder-se-ia chegar à conclusão, e isso será discutido adiante, de que Husserl escamoteia, com a estratégia da *epochê*, um pressuposto idealista, pois, para ele, só a consciência é. Vemos, no entanto, que essa visão da consciência não demonstra, como em Descartes, um “*ego cogito puro*”. E este talvez seja o passo além dado por Husserl em relação a todo o pensamento idealista: a consciência não poderá, por nenhuma forma, ser entendida isoladamente (um ego que em sua solidão pensa); ela estará sempre ligada ao mundo exterior, neste caso como um “*ego cogito cogitatum*”. O pensamento não poderá, como ato, ser isolado do seu conteúdo pensado.

A noção de *intencionalidade*³ é fundamental para esclarecer a teoria da consciência de Husserl. Quando declara que a consciência é sempre consciência de algo, ele quer dizer que ela está sempre visando a

-
1. Achamos, no entanto, forçada a posição de alguns tratados de filosofia em admitir uma simples oposição entre filosofias racionalistas e filosofias empiristas, formando dois grupos estanques. A nosso ver, a história do idealismo apresenta uma dinâmica que ora aproxima, ora distancia as matizações do pensamento de cada filósofo.
 2. Na etimologia da palavra “fenômeno” nós encontramos o verbo grego *phainesthai* (aparecer) e o nome *phaenomenon* (o que aparece).
 3. Noção que Husserl adotou de um de seus mentores, o filósofo Franz Brentano.

algo, que é sempre *intenção* de algo. Para melhor traduzir esse conceito, poderíamos entender seu significado como uma disposição do espírito que levaria a consciência em direção a algo. O ato pelo qual a consciência visa a alguma coisa Husserl denominou de *noese*, e o universo correspondentemente visado, de *noema*.

Quando a consciência realiza uma *noese*, um ato, com seu respectivo correlato, ela estará passando por um processo de vivência intencional desse correlato *noemático*, a qual frutificará um conteúdo intencional. O verbo “intencionar” enfatizará a associação entre as disposições afetivas e intelectuais do espírito e o universo dos objetos e dos signos, já estabelecidos significativamente na consciência, formando, nesta, um conteúdo e um modo representacional decorrente das diversas vivências intencionais. Não importará, para Husserl, se aos atos da consciência se relacionam objetos tidos como existentes ou não. Os correlatos poderão ser empíricos, correspondendo a uma realidade já aceita como tal, ou imaginários, decorrentes de uma combinação “extravagante” de elementos conhecidos. Nos dois casos, eles serão derivados de uma vivência⁴ intencional da nossa consciência legitimada em sua “realidade fenomenal”, mesmo que a ela não corresponda uma realidade empírica. Tomando o exemplo do próprio Husserl, quando eu me represento o deus Júpiter, esse deus é um objeto presentificado imanentemente no ato da representação. Ele tem uma *existência mental*. Ele realmente existe para mim, mesmo que não exista coisificado no mundo exterior. Do mesmo modo, caso se tratasse de um dado real, isso não faria diferença, pois a vivência intencional pela qual passa a minha consciência ao representar um ser mitológico, ou um ser mundano, não suportaria qualquer tentativa de ser descrita analiticamente. Ela é puro ato fenomênico, um algo ativo que só podemos considerar como tendo uma “essência abstrata”, vazia, mas que em sua nulidade é total possibilidade de formar conteúdos e ideias.

É importante frisar que quando Husserl postula uma região essencial purificada, vinculada à consciência intencional, uma *demarché* que fará sua fenomenologia se voltar à problemática do idealismo metafísico, aquela só será alcançada no último estágio das diversas *epochês*. Num nível primeiro, o mundo não esconderia, como que “(sub)existindo” a ele, uma essencialidade. As essências das coisas seriam sempre significações atribuídas aos objetos quando visados de uma dada maneira pelos atos intencionais da consciência. Por exemplo, um cubo pode ser visado de modos diferentes: perceptivamente, geometricamente, imaginariamente. E cada um desses pares atos-correlatos (percepção – percebido, conceito – concebido, imaginação – imaginado) ocupará uma região eidética diferente, definindo um tipo essencial perfeitamente válido no momento de sua vivência intencional. Notamos, assim, que Husserl admite o mundo das coisas como lugar só concebível em sua *multiplicidade de perspectivas*, o qual só revelará sua potencial essencialidade à medida que é visado de um dado modo perspectivo pelo sujeito cognoscente. Ou seja, cada vez que o sujeito contempla o ambiente ao seu redor, cria uma unidade com ele carregada de um sentido imanente, impondo à singularidade do objeto uma idealidade que o sequestra parcialmente de sua invisibilidade transcendente – em Husserl, os termos essência e significado demonstram uma sinonímia. Nesse momento, impor-se-á maximamente o problema da constituição de sentido. O sujeito se torna a fonte de todas as significações, e sua consciência, como origem dos atos intencionais, se converte no espaço agenciador de uma fixação de sentido diante da infinidade caótica do mundo exterior.

Note-se que em Husserl a consciência como ego transcendentalizado, etapa final de uma crítica do conhecimento, só se estabelecerá após a operacionalidade das sucessivas *epochês*, redundando em uma final redução eidética. Antes desta, a consciência existe como imanente a si própria, tomando o sentido cartesiano de única instância *a priori* da qual é possível o conhecimento. Todo o resto aparece separado dela num nível de transcendência. Segundo ele, “o conhecimento intuitivo da *cogitatio* é imanente; o

4. O conceito de *Erlebnis* – vivência – utilizado por Husserl expressa a qualidade própria dos estados psíquicos como fenômenos da consciência por nós diretamente experimentados ou vividos.

conhecimento das ciências objetivas – ciências da natureza e ciências do espírito –, mas também, vindo de perto, o das ciências matemáticas, é transcendente” (1984, p. 23). O fenômeno intuitivo do conhecer, no qual a consciência se mostra inquestionável a si mesma, restringir-se-ia ao reconhecimento de sua própria existência, o “eu existo”. No entanto, não permitiria o acesso ao “fora de mim”, ensejando a questão posta pelo filósofo: “Como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que lhe não é imanente? Como pode o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si absolutamente? E como se pode compreender esse atingir?” (1984, p. 27).

Desse modo, apontaríamos na reflexão de Husserl um inescapável otimismo. Em outras palavras, o resultado alcançado após a redução eidética confundir-se-ia com a essência do objeto cogitado, conseguindo, assim, superar, ou mesmo penetrar, o fundamento transcendente dos fenômenos.

Nomes fundamentais da filosofia no decorrer do século XX gravitaram em torno da fenomenologia husserliana, adotando-a no corpo de suas preocupações filosóficas. Basta dizer que Martin Heidegger se considerava um discípulo de Husserl. Entre os seus mais fecundos leitores, encontramos a expressiva figura do filósofo Maurice Merleau-Ponty, na qual nos concentraremos agora.

De modo geral, diríamos que Merleau-Ponty partiu da solicitação problemática instaurada pela fenomenologia husserliana, mas no intuito de liberá-la de um certo sufocamento provocado pela insistência lógica de Husserl que o fará recair numa nova metafísica do sujeito. O filósofo francês tomará para si a visada de Husserl de uma dimensão originária da constituição de sentido pelo sujeito, centrando nesse fundamento seu esforço reflexivo.

No entanto, se a redução fenomenológica de Husserl assume um caráter metodológico de análise das condições em que, no interior da mente consciente, perfaz-se o processo constitutivo (as diversas modalidades eidéticas constitutivas do sentido), o pensamento de Merleau-Ponty se centrará na recondução da investigação fenomenológica para aquele âmbito da *Lebenswelt*, rejeitando sobremaneira a problemática transcendental. Para ele, seria impensável, como na *epochê* preconizada por Husserl, uma separação, mesmo estratégica, da relação do sujeito com o mundo, estabelecendo nessa relação um Eu transcendente, investigador de suas condições apodícticas.

Na redução fenomenológica, é descartada qualquer preocupação ontológica quanto à *quiddidade* do ser (seres). Os seres apareceriam como meros índices dos atos intencionais da subjetividade, os quais dependeriam, por seu caráter fenomênico, do espaço da *Lebenswelt* – a totalidade das vivências singulares existentes no além-consciência. O objetivo da análise eidética é fazer uma descrição das diversas formas e modalidades invariantes estruturadoras dos significados, que corresponderiam aos dados recebidos pelo sujeito. Sujeito este, vale salientar, despojado pela *epochê* de sua “*thesis* natural do mundo”. Tal análise visaria ao objeto em sua imanência, alijado de sua condição de ser existente – a condição de ser-á, ocupando um lugar no mundo exclusivamente dele. Nesse sentido, a investigação fenomenológica husserliana seguiria uma norma: “Não tirar proveito de nada que não possamos tornar essencialmente intuitivo na pura imanência da consciência” (Bonomi, 1976, p. 33).

Esse postulado reflete um claro ranço idealista, pois implica como objeto e resultado da metodologia genealógica de Husserl uma síntese final que expurga do universo percebido seu caráter de multiplicidade e de variação não redutível a uma tipicidade eidética.

Retomando a preocupação ontológica, principalmente em seu último livro inacabado, *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty repensará a estratégia metodológica da redução transcendental, a fim de trazer um novo horizonte compreensivo ao processo de constituição do sentido. Para ele, o “pôr-se o mundo” resultaria de uma relação calcada em estratos perceptivos que atuariam como substrato original sobre os quais se construiria o mundo das objetividades. Se a *Lebenswelt* evocada por Husserl perde sua força de sentido na ênfase da reflexão transcendental, Merleau-Ponty erguerá os olhos na direção desse mundo das coisas colocada em parênteses pela estratégia da *epochê*. E, pondo em xeque a tradição idealista, verificará que a *skepsis* – o axioma da dúvida preconizado por Descartes – só seria possível “perante o horizonte de uma certeza originária, a qual tacitamente abrange” (Bonomi, 1976, p. 24).

Empregará, como ponto de partida de seu pensamento, a noção de urdoxa, isto é, o solo primevo, pré-reflexivo, ao qual consagraremos uma “fé perceptiva”, uma crença, uma espécie de figuratividade perceptiva do mundo, que nos acompanhará vida afora. Uma relação fundante com a *Lebenswelt*, fincada no todo sensível, “na carne sensível do mundo”. O que ensinará a visão do sujeito atuando como corpo, um todo sensível existindo em anterioridade às possibilidades dubitantes centradas na consciência. A urdoxa, esse “há alguma coisa”, através do qual nos movimentamos positivamente, existiria como uma primariedade, refratária a toda redução imanentista calcada em padrões eidéticos – constitutivos passíveis de serem isolados na consciência.

É importante salientar que Merleau-Ponty não abandonará simplesmente a estratégia redutora. Ele a deslocará, usando-a não como uma tentativa de acesso à pura dimensão da consciência, mas com o objetivo de iluminar esse substrato originário,⁵ em que a corporeidade, como “práxis intencional”, servirá de vínculo entre nós e as coisas. Desse modo, ele se apropriará da atitude transcendental de não desempenhar tarefas construtivas, exercendo apenas uma “descritividade”, no intuito de explicitar o *modus* operatório daquela intencionalidade.

A reflexão ontológica de Merleau-Ponty assume uma vertente caracteristicamente própria quando ele compara sua suposição unificante entre sujeito e mundo com a intermediação das noções de corporeidade e experiência sensível. A postura antipredicativa de uma indissociabilidade entre sujeito e objeto, relegando a ciência a um mero método operacional, foi uma preocupação paradigmática que Merleau-Ponty herdou e compartilhou com Husserl.⁶ Assim, a visão merleau-pontyana do mundo não é a de um universo de objetos comportando-se como fatos isolados, fechados em si mesmos. A ideia de um mundo sensível é a de um mundo de tal maneira interligado que, no cerne da experiência sensível, mundo e sujeito se contêm reciprocamente, só podendo ser pensados como um único corpo (sujeito-objeto). Desse modo, o debruçar-se do sujeito num sobrevôo a pairar sobre o mundo necessariamente apresentaria resultado de caráter operativo, uma operação *a posteriori*, que analisaria o fluxo de sentido já anteriormente constituído pela consciência-mundo. Portanto, a ideia fulcral de corporeidade instaurada por Merleau-Ponty revelaria uma inadequação das categorias usuais de “sujeito” e “objeto”, bem como de “interioridade” e “exterioridade”. A adoção da ideia central de “corpo” ampliará e superará a obsessão idealista de uma mente racional, devolvendo ao humano sua prerrogativa de ser sensível, identificando-o radicalmente com a “carne sensível do mundo”. Corpo esse caracterizado não como pura sensibilidade, mas união entrelaçada entre consciência e sensibilidade, resultando num aparente paradoxo que o definirá como um consciente-sensível, na semântica original de Merleau-Ponty, “trama ou quiasma de um sensível e de um consciente”.

Observa-se que a introdução do termo “corpo” indica a passagem de um lugar abstrato, a mente-consciência pensada em seu privilégio de transcendência, para um complexo físico que em sua “carnalidade” se equiparará a essa trama carnal do mundo. A corporeidade será, antes de tudo, a instância de uma inerência física na qual sujeito e objeto estariam enxertados um no outro, unidos pelo movimento de uma sensibilidade compartilhada na origem de um único e mesmo solo-firmamento. É nessa espécie de zona pré-categorial que se dará o primeiro nível de contato do corpo com o circundante sensível, formador de uma experiência arquetípica do ser, em que se desenvolverá aquela fé perceptiva no mundo, tornando o nosso corpo o espaço sensível-consciente ocupante de um dos nós entretecidos na trama do mundo.

O nosso “eu” atuará como ser percebente a partir de uma dada situação, da qual emergirá o *todo*. Recorrendo às noções da gestalt,⁷ diríamos que a figura *individuum* só se diferenciará desse todo inerte

5. Note-se que a intencionalidade associada à ideia de corporeidade deslocaria a atribuição do sujeito do verbo *pensar* ou *saber* para o verbo *poder*. Essa práxis intencional revela um “eu posso” em vez de um “eu penso” ou “eu sei”.

6. Principalmente no que Merleau-Ponty defende ser um “segundo” Husserl, voltado para uma problemática de tipo existencial.

7. Na introdução à fenomenologia da percepção, em que trata dos “prejuízos clássicos”, Merleau-Ponty recorrerá amplamente à teoria da forma – gestalt – para amparar, como veremos adiante, a ideia de um “campo fenomenal”.

quando se configurar como uma excrescência sobre um fundo. Tomando a forma de uma figura emergente, assumirá uma posição única no conjunto contrastante figura-fundo. Caracterizando-se por sua excessividade em relação ao todo, o ser adquirirá a marca do individual: não mais pertencerá ao *continuum* anterior, não podendo, pois, ser confundido com a totalidade; e, por não ser passível de divisão, pelo menos enquanto durar sua vital motricidade, não perderá sua potência de *individuum*.

No momento em que esse ser é percebido em sua individualidade, inicia-se nele sua vocação perceptiva. No ato de constituir o extrato exterior, ele se autoconstitui. É, portanto, no feito de se pôr no mundo como ser constituinte⁸ que ele, antes ainda tacitamente implicado na multiplicidade do todo, torna-se *ser existente*, uma existencialidade na qual o momento de separação do natural ocorre como encarnação desse mesmo natural. Sendo carne da natureza-naturante, somos filhos, portando uma radical igualdade com a natureza, da qual somos e fazemos parte.

“Há um mundo”, frisa Merleau-Ponty no prefácio à fenomenologia da percepção, e, em oposição aos pressupostos de todo o pensamento filosófico de tradição clássica, nós não estamos fora dele; nós somos o mundo.

O mundo está posto diante de nós. Essa assertiva ensejaria a natural suposição de que estamos separados dele, cindidos pelos espaços supostamente ocultos, ao abrigo do alcance do limite de nosso campo retiniano. A atitude natural⁹ de se relacionar com o mundo não o elegendo como tema reflexivo, portando-nos, desse modo, indiferentes a ele, talvez nos deixe mais próximos da designação *Lebenswelt*, pois simplesmente fazemos parte dele, não necessitando pensá-lo. Tal pertencimento é o que possibilitaria o mais anterior dos fundamentos humanos, o que nos equivale a todos os outros seres: a condição dada de, a todo e qualquer momento, percebermos o mundo.

Da adoção da propriedade da percepção como fulcro de uma ontologia fenomenológica, como diz Gerd Bornheim, acerca da filosofia de Merleau-Ponty – “uma ontologia da finitude” – decorre a concepção de uma série de noções no âmbito do pensar filosófico. Estas, vazadas numa semântica inaugural, expressariam a inclinação, digamos, paradigmática desse filósofo em, afirmando a multiplicidade, ambicionar pensá-la analogicamente como unidade. Não uma síntese reflexiva em prol da criação de um sentido perfeito e último, cujo maior exemplo estaria na teleologia transcendental hegeliana, e sim como chave ontológica que permita pensar a vida em sua contínua e cotidiana¹⁰ presença de imagens, sensações, sentimentos e ideias.

Portanto, para defender a indissociável proximidade dos elementos que compõem a *Lebenswelt*, Merleau-Ponty visará ao sujeito, lançando mão da noção de *corpo*, para assim encontrar uma imagem do universo como um todo interpenetrável. Notemos que a ênfase no termo “corpo”, com todas as decorrentes implicações de sua referencialidade, leva de imediato a um descentramento do lugar tomado pela mente-consciência como origem e foco das preocupações do pensamento filosófico, escolhendo, antes, o Corpo como centro dominante de nossas propriedades percipientes. Como consequência dessa tomada de posição, decorreria a primeira dicotomia com a qual Merleau-Ponty, em sua obra *Fenomenologia da percepção*, iniciará o questionamento do rumo tomado tanto pela reflexão filosófica como pela investigação científica. Nela se instalaria a separação entre uma mente pensante e um corpo sensível, entre racionalidade e sensibilidade. À instância racional se concederia uma qualidade de privilégio, o privilégio da razão, o qual teria o poder de tornar inteligível o caótico mundo das sensações exteriores percebidas pelos sentidos corporais. De modo que teríamos instâncias separadas por suas funções e pelos espaços que

8. Queremos nos referir, neste caso, a uma constituição de sentido pré-categorial, pois, à medida que percebe, o *ser* já constitui.

9. Generalização impensável em se tratando do variegado humano. Tentamos, entretanto, referir-nos ao conjunto maior de pessoas não preocupadas ou inclinadas às questões de cunho filosófico.

10. É lícito observar que Merleau-Ponty trata o cotidiano como uma das dimensões significativas do humano, ao lado da arte, da ciência, da religião, da filosofia.

ocupariam atuando não como polos opostos, mas complementares na possibilidade de um processo cognitivo. Essa complementaridade torna-se sem sentido pela própria compartimentação estabelecida, além de se situar no grande equívoco de identificar a mente racionalizante com o espírito humano como um todo, relegando, assim, o corpo sensível à mera função passiva de receptor dos fenômenos exteriores. O significado da noção de corpo, nesse caso, definir-se-ia pelo conjunto dos órgãos perceptivos, agindo como reflexos-transporte de um dado conteúdo informativo. A partir daí, por meio das faculdades concernentes à razão, a mente-consciência constituiria um sentido conceptivo último à inorganicidade do que foi apreendido pela percepção.

Demonstra-se, portanto, clara, a prevalência da mente-consciência, concebida como potência máxima do ser-espírito humano, identificada com a *ratio*, detentora dos poderes transcendentais de acesso a uma verdade de cunho absolutizante. Neste âmbito, um dos principais esforços propostos pela fenomenologia de Merleau-Ponty vem a ser o de desprezar a separação mente e corpo, adotando uma postura que tentará integrar as cindidas dimensões racionais e sensíveis do humano numa só instância denominada corpo. Nós não só percebemos com o corpo, como também pensamos com ele. Não *temos* simplesmente uma estrutura físico-corporal que percebe o mundo – o uso do verbo *ter* implicando um sujeito alijado de seu corpo, notando-o de uma posição superior –, nós somos um corpo. Tal reflexão traz à tona o surgimento de uma segunda dicotomia, também embutida, como veremos, nos preceitos do idealismo filosófico: a de uma diferença entre ser e pensar.

O ato de pensar, qualificado como racional, e com o qual achamos conseguir abarcar o universo, dominando os fenômenos que de outra maneira nos achariam com a sua incompreensibilidade, iria se confundir com a própria essência do ente humano – seu ser: o homem só é à medida que pensa. Neste sentido, requer-se salientar o pensamento estritamente racionalizante,¹¹ ou seja, o pensamento que só se define como tal se estruturado por uma lógica¹² racional inerente à consciência, que assumiria o ônus de considerar-se a expressão “o que é o homem”. Não existiria, portanto, nenhuma outra faculdade passível de suportar a consideração de essência fundante do humano.

Temos visto, desde Husserl, que a consciência seria, após todas as possíveis reduções eidéticas, a instância última e exclusiva, portadora da propriedade identitária do ser. No entanto, a própria fenomenologia husserliana associa a ela diferentes atos conscientes – noeses –, os quais teriam outra natureza que não a de uma modalização racional – apenas uma entre as possibilidades de intencionalidade da consciência. De maneira que esta não se confundiria com a mente racional – como quer o racionalismo –, ou pior, com o cérebro – como afirma a fisiologia científica; sendo anterior à dimensão racional, engloba-a, podendo assim até amplificar o pensamento racional pela contaminação com as outras potências geradas em nossa espontânea agregação com o mundo.

Antes de pensarmos o mundo, nós somos esse mundo, ou, ainda, “o mundo não é aquilo que eu penso, é aquilo que eu vivo”. “E nós o somos porque somos um corpo entre outros corpos no mundo, ou seja, heterogeneidade que necessita da superfície do todo para diferenciar-se, sempre figura sobre fundo” (Merleau-Ponty, 1994, p. 12).

Seria então impróprio filiar-mos a ideia de consciência ao aparecimento e desenvolvimento de um corpo como estrutura perceptiva ainda pré-categórica do mundo? E pensarmos que a percepção se daria pela intencionalidade do ato voluntário e natural com o qual nos dirigimos com todo o nosso ser – sentidos,

11. A antropologia filosófica quer mostrar a coerência do pensamento simbólico anteposto, em várias culturas, à primazia do pensamento racional.

12. Cria-se, assim, a imagem do mundo por um tipo de lógica. Esta se fundaria num princípio geral de conhecimento, o *logos*. Para Heráclito de Éfeso, este se daria como uma revelação do mundo, sua fórmula unificadora e proporcional de disposição das coisas. Uma regra de conduta, ou um princípio físico constituinte. Segundo ele, “os homens deveriam tentar compreender a coerência subjacente das coisas: ela está expressa no *logos* – fórmula ou ordenação comum a todos eles” (apud Kirk, Raven & Schofield, 1994, p. 12).

imaginação e consciência – ao mundo exterior como a nossa interioridade? Contudo, tal intenção só se efetiva pela condição primordial de desde sempre termos mantido um liame com o mundo. Um laço originário que permitirá o paradoxo fundamental de uma separação na unidade. A cisão eu-mundo se apresentaria, dessa maneira, como uma ilusão, criada pela concepção idealista do *cogito*, privilégio da razão como lócus transcendente de onde só, e somente só, conheceríamos o mundo. Se, por outro lado, aceitamos que a condição primeira de tudo e de todos é a de ser-estar-no-mundo, concluímos que o homem já viveria num conjunto significativo, o qual pressuporá a faculdade de juízo acerca do mundo. Desse modo, desde o indefinível¹³ momento da geração do ser, este cogitará o mundo. A existência deixa assim de ser produto de uma mente pensante para, e isso é fundamental, assumir-se como facticidade do ser no mundo, ou seja, da mundanidade da experiência do indivíduo na e entre as coisas. Segundo Merleau-Ponty, “o verdadeiro cogito não define a existência do sujeito pelo pensamento que ele tem de existir, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação do mundo” (1994, p. 9).

A existência não surge, como sedutoramente nos tenta convencer o idealismo, pela racionalização do sentido de existir, pois para tanto seria não apenas necessário como também incontestável o próprio fenômeno da existência. No uso do termo “fenômeno”, contrapor-se-á necessariamente a ideia de essência, e a partir dela recairemos nas implicações da história da filosofia como uma história da metafísica. No entanto, são justamente essas implicações que pautarão a base crítico-reflexiva do pensamento fenomenológico. Vejamos: concebendo a existência como acontecimento fenomênico, cai em deserto qualquer tentativa de imprimir a esta um caráter metafísico essencialista. Desfaz-se, assim, outra notória dicotomia, a de essência/fenômeno, e/ou essência/existência. Começaremos a pensar a essencialidade do que é o mundo, como o que nele acontece, o que nele aparece, enfim, o que nele existe.

A obsessão humana por uma inteligibilidade conceitual do que existe,¹⁴ a busca por um sentido ideal, refletiria uma insatisfação crônica com a existência, a qual se inseriria, por sua vez, no universo das coisas e dos acontecimentos. Tal ânsia por uma unicidade e generalidade de sentido confirmador da perfeição de uma ideia fará com que os antigos gregos intentem a descoberta da *ousia*, ou *arché*, ou *apeíron*, a saber, a propriedade ou princípio que subjaz a tudo, alimentando a ordenação de um sentido, causa primeira. Essa tentativa de explicitação do mistério do real como síntese unificante verificar-se-ia como a melhor tradução para o termo “metafísica”, trazendo em seu bojo as grandes dualidades pelas quais se estabelece uma história da metafísica: o ser e o ente, o inteligível e o sensível, essência e existência, mente e corpo. A indagação ontológica acerca do ser, a qual Martin Heidegger acentua como a grande tarefa da filosofia, vem sendo respondida de diferentes formas ao longo da história, no que o pensador francês Jacques Derrida sustenta como uma série histórica de substituições de centros semânticos.¹⁵ Sempre no encalce do *eidos*, que, como forma perfeitamente lógica, transcenderia a surpresa caótica da experiência do “mundo das coisas da vida”.

Tal ambição da metafísica para encontrar a essência das coisas, o ser dos entes, encerraria uma qualidade do próprio pensamento – ou da linguagem –, tendo em vista que esta o representa ou o cria. Contudo, o ato de pensar é um ato da existência e, como vimos dizendo, o homem não existe porque pode pensar a essencialidade das coisas, mas simplesmente porque é; porque é lançado ao mundo na condição de ser existente. E, acrescentamos, com o mesmo peso de existência de qualquer outro “fato existencial”, seja animado ou não. Se por exemplo pensamos com Heidegger, para ficarmos no âmbito de uma “ontologia

13. Momento indefinível se acatarmos nossa origem sob a égide de uma hereditariedade genética ou de um inconsciente coletivo.

14. Tal dualidade entre vida e inteligência é descrita da seguinte maneira pelo heterônimo pessoano Barão de Teive: “A conduta racional da vida é impossível [...]. Desde que existe inteligência, toda vida é impossível”. (apud Pessoa, 2006, p. 28).

15. Ver o ensaio “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas” (in Derrida, 1990).

existencial”, que o homem é o único ente que se (pré)ocupa com a morte, e assim toda tentativa de uma ontologia viria como resposta à angústia causada pelo sem-sentido de seu desaparecimento, elevaríamos o ser do homem – *Dasein* – a uma posição demiúrgica, visto que acha ele solucionar, num ilusório encontro com a verdade, a razão inerente à sua condição: um ser-para-a-morte. Como se os outros entes não se preocupassem com seus “desapareceres”, já que, sem exceção, todos fogem dela.¹⁶ Outrossim, a concepção de Heidegger de um *Dasein*, uma conceituação genérica que abstrai a infindável tipologia do universo humano,¹⁷ denota o ranço idealista de seu pensamento. Desta maneira, este refletiria, adotando a própria terminologia heideggeriana, um desprezo pela dimensão ôntica em favor da ontológica, criando um híbrido, a saber, “um existencialismo essencialista”.

Nesta mesma direção, se nos ativermos às palavras de Merleau-Ponty ao responder a seu autoquestionamento acerca do que é a fenomenologia, encontraremos nelas uma perfeita contradição. Ele diz: “A fenomenologia é o estudo das essências”, para logo após, como se contestasse a própria assertiva, declarar:

Mas a fenomenologia é também uma filosofia que *repõe* as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo senão a partir de sua facticidade [...]. É uma filosofia transcendental, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre *ali*, antes da reflexão (1994, p. 1-2).

Ora, observamos que ele cria definições paradoxais, para então contemporizá-las, mas sem resolvê-las. Tal postura é típica do modo de raciocinar dele e a encontraremos no percurso de sua obra. Por outro lado, nela já veremos a perspectiva na qual se insere sua reflexão em contraponto à fenomenologia husserliana. A tomada de posição de Husserl de um “retorno às coisas mesmas” é traída pela direção que toma a redução eidética por ele preconizada. Será que ela teria a mesma índole da redução fenomenológica explicitada por Merleau-Ponty? Naquele a redução efetivada pela operação de uma *epochê* perseguiria “um ego transcendental, a unidade de um cogito que seria, na sua transcendência, fundamento” (Bornheim, 2001, p. 113). Dessa maneira, Husserl se propõe a isolar a *Lebenswelt*, adotada por ele próprio, para só então almejar atingir a consciência em estado puro, a dita imediaticidade da consciência. Não seria então absurdo dizer que a intencionalidade da consciência se voltaria inteiramente para ela, o que nos instalaria no melhor dos cartesianismos. Merleau-Ponty enfrentará a visada dilemática de Husserl quando, ao discorrer sobre a redução fenomenológica, enfatiza seu caráter de incompletude, dizendo que tal ferramenta metodológica incorreria justamente na verificação dos “fios intencionais” que nos ligam ao mundo. Eles se desvelariam na tomada de posição de um afastamento de nossos laços usuais e/ou instrumentais com a realidade. Porém o que estritamente define esses “fios intencionais” que não se verificam nem como consciência nem como mundo?¹⁸ Questionamento que, como corolário, colocaria em xeque a própria pertinência operativa da *epochê*. Supor que se possa colocar o mundo em parênteses não seria pura abstração fantasiosa? A ligação intrínseca com o que há fora de nós, como vimos, é fundamento vital em todos os seres. Portanto, o recurso, diríamos, alegórico de um parêntese, se é válido numa operação formalizante – gramatical ou matemática –, destitui-se de valor na investigação de nossa condição-situação do mundo. Ora, se formos à origem grega do termo *epochê*, encontraremos o mesmo significado a

16. A morte talvez seja o tema que mais escape a qualquer prodigioso raciocínio, visto que é a única experiência sobre a qual não se pode refletir *a posteriori*, pois, no decreto do irremediável fim da existência, dá-se a impossibilidade do relato desta experiência.

17. A noção de *Dasein* não expressaria a história biográfica particularizada em seu estatuto existencial, em sua situação vivencial, antes dizendo do homem uma condição universal.

18. Neste caso, restar-se-ia visível apenas a lógica operativa instalada na consciência, mas não idêntica a ela, pois esvaziada das imagens do mundo, numa total ausência de conteúdo. Não veríamos nisso uma proximidade com o paradigma estruturalista de conceber tudo como conjunto de relações lógico-funcionais, cujos elementos isolados perderiam assim suas qualidades significativas?

partir do qual se esclarece o sentido operatório das reduções – eidética ou fenomenológica –, a saber, “a suspensão do assentimento”.¹⁹ Ou seja, o descontingenciamento das nossas convicções-intelectuais e naturais-formativas, para, no momento de inclinarmos nosso olhar-pensar a realidade de algo, obtermos o distanciamento necessário para uma percepção-intelecção o mais fiel possível do fenômeno percebido. Se em Husserl o que chamamos de fidelidade tomaria a forma e o sentido de uma essência ideal, a qual, em última instância, estaria fixada na consciência (*noese*), desvinculada artificialmente de sua correspondência noemática, em Merleau-Ponty aparecerá o modo próprio de cada “corpo-ser” encaixar-se na multiplicidade das disposições do mundo. Desta maneira, ele consegue manter o liame sujeito e mundo, mostrando que a condição de propriedade do que é singular sempre estará em posição relacional ao conjunto do movimento que se perfaz no todo.

Será então que poderíamos tratar a fenomenologia de Merleau-Ponty como uma ontologia estrutural? Acreditamos que não. E encaminharíamos nossa explicação remetendo-nos novamente à ótica da desconstrução metafísica adotada por Jacques Derrida. A saber, o estruturalismo converteria na indiferença o saber representado pelos elementos particulares de um sistema, a estrutura relacional como um novo centro essencialista. Merleau-Ponty concederia ao singular um limite de espaço onde este poderia exercer a qualidade de um *sui generis*. Quer dizer, se nossa percepção e atuação no mundo é determinada pela condição do gênero/espécie, dentro desse limite se concederia, na interrelação com o outrem, um grau de liberdade para o que é do singular. Este se exerceria como tal ao imprimir no mundo uma marca única, derivada de uma fôrma-matricial exclusiva dele. A imagem de uma matriz formativa talvez nos ajude a esclarecer a imagem (concreto-abstrata) dos “fios intencionais”, já que nos remeteria ao espaço-tempo da infância, na qual seriam estabelecidos os canais conectivos pelos quais cada indivíduo desenvolveria uma maneira, um jeito, um estilo de se ligar ao mundo. Chegamos, assim, ao momento de fechar o círculo, retornando à tentativa de explicitar o método fenomenológico, com base em uma citação de Merleau-Ponty, a qual subscreverá a índole deste trabalho: “A fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica” (1994, p. 2).

Observamos nesse trecho não uma definição fechada do que seja a fenomenologia para Merleau-Ponty, mas uma demarcação de suas prerrogativas epistemológicas. Num primeiro plano, fica claro que ela não se mostra como uma metodologia, mas antes como um método, pressupondo a presença de um sujeito com suas peculiaridades e mesmo idiosincrasias, com as quais investirá em um determinado território a ser conhecido, território esse que, ao permitir sua aparição aos olhos do sujeito, faz com que ele se reconheça no amálgama deste mesmo movimento: “É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido” (1994, p. 2). Em segundo lugar, quando aponta um não-amadurecimento da fenomenologia como consciência filosófica, parece propor uma liberdade de averiguação do tema-objeto escolhido, a qual, pautada por um não-acabamento metodológico, permitiria um amplo espectro de possíveis abordagens. Estas iriam como se desvelando no movimento mesmo de descoberta do objeto, como na máxima dirigida ao poeta: “Poeta – el camiño non existe, el camiño se hace al camiñar”.

O recurso à palavra “movimento” nos faz lembrar a importância do termo na fenomenologia husserliana, para a qual a consciência não se mostra em forma de substância, conforme queria o cartesianismo, mas sempre como movimento para fora de si mesmo, como um deslizar em direção à exterioridade e também à interioridade, tomando o rumo da memória. Contudo, essa dinâmica não comporta fronteiras ou passagens demarcadas, pois a própria memória também se estabelecerá como exterioridade, não mediada pela percepção, mas no âmbito dos processos prodigiosos da imaginação. É preciso, então, ressal-

19. A suspensão do assentimento é a tese fundamental do pirronismo, tal como difundido por Pirrón de Élis. Ela seria necessária, visto que para o homem as coisas são inapreensíveis. A única atitude legítima, portanto, seria não julgá-las verdadeiras ou falsas, nem belas ou feias, nem boas ou más.

tar que o imaginar e/ou o ficcionar não ultrapassaria o limite da experiência individual, formada pelo universo da totalidade das imagens que observamos no decorrer da vida. Os processos criativos, estabelecendo-se como reorganização engrandecedora daquele universo, originar-se-iam, assim, da imensa experiência prévia aprendida no “percorrer das horas”.

Ao dizer que “devemos repor as essências na existência”, Merleau-Ponty aponta a tomada de posição de sua fenomenologia: a de que devemos perseverar na tentativa de uma volta ao território pré-categórico de percepção das coisas do mundo. Uma proposição que só lograria ter efeito numa reincursão ao território “perdido” da infância. Como se nos puséssemos a recuperar um certo espírito infantil ainda não devidamente pedagogizado, com o qual amiúde a criança se pega vivenciando a contemplação das coisas. Mas como fazê-lo na condição de sujeitos impregnados de uma ilusão da consciência plena do seu amadurecimento, qual um produto já fabricado? Não um contemplar em alheamento do que se vê e se percebe; ao contrário, um estado de atenção em intensidade, que permitiria ver a superfície das coisas em seus mais preciosos detalhes, em suas sutis filigranas. No adulto, a qualidade lúdica de se relacionar com o denominado “real”, um voltar-se para ele de forma despropositada, parece ter se diluído nos degraus de sua afirmação-confirmação identitária (sexualidade, responsabilidade e outras matur(idades)). É no adulto que pode advir a atitude filosófica da busca e concebimento das “essências”, pautada pela faculdade da consciência de fornecer um sentido lógico-sintético à existência. É dessa forma que intentamos pensar o subsumir das essências na existência; não o encolher das prerrogativas do juízo crítico-racional – absurdo que descambaria na maior das alienações obscurantistas –, mas um fecundar dessa criticidade pela veia do *sensível*, o qual terá sempre sua raiz fincada no terreno da infância.

A possibilidade do descentramento da firmeza racional traria no seu bojo a agudeza perceptiva necessária a um “abraço no mundo”; o reconhecimento da “multiplicidade perspectiva” de um espaço ainda preñado de uma ingenuidade intelectual na interação com o outrem; a constante admiração com a superfície, a textura, os detalhes; enfim, a plástica das composições do mundo. E, na esteira dos românticos, conclamaria não a uma suspensão de sua descrença, mas à fé perceptiva nele, remetendo-nos de volta à noção de urdoxa, cujo uso da palavra fé ensejaria um sentimento de sacralidade ao que percebemos como existente.

Neste momento, para desfazermos o risco de uma incoerência, faz-se necessária uma reflexão sobre a formulação de Merleau-Ponty de que, “para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele”. Dessa ruptura se originaria o “brotamento imotivado do mundo” (1994, p. 10). E se não é essa familiaridade que vimos tendo como postura? A explicação estaria na dualidade significativa do conceito originado pela semântica do que seja o “familiar”? O que quer apontar Merleau-Ponty é a automatização no contato com as coisas trazido por uma habitualidade que nos faz, pela própria proximidade delas, distanciadamente esquecidos. Processo oriundo justamente da passagem por nós indicada entre o ainda “verdor” da infância e o ser tragado pelas convenções, ocupações e anseios demandados pela “madureza”. Seríamos como que desterrados de um mundo no qual, na qualidade de “autistas não patológicos”, estávamos mimetizados para um mundo agora inteiramente ideologizado. Portanto, o uso que fazemos do termo “familiaridade” vem indicar a crença depositada no mundo, nutridos por um sentimento de apego a ele, e não, inversamente, pela ausência desse sentimento. Um apego concretizado na vitalidade com que entregamos nossos sentidos perceptivos ao “co-romper” do nascimento da forma das coisas, como se tudo aparecesse pela primeira vez.

É esse gosto de novidade das coisas e dos fatos aos poucos perdido por nossa habitualidade, com seus costumeiros usos, que o filósofo se propõe a recuperar quando fala num “brotamento imotivado do mundo”, ou ao nomear a expressão “deiscência da carne”.²⁰ Naturalmente, se falamos num movimento de

20. Remete-se aqui à qualidade dos frutos de se abrir, deixando assim cair as sementes, que fecundarão a terra.

recuperação é porque essa abertura teria lugar no contexto categórico da vida adulta, exigindo, para tanto, um rompimento com a estrita sedimentação lógico-pragmática da relação com as coisas. Relação esta cunhada num tempo sensório-motor e utilitário.

Neste momento, convém realizarmos uma visita à importantíssima noção advinda do formalismo russo, a de *ostrenenie*, o efeito de estranhamento que um determinado discurso provocaria no leitor a ponto de agudizar seus padrões perceptivos, sensibilizando-o no modo de captar sua cotidianidade, como sua memória. Esse fenômeno, por excelência característico dos recursos estéticos do texto poético-literário, provocaria no leitor um estado de comoção – uma mudança de estado –, despertando um conteúdo reflexivo antes desconhecido, causando um espanto (des)consolado nos processos autossignificativos de sua existência. Essa repercussão nos quadros de atribuição de sentido àquela possibilitaria um reencontro do sujeito com sua contingência experiencial, podendo, quiçá, resgatá-lo do horizonte concêntrico no qual avaramente transita. Nesse sentido, a noção de estranhamento como uma desfamiliarização na inter-relação com o outro, outrem, ou consigo mesmo, implicaria uma retomada da intensidade sensível-perceptível do ser, esquecida ou reprimida como um desvalor, com o fim de uma invasiva fertilidade ao mundo frio e esquemático do domínio de uma economia racional.

É importante observar que essa espécie de deslizar, ou deslize, da sensibilidade de um sujeito proporcionando um inesperado contato com sua intimidade poderia vir como efeito tanto da leitura de um texto vinculado a intenções estéticas ou propósitos filosóficos, como da relação espontaneamente necessária com o texto bruto da vida, no decurso das passagens e mudanças sofridas ao longo dela. No primeiro âmbito estaríamos diante do indivíduo-leitor, reinterpretando-se na troca estética e conteudística efetuada pela recepção do texto; no segundo, do indivíduo-vivente, ressignificando-se a partir do embate diário com o teatro-real da vida. Nesses dois âmbitos nos defrontaríamos com a força de um processo no qual o ser nota-se dessemelhante ao que tem sido, retomando e relendo o contexto das experiências passadas a partir de sua presente contingencialidade (o tempo presente expressando o momento paroxístico). O fato é que com a passagem do tempo nosso ser vai se tornando menos perceptivo e mais intelectivo – abriríamos exceção ao temperamento criativo do artista, que mantém sempre aflorada sua sensibilidade perceptiva. Atentemos assim para a primeira grande transição a que o tempo nos submete, a da transposição para a adolescência. Nela, a visibilidade “deiscente” do mundo é substituída pelo impulso ao idealismo amiúde representado pela crença voraz na abstração de uma ideia. Esta, insuflando o rigor de sua lógica interna, leva a uma cegueira para o que está fora do invisível espaço que a compõe. Surge, nesse momento, “a golpes de martelo”, o impulso para o utópico, o lugar inexistente, como a suplementar a perda da esplendorosa diversidade lúdica com que os rostos do mundo apareciam.

A introdução da noção de corpo viria como uma superação de toda problemática do cogito instaurada desde Descartes. Invertendo a fórmula cartesiana para um “sou, logo penso”, Merleau-Ponty conceberá o corpo não como suporte de uma consciência cogitante, mas como “corpo de um espírito pelo qual este pode ser espírito” (Chauí, 2002, p. 76), para, então, dirimir a separação corpo-cogito pela proposição de um corpo cognoscente. Dessa forma, por meio do corpo quiasmático²¹ sensível-consciente, estabelece uma conjugação entre perceber e pensar, entre percebido e ideado.

A ideia do sujeito como corpo cognoscente operando uma consciência perceptiva visaria transpor, além do racionalismo essencialista do cogito, a contraparte refutadora deste, isto é, o empirismo objetivante. Assim, Merleau-Ponty diz: “Um e outro são incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui seu objeto. Ambos guardam distância a respeito da percepção, em lugar de aderir a ela” (1994, p. 53). Analisando a atenção como condição de uma percepção desperta – do contrário, nos encontraríamos no nível da percepção onírica –, observa como as duas polarizações conceituais da

21. Na acepção do termo quiasma teríamos, além do sentido de um entrecruzar-se, o de uma reversibilidade entre polos: avesso e direito, interior e exterior.

filosofia moderna não alcançam contemplar o mundo fenomênico. Se o subjetivismo racionalista conduz à ilusão de uma consciência que tudo constitui, concedendo a todos os objetos uma asséptica inteligibilidade, a atenção, por consequência, deixará de atentar o mundo para poder projetá-lo. Este já estará posto de antemão, a consciência se tornará assim “uma luz que não se diversifica com os objetos que ilumina” (1994, p. 55). Isso significa que o olhar ultrapassado pela racionalização nunca vai descobrir o que vê, pois já o sabe *a priori*.

No polo oposto, teríamos a formulação de uma crítica à consciência empirista, a qual, por seu turno, nada constitui. Esta, postulando as coisas externas como presenças objetivadas, centra-se na exterioridade, cindindo-a inteiramente do sujeito. Desta maneira, estaríamos diante de um sujeito esvaziado de sua subjetividade, pela ilusão de um mundo exterior existindo “em si”. Portanto, ao corpo percipiente só caberia a função de receber, por meio de estímulos reflexos, o conjunto de impressões provindas do exterior, estabelecendo um sujeito que, ao pensar, ignora-se completamente, anulando-se pelo poder medusante do pensamento objetivo. Ao supor o mundo como uma totalidade transparente de objetos atomizados, o empirismo esquecerá a experiência perceptiva em benefício do objeto percebido.

É a partir da crítica ao empirismo que Merleau-Ponty colocará entre aspas o termo sensação, inserindo-o no que conceituou como prejuízos clássicos da tradição filosófica. Ele parte do princípio de que no empirismo as sensações ou impressões recebidas, e não percebidas, requer salientar, dos objetos exteriores, perdem a qualidade do sensível, tornando-se idênticas, como clara presença, igualmente para todos. Desse modo, estaríamos penetrando no reino nosso conhecido da gélida imparcialidade da observação científica.

O método científico, instituindo a técnica como único ponto de vista aceitável de investigação da realidade, relega ao desprezo qualquer outra experiência acerca dela que não seja asseverada ou verificada por ele. Arroga-se, assim, o caráter de exclusivo senso de certeza a respeito do mundo, homogeneizando em via única as possibilidades de conhecimento, impondo às experiências individuais o estigma de ridículas heterodoxias. Merleau-Ponty traz à discussão o exemplo do sujeito que observa a Lua. É cabal que na percepção “ingênua” da Lua no zênite apareça maior que a Lua no horizonte. Tal certeza perceptiva se origina do contato existente desde sempre com o fenômeno. Contudo, se interpusermos entre nós e a Lua um instrumento, neste caso, um filtro cilíndrico, ela aparecerá com a mesma grandeza em ambos os momentos. Ou seja, interpondo entre o sujeito e o objeto uma técnica de observação instrumentalizada, a ciência contestará como falsa a ambivalência da observação a olho nu, afirmando, peremptória, sua certeza. Esta, originando-se do uso de uma tecnologia, será assim confirmada pela organização de uma linguagem simbólica de dominação-explicação da natureza, a matemática. Oriunda do esforço do pensamento lógico-racional, ela legitimará a investigação empírico-cientificista. Frisamos, no entanto, que o propósito da crítica fenomenológica não é desacreditar os vereditos da ciência, a qual, desde o renascimento, radicalizando-se no positivismo da segunda metade do século XIX, transformou-se no mito prometeico da era moderna. A intenção daquela estaria sim no resgate do mistério do mundo, suprimido pelo movimento de distanciamento do homem em relação ao mundo das coisas da vida. Como ressalta Marilena Chaui, enquanto “a filosofia começa por nos afastar de tudo quanto nos advenha do contato com as coisas”, a ciência afastará das próprias coisas “tudo quanto lhes advenha por seu contato conosco” (200, p. 134). Se o pensamento filosófico, após a tempestade nietzschiana, parece ter descido ao encontro do humano, a ciência continuará concedendo à crescente tecnocracia das sociedades modernas um direito divino. A extrapolação do espírito utilitário e instrumental do empirismo científico encerra ao ostracismo amplas potencialidades do humano que, se somadas àquele, contribuiriam para uma melhora nos padrões da existência, aliando assim o impulso de perpetuação da espécie à consciência conservacionista de um mundo valorizado no seu todo.

“A ciência manipula as coisas e renuncia a habilitá-las”, diz Merleau-Ponty em *O olho e o espírito* (2004, p. 85), privando o sujeito de um estreitamento com as coisas, fazendo com que as diversas propriedades dela, tais como luz, cor, profundidade, cheguem a nós regidas pelas certas medidas de suas instrumenta-

ções. Essa manipulação do mundo reduz sobremaneira a capacidade perceptiva que é preponderantemente “um si por inerência” (2004, p. 85). É por isso que em páginas anteriores fizemos um elogio ao mundo da infância, o qual seria, se não anterior, paralelo à cisão entre sujeito e objeto. Outrossim, o sentimento científico estaria impregnado de uma filosofia tanto empirista quanto racionalista na realização de uma transparência do mundo obtida por um pensamento desenraizado dos olhos do espírito. Nesta operação de assepsia do mundo, perde a chance de impregná-lo da visão vigorosa do “quiasma perceptivo”, que renovaria o entrelaço entre o eu e o outrem, dotando a(s) experiência(s) da vida de qualidade no limite do inominável e, portanto, refratárias a quaisquer predicacões instituídas com a auréola da pretensão da verdade, seja ela científica ou filosófica.

No intuito de superar os “prejuízos do mundo”, tangenciando assim uma reconciliação entre sujeito e objeto, Merleau-Ponty chega ao conceito de campo fenomenal. Este contemplaria uma hipótese pela qual as dicotomias se dirimiriam não por uma dialética que, numa solução de síntese, subsumisse os opostos, porém pela impossibilidade mesma da vislumbrada união. Uma dialética estática, que só assumiria seu sentido na semântica introduzida pelo termo “in(com)possibilidade”. É a formalização desse paradoxo composto que permitirá a ideia do campo fenomenal como imanência-transcendência da relação sujeito-objeto fundada na percepção. O fenômeno perceptivo “reintroduzido” no aquém do juízo conceitual e no além da impressão intrínseca faz com que o sujeito não seja “nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; mas uma *potência* que co-nasce em um certo meio de *existência*” (Merleau-Ponty, 1994, p. 285). Indivisão “entre senciente e sensível no seio de um corpo adamantino”. Desse modo, este imbricar-se expresso no conjunto ver-pensar o mundo só pode adquirir efeito se o universo do *sentir* voltar a ser um tema e uma preocupação para a filosofia.

Referências bibliográficas

- BONOMI, Andréa. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- DAMON SANTOS MOUTINO, Luiz. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- GILES, Thomas Ranson. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: E.P.U., 1989.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- KIRK, G. F.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, N. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.
- _____. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Conversas-1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PESSOA, Fernando. *Barão de Teive: a educação do estóico*. São Paulo: A Girafa Editora, 2006.
- STEGMULLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea (Vol. 1)*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1977.

Inimigos públicos ou Um rebelde que quer um lugar

Romero Venâncio

Departamento de Filosofia/UFS

O cinema talvez seja a imagem da violência do homem tomando consciência da sua própria violência. Como dizia um personagem de Wim Wenders: imagem em preto e branco. Porém, Michael Mann faz seus filmes em cor. E a cor é a beleza da luz. Só que a tez dramática do filme *Inimigos públicos* nos faz senti-lo como se fosse quase em preto e branco. Trata-se de um filme intenso e a sua cor é uma máscara, uma renúncia sem renunciar. Força o contraste, o jogo de oposições, o que quer dizer: faz em cor, mas usa o negro para embranquecê-la, para recriar o contraste. Ao menos, a força do pensamento cinematográfico de Mann nos leva a perceber que a matéria do filme tende para esta expressão, esta forma conflituada. Por quê? Porque ele infiltra a tensão do preto e branco no maravilhoso da cor, tornando o maravilhoso a face pura do fatal. Michael Mann é um cineasta que pode ser incluído na linha da “estética da violência”. Na sua película, a “estética da violência” não tem nada a ver com a estetização da própria violência, não é torná-la banal (como na mídia em geral). Mann constrói um cinema desenhando o lado obscuro do mundo, mas sem que assuma que existe um lado branco. Diante do mal, o bem. Não. Filma e descreve a violência com um olhar crítico, igualando A e B, polícia e bandido. Um é o avesso do outro, na verdade “iguais”. São opostos porque são lugares, não importa que espaços ocupem. Os dois postos, no entanto, são o mesmo, já que têm igual “porte ético”. Al Pacino e Robert de Niro, em *Fogo contra fogo* (*Heat*, 1995), poderiam um fazer o ofício do outro, sem nenhum problema. Por isso, no final, na igualdade dos atos, da inteligência e da coragem, Robert de Niro, na iminência da morte, lança a sua mão para o aperto da fraternidade. De Niro no filme citado é o “bandido”. Irmandade dos homens na pura violência das armas. Armas do assalto, armas da ordem. Tudo são armas. E por isso, vemos que a “estética da violência” deságua no espectador para um dar-se conta, um alavancar de um julgamento sobre a sociedade de classes em que vivemos. Como vento que se atíça todo o tempo sobre o rosto e os cabelos dos homens e

das mulheres, a maldade se exhibe como um risco permanente de passagem. Os planos e as cenas acolhem na sua matéria a figura e o fundo, a luz e a sombra, uma ênfase e uma circulação que se expressam numa forma que contém o tempo. Captar o tempo com uma história de violência num espaço preciso. E quando o cinema se filia à “estética da violência”, o que ele filma é a travessia dos personagens nas surpresas e nos abismos dos cenários flexionados. E traz dessa viagem uma colheita dramática determinada: uma narrativa que leva à perda e à destruição. O preto na cor e a cor se tornando preto. E porque faz um cinema da “estética da violência” é que Michael Mann trabalha a explosão das metralhadoras como uma poesia da natureza dos objetos e não com uma glorificação dos engenhos na perícia do assassinato. Quem alimenta a metralhadora como objeto mortal, como pontuação punitiva ao indivíduo em fuga, é o delegado federal Melvin Purvis (Christian Bale), cujo coração calcula a perseguição e a cilada. Um assassino na caça dos transgressores, um criminoso legal bloqueando criminosos ilegais. Vejam a primeira cena de sua aparição: ficamos, no fim, no plano próximo, junto de sua mira e de seu fuzil para o tiro que vai matar o bandido em fuga. Matamos com ele. Há que fazer uma diferença, entre o instrumento cuja finalidade é a morte e o sangue, e o objeto em sua dimensão metafórica: o fogo da metralhadora pode funcionar como uma máquina de explosão de luzes ou que exhibe o clarão dos instrumentos de trabalho como um fogo de artifício. E, portanto, essa diferença nos leva à consciência da gênese da violência. E usa uma poética da imagem como um “meio de ação estética” (Bourdieu, 1996, p. 306), para exatamente desanimar a estetização e a glorificação da brutalidade. Já que esta busca um ornamento estético para dar sentido ao aniquilamento do indivíduo, a fulminação do outro. Eis que a “estética da violência” de Mann pressente como a essência da sociedade moderna o crime contra o crime, a arma da ordem contra a arma dos de fora da ordem. Contudo, não deixa de cantar os objetos como obra feita pela mão do homem. O objeto se distancia pela evidência das rapinagens do drama para se “autonomizar” como excelência da natureza.

Como filmar a dignidade num filme policial? A questão de Mann é fundamental: como o ser humano pode ter respeito por si mesmo no meio da sociedade atual? Como encarar a dignidade em face da ordem da violência, cada dia mais se construindo como uma violência planejada? No caso deste filme, a violência se amplia tanto através da ciência incorporada ao Estado como por instituições sociais delituosas que se transmutam em corporações econômicas. Sem esquecer os templos de frieza e da racionalidade do Capital que são os bancos, e que no filme de Mann aparecem constantemente desde o início da película. Os bancos são uma espécie de personagem e contextualizam bem o drama dos personagens. Com isso, o diretor encena o “crepúsculo da individualidade”, esta legitimação da sociedade liberal, no quadro da ação punitiva do Estado e da burocratização das corporações (Charney & Schwartz, 2004). Encena a origem do clima do neoliberalismo. Não existem vencedores, todos são perdedores (Comblin, 1997). Purvis, Dillinger, Billie. Mas falta o detalhe, o sofisticado, picante e terrível detalhe deste filme. A encenação da morte do indivíduo no interior da “cultura do espetáculo” (Debord, 1996). Mann filma o massacre de Dillinger na saída do cinema. Aí, na sessão e durante o filme que está sendo exibido (*Vencido pela lei*, de W. S. Van Dyke, 1934), ele vê em Clark Gable a sua imagem e a sua história. Compreende que o filme dialoga com ele, que é ele mesmo quem fala para si, percebendo que a película é a sua verdade. Quando deixa a plateia, saindo do território do imaginário e do simbólico da vida moderna, é morto numa cilada e numa traição. Tomba em câmara lenta, no meio de espectadores e caminantes da rua, praticamente sem chance de defesa. Na calçada, estão embolados homem, bandido, polícia, assassinos, público e cultura. O pano de fundo é uma situação que transformou entidades distintas e contraditórias, Estado e corporação, em aliados no crime contra a ousadia de ser indivíduo. Em contraposição, Dillinger descobriu no seu outro, no personagem de Clark Gable, que só há dignidade quando não se deixa de ser o que se é. Aqui está todo o “segredo” do filme de Mann: ele tem um ponto de vista, a saber, do de baixo. Aqui a narrativa é contada pelo de baixo, pelo marcado para a morte desde o início do filme. É marca daquele que tem uma clara “consciência de classe” quando não assalta pobre ou quando afirma categoricamente: “guarde seu dinheiro, amigo, queremos o dinheiro do banco”. Extraordinária posição ideológica, mesmo que o personagem não a explicita como um militante comunista. Pouco importa, a película no seu todo se encarrega disto e

Mann é um diretor de posição em favor dos mais fracos. A película de Mann escolhe propositalmente um pária social masculino e uma pária social feminina para lhes oferecer a dignidade de narrar na linha da leitura de Walter Benjamin que, num texto luminoso chamado “Experiência e pobreza”, reata com a digna experiência de narrar em um mundo hostil à narração de experiências vivas e profundas da existência (Benjamin, 1986; Eagleton, 2010). A filmagem da dignidade começa com a escolha dos atores. Johnny Depp e Marion Cotillard, sobretudo o primeiro. Ele é um ator com um corpo simpático a uma certa apresentação da marginalidade, tipo de James Dean ou John Cassavetes. Fica tangenciando Marlon Brando. Ele é um pouco mais enturmado com as coisas da sociedade. Mann quis filmar Depp adulto. E a figura plástica do ator nos provoca sensação de um ser dotado de firmeza, cabeça e rosto marcados e talhados, que emitem a energia, a audácia e a presença de uma serpente. Cabelos cortados à Rodolfo Valentino com “frações rebeldes” (o mais genial no filme: Dillinger tem consciência de quem são os ricos na sua sociedade e quem são os fodidos, de onde ele sai), enquanto administra gestos precisos e seguros (lembremos a cena em que Dillinger relata para Billie em um minuto sua vida de desgraças e graças e para onde vai, o que seria o que mais importa. Ter um projeto é que é fundamental. Tudo isso narrado com uma segurança de quem tem a vida na palma da mão). A câmara de Mann, ao aproximar-se do rosto de Dillinger, faz dele matéria, faz dele ficção. Assegura ao olho do espectador uma “geografia compacta” (Xavier, 2005), onde os acidentes da face, desde os furos da pele até os olhos e o bigode, impressionam pela inteligência vivaz, pela autenticidade e pela resposta sem dúvidas. E o seu andar, os seus gestos, os seus olhares apontam para a “materialidade do indivíduo” (Aumont, 2008). Por isso o incessante movimento de Dillinger é um problema para Hoover, que trabalha para pôr a discordância na cadeia, elaborando o cerco rígido e fulminante com homens e armas. Por isso, porque luta contra a ciência, os bancos e a corporações, Dillinger quer manter a “individualidade a salvo”. Depp não é um rebelde sem causa, não é um rebelde existencial, é um rebelde que quer um lugar, que deseja dizer que as sombras não podem destruir a sua presença. Todavia, na direção do mundo são as trevas que conduzem os gestos. Dillinger é um personagem que anda na borda, na margem, um personagem entre a rebeldia e a inclusão, o alvo a ser atingido. Estado, banco, corporação o abatem. Na verdade, o massacram. Neste sentido o filme de Mann é um “testemunho do presente” mesmo filmando um passado datado e retratando um personagem histórico dos anos 30 do século passado. Dillinger passa a ser uma posição política rebelde contra a dominação do Capital e de seus tentáculos. Há um ar de liberdade nos gestos do protagonista. Ele não aceita a derrota e a resistência é sua palavra de ordem. É um típico “herói problemático” dos romances do século XIX e início do XX.

Billie Frechette talvez seja uma personagem menos expressiva que a de Dillinger, um pouco porque a atriz Marion Cotillard tem menos força e pulsão do que Johnny Depp, mas certamente Billie é um personagem menos ativo que Dillinger. Há que expressar a dignidade da mulher pelos meandros do amor no brotar expressivo da sua posição de espera. A cor do rosto, os cabelos de gráua, os lábios pendendo a sensualidade, os olhos interrogativos e ansiosos de aconchego (nas primeiras aparições no filme, ela está envolta em cores quentes, mistura de luz e sombra adequadas) encaminham o personagem ao momento dramático do seu enrijecimento diante da prepotência da polícia, aquela que persegue seu companheiro. Há que ser toda na contração do seu personagem. Uma dificuldade para o jogo da atriz. Ela, todavia, tem a sensualidade do corpo que se dedica ao homem pelo toque da fortaleza feminina, numa coragem que exala a partir da sua fragilidade física. Ela tem a visibilidade da figura de um “pássaro preto”, o *Blackbird* da belíssima música tocada enquanto os dois personagens dançam coordenados pela “ética do desejo”. Tudo em termos de relação entre os dois é de uma urgência de quem sabe que não tem muito tempo para o amor tranquilo de “famílias normais”. A película de Mann é também uma história de amor, uma tragédia, um par da família sem família contra a família da sociedade burocrática. Um amor que não deixa filhos porque morre junto com este filho adulto que é o indivíduo livre. A brutalidade da ordem consome esta história de amor no fogo intenso do impossível. E o impossível é o estatuto que define a natureza da perda. E todo o filme é pautado pela “introdução do nada no núcleo do Ser” (Aumont, 2008). Durante todo o filme, Dillinger é acossado pela perda, desde a dos amigos (a primeira cena do filme já é a primeira perda do protago-

nista) até do a do amor, as faces plenas do indivíduo e do “herói problemático do romance moderno”. Portanto, a dignidade é isso, saber morrer quando o mundo escapa para sempre. A voz de Billie Holiday não deixa dúvida sobre a situação trágica dos personagens. Nas duas vezes em que fazem amor, o jazz melancólico de Holiday é pano de fundo sonoro. Como nos lembra Eric Hobsbawm num texto maravilhoso sobre a “diva do jazz”: “E assim recriar os barulhos insuportavelmente tristes, sensuais, sinuosos e de textura áspera que lhe garantiram a imortalidade” (1998, p. 401). Por fim, uma homenagem particular ao diretor Michael Mann, que desde *O último dos moicanos*, passando por *Fogo contra fogo* e chegando a *Inimigos públicos*, trabalha uma direção que se concentra e aspira, partindo da ação e do mergulho nas sombras, ao gozo e à beleza da imagem, como uma revanche crítica a um mundo dominado pela fúria da violência. Claro, não deixa de apresentá-la, mas o que se trata é de batê-la. Sua direção nos leva aos confrontos e aos conflitos da história, com o detalhe que a imagem que acompanha todos os atos cinematográficos (da escolha de atores à montagem) tende à autonomia da própria imagem. O que é uma forma de fazer explodir qualquer forma de violência. É este tempero que dá o odor paradoxal ao sombrio e solar *Inimigos públicos*. Vemos a “estética da violência” na plenitude de sua capacidade crítica, desvendando a brutalidade de uma “sociedade do espetáculo” nos seus mecanismos mais profundos e mais cotidianos. Um cinema como poucos. Um cinema fundamental para se entender o mundo dominado pela lógica do Capital num nível estético raro.

Referências bibliográficas

- AUMONT, Jacques. *Moderno? Por que o cinema se tornou a mais singular das artes*. São Paulo: Papirus, 2008.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas*. Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BATISTA, Mauro; MASCARELLO, Fernando (Org.). *Cinema mundial contemporâneo*. São Paulo: Papirus, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COMBLIN, José. *O neoliberalismo: a ideologia do século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CHARNEY, Leo; SCHWARTZ, Vanessa (Org.) *O cinema e a invenção da vida moderna*. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo. Cinema 2*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- EAGLETON, Terry. *Walter Benjamin: rumo a uma crítica revolucionária*. Fortaleza; Editora Omni, 2010.
- FERRO, Marc. *Cinema e história*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- HOBSBAWM, Eric. *Pessoas extraordinárias. Resistência, rebelião e jazz*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.
- ROSENFELD, Kathrin. *Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- XAVIER, Ismail. *O discurso cinematográfico: a opacidade e a transparência*. São Paulo: Paz e Terra, 2005.