

Anais do II Encontro de Fenomenologia
Valor e Verdade

Universidade Estadual de Maringá

2013

Universidade Estadual de Maringá

Reitor: Julio Santiago Prates Filho

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Diretor: Nerli Nonato Ribeiro Mori

Departamento de Filosofia

Chefe: Max Rogério Vicentini

Comissão organizadora

Cristiano Perius

Wagner Félix

Diogo de Almeida

João Evangelista Fernandes

Isadora Alcântara

A obra "Anais do II Encontro de Fenomenologia – Valor e Verdade", sob responsabilidade da Organização do evento, foi licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição - Uso Não Comercial – Obras Derivadas Proibidas 3.0 Brasil.

Apoio

Universidade Estadual de Maringá

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior

Governo do Paraná

Fundação Araucária

CAPES

Caixa Econômica Federal

Anais do II Encontro de Fenomenologia – Valor e Verdade

Sumário

Resumos

- Re-presentação e ap-presentação: Derrida, leitor de Hegel e Husserl* p. 4
Alice Serra (Universidade Federal de Minas Gerais)
- A Carne Feita Palavra: Enquanto Agonizo e o Ser Encarnado* p. 5
Cheryl Emerson (University Christian High School /
Lenoir-Rhyne University, Estados Unidos)
- Reversibilidade revisitada:
Verdades e Valores no Contexto de Alienação e Encarnação* p. 7
Duane Davis (The University of North Carolina
at Asheville, Estados Unidos)
- Valor e Verdade* p. 10
Gilvan Fogel (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
- Caeiro, o Argonauta das Sensações Verdadeiras* p. 12
Gisele Candido (Universidade de São Paulo)
- De Husserl e Merleau-Ponty à fenomenologia da vida* p. 14
Luiz Damon Santos Moutinho (Universidade Federal do Paraná)
- Edmund Husserl: da crítica do psicologismo à crítica da psicologia* p. 15
Mário Ariel González Porta (Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo)

Textos completos

- Re-presentação e ap-presentação: Derrida, leitor de Hegel e Husserl* p. 16
Alice Serra
- A Carne Feita Palavra: Enquanto Agonizo e o Ser Encarnado* p. 28
Cheryl Emerson
- Reversibilidade revisitada:
Verdades e Valores no Contexto de Alienação e Encarnação* p. 53
Duane Davis
- Caeiro, o Argonauta das Sensações Verdadeiras* p. 112
Gisele Candido

Re-presentação e ap-presentação: Derrida, leitor de Hegel e Husserl

Alice Mara Serra

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo:

O trabalho partirá de considerações de Derrida sobre a filosofia de Hegel, mais especificamente, sobre as teorias hegelianas da representação e linguagem e o modo como elas se transpõem na “dialética do senhor e do escravo” da *Fenomenologia do Espírito*. Em seguida, serão examinadas concepções de Husserl, junto às respectivas leituras de Derrida, acerca da relação entre representação e presença, a partir dos temas do signo (*Investigações Lógicas*) e da *ap-presentação* do outro (*Meditações Cartesianas*). Ao convocar outros textos de Derrida em que os temas linguagem e alteridade se inscrevem de modos desviantes em relação à dialética e à fenomenologia, será enfocada a questão da diferença que, entre simetria e dissimetria, refrata-se a uma linguagem apropriadora e a uma ideia de reconhecimento unilateral ou puramente recíproco.

Re-presentation and presentation: Derrida, leitor de Hegel e Husserl

Abstract:

The paper starts from Derrida’s considerations on Hegel’s philosophy, specifically about the Hegelian theories of representation and language and the manner in which they transpose one another in the “master-slave dialectic” in the *Phenomenology of Spirit*. Then we will examine Husserl’s conceptions of the relation between representation and presence, from the themes of the sign (*Logical Investigations*) and the *presentation* of the Other (*Cartesian Meditations*). Convening other works of Derrida in which the themes of language and alterity inscribe themselves in diverging ways in relation to dialectics and phenomenology, we will focus on the question of the difference that, between symmetry and dissymmetry, diverts towards an appropriative language and towards an idea of unilateral acknowledgement or purely reciprocal.

Alice Mara Serra possui doutorado em Filosofia pela Albert-Ludwigs Universität Freiburg (2010) com o título Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten. Atualmente é professora de Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais.

Alice Mara Serra has a doctorate in Philosophy from Albert-Ludwigs Universität Freiburg (2010) titled Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten. Currently is professor of Philosophy at Universidade Federal de Minas Gerais.

A Carne Feita Palavra: *Enquanto Agonizo* e o Ser Encarnado

Cheryl Emerson

University Christian High School

Resumo:

Como um romance contado através de uma série de monólogos interiores, a estrutura narrativa de *Enquanto Agonizo* parece sublinhar a alienação da consciência humana; a separação do Eu em seu esforço de afirmar um significado isolado em um mundo exterior incoerente. Baseando-se na fenomenologia da linguagem de Merleau-Ponty como incorporação e intercorporeidade do ser, eu proponho que a aparente alienação das personagens no romance de Faulkner é enganosa, que seus esforços de buscar sentido a partir da experiência é recíproca e interdependente, incorporada através da experiência perceptiva de “gestos” exteriores de outros sujeitos sociais, incluindo o gesto da linguagem falada, o gesto físico humano, assim como a relação do corpo com o mundo natural e seus habitantes não humanos. Enquanto o leitor é privilegiado por saber os pensamentos não verbalizados de cada personagem, as personagens elas mesmas são limitadas a vislumbres de impressões da linguagem exterior, física ou falada, consistentemente percebidas como afirmações de significado que cada eu separado cria. No romance de Faulkner, cada personagem “pensa” em relação ao seu mundo físico privado, mas um mundo que engloba a relação do corpo com o mundo natural e a linguagem gestual de outros corpos como intenção expressa, mesmo se a transferência da intenção expressa é absurdamente equivocada. O humor negro de *Enquanto Agonizo* depende desta falsa apropriação de significado, especialmente quando o corpo da mãe emana uma linguagem não-verbal toda própria, através de sua odisseia, expressando sua decadência e humilhação para uma revoada de urubus que se multiplica em zombaria da processão fúnebre familiar. Enquanto a ideia de uma inter-cadáver-idade de ser parece mórbida, ela estende o conceito de linguagem de Merleau-Ponty enquanto incorporação, humorada e ironicamente, mesmo além do túmulo. O resultado de *Enquanto Agonizo* é uma negra sugestão cômica de que os corpos dos mortos reciprocam significado tão efetivamente (ou não efetivamente) quanto os corpos dos familiares vivos.

The Flesh Made Word: *As I Lay Dying* and Being Incarnate

Abstract:

As a novel told through a series of interior monologues, the narrative structure of *As I Lay Dying* seems to underscore the alienation of human consciousness; the separateness of Self in its effort to assert isolated meaning upon an incoherent exterior world. Drawing upon Merleau-Ponty’s phenomenology of language as embodiment and the intercorporeality of being, I offer that the apparent alienation of characters in Faulkner’s novel is deceptive, that their efforts to draw meaning from experience is reciprocal and interdependent, embodied through the perceptual experience of exterior “gestures” of other social subjects, to include the gesture of spoken language, human physical gesture, as well as the body’s relationship with the natural world and its non-human inhabitants. While the reader is privileged to know the unspoken thoughts of each character, the characters themselves are limited to glancing impressions of exterior language, physical or spoken, consistently perceived as affirmations of meaning each separate self creates. In Faulkner’s novel, each

character “thinks” in relationship to his or her private physical world, but one that envelops the relationship of body to natural world and the gestural language of other bodies as expressed intent, even if the transfer of expressed intent is absurdly off mark. The dark humor of *As I Lay Dying* depends upon this misappropriation of meaning, especially when the mother’s corpse emanates a non-verbal language of its own, through its odyssey, expressing its decay and humiliation to an envoy of buzzards that multiplies in mockery of the family funeral procession. While the idea of an inter-corpse-ality of being seems morbid, it extends Merleau-Ponty’s concept of language as embodiment, humorously and ironically, even beyond the grave. What results in *As I Lay Dying* is a darkly comic suggestion that bodies of the dead reciprocate meaning as effectively (or as ineffectively) as bodies of living family members.

Cheryl Emerson iniciou seus estudos sobre a ficção de William Faulkner enquanto doutoranda na University of Nevada, Las Vegas. Seu interesse em Faulkner surgiu a partir de leituras do Teatro do Absurdo, especialmente a violência do humor e do riso no absurdo que ressoa ao longo do século XX nos autores do Sul dos Estados Unidos. Ela publicou ensaios sobre Henri Bergson e All the King’s Men, de Robert Penn Warren, sobre as imagens das Metamorfozes de Ovídio presentes em Look Homeward, Angel, de Thomas Wolfe, e apresentou conferências sobre a estética do modernismo em Ship of Fools de Katherine Ann Porter, assim como sobre a linguagem racial em sua coletânea de contos The Old Order. Cheryl Emerson atualmente leciona literatura e composição na University Christian High School, um programa de excelência privado que opera em parceria com a Lenoir-Rhyne University em Hickory, Carolina do Norte.

Cheryl Emerson began her studies in William Faulkner’s fiction while a doctoral candidate at the University of Nevada, Las Vegas. Her interest in Faulkner emerged from readings in Theater of the Absurd, especially the violence of humor and laughter in the absurd which resounds throughout 20th century writers of the American South. She has published essays on Henri Bergson and Robert Penn Warren’s All the King’s Men, the imagery of Ovid’s Metamorphosis as present in Thomas Wolfe’s Look Homeward, Angel, and presented conference papers on the aesthetics of modernism in Katherine Anne Porter’s Ship of Fools as well as Porter’s racial language in her short story collection The Old Order. Cheryl Emerson currently teaches literature and composition at University Christian High School, a private honors program operating in partnership with Lenoir-Rhyne University in Hickory, North Carolina.

Reversibilidade Revisitada: Verdades e Valores no Contexto da Alienação e Encarnação

Duane H. Davis

The University of North Carolina at Asheville

Resumo:

Contexto: A filosofia fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty redefiniu radicalmente nossa compreensão das relações intencionais nas quais verdades e valores emergem. Ele realizou este feito primeiro com sua cuidadosa análise da encarnação de *le corps propre* [o corpo vivido]. É claro em sua obra inicial que verdades e valores são possíveis apenas no contexto de nossa encarnação, e não a despeito dela. Em seu trabalho tardio, Merleau-Ponty transpõe os termos da análise da consciência encarnada de *le corps propre* para o discurso ontologicamente mais explícito de *la chair du monde* [a carne do mundo], o qual é desenvolvido em termos de *reversibilité* [reversibilidade] e *écart* [divergência]. Apesar de não haver questionamento que os relatos inovadores de Merleau-Ponty trouxe contribuições inestimáveis para a filosofia, é aconselhável fazer um desvio criativo a partir da trajetória de seu pensamento. Alguns comentadores [como John Caputo e Judith Butler, para nomear apenas dois] criticaram o relato de Merleau-Ponty da encarnação pela variedade de assunções prescritivas concernentes aos tipos de verdades e valores que são apropriadas para *le corps propre*. Quer dizer, podem haver diferenças importantes entre corpos que são encobertas pelo relato de Merleau-Ponty do *corps propre*. Apesar de eu concordar que uma apropriação crítica da obra de Merleau-Ponty é necessária, Eu penso que estes comentadores não se concentraram suficientemente na perspectiva crítica que Merleau-Ponty adotou sobre sua obra inicial mais tarde em sua carreira. Algumas das críticas oferecidas pelos críticos de Merleau-Ponty de fato complementam sua própria crítica de uma filosofia da consciência. Porém, Merleau-Ponty talvez seja um pouco sanguíneo em auto-crítica: ele pensa ter resolvido mais problemas do que de fato fez.

Propósito: Minha tese é que a encarnação proporciona o que é nomeado, infelizmente, “identidade pessoal” como uma série de diferenciações repetidas, o que envolve um certo distanciamento ou alienação. Meu ensaio oferece um relato de verdades e valores enquanto eles emergem no contexto de alienação e encarnação. Eu desejo chamar atenção crítica para a noção de *reversibilité* [reversibilidade] no coração da *chair du monde* [a carne do mundo] a fim de desenvolver um melhor relato da alienação inelutavelmente envolvida com a encarnação e a criação de verdades e valores. Este ensaio tem três sessões: (i) Reversibilidade e Redenção; (ii) Reversibilidade e Intercâmbio; e (iii) Reversibilidade e Resíduo.

(i) Reversibilidade e Redenção: Há dois momentos de ressonância histórica para a reversibilidade que será útil examinar aqui. O primeiro se encontra na obra de Charles Baudelaire. Eu argumentei em outro momento que o relato de Baudelaire da *reversibilité* [reversibilidade] e *correspondences* [correspondências] são úteis para compreender a diferenciação intrínseca à ontologia de Merleau-Ponty e suas implicações práticas. Aqui precisamos também ver o relato teológico da reversibilidade em Joseph de Maistre a fim de melhor compreender sua diferenciação, assim como os limites desta diferenciação. Ambos estes relatos de reversibilidade servem para complicar a reversibilidade de Merleau-Ponty, ou para revelar diferenciação nela.

(ii) **Reversibilidade e Intercâmbio:** Em uma nota de trabalho inédita, Merleau-Ponty escreveu que “*reversibilité = Intentionalität, sans rapport*” [“reversibilidade = intencionalidade, sem intercâmbio”]. O limite da reversibilidade encontra-se no intercâmbio que Merleau-Ponty tentou evitar em seu relato ontológico da *chair du monde* [a carne do mundo]. Eu argumento que um melhor relato de encarnação é essencial para resolver este problema.

(iii) **Reversibilidade e resíduo:** Encarnação não é uma questão de identidade mas de diferenciação repetida. Como tal, um relato da encarnação não deve procurar providenciar nenhuma forma de identidade dada pra a qual a alienação pode ser aliviada. *Encarnação é alienação*. Verdades e valores emergem apenas no contexto da encarnação alienada. Isto têm profundas implicações práticas para a política, ética e psicologia. Um aspecto prático a considerar é o distanciamento na encarnação. Distanciamento é um mecanismo de enfrentamento em situação traumáticas, porém é frequentemente considerado patológico. De acordo com o DSM-IV [Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, 4ª edição], distúrbios dissociativos apresentam distanciamento como desrealização e despersonalização. Porém, longe de ser patológico, o distanciamento pode ser essencial para verdades e valores encarnados.

Reversibility Revisited: Truths and Values in the Context of Alienation and Embodiment

Abstract:

Background: The phenomenological philosophy of Maurice Merleau-Ponty radically redefined our understanding of the intentional relations wherein truths and values emerge. He did this first with his careful analysis of the embodiment of *le corps propre* [the lived body]. It is clear in his early work that truths and values are possible only in the context of our embodiment, and not in spite of it. In his later work, Merleau-Ponty shifts the terms of the analysis from the embodied consciousness of *le corps propre* to the more explicitly ontological discourse of *la chair du monde* [the flesh of the world], which is developed in terms of *reversibilité* [reversibility], and *écart* [divergence]. While there is no question that Merleau-Ponty’s groundbreaking account made inestimable contributions to philosophy, a creative departure from the trajectory of his thought is indicated. Some scholars [i.e., John Caputo, Judith Butler, to name only two] have criticized Merleau-Ponty’s account of embodiment for a variety of prescriptive assumptions regarding the kinds of truths and values that are appropriate to *le corps propre*. That is, there might be important differences among bodies that are glossed in Merleau-Ponty’s account of *le corps propre*. While I agree that a critical appropriation of Merleau-Ponty’s work is necessary, I do not think that these scholars have focused sufficiently upon the critical approach Merleau-Ponty adopted late in his career toward his own early work. Some of the critiques offered by Merleau-Ponty’s critics actually complement his own critique of any philosophy of consciousness. However, Merleau-Ponty may be a bit sanguine in his auto-critique: he seems to think that he has solved more problems than he has.

Foreground: My thesis is that embodiment affords what is unfortunately termed “personal identity” as a series of repeated differentiation, which involves a certain detachment or alienation. My essay offers an account of truths and values as they emerge in the context of alienation and embodiment. I wish to call critical attention to the notion of *reversibilité*

[reversibility] at the heart of *la chair du monde* [the flesh of the world] in order to develop a better account of the alienation ineluctably involved with embodiment and the creation of truths and values. This essay has three sections: (i) Reversibility and Redemption; (ii) Reversibility and Rapport; and (iii) Reversibility and Remainder.

(i) Reversibility and Redemption: There are two moments of historical resonance for reversibility that will be useful to examine here. The first is in the work of Charles Baudelaire. I have argued elsewhere that Baudelaire's accounts of *reversibilité* [reversibility] and *correspondances* [correspondences] are useful to understand the differentiation intrinsic to Merleau-Ponty's ontology and its practical implications. Here we also need to see the theological account of reversibility in Joseph de Maistre in order to better understand its differentiation as well as the limits of that differentiation. Both of these accounts of reversibility serve to complicate Merleau-Ponty's reversibility, or to reveal differentiation in it.

(ii) Reversibility and Rapport: In an unpublished working note, Merleau-Ponty wrote that "*reversibilité = Intentionalität, sans rapport*" ["reversibility = intentionality, without rapport"]. The limit of reversibility lies in the rapport which Merleau-Ponty tried to eschew from his ontological account of *la chair du monde* [the flesh of the world]. I argue that a better account of embodiment is essential to address this problem.

(iii) Reversibility and Remainder: Embodiment is not a matter of identity but of repeated differentiation. As such, an account of embodiment must not seek to provide any sort of given identity for which alienation can be alleviated. *Embodiment is alienation*. Truths and values emerge only in the context of alienated embodiment. This has profound practical implications for politics, ethics, and psychology. One practical aspect to consider is detachment in embodiment. Detachment is a common coping mechanism in traumatic situations, yet it is often regarded as pathological. According to the DSM-IV, dissociative disorders feature detachment as derealization and depersonalization. Yet far from pathological, detachment may be essential to embodied truths and values.

Duane Davis possui doutorado em Filosofia pela Pennsylvania State University. Publicações recentes concentram-se em Maurice Merleau-Ponty. Suas áreas de especialização concentram-se na ética; filosofia continental dos séculos XIX e XX; e filosofia social e política. Atualmente ele é responsável pela Phi Sigma Tau Philosophy Honor Society.

Duane Davis has a Ph.D. in philosophy from Pennsylvania State University. Recent publications focus on Maurice Merleau-Ponty. His areas of specialization focus on ethics; nineteenth and twentieth century continental philosophy; and social and political philosophy. He is currently in charge of the Phi Sigma Tau Philosophy Honor Society.

Valor e Verdade

Gilvan Fogel

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo:

Num primeiro momento, busca-se caracterizar/determinar valor "limpando-se" esta determinação de toda e qualquer implicação ou dependência em relação a todo e qualquer subjetivismo (transcendental ou não) e/ou antropomorfismo. O que conduz a exposição são as noções de real e de força no pensamento de Nietzsche. Real e força (interesse, perspectiva, sentido, lógos, mundo) são um e o mesmo - e isso define valor, pois valor é força. Real não é, mas vale. O "é" é o "vale". Isso é a textura de todo e qualquer real, de toda e qualquer coisa. Questão: como isso se dá, se faz? Isso é o que se visa esclarecer.

Num segundo momento, discute-se a questão da verdade. Inicialmente, Heidegger é trazido à baila a partir da compreensão de "alétheia". É feito um percurso, a partir do qual "alétheia" e real se encontram e se conjugam desde a noção de vida, de existência humana ("Dasein"). Aí segue uma discussão do tema com uma maior proximidade com Nietzsche, na suposição que este tema da verdade, em Nietzsche, só pode, só deve ser discutido e compreendido a partir da arte, isto é, da criação - vida como criação. Neste ponto, pode-se ver uma possível incidência e mesmo coincidência entre Nietzsche e Heidegger, uma vez que ambos estariam falando de um mesmo fenômeno e desde uma mesma experiência de real, isto é, de vida, de existência.

Value and Truth

Abstract:

At first, we try to characterize/determine 'value' "cleansing" such determination of any and all implication or dependency in relation to any and all subjectivism (transcendental or not) and/or anthropomorphism. The exposition finds its orientation in the notions of 'real' and 'force' in Nietzsche's thought. Reality and force (interest, perspective, meaning, *logos*, world) are one and the same - and that defines value, as value is force. Reality is not, but it has value. The "is" is "value". That is the texture of any and all reality, of any and all things. A question: how it happens, how it comes to be? That is which we intend to clarify.

At a second moment, we discuss the question of truth. Initially, Heidegger is brought up concerning the understanding of *aletheia*. A course is set, through which *aletheia* and reality are brought together and conjugate from the notion of life, of human existence (*Dasein*). There follows a discussion of the theme with greater proximity with Nietzsche, on the supposition that the theme of truth may and must only be discussed and understood from the idea of art, i. e., from creation - life as creation. In this point, we may perceive a possible incidence and coincidence between Nietzsche and Heidegger, since both would be speaking about the same phenomenon and from the perspective of tantamount experiences of reality, i. e., life, existence.

Gilvan Luiz Fogel possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis (1971), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1975) e doutorado em Filosofia pela Karl-Ruprecht Universität Heidelberg, com a tese Nietzsches Gedanke der Überwindung der Metaphysik (O pensamento nietzschiano da superação da metafísica), defendida em 1980. Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, membro do Conselho editorial da coleção Pensamento Humano, da Editora Vozes. Trabalha com filosofia alemã contemporânea (Nietzsche e Heidegger, principalmente; fenomenologia, de modo geral). Concentra também seu trabalho na articulação/relação entre filosofia e literatura. A partir daí, ocupa-se com questões de arte e pensamento.

Gilvan Luiz Fogel graduated in Philosophy from the Universidade Católica de Petrópolis (1971), has a Master's degree in Philosophy from the Universidade Federal do Rio de Janeiro (1975) and a doctorate degree in Philosophy from Karl-Ruprecht Universität Heidelberg (1980), where he defended a thesis titled Nietzsches Gedanke der Überwindung der Metaphysik (Nietzsche's Thought on the Overcoming of Metaphysics). Currently he is a full professor of Philosophy at the Universidade Federal do Rio de Janeiro and a member of the editorial board of the Pensamento Humano series published by Vozes. His research interests include contemporary German philosophy (Nietzsche and Heidegger in particular; phenomenology in general). His work concentrates as well in the articulation/relationship of philosophy and literature. From there, he engages in problems of art and thought.

Caeiro, o Argonauta das sensações verdadeiras

Gisele Batista Candido
Universidade de São Paulo

Os sentidos ocupam um lugar privilegiado nos poemas de Caeiro. Enquanto as experiências sensoriais são consideradas como a forma espontânea e direta de contato com os fenômenos, o pensar é visto como uma abstração destes, uma deturpação das sensações. Contudo, nem por isso o pensar é deixado de lado, nem essa espontaneidade sensorial é alcançada de forma espontânea, quando o poeta almeja a ligação direta com o mundo. Caeiro escreve: “Procuro despir-me do que aprendi,/ Procuo esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram/ E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,/ Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,/ Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,/ Mas um animal humano que a Natureza produziu./ E assim escrevo, querendo sentir a Natureza, nem sequer como um homem,/ Mas como quem sente a Natureza, e mais nada./ (...) Sou o Argonauta das sensações verdadeiras./ Trago ao Universo um novo Universo/ Porque trago ao Universo ele-próprio.” Conforme sugerem os versos, essas “sensações verdadeiras” não são meras sensações. Alcançá-las exige a depuração dos sentidos, tarefa que envolve a reflexão crítica sobre conhecimento, sobre a própria reflexão e sobre as influências que podem marcar as sensações, a redefinição da subjetividade, ou melhor, do eu, a reconstrução da relação desse eu com os fenômenos e por fim uma nova compreensão do Universo. Essas transformações não excluem o exercício do pensar, porém, assim como as sensações não são meras sensações, no horizonte caeirino, a forma de pensar não corresponde às formas habituais do pensamento. Nas palavras do poeta em questão: “penso nisto, não como quem pensa, mas como quem não pensa.” O que pode ser esse pensar como quem não pensa? O que são essas “sensações verdadeiras”? Os poemas de Caeiro podem aludir a um itinerário que envolve questões e desenvolve experiências análogas àquelas encontradas em caminhos freqüentados por abordagens fenomenológicas; terá um limite essa afinidade?

Caeiro, the Argonaut of True Sensations

Abstract:

The senses have a privileged role in the poems of Caeiro. While the sensitive experiences are considered a spontaneous and direct form of contact with phenomena, the thought is seen as an abstraction of those. However, even so the senses are not ruled out, or is such sensitive spontaneity spontaneously achieved when the poet reaches for the direct connection with the world. Caeiro writes: “I try to disrobe from what I’ve learned, / I try to forget the way of remembering I was taught / And scratch the paint with which my senses were painted, / Unbox my true emotions, / Unravel myself and be myself, not Alberto Caeiro, / But an human animal that Nature produced. / And so I write, wanting to feel the Nature, not even as a man, / But as one feels Nature, and nothing more. / [...] I am the Argonaut of true sensations. / I bring to the Universe a new Universe / Because I bring the Universe itself.” As the verses suggest, these “true sensations” are not mere sensations. Reaching them demands the purification of senses, a task that includes the critical reflection about knowledge, about reflection and about the influences that may brand the

sensations, the redefinition of subjectivity, or even better, of the Self, the reconstruction of the relation of this Self with the phenomena and, at last, a new comprehension of the Universe. Such transformation do not exclude the activity of thought, however, in the same way sensations are not mere sensations, in the cairean perspective, the form of thought does not correspond to the traditional form of thought. In the words of the poet in question: “I think about it, not as one who thinks, but as one who does not think.” What could be this thinking as one who does not think? What are these “true sensations”? The poems of Caeiro may insinuate an itinerary that involves questions and develop experiences analogous to those found in the paths travelled with phenomenological approaches; is there a limity for such affinity?

Gisele Batista Candido graduou-se em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná, instituição onde obteve o grau de Mestre em Filosofia em 2007. Atualmente é doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo – USP. Seu trabalho concentra-se nas áreas de Fenomenologia e Estética, especialmente nas obras de Merleau-Ponty e Fernando Pessoa.

Gisele Batista Candido graduated in Philosophy at the Universidade Federal do Paraná, institution where she obtained a Master’s degree in Philosophy in 2007. Currently is a doctorate candidate at the University of São Paulo – USP. Her research work focuses on Phenomenology and Aesthetics, specially in the works of Merleau-Ponty and Fernando Pessoa.

De Husserl e Merleau-Ponty à fenomenologia da vida

Luiz Damon Santos Moutinho
Universidade Federal do Paraná

Resumo:

Pretende-se fazer uma avaliação do projeto de uma *fenomenologia da vida* de Renaud Barbaras a partir dos impasses que ele identifica na fenomenologia clássica, tanto em Husserl quanto em Merleau-Ponty, e a série de deslocamentos que esse projeto deve operar.

From Husserl and Merleau-Ponty towards the phenomenology of life

Abstract:

We intend to evaluate the project of a *phenomenology of life* proposed by Renaud Barbaras from the impasse the author identifies in the classical phenomenology, in Husserl as well in Merleau-Ponty, and the series of displacements such a project must perform.

Luiz Damon Santos Moutinho *graduou-se em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1989, mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1993) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1999). Suas pesquisas de pós-doutorado foram realizadas na Universidade de São Paulo (2000), Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne (2004 e 2012) e Universidade de São Paulo (2012). Atualmente é professor de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, onde, além de suas atividades como docente na graduação e pós-graduação, desenvolve projeto de pesquisa sobre a fenomenologia de Merleau-Ponty nos temas da percepção, ontologia e mundo vivido.*

Luiz Damon Santos Moutinho *graduated in Philosophy at the Universidade of São Paulo (1989) and has a Master's degree in Philosophy from the Universidade of São Paulo (1993), where he also completed his doctorate in Philosophy (1999). His post-doctoral research was conducted at the University of São Paulo (2000), Universidade Paris 1 Pantheon-Sorbonne (2004 e 2012) and Universidade of São Paulo (2012). Currently he is professor of philosophy at the Universidade Federal do Paraná, where in addition to teaching graduate and undergraduate courses, conducts research projects on the phenomenology of Merleau-Ponty on the subjects of perception, ontology and lived world.*

Da crítica do psicologismo à crítica da psicologia

Mário Ariel González Porta
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Resumo:

A palestra proposta tematiza o tratamento do problema do psicologismo após as *Investigações Lógicas*. Com isso procura-se preencher uma lacuna na pesquisa husserliana sobre o tema, a qual, concentrando-se na obra mencionada, outorga um tratamento indiferenciado a posição posterior, não considerando a possibilidade de uma evolução na mesma.

From the critic of psychologism to the critic of psychology

Abstract:

The proposed presentation discusses the treatment of the problem of psychologism after the *Logical Investigations*. This intends to fill a gap in husserlian research about the theme, that, as it concentrates in the aforementioned work, reserves an undifferentiated treatment of the author's subsequent position, not considering the possibility of its evolution.

Mário Ariel González Porta possui graduação em Filosofia pela Universidade Maior da República de Montevideú (1980) e doutorado em Filosofia - Universitat Münster (Westfälische-Wilhelms) (1989). Atualmente é professor titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Epistemologia, atuando principalmente nos seguintes temas: origens da filosofia contemporânea, Kant, neokantismo, fenomenologia, psicologismo e ensino da filosofia.

Mário Ariel González Porta graduated in Philosophy at the Universidade Maior da República de Montevideú (1980) and has a doctorate in Philosophy from Universität Münster (Westfälische-Wilhelms) (1989). Currently is full professor at the Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. His research work focuses on Epistemology, with special emphasis on the origins of contemporary Philosophy, Kant, Neo-Kantismus, Phenomenology, Psychologism and teaching of Philosophy.

"Re-presentation e ap-presentation: Derrida, leitor de Hegel e Husserl"

Por Alice Mara Serra

Embasada na ideia apresentada por Geoffrey Bennington (BENNINGTON, 1996, p. 12), dentre outros, de que o discurso desconstrutivo se faz muito mais a partir de leituras de textos da tradição, e muito menos segundo teses e princípios que lhe sejam próprios, na sequência, considerarei algumas das leituras de Derrida sobre o tema da representação em Husserl e, em seguida, em Hegel. Será indicado como este tema, nas obras destes dois filósofos, vincula-se, num primeiro plano, à questão da linguagem e, num segundo, ao problema da alteridade. Cerne deste percurso é pensar em que sentidos Derrida proporia uma outra economia da representação e da ap-presentation-representação do outro: uma que não meramente se vincule à exigência do reconhecimento e da inclusão, como em Hegel, e que também não seja simplesmente reprodutiva ou fundada no espelhamento, como em Husserl. Por outro lado, se este percurso de releitura de tais leituras de Derrida faz-se aqui, de certa forma, necessário, é porque ele também pretende indicar os pontos em que o pensamento de Derrida, por assim dizer, não se impede de contaminar por tais filosofias, rearticulando-as a partir de alguns impasses e desvios.

Invertendo a ordem inicialmente proposta, abordarei, pois, num primeiro momento, do tema da representação em Husserl, sob o pano de fundo da leitura proposta por Derrida.

Destacam-se, na história da filosofia, três sentidos em que o tema da representação deixou-se pensar: 1º.) como imagem mental de um objeto ou acontecimento real, previamente percebido ou vivido; 2º.) como um conteúdo de consciência unitário considerado independentemente de sua relação a um respectivo objeto físico (atual ou passado); 3º.) como a capacidade da consciência de produzir imagens mentais. Por sua vez, em Husserl, a análise da representação (*Vorstellung*) termina por se vincular à *epoché* fenomenológica, ao “colocar entre parênteses” do mundo real (*real*) e suas relações empíricas, movimento concomitante à afirmação das objetividades para a consciência intencional e dos atos intencionais enquanto tais.

Inicialmente, a partir da influência de Brentano, a representação engloba para Husserl todos os atos “em que algo se objetiva em um determinado sentido”. (Hua XIX/1, p. 477). Esta formulação inicial mantém-se vinculada à teoria da intencionalidade de Brentano, no sentido da tese deste autor de que todos os atos da consciência ou são uma representação (*Vorstellung*) ou se constituem com base numa representação (BRENTANO, 1973, p. 101). Mas, logo após as *Investigações Lógicas*, Husserl apresenta análises fenomenológicas cada vez mais minuciosas sobre a representação, no sentido de diferenciar entre percepção, retenção, representação de fantasia, representação de lembrança. Além disso, Husserl emprega diferentes termos no contexto de seus estudos sobre a representação. Dentre estes termos, tem-se a *Vorstellung*, que geralmente aparece nas línguas românicas traduzido por representação, além disso, tem-se também outras expressões que, em muitos casos, adquiriram esta mesma tradução, como é o caso da *Repräsentation* e da *Vergegenwärtigung*¹. As análises de Husserl desenvolvidas após as *Investigações Lógicas*

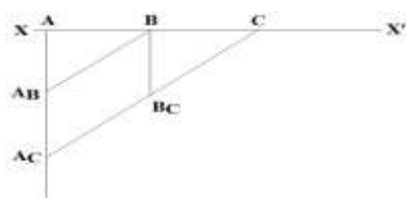
¹ Estas expressões traduzimos respectivamente por “re-presentation” e “representificação”.

propriamente enfatizam as diferenças entre os atos “representificação” e os atos de “presentificação” (*Gegenwärtigung*), termo que Husserl reserva à percepção.

Quanto à presentificação (*Gegenwärtigung*), Husserl apresenta, em *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) (*Lições sobre a consciência íntima do tempo*), uma vinculação originária, na percepção, entre a impressão e a então denominada lembrança primária ou retenção. Conforme Husserl, no mencionado texto, a gradualidade e a passagem contínua são constitutivas do entrelaçamento (*Verflechtung*) originário entre impressão e retenções :

[...] O dado da percepção é necessariamente uma extensão temporal, e não somente algo que fosse simplesmente pontual como forma do tempo. [...] À essência da percepção pertence, em relação ao caráter temporal, a necessária prioridade de um agora e sua gradualidade, uma espécie de relação de intensificação a partir do ponto zero e, na direção contrária, um desaparecimento não-claro, que como tal não aparece propriamente. [...](HUSSERL, 1985, p. 54 s.)

Graficamente apresenta-se a vinculação entre impressão e retenção da seguinte forma:



2

Este vínculo originário entre o agora pontual e a calda de retenções em que ele é retido viabiliza, segundo a leitura de Derrida *La voix et le phénomène*, que a *Gegenwärtigung* ou apresentação perceptiva originária se diferencie radicalmente do âmbito da representação. Trata-se, segundo Derrida, de uma irreduzibilidade da re-presentation à apresentação perceptiva ou de uma fundação necessária da representação no presente vivo, originariamente perceptivo. (DERRIDA, 1967, p. 71). Esta distinção, de fato, é realçada nesta passagem do referido texto de Husserl:

[...] A percepção é a apercepção através da qual o objeto aparece no modo presente (*gegenwärtig*) como o mesmo aqui e agora. A percepção adequada presentifica (*gegenwärtigt*) o objeto mesmo; aquilo que é visado não é simplesmente um algo visado. A percepção inadequada implica elementos figurativos e simbólicos. [...]

[...] O tom que é agora consciente o é de uma forma que, em seu fenômeno temporalmente constituindo-se, tem-se como possibilidade ideal representificar (*vergegenwärtigen*) novamente o decurso passado deste mesmo tom, constituí-lo novamente no modo da representificação (*Vergegenwärtigung*).

[Na lembrança] o mesmo conteúdo objetivo é apreendido como passado, em relação ao presente de uma dada percepção. O objeto aparece talvez como o mesmo,

² Observamos a série tonal A B C, cada tom [tem] o seu tempo em que dura e em que se avizinha continuamente de seus próximos. Todos os três em sua *sequência* são percebidos na unidade da percepção. Nesta nós temos uma consciência concreta, temporalmente estendida de cada tom, e não somente isso, mas ainda a consciência da forma tonal que eles conjuntamente compõem. (HUSSERL, p. 96).

apenas modificado, mas a modificação não diz respeito ao conteúdo sensível, ou seja, não [diz respeito] ao que constitui o objeto segundo sua matéria. [...] (HUSSERL, 1985, p. 39 s.)

Nestas passagens, Husserl diferencia entre a percepção do objeto, que é sempre num dado curso temporal e que pode ser menos ou mais adequada, e a possibilidade de sua representificação. Esta se dá na medida em que o decurso outrora perceptivo modifica-se pelo ato representativo que o atualiza. Esta teoria da modificação, que já emerge nos textos de 1905 sobre a consciência do tempo, pontua que uma dada representação (*Vorstellung*) tenha seu teor intencional modificado não através do próprio conteúdo que se apresenta à consciência, mas através da modalidade da visada intencional que a ele se volta. Mais tarde, tal teoria é reelaborada, como aparece em *Ideen I (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*, no sentido em que Husserl define os atos de modificação neutralizante relativamente a conteúdos previamente dados na percepção e tidos como posicionais. Conforme Husserl:

[...] Trata-se de uma modificação que neutraliza todas as modalidades dóxicas às quais ela se relaciona e, em certo sentido, as suprime ou enfraquece plenamente – todavia, isso ocorre de uma forma diferente da negação, na medida em que, como vimos, no negar há uma atividade positiva, um não-ser, que outra vez se torna ser. Ela não exclui, ela não realiza nada, ela é o equivalente consciente de toda realização: sua neutralização. Ela está, decisivamente, contida em todas as atividades, ela as coloca fora de ação, coloca entre parênteses [...]. (Husserl, 2006, § 109)

Por neutralização entende-se a modificação que se determina a partir do contraste com as modalidades de posição e de crença. Enquanto em atos posicionais, como a percepção presentativa e a lembrança representativa (*repräsentative Erinnerung*), o respectivo objeto opinado, julgado ou lembrado é posto como efetivo, nos atos não posicionais ou neutralizantes, como a fantasia, o objeto não é visado em uma modalidade de ser, mas simplesmente representado (*vorgestellt*), independentemente de existir ou não.

Na terminologia inicial de Husserl (*Investigações Lógicas*) esta distinção se insere no âmbito da qualidade do ato: No exemplo da percepção de uma pessoa e de um boneco, a mesma matéria – a figura humana percebida – é apreendida ora no modo de uma realidade vivente, ora como uma ficção (Hua XIX/1, p. 458 ff.). Ambos estes modos de representação estão necessariamente correlacionados, de forma que a neutralização tanto pode ocorrer como modificação de uma qualidade do ato precedente, quanto ela pode motivar a passagem a um ato posicional: “Pertence a cada ato posicional um ato possível não-posicional da mesma matéria e vice-versa.” (Hua XIX/1, p. 483; cf.: Hua XXIII, p. 277 s.). Também mais tarde, em *Ideen I*, esta distinção mantém-se na esfera noética: No caso de um noema determinado e posto como efetivo, a neutralização atua como a suspensão das modalidades dóxicas ou o colocar entre parênteses do modo posicional do julgamento (Hua III/1, p. 247 s.). Isso, todavia, não impede que, na forma neutralizada, um dado noema continue a ser pensado, visado ou representado, o que é típico dos atos de fantasia (Hua III/1, p. 250 ss., Hua IX, p. 71 s.).

Em sua leitura desconstrutiva, Derrida indica que, desde as *Investigações Lógicas*, esta *démarche* neutralizante já estaria atuante quando Husserl relaciona a representação e a

linguagem na primeira das Investigações: *Ausdruck und Bedeutung* (Expressão e Significado). Em seu livro dedicado a uma análise minuciosa deste capítulo, *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Derrida ressalta a passagem das *Investigações Lógicas* em que Husserl menciona a possibilidade de se representar ou se fantasiar como sujeito comunicante. Aqui a palavra não necessita de alguma dimensão existencial, não necessita da mediação do índice (ou seja, do corpo fônico ou da palavra escrita) para expressar um significado. Neste caso, o sujeito mesmo não se põe como sujeito comunicante: ele tão somente se representa comunicando algo a alguém (a si mesmo ou a um outro) igualmente representado. Entre esta linguagem meramente representada ou fantasiada e a linguagem real haveria esta diferença quase-fundamental: a linguagem falada ou escrita, ou a linguagem em sua condição existencial, implica a mediação dos índices, quer dizer, do teor fônico ou gráfico da palavra; por sua vez, a linguagem mental representada passaria necessariamente pela ficção e não necessitaria do teor material do signo. O sujeito se imagina falando algo, quando tal linguagem não precisa realmente ter lugar. Mas o que é, na fenomenologia, esse ‘ter lugar’ da linguagem? Derrida ressalta que há um elemento que une, para Husserl, a linguagem meramente representada e a linguagem comunicante ou em sua dimensão existencial: esse elemento é o próprio conceito de representação. Conforme Derrida em *La voix et le phénomène*:

Com efeito, quando eu, *efetivamente*, como se diz, me sirvo de palavras, seja se eu o faça ou não com fins comunicativos [...], eu devo em princípio operar numa estrutura de repetição cujo elemento pode ser somente representativo. (DERRIDA, 1967, p. 55)

Como mostra Derrida, Husserl deixa claro que, ao se servir de palavras para se dirigir a alguém, a linguagem é necessariamente uma representação, passível de ser infinitamente repetida: ela representa e repete, no sentido de tornar presente a si e a outro, um significado ideal. Segundo Derrida, o signo é aqui necessariamente representação e “não é jamais um evento, se evento quer dizer unicidade empírica insubstituível e irreversível.” (DERRIDA, 1967, p. 55). Um signo que tivesse lugar somente uma vez, prossegue Derrida, não seria um signo, não seria uma representação, se representação quer dizer, para Husserl, remissão a uma presença mais originária.

Derrida enfatiza precisamente esses motes para se pensar a ideia de representação na fenomenologia de Husserl: em primeiro lugar, a representação é, necessariamente, remissão a uma apresentação (*Gegenwärtigung*) mais originária; em segundo lugar, a representação deve manter-se, para Husserl, separada daquilo de que ela é representação. No caso do signo (como expressão) este caráter representativo é primeiro *Vorstellung*, lugar da idealidade em geral, colocada diante de uma intenção significativa e exteriorizada por esta; segundo, é *Vergegenwärtigung*, enquanto repetição reprodutiva remissiva a uma presença ou apresentação mais originária; por fim, é re-presentation (*re-présentation*), no sentido de que cada evento singular significante pode atuar como substituto (de um significado ideal). (cf. DERRIDA, 1967, p. 57 s.). Esse caráter primacialmente representativo da linguagem seria afirmado quando Husserl apresenta o monólogo solitário e silencioso como sendo já em si significativo, ao vincular expressão e significado, embora ele não seja comunicativo, pois não necessita da mediação dos índices. (HUSSERL, 1984, I, § 8)

Todavia, como aponta Derrida, malgrado o esforço de Husserl em separar presença originária e representação, ele acaba por afirmar sua inseparabilidade ou entrelaçamento: a possibilidade de se representar comunicando equivale a se pensar atuando numa dimensão que já é da ordem da representação. Se a idealidade é passível de se manifestar através de atos eles mesmos ideias de repetição e de representação de si, a idealidade é assim em si mesma dependente da representação. E é nisto que, para Derrida, a diferença entre representação e presença se apaga, malogrando o ideal da presença na fenomenologia: ou seja, malogrando a tese fundamental do caráter derivado e secundário do signo ou da representação diante do significado e da presença. (Cf. DERRIDA, 1967, p. 56 s.)

Neste ponto, seguindo as leituras de Derrida, tanto à fenomenologia de Husserl quanto à dialética hegeliana se vincularia um ideal de presença para o qual a representação é assimilada quando é representação de uma presença: do significado na expressão (Husserl); do teor espiritual na exterioridade (Hegel). Por sua vez, a representação é colocada à margem quanto este vínculo é desfeito: assim procede Husserl em sua exclusão do índice (do teor gráfico e fônico da linguagem); assim procede Hegel em sua desvalorização da representação e do símbolo. Vejamos agora um pouco mais detalhadamente como este movimento ocorre em Hegel.

Em “Le puits et la pyramide” (in: *Marges de la Philosophie*), Derrida retoma a distinção de Hegel entre representação reprodutiva e representação produtiva. Já em seus escritos de Iena e, mais tarde, na *Enciclopédia*, na parte dedicada ao “Espírito” (seção C: “Psicologia”; subseção: “Representação”), Hegel refere-se metaforicamente a um poço ou reservatório (*Schacht*; o que Derrida traduz por *puits*), do qual a inteligência se serve para exteriorizar um conteúdo que lhe é próprio (representações sob a forma de imagens, lembranças etc). (HEGEL, 1999b, p. 446). Segundo Hegel, a imaginação reprodutiva (*reproduktive Einbildungskraft*) é a unidade imediata entre a imagem interior e a presença interiorizada pela lembrança e, mais amplamente, entre os conteúdos interiorizados e os modos como eles se tornam atos conduzidos pela inteligência. (HEGEL, 1999b, p. 448 s.). Conforme Derrida em *Le puit et la pyramide*, embora a consciência exerça assim a “mestria idealizante” (*maîtrise idéalisante*) em relação a conteúdos que se encontram diante e que lhe pertencem, a imaginação ainda é aqui reprodutiva, já que opera sobre um conteúdo que lhe é dado como que de um exterior. (DERRIDA, 1972, p. 89). Já a imaginação produtiva ou fantasia que produz signos (*Zeichen machende Phantasie*) corresponde à intuição de si a partir da própria exteriorização, ela é relação a si que se exterioriza como linguagem. (HEGEL, 1999b, p. 451). Mais precisamente, neste nível Hegel alude à produção do signo, enquanto consciência que dá a si mesma um conteúdo *seu*. Enquanto, na consciência reprodutiva, a unidade entre interioridade e materialidade permanece subjetiva, na imaginação produtiva, a unidade alcançada no signo superaria tal cisão, já que a linguagem aí atua como mediação entre as consciências. Para tanto, segundo Hegel, é preciso que a linguagem não seja mera exteriorização, não seja mera representação simbólica: enquanto o símbolo é para Hegel uma exterioridade desvinculada da instância que o produz, o signo conserva em si a significação espiritual. É neste mesmo sentido que Hegel considera a arte simbólica egípcia e a linguagem hieroglífica como representações exteriores que não correspondem à interioridade. (HEGEL, 1986, p. 400). Como enuncia Derrida em *Le puits et la pyramide*, tal qual a pirâmide que mantém o corpo em si, e que em si mesma não passa da pura forma para um conteúdo estrangeiro, a linguagem simbólica, enquanto exteriorização representativa, não realiza a unidade entre a instância que profere o discurso e a que o vincularia a si mesma. (CF. DERRIDA, 1972, p. 95 s.)

Derrida nos conduz assim a pensar que também na *Fenomenologia do Espírito*, especificamente na “dialética do senhor e do escravo”, a linguagem teria um estatuto de representação simbólica, primeiro no sentido de que Hegel aí a define como exteriorização sem retorno a si. Cabe aqui retornar à própria letra dessa escritura que é a *Fenomenologia do Espírito*: como indica Derrida, antes de ser uma parte do sistema, esta escritura suplanta os anseios sistemáticos do filósofo. (DERRIDA, 2006c, p. 401; DERRIDA, 2001, p. 85 s.). É escritura aberta a marcações e demarcações, texto em que se inscreve, na letra do próprio Hegel, uma certa impossibilidade da linguagem enquanto representação produtiva, pelo menos no contexto em que Hegel a apresenta como exteriorização ou alienação:

Linguagem e trabalho são exteriorizações (*Äußerungen*) nas quais o indivíduo não mais se conserva em si mesmo e não mais se possui, mas deixa que o interior vá totalmente ao exterior de si e o abandona à mercê de outro. (HEGEL, 1999a, p. 173)

Não por mera coincidência, no capítulo da ‘dialética do senhor e do escravo’, Hegel tanto não considera a linguagem como signo, como mediação entre as consciências, quanto não inscreve uma linguagem do reconhecimento: Hegel fala, antes, de *anerkennen* (reconhecer) e de *anerkannt* (reconhecido) do que de *Anerkennung* (reconhecimento).³ O filósofo parece eleger assim um verbo infinitivo e uma forma de particípio para aludir ao que seria o evento (*l'évènement, das Ereignis*) do reconhecer e ser reconhecido, ou o movimento de passagem a algo outro que a singularidade inicial na qual as duas consciências se encontram. Evento, por assim dizer, não situado, já que se trata do espaço *utopos* do confronto entre duas singularidades; mas singularidades que se diferenciam a partir desse confronto mesmo, e é isso que dá uma certa consistência ao evento: uma consciência se submete à outra, mesmo que temporariamente (*während einer gewissen Zeit*, dirá Hegel). De um lado, a consciência que, ao tremer diante da possibilidade da morte violenta, torna-se o escravo, submete-se ao desejo do outro, aliena-se pelo trabalho e pela linguagem; mas linguagem na qual não se reconhece, da qual não se apossa. Do outro lado, a consciência que se constitui como senhor; este apresenta-se como o universal imediato, contenta-se com o gozo da coisa produzida pelo outro, recusa toda forma de exteriorização, logo, recusa a alienação pela linguagem. Assim, não pode haver, por parte do senhor, um ato de linguagem do tipo “eu te reconheço” ou “eu reconheço que tu”; já o escravo seria o único que se aliena e que, portanto, seria capaz de proferir “eu te reconheço”, “eu reconheço que tu”. Mas, se o dissesse, o escravo o diria sem se identificar como o sujeito da enunciação, sem se pôr como a consciência sintética que vincula “eu” a “te reconheço”. Sacrificada à materialidade, a linguagem do escravo permanece numa exterioridade similar àquela atribuída por Hegel aos hieróglifos ou à pirâmide egípcia: À diferença da universalidade do signo, a linguagem simbólica egípcia, assim como a linguagem para o escravo, manteria o hiato entre o ato de significar, que é espiritual, e sua expressão material. Como ressalta Derrida, em *Le puit et la pyramide*: há aí uma ausência de voz, da voz portadora de significado, da voz que se ouve falar; em lugar disso, uma linguagem muda e exterior que nem é exteriorização de si (não há um sujeito que se reconheça na alienação) nem é movimento de interiorização enquanto reconciliação com a exterioridade. (DERRIDA, 1972, p. 102 s.)

³ Devo esta consideração a Marcus Coelen, em sua conferência proferida e por mim comentada no “1º Encontro Preparatório da SIPP”, UFMG, Belo Horizonte, 2012.

Se assim é, a dialética do senhor e do escravo, além de se situar num quase-*utopos*, teria também uma linguagem que efetivamente não tem lugar. É como se o escravo, como se pode ler a partir de Derrida em *Le monologuisme de l'autre*, fosse condenado a proferir uma língua que não é a sua, condenado a se expressar infinitamente numa língua que é a do outro e da qual ele não se apropria. Este movimento se circunscreve a uma 'economia da menos-valia': como inscreve Derrida em um outro texto sobre Hegel, "De l'économie restreinte à l'économie générale", enquanto o discurso hegeliano constitui-se como mais-valia, pela recuperação e inflação do sentido que teria se perdido, a economia de uma menos-valia estaria diante da lei da perda: como se a condição do escravo permanecesse *in medias res*, no meio-da-coisa, no ponto em que se está diante da disseminação de exteriorizações, sem o concomitante movimento de junção no qual culmina o processo de formação da consciência na *Fenomenologia do Espírito*.

Afinal, é preciso lembrar que, nesta obra, a questão sobre a linguagem e o reconhecimento não se resolve no capítulo que ficou conhecido como 'dialética do senhor e do escravo' (na verdade o capítulo se denomina: *Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft* – independência e dependência da consciência de si: senhorio e escravidão). É no capítulo "A cultura e o seu reino da efetividade" (VI.B.I. *die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit*) que Hegel acentua que a suposta independência de cada uma das consciências mostrou-se inefetiva (*unwirklich*): o reconhecer e o ser reconhecido deve ser um movimento recíproco, não pode ocorrer se uma das consciências permanece como escrava e a outra submetida à necessidade natural. Na *Fenomenologia do Espírito*, esta dupla mediação tem lugar quando as consciências se reconhecem como se constituindo reciprocamente no universo cultural. Neste, o momento do negativo estaria presente, embora supressumido (*aufgehoben* – suprimido e conservado) no processo de formação da consciência (em si e para si). Este destino (*Schicksal*) é, segundo Hegel, inevitável: a consciência se cinde e outra vez se unifica em cada uma de suas estações, ela é movida pelo anseio de reconciliação; ela suplanta suas cisões na medida em que reconverte a si esses momentos de exteriorizações, que são – e este é o ponto – ou devem ser vistos como exteriorizações de si, colocar-se do espírito fora de si mesmo. Lembremos que a própria cisão entre senhor e escravo ocorre neste movimento: estas figuras emergem a partir da figura que as precede, a "certeza de si", e se reunificam em seguida na figura da "razão", antes que a cisão volte a emergir na figura da "consciência infeliz".

Tratar-se-ia, assim, antes que de um evento do reconhecimento e da linguagem – com toda a regalia de que o termo 'evento' se reveste atualmente – de uma fábula ou ficção sobre um encontro sem lugar e sobre a possibilidade da linguagem, mas fábula na qual a linguagem não tem lugar propriamente? Entre fábula e evento é sintomático que a consciência apareça para si, ao fim da *Fenomenologia do Espírito*, como consciência rememorante ou interiorizante (*erinnerendes Bewusstsein*). Sintomático porque, se esta ainda não era uma questão para Hegel, posteriormente a fenomenologia (já em Brentano, e depois em Husserl) volta-se incessantemente a este ponto: a este encontro com um outro, encontro que pode ter lugar efetivo ou não, e que é prioritariamente uma cena, perceptiva ou representada imaginativamente – esta é a questão –, antes de ser um evento da linguagem.

E é este ponto que nos reconduz à leitura de Derrida sobre Husserl, mais propriamente, a esta outra 'fábula-evento' – agora fenomenológica propriamente dita – na qual Husserl nos narra o encontro entre duas consciências. Ou melhor, consciência que é inicialmente um corpo diante de outro, um outro corpo cujos gestos, formas e exteriorizações eu apreendo enquanto outro, porque ele é análogo a mim. É assim por

analogia, a partir da percepção de um corpo que se encontra diante, ao lado, emparelhado junto ao meu, ou de um gesto ou movimento semelhantes aos meus, que primeiro se torna possível a experiência de um *alter ego* para Husserl. Se, por princípio, o outro se dá como correlato de meu *cogito*, e somente assim ele é um outro *cogito* para mim, o acesso a esta outra consciência não ocorre nunca de forma direta ou originária: ele se dá por espelhamento (*Entspiegelung*) e emparelhamento (*Paarung*). Como formula Husserl nas *Meditações Cartesianas* (*Cartesianische Meditationen*), o outro se constitui “em mim” (*in mir*) não em original, mas espelhado de modo ap-presentativo (*appräsentativ gespiegelt*). Por apresentação (*Appräsentation*) entende Husserl a apresentação mediata de algo, um espelhamento particular que não somente reflete um mesmo, mas traz, junto a isso, algo que não é da ordem do mesmo. (HUSSERL, 1995, p. 111 s.). Este ‘algo a mais’ já aparece na percepção externa de uma coisa que não seja um outro sujeito: a percepção exterior é sempre perspectiva e sombreada (*abgeschattet*); o lado de um objeto apreendido numa dada fase perceptiva remete ao objeto enquanto totalidade, na medida em que as outras partes estiverem implicitamente intencionadas. (ver, por ex.: HUSSERL, 1966, p. 10 s.). Mas, na percepção de um *alter ego*, não se trata apenas de constituir uma totalidade, fosse esta psicofísica, real ou intencional, nem somente de restabelecer uma unidade a partir das partes percebidas de modo fragmentário. Trata-se, antes, de remontar dos dados hiléticos do outro a uma consciência que não é a minha: o emparelhamento associativo, fundado na semelhança entre um corpo próprio e um corpo alheio, é a mediação necessária para esta passagem. (Cf. HUSSERL, 1995, p. 114 s.)

Aqui se tem esse caráter próprio do espelhamento ap-presentativo: o outro me espelha em sua presença em parte imediata, em parte mediada por uma gama de remissões - incluindo a mim mesma que o percebo, diversas vivências minhas e uma gama de representações fantasmáticas. O outro, todavia, não me fere em seu aparecer, não é um negativo que está diante de mim exigindo reconhecimento, como teria formulado Hegel. Todavia, ao conferir ao outro uma existência neutralizada (o caráter existencial-real é colocado entre parênteses, o que implica que a linguagem real seja colocada entre parênteses), Husserl teria, segundo Derrida, fundado na simetria analógico-ideal, toda outra possibilidade de dissimetria e de relação a uma alteridade. Eu cito esta passagem em que Derrida refere-se a Husserl em “Violence et métaphysique”:

Nenhuma dissimetria seria possível sem essa simetria que não é do mundo e que, não sendo nada de real, não impõe nenhum limite à alteridade, à dissimetria, ao contrário, a torna possível. Essa dissimetria [não mais meramente representada] é uma economia em um novo sentido. (DERRIDA, 2006a, p. 184-185)

Husserl fundaria assim na simetria a possibilidade de dizer eu, que inclui em si idealmente o ato de conferir ao *alter ego* a possibilidade de dizer eu, o que ele (ou eu), só o podemos fazer enquanto não sejamos uma pedra ou um ser imerso no mundo real. Já as demais dissimetrias, as diferenciações não intuídas pelo espelhamento, elas se inscrevem como uma espécie de resto não assimilado; é a partir deste resto que se pode pensar, como citado, “uma economia em um novo sentido”: na medida em que ele conservaria em si a possibilidade da não-assimilação, da não-reconversão a uma presença, ou seja, possibilidade de uma alteridade mais radical não passível de ser meramente incluída na esfera do mesmo.

Essa possibilidade da dissimetria e da ‘menos-valia’ - como se indicou - aparece também em Hegel, mas não no movimento geral no qual se insere a ‘dialética do senhor e

do escravo', e sim na situação do escravo diante da exterioridade (*Ausserlichkeit, dehors*) da linguagem, de sua linguagem. Em termos derridianos, tem-se nesta situação a possibilidade de uma economia geral, que deve ter como uma de suas faces ou momentos a menos-valia: ou seja, a possibilidade não somente do ganho, da apropriação e retomada do sentido que se exteriorizou, mas a possibilidade da perda, do não-sentido; uma não-apropriação do dito e uma cisão (*Spaltung*) entre o dizer e o sujeito do dizer. É como se o sujeito que dá testemunho de si mesmo não coincidissem com a narrativa proferida.

Essa situação dissimétrica do testemunho, intrinsecamente perpassado pela cisão, considera Derrida mais detidamente em seu livro sobre Blanchot, *Demeure*: Derrida indica que não é condição para o testemunho que ele descreva uma verdade sobre o ocorrido, que ele represente uma vivência primacial, mas sim que haja uma “experiência real” (*réelle*) – vivida ou imaginada –, no sentido de “uma fratura” (*une fracture*) que instaura uma partição (DERRIDA, 1998, p. 123 s.). Esta “fratura desestruturante” (*fracture déstructurante*) – expressão de Derrida – seria intrínseca à possibilidade do testemunho, enquanto aí o dito pode permanecer inassimilável, tanto não compreendido, quanto passível de evocar o horror de uma impossibilidade que se tornou possível. Em Blanchot isso se mostraria pela voz narrativa – Blanchot, em “L’instant de ma mort”, que se refere a si mesmo, mas como um jovem homem diante de soldados nazistas, um jovem homem para o qual a possibilidade da morte violenta evocou *a posteriori* (*après-coup*) – trinta anos depois – um relato em terceira pessoa. Um relato na língua do outro, dirá Derrida, um relato que, indiretamente, e não na forma direta da presença perceptiva ou da visada intencional, tem alguma relação com a verdade.

Em *Le monolingüisme de l'autre*, Derrida inscreve mais detalhadamente este impasse: a possibilidade de ter uma língua que não é a sua, e possibilidade de se representar numa língua que não é a sua: uma língua única que “jamais será a minha” e que “jamais o foi em verdade” (DERRIDA, 1996, p. 14). Tal possibilidade parece desconcertar a suposta intenção de declarar uma certa verdade sobre um sujeito que se veria identificado na linguagem por ele proferida. Mas o que é a identidade daquele que dá testemunho – pergunta-se Derrida –, o que são a sua nacionalidade, a sua cidadania, o seu pertencimento em geral? O que é, enfim, a ipseidade, esta que permitiria dizer eu me reconheço, como distinta de ti, antes de dizer, eu te reconheço? A ipseidade não se reduz, sinaliza Derrida, a uma capacidade de dizer eu. Ela remeteria, antes, à possibilidade de um “eu posso” mais originário que o eu: possibilidade de poder dizer-se numa língua que não é a sua, ou que é a sua, enquanto é a de outro:

Je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne, ma langue « propre » m'est une langue inassimilable. Ma langue, la seule que je m'entende parler et m'entende à parler, c'est la langue de l'autre. (DERRIDA, 1996, p. 47)

Para Derrida, tem-se neste impasse – uma língua que me represento como minha enquanto é a do outro – uma alienação sem ipseidade, sem propriedade. Essa alienação sem alienação – não há um mesmo que se torna outro – estrutura, segundo Derrida, o que é o próprio da linguagem. Isto se expressa em seu próprio testemunho, na questão da cidadania e do pertencimento – em seu caso, a cidadania francesa e o pertencimento à língua francesa. Estas se lhe apresentaram como concessão unilateral e não recíproca de cidadania e de perda de cidadania: Derrida se relembra, em *Monolingüisme de l'autre*, de como a sua cidadania foi concedida pelos franceses, assim como a todos os judeus argelinos,

e de como o francês se constituiu como sua única língua, na qual ele traduzia significações que talvez tenha ouvido, mas não provavelmente em sua escola, onde o francês era a língua oficial. Neste caso, teve lugar um ato de concessão unilateral da língua pelo outro, ato em relação ao qual não esteve implicada a possibilidade da recusa. Da mesma forma, lembra Derrida, também teve lugar, igualmente pelo ato unilateral do outro, a sua exclusão – enquanto judeu argelino – da escola, ou seja, teve lugar o não-reconhecimento de seu pertencimento. No caso destes eventos, à diferença do mutismo do senhor da *Fenomenologia do Espírito*, alguém aqui supostamente possui a linguagem, ou seja, aquele que exclui o outro da língua e o assimila à língua possuiria a língua pátria ou mátria. (Cf. DERRIDA, 1996, p. 35 s.)

Mas, quem possui a linguagem, pergunta-se Derrida: Quem a possui realmente, aquele que assimila a dádiva? Aquele que a concede? (DERRIDA, 1996, p. 35). A questão de Derrida é mais ampla: Possui alguém uma língua? Há uma língua em que eu *me veja* representado falando? Esta questão Derrida se coloca igualmente em *L'animal que donc je suis*: possui o animal uma linguagem? Há nele uma intenção de significar? Ele me significa ao olhar-me assim tão intensamente? Se o possuir uma linguagem depende do ato de concessão ao outro de uma linguagem ou da permissão de seu pertencimento ao sistema que permite as enunciações, indica Derrida que, continuamente, recusou-se ao animal a linguagem: o animal é pobre de mundo porque não possui linguagem (Heidegger), ou o animal não possui a dimensão simbólica, somente a imaginária (Lacan). (DERRIDA, 2006, p. 42 s.). Enquanto o judeu-franco-magrebino é, independentemente de si mesmo, ora colocado à margem ora reassimilado no circuito da linguagem, da única língua permitida, o gato que me fita e suscita em mim um questionamento sobre a linguagem é *a priori* estrangeiro à linguagem. No primeiro caso, retira-se e devolve-se a cidadania, um movimento de *fort-da*, ao mesmo tempo acoplado a uma ideia de passividade do outro, ou atribuída ao outro. Mas esta “confusão de identidade” (*trouble de l'identité*) – entre pertencente a, colocado à margem, incluído, excluído – em que, pergunta-se Derrida, ela favorece ou inibe a anamnese? (DERRIDA, 1996, p. 37). Ampliando esta questão, em que essa confusão de identidades favorece ou impede a linguagem re-representativa e o reconhecimento?

Em Husserl, vimos que a identificação por espelhamento não conduz senão a uma simetria que viabiliza, mas de modo nenhum fundamenta, todas as demais diferenciações dissimétricas; no que se tem a possibilidade de uma não-assimilação, de um resto à margem que pode, inclusive, inviabilizar a noção de co-pertencimento. Dizer eu, na língua do outro, equivale a representar-se dissimetricamente em relação àquele que possuiria a língua e a concederia. Mas Derrida assinala que nem mesmo aquele que concede a língua a possuiria de modo próprio ou natural, pois não poderia estabelecer relações de propriedade ou de identidade naturais, congênitas, ontológicas. No caso de Derrida, por exemplo, teria sido através de uma usurpação colonial que aquele que se põe como senhor pôde enunciar a língua oficial como sua. Ele não poderia afirmar essa propriedade ou pertencimento senão “no curso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas” (DERRIDA, 1996, p. 45).

Voltando a Hegel, vimos que o senhor e o escravo partilham de um certo mutismo, como se, já na letra do texto de Hegel, nenhum deles possuísse a linguagem, ambos partilhassem da exterioridade da representação. Todavia, no texto de Hegel, há, ao mesmo tempo, o direcionamento à conquista de *uma* linguagem. Derrida ressalta esta marca peculiar à filosofia de Hegel, e, mais amplamente, à filosofia em geral: em sua ânsia de reconhecer uma linguagem própria, recusou considerar uma língua que funcionasse por si

mesma, uma máquina, diz Derrida, que funcionasse sozinha, um encadeamento de representações, signos, imagens que se vinculam e se desvinculam por si mesmas, não a partir de um sujeito, mas chegando a este a partir de um exterior:

[...] ce que Hegel, interprète relevant de toute l'histoire de la philosophie, n'a jamais pu penser, c'est une machine qui fonctionnerait. Qui fonctionnerait sans être en cela réglée par un ordre de réappropriation. Un tel fonctionnement serait impensable en tant qu'il inscrit en lui-même un effet de pure perte. [...] La philosophie y verrait sans doute un non-fonctionnement, un non-travail, et elle manquerait par là ce qui pourtant, dans une telle machine, marche. Tout seul. Dehors. (DERRIDA, 1972, p. 126)

Para Derrida, pois, a filosofia de Hegel, ou a filosofia em geral aí veria, nesse resto não assimilado, nessa *Äußerung* sem retorno a si, um não-funcionamento. Seria diante desse evento de uma linguagem que pode aparecer ao sujeito como proveniente de um outro lugar que seria possível a constituição de um próprio, condição em que a alteridade subsistiria. Em termos do *Monolinguisme de l'autre*: Toma-se emprestada a língua do outro para dar testemunho de algo próprio. Derrida nos lembra, nesse sentido, que similarmente, Paul Celan, escrevendo na língua do outro e do holocausto, reivindica o monolinguismo poético de sua obra.

Que língua falamos, pois, ou em que língua nos representamos falando, perguntemos para finalizar. E essa pergunta tornou-se aqui uma impossibilidade. Inversamente, haveria que perguntar: que língua é essa que o outro fala ou se representa falando, enquanto perpassado pela possibilidade da ficção? O outro que poderá ser o bárbaro, o psicótico, a criança que perdeu a linguagem após um choque imemorável, ou o membro de uma tribo distante, ou Artaud e suas palavras queimadas, suas *demi-paroles*. Será esse outro pobre de mundo, porque não fala a minha língua, porque não nos entendemos na linguagem do querer-dizer, na linguagem signo-representação, na linguagem do reconhecimento? Gostaria de terminar, com essas perguntas. Perguntas que remetem ao que o pensamento sobre a presença excluiu de si mesmo, ou pretendeu excluir, quando vislumbrou tratar-se apenas de uma questão de remissão recíproca.

BIBLIOGRAFIA

BENNINGTON, Geoffrey. "Derridabase". In: BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1967.

_____. "Le puits et la pyramide". In: _____. *Marges de la Philosophie*. Paris: Minuit, 1972, p. 79-127.

_____. *A voz e o fenômeno: Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *Demeure – Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998.

_____. *Posições*. Trad.: Tomaz T. Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

- _____ “Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”. In: _____ *L’écriture et la différence* (1967). Paris: Du Seuil, 2006a, p. 117-228.
- _____ “Freud et la scène de l’écriture”. In: _____ *L’écriture et la différence* (1967). Paris: Du Seuil, 2006b, p. 293-340.
- _____ De l’économie restreinte à l’économie générale. In: _____ *L’écriture et la différence* (1967). Paris: Du Seuil, 2006c, p. 369-407.
- HEGEL, Georg. W. F. *Vorlesungen über Ästhetik I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____ *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1999a.
- _____ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830). Hamburg: Felix Meiner, 1999b.
- HUSSERL, Edmund. *Hua XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- _____ Hua XIX/1 e Hua XIX/2: *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
- _____ *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Text nach Hua Bd. X. Hrsg. von R. Bernet. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- _____ *Cartesiansche Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- _____ *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

A Carne Feita Palavra: *Enquanto Agonizo* e o Ser Encarnado

Por Cheryl Emerson

“Fala é um gesto, e sua significação é um mundo.”

- *Fenomenologia da Percepção*, p. 190

Introdução

Em um ensaio de 1995, o crítico francês André Bleikasten sugeriu a validade de examinar os romances de Faulkner “a partir de uma perspectiva europeia”, para além do contexto da escrita regional sulista dos Estados Unidos. Notando que os romances de Faulkner ganharam reconhecimento na França “muito antes de serem levados a sério no próprio país de Faulkner,” Bleikasten percebe a importância do “caráter sulista de Faulkner” como uma preocupação central da crítica literária americana, mas também observa que a magnitude da escrita decididamente sulista de Faulkner vai muito além das fronteiras norte-americanas, tendo considerável influência sobre escritores como o colombiano García Márquez, o uruguaio Juan Carlos Onetti e o peruano Mario Vargas Llosa.⁴ Embora nem toda a obra de Faulkner tenha fincado raízes para além dos Estados Unidos, Bleikasten oferece dupla cidadania para seis romances selecionados, afirmando que “*O Som e a Fúria*, *Enquanto Agonizo*, *Santuário*, *Luz em Agosto*, *Absalão, Absalão!*, e *Palmeiras Selvagens* pertencem tanto à história do romance europeu quanto à da ficção americana.”⁵ Sua estimativa da importância de Faulkner para leitores internacionais merece a inclusão deste solitário escritor norte-americano na lista quase apostólica de Bleikasten dos doze mais importantes modernos autores europeus que, “por todas as suas diferenças, [têm] muito em comum”, observando que “certamente, os seus objetivos são notavelmente semelhantes aos da fenomenologia, como definida por Merleau-Ponty: “Todos os esforços estão concentrados em voltar a conseguir um contato direto e primitivo com o mundo.”⁶ Como um residente do sul dos Estados Unidos, e em nome do orgulho regional, como eu poderia recusar o convite generoso de M. Bleikasten, de “em vez de eternamente ler Faulkner em contextos norte-americanos, por que não lê-lo fora deles, para variar?”⁷

Ler Faulkner *fora* de um contexto regional norte-americano, para o propósito deste estudo, chama a atenção para os aspectos de sua escrita que deixaram de ser modernos, no sentido de inovador ou “novo”. *O Som e a Fúria* (1929) e *Enquanto Agonizo* (1930) foram recebidos como experimentais, romances quase indecifráveis, e foram analisados, desde então, como estudos sobre o fracasso da linguagem, onde “letras e palavras são deixados

⁴ Andre Bleikasten, “Faulkner from a European Perspective,” *The Cambridge Companion to William Faulkner*. Ed. Philip M. Weinstein, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 75-95 (76).

⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁶ A lista pessoal de Bleikasten inclui como pares de “dois franceses, um alemão, dois austríacos, dois irlandeses, um italiano, uma inglesa, um emigrante russo, e um judeu de Praga.” Cronologicamente eles são: Marcel Proust, Thomas Mann, Robert Musil, James Joyce, Virginia Woolf, Franz Kafka, Hermann Broch, Carlo Emilio Gadda, Louis-Ferdinand Céline, Vladimir Nabokov, and Samuel Beckett (79-80); 78.

⁷ *Ibid.* p. 78.

penduradas no vazio, *privadas de seu local* de inscrição.”⁸ Nessas leituras, infelizmente comuns, Faulkner emerge como um transgressor que quebra as regras dos princípios cronológicos necessárias “para o romance ser lido como um texto contínuo.” No entanto, apesar das “transgressões da ordem cronológica”⁹ de Faulkner, ou provavelmente por causa delas, Bleikasten inclui este autor norte-americano em sua lista de modernistas europeus cujos romances refletem “um fascínio permanente com a consciência.”¹⁰ As técnicas de fluxos de consciência que há décadas atingiu os leitores como desestabilizadoras e desconhecidas são agora relativamente navegáveis, com narrativas dissociantes de personagens dissociativas se juntando à ficção literária dominante.¹¹ Nos mais de 80 anos desde que os romances de Faulkner foram acolhidos na França por Sartre, Malraux e de Beauvoir, os leitores se acostumaram a nadar nos textos fluidos, não filtrados, de monólogos interiores, muitas vezes desarticulados, que jorram através de múltiplas vozes da consciência. Eu gostaria de examinar o segundo romance “experimental” de Faulkner, de uma distância removida do choque inicial de suas aparentes “deformações” da linguagem e da narrativa. Ao ler Faulkner *fora* de um contexto americano nos dias de hoje, além das preocupações históricas regionais sulistas e norte-americanas, e das leituras de gênero, raciais e sexualizadas, vitais para explorar as questões sociais e psicológicas profundas levantadas na obra de Faulkner, quero considerar a fisicalidade sem adornos de *Enquanto Agonizo*, como o solo cru de seu significado.

Outro leitor europeu que levou em conta a obra de Faulkner é o fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty, que, em sua palestra de 1951 “O Homem e a adversidade”, cautelosamente observa que “teríamos de apresentar explicações e comentários infinitos, esclarecer milhares de mal-entendidos, e traduzir sistemas conceituais bem diferente uns dos outros a fim de estabelecer uma relação objetiva entre, por exemplo, a filosofia de Husserl e as obras de Faulkner”. E ainda, ele confirma: “Dentro de nós leitores, ambos estão ligados.”¹² Em suas notas do *Parcours deux* de 1951-1961, Merleau-Ponty descreve “a literatura americana do comportamento” afastando-se “do significado mais interior”, difundido “através de gestos, comportamentos,” desde que estes gestos não sejam simplesmente notáveis como detalhes comportamentais.¹³ Em suas notas sobre “*Littérature*” nas *Notes de cours* de 1959-1961, Merleau-Ponty agrupa *les Américaines*, [Faulkner, Caldwell, e Hemingway] com Marcel Proust e James Joyce como escritores cujo “modo de significação é indireta: eu-o outro-o mundo deliberadamente misturados, um implica no outro, expresso um pelo outro, em um envolvimento lateral.”¹⁴ Sua descrição da “*la brume*,” [a “névoa”] de monólogos interiores “perfurados por irrupções dos outros” nos romances de James Joyce é igualmente descritivo de “*la brume*” de vozes interiores que o leitor encontra em *Enquanto Agonizo*. No fim de sua palestra sobre “*Littérature*”, seguindo uma referência direta a Faulkner, Merleau-Ponty observa uma “destruição da superfície, a dissociação - e procura

⁸ Daniel Ferrer, “In omnis iam vocabuli mortem: Representation of Absence, the Subject of Representation and Absence of the Subject in William Faulkner’s *Enquanto Agonizo*,” *Oxford Literary Review*. 5:1-2 (1982) 21-36; 22 (meus itálicos).

⁹ *Ibid.* p. 29.

¹⁰ Bleikasten, p. 81.

¹¹ Nos Estados Unidos, por exemplo, considere-se os ecos familiares das narrativas antes experimentais de Faulkner em escritores contemporâneos tão diversos em estilo e temáticas quanto Cormac McCarthy (*Blood Meridian, No Country for Old Men, The Road*) e Barbara Kingsolver (*The Poisonwood Bible, The Lacuna*).

¹² Maurice Merleau-Ponty, “L’homme et l’adversité”, in *La connaissance de l’homme au XXe siècle*, Neuchâtel/Banconnière, 1952; repris dans *Signes*, (Paris: Gallimard, 1960) 286.

¹³ Maurice Merleau-Ponty *Parcours deux 1951-1961*, (Paris: Gallimard, 2000) 372.

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961 et 1960-1961*, (Paris: Gallimard, 1996) 49.

por um elo, uma solidez mais fundamental” entre os escritores que ele agrupou para discussão.¹⁵

À luz da obra de Merleau-Ponty, e porque ele próprio era um leitor dos romances de Faulkner, vou começar com a premissa de que os personagens de *Enquanto Agonizo* “estão condenados ao significado”, porque o autor os colocou dentro de um mundo.¹⁶ O mundo natural em que esses personagens habitam, na lama e sujeira do Mississippi, abre-se ao significado - e, por sua vez, abre-os para o mundo. Devemos devolver o livro “ao lugar, ao solo do mundo sensível e aberto, como é na nossa vida e para o nosso corpo.”¹⁷ O mundo que Faulkner concebeu para seus personagens engloba seus corpos, muitas vezes danificados ou moribundos, a terra e suas catástrofes da inundação ou da seca, e os animais, receptores da conduta humana. Para ler *Enquanto Agonizo* fenomenologicamente e à luz da sua forma, nos obrigamos a adotar uma “perspectiva de consciência - pelo que um mundo inicialmente organiza-se em torno de mim e começa a existir para mim.”¹⁸ Nossa tarefa é “voltar às coisas elas mesmas”, onde elas existem “neste mundo prévio ao conhecimento, este mundo em que o conhecimento sempre ‘fala’.”¹⁹ Dentro da “névoa” de monólogos interiores, a consciência não é efêmera, mas a encarnação do ser. Desapegados, e ainda entrelaçados, vemos onde “perspectivas se cruzam, as percepções confirmam umas às outras, e um sentido aparece.”²⁰ Sob o ruído e o falatório de expressão e de pensamento das personagens (*logos proforikos*), está o silêncio original (*logos endiathetos*): carnal, amoral, nem cruel, nem gentil. A relação das personagens com a terra é física, primitiva e direta, cultivada neste solo, onde eles começam e terminam como “semente(s) úmida(s) e selvagens na terra quente e cega.”²¹ (64). A fenomenologia de Merleau-Ponty restaurou este livro para mim, por me lembrar que a literatura é intercorporeal; seus significados dependem de uma encarnação compartilhada de Ser.

Destruição da Superfície da Narrativa

A “destruição da superfície” de *Enquanto Agonizo* cobre cinquenta e nove monólogos interiores dispersos de forma desigual entre os quinze narradores que tecem um tecido ansioso de pensamentos mal ajustados, realidades interiores difusas através de comportamentos exteriores percebidos e assimilados por outros, desorientação e interpretações circulando como os urubus imóveis que “pendem, no alto, em círculos ascendentes, e as nuvens dão-lhes uma ilusão de recuo.” (95) A maneira de contar lança dúvidas sobre o movimento da narrativa de *Enquanto Agonizo*, a forma como as rodas podem

¹⁵ Ibid. p. 50.

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Trans. Colin Smith, (New York: the Humanities Press, 1962) xix.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, “Eye and Mind,” *The Primacy of Perception*, Ed. James M. Edie, Trans. Carleton Dallery, (Illinois: Northwestern University Press, 1964) 160 (abreviado EM)

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Trans. Donald A. Landes, (London: Routledge, 2012) xxxii (abreviado PP).

¹⁹ ibid xxxii.

²⁰ ibid xxxiv.

²¹ William Faulkner. *As I Lay Dying*, the Corrected Text. [New York: Vintage, 1990 (1930)], p. 64 (referências às páginas de AILD serão citadas entre parênteses).

parecer girar para trás, enquanto na verdade se movem para a frente.²² O quadro evoca a essência de uma narrativa sustentada através de um “enxame de instantes”, sobrepostos e redobrados, em vez de uma sequência linear de eventos. Através de suas dobras do tempo e da consciência, enquanto deita camadas através da linguagem, do pensamento e dos gestos de personagem para personagem, a destruição da superfície da narrativa em *Enquanto Agonizo* é intercorporeal. “É fácil retirar da linguagem e das ações todo o significado e fazê-los parecerem absurdos, se apenas se olha para eles suficientemente de longe”, escreve Merleau-Ponty em “Metafísica e o Romance”, mas nos lembra que “em um mundo absurdo, linguagem e comportamento têm significado para quem fala e age”, alertando contra a tentação dos existencialistas franceses “de cair na análise 'isolante' que rompe o tempo em instantes desconexos e reduz a vida a um conjunto de estados da consciência”²³ A destruição da superfície de *Enquanto Agonizo* apresenta-se como uma “coleção de estados de consciência”, em uma coerência móvel que flutua através da névoa de monólogos. Remontando a sequência linear do livro, ofereço um breve resumo da trama:

Enquanto Agonizo é a história de uma viagem fúnebre amaldiçoada pelo infortúnio. Addie Bundren, esposa de Anse e mãe de cinco filhos, morre em uma noite quente de verão, logo quando começa a chover. A chuva e uma roda de carroça quebrada atrasam seus dois filhos mais velhos de retornar com a carroça e as mulas, de modo que três dias se passam antes que a família possa começar o passeio de 40 quilômetros até Jefferson, onde Addie será enterrada. Considerando o calor do Mississippi em julho, os três dias de espera por Darl e Jewel retornarem com a carroça, e o fato de que o Sul rural raramente embalsamava seus mortos na década de 1920, a viagem fúnebre é uma missão de tolos desde o início. Carregando o caixão na carroça, três dias após a morte de Addie, a família e os vizinhos mantêm suas “caras viradas, respirando através de [seus] dentes para manter [suas] narinas fechadas” (98). Vizinhos aconselham Anse a enterrar Addie nas proximidades, mas ele deu o seu juramento “perante Deus e os homens” de que ela vai ser enterrada em Jefferson para “jazer entre a sua própria gente” (23). Convenientemente, cumprir o último desejo de Addie também permite a família completar algumas tarefas pessoais nesta viagem rara na cidade: Anse vai comprar alguns novos dentes, Cash terá uma carona para o seu próximo trabalho de carpintaria, Dewey Dell (que está secretamente grávida) procurará um aborto, e Vardaman está esperando que o trem de brinquedo ainda estará à venda na vitrine da loja.

No início da novela, a I Guerra Mundial havia terminado recentemente. Cash, o filho mais velho, foi considerado impróprio para o serviço militar depois de cair de um telhado da igreja “vinte e oito pés, quatro polegadas e meia, por aí” (90), uma queda que lhe quebrou a perna. Darl voltou da guerra exibindo sinais de desapego e dissociação. O comportamento incomum de Darl é um constrangimento público para a família. A viagem fúnebre progride através de uma série de infortúnios ridículos, e na nona noite Darl atea fogo ao celeiro onde a família parou para descansar durante a noite. Jewel resgata o caixão em chamas, os Bundrens chegam em Jefferson no dia seguinte, o enterro é realizado, e Darl é internado em um asilo de loucos. Antes de voltar para casa, Anse compra o conjunto de dentes que ele queria, e adquire uma nova Sra. Bundren.

²² In the United States, novelty hubcaps which spun contrary to the wheel's actual direction became popular in the early 2000's, on “pimped out” cars. The eye-catching backwards spinning chrome hubcaps became a traffic hazard when cars moving forwards appeared to be moving in reverse.

²³ Maurice Merleau-Ponty, “Metaphysics and the Novel,” *Sense and Non-Sense*, Ed. and Trans. Patricia Allen Dreyfus and Hubert L. Dreyfus, (Northwestern University Press, 1964) 9-25; 39 (abreviado MN).

Do início ao fim, a sequência de eventos é emoldurada por um intervalo de tempo de apenas 10 dias exteriores, mas os monólogos interiores retornam para as memórias de Addie de antes de se casar, e se encaminham para um fim indeterminado, algum tempo depois de Darl ser internado no asilo. Os dez dias da cronologia exterior do romance são um contraste drástico com os 40 ou mais anos de tempo interior, um contraste não tão grande como as 24 horas de *Ulisses*, de James Joyce, e suas andanças interiores, mas, como *Ulisses*, *Enquanto Agonizo* desliza livremente através do tempo interior não limitado pela sequência, dentro do quadro de um exterior cronologicamente finito.²⁴

Addie Bundren: o Visível e o Invisível

Em todas as formas imagináveis, Addie Bundren é o corpo do texto - onde você a vê, e onde você não a vê. Ela é o cadáver literal da história, bem como o ponto focal dos movimentos interiores e exteriores do livro. Após sua morte, o tratamento (e mau uso) do corpo de Addie estabelece uma dissonância entre a comédia de infortúnios e as tentativas da família de comportarem-se de maneira condizente com as formas sociais de perda e luto. Seu corpo é o centro logístico da trama, e mais importante, o campo quiasmático - onde o visível e o invisível se entrelaçam. Sua essência infunde “a névoa” de monólogos interiores, todos os cinquenta e nove. A presença invisível de Addie se manifesta em seu único monólogo interior, e através de sua força de vontade, a espera de uma promessa, e as animosidades residuais ebulindo entre seus filhos. Enquanto isso, a presença de seu cadáver é inegável, mesmo escondido em um caixão, cada vez mais visível enquanto o verão do Mississippi acelera a decadência de sua carne não embalsamada. Anunciado por um número cada vez maior de urubus, o leitor pode “ver” o cheiro dela, um cheiro ou educadamente, mas desconfortavelmente, ignorado pelos espectadores, ou assinalado de uma forma que desperta a ira de seu filho Jewel, que se esforça para esconder o seu desagrado com o crescente mau cheiro do cadáver. Ao longo de sua jornada, o texto exala sua presença.

* [A próxima parte da minha discussão é uma explicação detalhada de como o cheiro opera intercorporealmente em *Enquanto Agonizo*, com frequentes referências à *Fenomenologia da Percepção* e *O Visível e o Invisível* de Merleau-Ponty, e as cenas que incluem personagens secundários do livro. Estou em dívida com ensaio Duane Davis “Subjetividade reversível: o problema da transcendência e Linguagem”,²⁵ por sua clara ilustração da reversibilidade em suas formas táteis, visuais e linguísticas. Espero demonstrar que uma leitura fenomenológica da imagem sensorial unificadora do livro abre o romance para uma análise mais profunda de suas implicações sociais e de gênero.]

Chercher l'odeur

Addie morreu havia oito dias quando os Bundrens chegaram na cidade de Mottson “com as senhoras todas dispersando-se para cima e para baixo da rua com lenços em seus narizes” (203). Moseley, o farmacêutico da cidade, narra a visão da carroça na praça da

²⁴ cf Catherine Patten, “The Chronology of *As I Lay Dying*,” William Faulkner’s *AILD: A Critical Casebook*. Ed. Dianne L. Cox (New York: Garland, 1985) 30-32.

²⁵ Duane H. Davis, “Reversible Subjectivity: the Problem of Transcendence and Language,” Merleau-Ponty *Vivant*, Ed. M.C. Dillon (Albany: State University of New York Press, 1991) 31-45.

cidade: “Deve ter sido como um pedaço de queijo podre entrando em um formigueiro, naquela carroça decadente que Albert disse que as pessoas estavam com medo, cairia tudo em pedaços antes que pudessem levá-la para fora da cidade.” (203). O monólogo interior de Moseley fecha com um traço do cheiro ainda persistente no dia seguinte: “E no dia seguinte, eu encontrei o delegado e comecei a cheirar e disse: 'Cheira alguma coisa?’” (205). O cheiro é residual, fazendo com que Moseley questione se é real ou imaginário.

Várias outras personagens em *Enquanto Agonizo* irão compartilhar a confusão de Moseley entre sensações reais e imaginárias, tocando no que Merleau-Ponty identifica como “o ponto mais difícil, isto é, a ligação entre a carne e a ideia, entre o visível e a armadura interior que ele manifesta e que ele esconde.”²⁶ A intercorporeidade não é um assalto do tipo estímulo-resposta do mundo físico sobre o sujeito que percebe, em uma clara dicotomia entre o mundo material e a consciência humana de ser. O que Merleau-Ponty diz de Proust pode ser igualmente dito de Faulkner: “Ninguém foi mais longe do que Proust, na fixação das relações entre o visível e o invisível, ao descrever uma ideia que não é o contrário do sensível, que é seu forro e sua profundidade.”²⁷ A suspeita de Moseley de que o cheiro perdura após o cortejo fúnebre ter seguido em frente “não é o contrário do sensível” - não apenas faz de conta. O aspecto imaginário dá “forro” e “profundidade” - em outras palavras, significado - para o espetáculo estranho e o intercâmbio social desajeitado que Moseley e os habitantes da cidade devem assimilar.

A família chega na casa de Armstid na noite do quinto dia, com Cash amarrado ao topo do caixão de Addie para imobilizar a perna recentemente quebrada. Nesta cena, Armstid antecipa o cheiro de Addie antes que de retornar para sua casa - e não só o cheiro, mas também a curiosidade dos vizinhos atraídos pelo espetáculo. Enquanto cavalga vindo do campo, Armstid vê os urubus circulando sobre seu celeiro, mas ele está, felizmente, com o cheiro contra o vento: “Felizmente o vento estava indo para longe da casa... mas assim que eu os vi era como se eu pudesse sentir o cheiro no campo de uma milha de distância apenas de observá-los, e eles circulando e circulando para que todos na região vissem o que estava no meu celeiro” (186-187). A visão dos urubus invoca um odor que ainda não está presente, numa comunicação sinestésica entre os urubus visíveis e o cheiro sugerido. Armstid projeta seu corpo à frente de si mesmo no campo, deslocando-se não só para onde ele pode sentir o cheiro da carniça, mas para os olhos de seus vizinhos em seus campos, também observando os urubus “circulando para que todos na região vissem o que estava no meu celeiro.” Quando ele ainda está meia milha da casa, Armstid ouve Vardaman gritando e chicoteia seu cavalo para correr. Em uma cena tristemente cômica, Vardaman tenta impedir que os urubus pousem no caixão de Addie, trazendo as projeções da Armstid à realidade:

Deve ter havido uma dúzia deles pousados ao longo do telhado do celeiro, e aquele menino estava perseguindo um outro em torno do lote como se fosse um peru e ele apenas alçando voo o suficiente para evitá-lo e ir debatendo-se de volta para o telhado do galpão de novo, onde ele o tinha encontrado pousado no caixão. (187)

Os urubus pousaram, provando que cheiros imaginários de Armstid estão agora encarnados.

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Ed. Claude Lefort, Trans. Alphonso Lingis (Illinois: Northwestern University Press, 1964) 149 (abreviado VI).

²⁷ *Ibid.* 149

As cenas mais cômicas de *Enquanto Agonizo* ultimamente se resolvem em torno do cheiro do cadáver, dos urubus que seguem o cheiro, e dos humanos que recuam e reagem. O ensaio de Merleau-Ponty “O Quiasma” me ajuda a ilustrar que muito do humor de Faulkner no romance joga com a reversibilidade das relações sujeito-objeto, com o paradoxo de ser “de um lado uma coisa entre as coisas e outra que os vê e os toca.”²⁸ Merleau-Ponty descreve a “inserção e entrelaçamento recíprocos” do “corpo vidente” e do “corpo visível”, sugerindo uma “estranha adesão do vidente e do visível.”²⁹ Através dos monólogos interiores de personagem após personagem em *Enquanto Agonizo*, encontramos esta “estranha adesão”, não apenas na “interferência, na violação” física de um cadáver em decomposição sobre os sentidos do corpo que percebe, mas quando o cheiro é revertido como uma projeção residual (ou antecipatória). Os sujeitos que percebem experimentam a si mesmos como “vistos” à medida que eles se preocupam com como suas reações visíveis ao cheiro serão vistas por outros, pois são socialmente proibidos de tratar os Bundrens impiedosamente em seu momento de dor. Apesar do modo como cada espectador está fisicamente revoltado pelo cheiro, eles moderam seu discurso e conduta em conformidade com os gestos exteriores de respeito pelo luto. O delegado em Mottson pede desculpas a Anse depois de discutir com ele sobre a presença ofensiva da carroça na praça da cidade: “Não é que estamos de coração duro. . . mas eu acho que você pode dizer você mesmo como é que é” (205). Preocupado com a forma como a hostilidade e a aversão da gente da cidade será percebida como falta de caridade, o delegado apela ao sentido de decência de Anse, esperando Anse “dizer [ele mesmo] como é que é”, mas seria necessário a Anse reconhecer o espetáculo do cortejo fúnebre de fora - olhando para o próprio reflexo, como a família aparece para o povo - em vez da auto humilhação do tipo “nunca quis incomodar ninguém” de Anse, um conto de aflição que ele recita para o delegado (204). Anse comicamente se recusa a separar de sua auto narrativa interior o tempo suficiente para projetar a “dupla referência” necessária para ver o espetáculo da família da perspectiva da gente da cidade.³⁰

Outra manifestação curiosa da “estranha adesão” do vidente ao visível é a maneira em que os próprios Bundrens deixam de reagir ao cheiro, após a sua resposta inicial ao transportar o caixão de Addie da casa para a carroça. À medida que a viagem avança, a família habitua-se ao cheiro, insensíveis por sua proximidade com a sua decadência gradual, que deixou de chocar seus sistemas olfativos. O contato com outros reativa a consciência da família de Addie do cheiro através das reações dos moradores, dos vizinhos prestativos e dos urubus circulando, numa reversibilidade onde “é através de outros olhos que somos para nós totalmente visíveis... pela primeira vez eu pareço-me completamente virado do avesso sob os meus próprios olhos.”³¹ Merleau-Ponty descreve esta transferência intercorporeal das percepções de sujeito / objeto como “o paradoxo da expressão”: “a ocupação única de flutuar no Ser com outra vida, de se fazer o exterior de interior e o interior do seu exterior.”³²

Quando a família para na fazenda de Samson para passar a noite, sua esposa Rachel quer que ele convença os Bundrens dormir dentro de casa, longe do cheiro do cadáver no celeiro. Usando de clichês de cortesia, os Bundrens recusam o convite de Samson. Samson

²⁸ VI 137.

²⁹ VI 138-139.

³⁰ cf The Visible and the Invisible, “[the body’s] double belongingness to the order of the “object” and to the order of the “subject” reveals to us quite unexpected relations between the two orders” (137).

³¹ VI 143.

³² Ibid. 144.

“deixou-os lá abrigados. . . [se dando conta de que] depois de quatro dias eles estavam acostumados. Mas Rachel não estava” (117). A indignação contra a decência, o decoro, e a rejeição de sua hospitalidade desperta sua raiva não contra Anse Bundren especificamente, mas inclui seu marido e todos os homens: “Eu só desejo que você e ele e todos os homens do mundo que nos torturam quando vivas e nos insultam quando mortas, arrastando-nos para cima e para baixo por toda a região –” (a frase é inacabada) (117). Se considerarmos a unidade familiar como um “corpo”, da mesma forma que um nome de família identifica seus membros, então a interferência da família Bundren sobre a casa de Samson é outro exemplo de intersubjetividade encarnada, outra “inserção recíproca e entrelaçamento de um no outro.”³³ Refletindo sobre sua briga com Rachel, Samson “imaginou um monte de coisas que surgem entre nós, mas que diabos se eu nunca pensei que seria um corpo morto há quatro dias e ainda uma mulher. Mas eles tornam a vida difícil para eles, e não levando como deve de ser, como faz um homem” (118), sugerindo que, suponho, o cheiro de um corpo masculino “quatro dias depois de morto” teria sido menos ofensivo. Para Rachel responder com indignação ao cheiro de Addie, em nome de todas as mulheres, antes de considerarmos as expectativas de gênero em relação ao decoro feminino como diferentes do decoro masculino social,³⁴ [não é feminino que o corpo das mulheres fedam, afinal, vivas ou mortas], é útil observar que Rachel se identifica com o corpo de Addie em uma reversão auto-objetificante, entrelaçando sua identidade pessoal como “esposa” e “mulher” com o cadáver do sexo feminino em seu celeiro. A reversibilidade de Addie (morta) para Rachel (viva) é a condição que permite Rachel focar a sua indignação em “todos homens no mundo que torturam-nos quando vivas e insultam-nos quando mortas”, implicando, colateralmente, o seu próprio marido em sua crítica. É por isso que eu acredito que uma leitura fenomenológica de *Enquanto Agonizo* é uma base necessária para os estudos que exploram as implicações sexuais e sociais, que são estudos importantes, mas não podem ser feitos corretamente até que fundamentados em uma compreensão fenomenológica do corpo através do que Duane Davis chamou de “subjetividade reversível.”³⁵

A fenomenologia da “subjetividade reversível” de Merleau-Ponty ilumina o fim do monólogo de Samson, com a memória das lágrimas de Rachel ainda ecoando em seus pensamentos:

Então, eu deitei lá, ouvindo a chuva começar, pensando neles lá, abrigados ao redor da carroça e a chuva no telhado, e pensando em Rachel chorando lá até que depois de um tempo era como se eu ainda podia ouvi-la chorar, mesmo depois de ela estar dormindo, e *cheirando-o mesmo quando eu sabia que eu não podia*. Eu não podia decidir, mesmo assim, se eu poderia ou não, ou se ele não estava sabendo que era o que era (118, grifo meu).

O “ele” em “cheirando-o” refere-se ao cadáver de Addie, mas na esteira da reversão de sua mulher com o corpo de Addie, “pensando em Rachel chorando... e *cheirando aquilo mesmo quando eu sabia que eu não poderia*” desfoca o ponto de referência, misturando o eco das lágrimas de Rachel com o odor residual do cadáver, em uma sinestesia de som e cheiro. Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty explica a sinestesia como um paradoxo, onde “abrindo a estrutura da coisa, os sentidos se comunicam entre si”, o que nos permite “ver”, por exemplo, “a rigidez e a fragilidade do vidro.”³⁶ Faulkner, muitas vezes, permite

³³ Ibid. 138.

³⁴ Uma exploração interessante, que infelizmente excede o escopo de meu presente estudo.

³⁵ Davis 29.

³⁶ PP 238.

pronomes antecedentes obscuros se misturarem com a sinestesia, um aspecto do seu estilo citado como prova de que seus romances são “inescrutáveis” e “opacos”.³⁷ Quando considerado como um fenômeno da percepção, no entanto, os sentidos desfocados resultantes dos antecedentes obscuros de Faulkner “todavia se comunicam todos através de seu núcleo de significado.”³⁸ O desfoque não é caótico ou irracional, mas a forma como fazemos sentido do mundo e sua miríade de sensações. “Há racionalidade”, escreve Merleau-Ponty, “isto é, as perspectivas se cruzam, as percepções confirmam o outro, e um sentimento aparece.”³⁹

Apesar de Samson duvidar de que o que ele cheira seja real ou imaginado, a comunicação de seus sentidos reúne os eventos espalhados da noite em um todo significativo. Enquanto estava deitado no escuro, ele pensa nos Bundrens lá embaixo no celeiro “se abrigando ao redor da carroça e a chuva no telhado,” pensa em Rachel chorando, e o cheira, “mesmo quando eu sabia que eu não podia.” Samson não vai ser capaz de discernir seus mundos, no entanto. Não é uma questão de discernir o mundo real do mundo imaginário, mas de reconhecer sua interdependência:

Porque, se eu sou capaz de falar sobre “sonhos” e “realidade”, a contemplar a distinção entre o imaginário e o real, e lançar o “real” em dúvida, é porque *eu de fato estabeleci essa distinção antes da análise*, porque eu tenho uma experiência do real, bem como uma do imaginário... Assim, não devemos perguntar se realmente percebemos um mundo, mas sim, devemos dizer: o mundo é o que nós percebemos.⁴⁰

Os Bundrens saem de madrugada, antes de Samson poder convidá-los para o desjejum. Em seu caminho para o celeiro, ele decide que só imaginava o cheiro, afinal, “que não estava o cheirando, mas estava sabendo que estava lá” (118). Em seguida, um urubu de recordação ressuscita o cheiro tão real, mais uma vez:

Mas quando eu fui para o celeiro eu sabia que não era assim. Quando eu entrei no corredor, vi alguma coisa. Eu meio que me agachei quando eu entrei e eu pensei que no começo foi um deles que ficou, então eu vi o que era. Foi um urubu. Ele olhou em volta e viu-me e passou pelo corredor, as pernas abertas, com suas asas meio que agachadas para fora, olhando-me em primeiro lugar sobre um ombro e, em seguida, sobre o outro, como um velho careca. (118-119)

Samson vê o urubu, e ele o vê também, “olhando [ele] primeiro sobre um ombro e, em seguida, sobre o outro”, tornando Samson objeto de estudo do urubu, em um reflexo, permitindo Samson confirmar o cheiro - e ele mesmo - como fato, mesmo que, subjetivamente, “você vai ser enganado de vez em quando” (118).

³⁷ Para um inventário de críticos que “problematizaram aquilo a que eles frequentemente se referem como a opacidade de suas obras”, veja Kathryn Olsen, “Raveling Out Like a Looping String: AILD and Regenerative Language,” *Journal of Modern Literature*, Summer 2010: 95-111.

³⁸ PP 239.

³⁹ *Ibid* xxxiv.

⁴⁰ *Ibid*. xxx.

Família como “Corpo”

Embora a família Bundren se mova como um “corpo” de membros associados na estrada para Jefferson, especialmente à medida que atraem a atenção e participação dos espectadores, a associação externa da família mascara a discórdia interior dos Bundrens como um conjunto de seres separados. Os monólogos interiores revelam a tensão das personagens afirmando e defendendo suas diferenças contra a interferência sobre a sua privacidade de ser, coerentes como um “corpo” operacionalmente, mas não emocionalmente. Tal como os seus vizinhos, os Tulls, os Bundrens são agricultores pobres vivendo através das estações de labuta e suor, colhendo e plantando lado a lado nos campos de algodão, onde cada ovo conta, a vaca deve ser ordenhada, e o peixe que você pega é a sua ceia. O tempo para o lazer é aos domingos depois de escurecer. Os membros da família têm poucas posses pessoais e operam dentro de uma expectativa comum de que o dinheiro que você ganha não é seu, e trabalho de seu corpo é uma dívida para com a família, não para ganho pessoal.

As ferramentas de Cash são únicas desse ponto de vista, como peculiarmente suas, e, portanto, identificando “a” ele como distinto de sua família, embora o dinheiro que ganha com seus trabalhos de carpintaria também suporta a família. As ferramentas de Cash não são meras “coisas”, da forma como o balde de ordenha e a frigideira da cozinha são coisas, mas acolhidos no sentido de seu ser. À medida que ele constrói o caixão de Addie, nem mesmo a chuva interrompe o movimento de seu braço com a serra:

A chuva corre de repente para baixo, sem trovões, sem aviso de qualquer espécie. . . em um instante Cash está molhado até os ossos. No entanto, o movimento da serra não vacilou, *como se ela e o braço funcionassem em uma tranquila convicção* de que a chuva era uma ilusão da mente (77, grifo meu).

Como uma extensão do braço de Cash e instrumental para o seu propósito, a serra traduz sua intenção sobre a madeira, dando-lhe formato e forma (humana) (é um caixão, afinal). Mesmo na chuva, depois de Addie ter morrido, Cash dá-se tempo para aparar as arestas das tábuas, “com o cuidado tedioso e minucioso de um joalheiro.” (79) Ele trabalha à luz da lanterna, na chuva, durante toda a noite, e então, ao amanhecer, ajuda a carregar o caixão até o quarto de Addie. Depois, “ele reúne as ferramentas e as limpa em um pano com cuidado e as coloca na caixa com a sua alça de couro para passá-la por cima do ombro,” (80) Suas ferramentas estão limpas, prontas, e à mão.⁴¹ Depois que a família parte para a longa viagem para Jefferson, Jewel ultrapassa a carroça a galope em seu cavalo, salpicando lama sobre o caixão, o qual Cash se apressa em limpar. “Uma gota de lama, espirrada para trás, estatela na caixa. Cash se inclina para frente e pega uma ferramenta de sua caixa e a remove com cuidado.” Quando a carroça passa perto o suficiente de alguns salgueiros, “ele quebra um galho e esfrega a mancha com as folhas molhadas” (108-109). Seus gestos expressam sua intenção: Cash aplicou o seu trabalho na madeira, e, seja o seu orgulho em sua habilidade, ou seja reverência para com o corpo de Addie, ou um expresso na outra, sabemos que suas ações são significativas. O gesto “*não me faz pensar*” no cuidado - o gesto é o cuidado ele mesmo.⁴²

⁴¹ cf o “martelo quebrado” de Martin Heidegger em *Being and Time*, Trans. Macquarrie & Robinson, New York: Harper & Row, 1962) 95-107 [*Sein und Zeit*, 66-76].

⁴² “I do not perceive the anger or the threat as a psychological fact hidden behind the gesture, I read the anger in the gesture. The gesture does not make me think of anger, it is the anger itself” (PP 190).

A única outra personagem cuja identidade pessoal está investida em um objeto exterior à família é Jewel, cuja consciência de si mesmo é ligada tão fortemente ao seu cavalo que Darl diz a Vardaman, “a mãe de Jewel é um cavalo” (101), e provoca Jewel por conta de sua fixação no animal. Cash adquiriu suas ferramentas de carpintaria de forma aberta, com (e para) o apoio de sua família; Jewel, no entanto, ganha o cavalo na calada da noite, carpindo a terra de outro fazendeiro à luz da lamparina em troca de um garanhão meio selvagem, “um descendente daqueles pôneis do Texas” que Flem Snopes trouxe para a cidade 25 anos atrás.⁴³ Quando Jewel “deu de cair de sono” no verão, quando ele tinha quinze anos, a família teme que ele esteja doente. Após Cash e Darl descobrirem que ele está se esgueirando à noite, eles especulam que Jewel está saindo por aí no “cio” (131) e cumpre com suas tarefas de modo que Anse não vá suspeitar. Uma manhã, cinco meses depois que começou “a cair de sono”, Jewel cavalga seu cavalo para casa, o que Darl pinta como uma cena do circo: “Sua crina e cauda estavam indo, como se em movimento elas estivessem praticando o padrão manchado de sua pelagem: parecia que ele estava montando em um grande cata-vento, a pêlo, com um bridão de corda, e sem chapéu na cabeça” (134). Tendo se preocupado com Jewel, Addie desmanchou-se em lágrimas, chorando tanto que Darl intui o segredo de Addie, de que Jewel é ilegítimo: “E então eu sabia que eu sabia. Eu sabia isso tão certo como sabia naquele dia sobre Dewey Dell, naquele dia” (136). Enquanto isso, Anse acusa Jewel de roubar o trabalho da família:

Então você comprou um cavalo. Você agiu pelas minhas costas e comprou um cavalo. Você nunca me consultou; você sabe o quanto passamos apertados, mas você comprou um cavalo para eu dar de comer. Tomou o trabalho da sua carne e do seu sangue e comprou um cavalo com ele. (136)

O fato de Jewel ser proprietário de um cavalo é importante porque o anuncia como um indivíduo distinto de sua família, por que Cash e Darl colaboram para proteger as atividades noturnas de seu irmão, e porque a intuição de Darl de que Anse não é o pai de Jewel informa nossa compreensão do tratamento duro dispensado por Darl a Jewel, mais tarde durante a viagem. Além da importância estrutural do cavalo de Jewel, a descrição de Darl da linguagem de cavalo e cavaleiro é fascinante a partir de uma perspectiva fenomenológica. Envolvidos na visão de Darl, nós vemos Jewel e o cavalo em movimentos expressivos de amor e ódio, em uma dança sincronizada tão violenta quanto bela:

Quando Jewel pode quase tocá-lo, o cavalo se ergue sobre as patas traseiras e dá um golpe em Jewel. Então Jewel é cercado por um labirinto cintilante de cascos, como se fosse pela ilusão de asas; entre eles, sob o peito ereto, ele se move com a agilidade repentina de uma cobra. Por um instante, antes do empurrão chegar nos seus braços, ele vê todo o seu corpo sem chão, horizontal, chicoteando do jeito ágil da cobra, até que ele encontra as narinas do cavalo e toca a terra novamente. Em seguida, eles estão rígidos, imóveis, aterrorizantes, o cavalo recua sobre pernas endurecidas, tremulantes, com a cabeça abaixada; Jewel com os calcanhares cavados, fechando a respiração do cavalo com uma mão e com a outra acariciando o

⁴³ “. . . and auctioned off for two dollars a head and nobody but old Lon Quick ever caught his and still owned some of the blood because he could never give it away” (134). For the history of Yoknapatawpha County’s Texas ponies, see “Spotted Horses” in *Three Famous Short Novels* (1931); later included in *The Hamlet* (1940).

pescoço do cavalo em inumeráveis afagos curtos e acariciando, amaldiçoando o cavalo com ferocidade obscena (12).⁴⁴

A maestria de Jewel depende de sua antecipação ágil dos movimentos do cavalo, em uma relação intuitiva e intercorporeal, reativa e criativa como a intimidade humana.⁴⁵ Montando o cavalo, Jewel “flui para cima em um redemoinho ascendente como o golpe de um chicote, com o corpo, no ar, conformado ao cavalo” (13), antecipando não só a resistência do cavalo, mas também a forma em que o seu corpo necessitará se conformar. Jewel monta seu cavalo desde o campo até o celeiro, onde eles trocam golpes: “O cavalo o chuta, batendo um único casco na parede, com efeito tipo de uma pistola. Jewel o chuta no estômago, o cavalo arqueia o pescoço para trás, rangendo os dentes; Jewel o atinge no rosto com o punho e desliza sobre a calha e monta sobre ele” (13). Ele alimenta seu cavalo, amaldiçoando-o em amor e ódio: “Coma. Ponha essa coisa maldita pra fora da vista enquanto você tem a chance, seu bastardo inchado. Seu filho da mãe querido.” (13) Jewel domina o cavalo como homem diante das feras, respondendo ao seu poder e raiva. Jewel está consciente do esquema “postural” ou “corpóreo” tanto dele como do cavalo, capaz de “apropriar-se das condutas dadas a [ele] visualmente e torná-las [as suas] próprias.”⁴⁶ Seus movimentos com o cavalo se entrelaçam, de uma maneira sobre a qual Merleau-Ponty reflete em *O Visível e o Invisível*:

É preciso que, entre a exploração e o que ela me ensinará, entre meus movimentos e o que toco, exista alguma relação de princípio, algum parentesco, segundo o qual não sejam somente, como os pseudópodos da ameba, vagas e efêmeras deformações do espaço corporal, mas iniciação e abertura a um mundo tátil [...] Por meio desse cruzamento reiterado de quem o toca e do tangível, seus próprios movimentos se incorporam ao universo que interrogam, são reportados ao mesmo mapa que ele; os dois sistemas se aplicam um sobre o outro como as duas metades de uma laranja.⁴⁷

Após as mulas da família se afogarem na travessia do rio, Anse trocará o cavalo de Jewel por uma nova parelha. Na enchente, Jewel arriscou sua vida para recuperar cada uma das ferramentas de Cash, apenas para perder seu cavalo. A última vez que o vemos é quando Jewel galopa com fúria para terminar a troca, “os dois parecendo uma espécie de ciclone manchado” (191).

Linguagem Gestual: Riso e “Olhares”

O cavalo de Jewel sempre tinha sido uma fonte de discórdia entre Anse e Jewel, mas no dia da enchente, quando Jewel se recusa a andar para Jefferson na carroça família, ele

⁴⁴ on a visit to France prior to writing AILD, Faulkner had viewed paintings by Matisse, Picasso, and Cézanne, among others. I can imagine Picasso’s horse paintings, especially “Boy Leading Horse” as backdrops to this scene.

⁴⁵ Surprisingly, I have (so far) not encountered an analysis that exploits the scene in terms of homo-erotic bestiality, which would be in keeping with much of the sexual reductivism I find among Faulkner studies. The scene does portray, after all, the grappling of two stallions.

⁴⁶

⁴⁷ VI 133, (grifo meu)

desafia diretamente uma ordem de Anse, que “lhe disse para não trazer esse cavalo por respeito a sua mãe morta, porque não ficaria bem, ele trotando junto em um danado de animal de circo e ela querendo todos nós na carroça com ela que pariu a sua carne e sangue.” Quando Darl vê Jewel no “danado de animal de circo”, ele se acaba em risos, constrangendo Anse mais ainda. Até que coloquemos a risada de Darl dentro da linguagem da encarnação, não podemos identificá-la (como tem sido feito muitas vezes) como uma declaração existencial sobre o absurdo cósmico da condição humana, ou como um sintoma precoce da psicose de Darl.⁴⁸

Dentre as formas de expressão humana, Merleau-Ponty concede primazia ao gesto, tão central a ponto de ser metáfora, se não definição, da própria linguagem. Fala, escrita, pintura e música são gestuais, em que cada uma “esboça o seu próprio sentido”, nas comunicações “alcançadas através da reciprocidade entre minhas intenções e os gestos de outra pessoa, e entre os meus gestos e as intenções que podem ser lidos no comportamento da outra pessoa.”⁴⁹ Gestos comunicam intercorporeidade, através de uma reversibilidade, em que “tudo se passa como se a intenção da outra pessoa habitasse meu corpo, ou como se minhas intenções habitassem seu corpo”,⁵⁰ através de uma “transferência do ‘esquema corporal’”.⁵¹ Para Merleau-Ponty, “palavras ou gestos” comunicam-se com uma “significação imanente”, significados que são imediatamente dados através da experiência compartilhada do falante e do ouvinte, baseando-se em “significações disponíveis” para se comunicarem dentro de um mundo comum.⁵² Nossa compreensão do gesto de outra pessoa não é “por meio de um ato de interpretação intelectual”, não mais de como Cash não precisaria dizer a palavra “martelo” para que seu corpo soubesse alcançar essa ferramenta. Os significados estão nas proximidades, dentro de nossa experiência compartilhada, e prontos para o uso. Se a capacidade dos gestos de se comunicarem está fundamentada na experiência compartilhada, no entanto, o que os gestos comunicam além de “significações disponíveis”, compartilhadas? Darl, por exemplo, deixou a fazenda da família para lutar na guerra. Quando ele retorna, como é que a sua família deve compreender a sua linguagem gestual, se a sua exposição gráfica (mais que provável) à carnificina humana tingiu sua resposta esperada à morte de Addie? É esta a diferença que faz Darl rir? Para este estudo, estou menos preocupada com o que o riso de Darl significa no grande e temático nível da experiência humana, a fim de questionar o que o riso comunica a sua família. Considerando-se que em cinco dias sua família irá interná-lo num manicômio, seria útil rastrear exatamente onde a comunicação deu errado.

Para traçar a ascensão do riso de Darl, voltamos ao monólogo anterior, quando ele, Jewel, Cash e o pai transportam o caixão de Addie da casa para a carroça, no quarto dia após sua morte. Seu corpo começou a apodrecer, mas não ao ponto (ainda) em que o decoro social estaria tenso. Não é assim para Jewel, no entanto, que, aparentemente, é mais sensível ao cheiro do que o resto da família. No rosto de Jewel, “o sangue corre em ondas. Entre elas sua carne tem aparência esverdeada, mais ou menos como a ruminação lisa, grossa, verde pálida de uma vaca; o rosto sufocado, furioso, o lábio levantado sobre os dentes.” (97) À medida que eles o levam até a porta, “o rosto de Jewel torna-se completamente verde e [Darl] *pode ouvir os dentes em sua respiração*” (98, grifos meus). A respiração não tem dentes,

⁴⁸ see for example Joseph M. Garrison Jr., “Perception, Language, and Reality in AILD,” William Faulkner’s AILD: A Critical Casebook, (New York: Garland 1985) 49-62.

⁴⁹ PP 192

⁵⁰ Ibid. 191.

⁵¹ Davis, 192.

⁵² PP 192.

e os dentes não pode ser ouvidos, mas a nossa “transferência do esquema corporal” proporciona uma “significação imanente” da experiência de necessitar respirar sem sentir o cheiro do ar que respiramos.⁵³ Eles movem o caixão com cautela. “Como se fosse algo infinitamente precioso, [suas] faces viradas, respirando através dos nossos dentes para manter nossas narinas fechadas”. Mas Jewel se apressa até que o caixão “desliza como uma palha correndo sobre a maré furiosa do desespero de Jewel.” Ele “enfia-o [o caixão] na carroça” olhando para Darl, “seu rosto banhado de fúria e desespero”. (98-99)

Depois de carregar o caixão, Jewel desaparece para dentro do celeiro e a família parte sem ele, com os urubus “imóveis em círculos altos e crescentes” já reunindo-se nas alturas. (104) Jewel galopa atrás deles “naquela criatura maldita criatura mais selvagem do que uma suçuarana”, não como “um desdém deliberado dela e de mim”, como Anse acredita, mas como uma maneira de manter uma distância do cheiro. Nós rimos abertamente da graça da cena, porque nós habitamos um espaço para além do texto, mas Darl não pode fazê-lo, a menos que ele também habite um espaço para além do texto, o que ele faz (de certa forma). Suas experiências na guerra, embora não detalhadas, devolvem-no à sua família como um “leitor” dos eventos, inserido e no entanto ainda separado do momento imediato. O mundo de Darl ampliou-se de uma forma que só podemos supor, mas o retorno da França para a zona rural do Mississippi, sem dúvida, aumentou o seu estoque de significações disponíveis. Para a experiência compartilhada de significados que ajuda os Bundrens a moverem-se como uma unidade, a percepção de Darl são moldadas também por sua experiência da guerra. Darl tem um quadro de referência para o “cadáver” que sua família não tem, o que aumenta as tensões entre a sua conduta e as deles, enfatizando sua “alteridade” como o pária ali inserido.

O riso de Darl irrompe logo após eles passarem o caminho de Tull (105), onde Tull acena para eles de seu quintal. “Ele olha para nós, levanta a mão”, enquanto eles passam, um gesto social que também revela que o espetáculo está sendo exibido. Vendo-se através dos olhos de Tull, o constrangimento de Anse ilustra o que Merleau-Ponty descreve como “um narcisismo fundamental de toda a visão”, na reversibilidade do vidente e do visto, quando “através de outros olhos somos totalmente visíveis para nós mesmos.”⁵⁴ À medida que o espetáculo cruza a visão de Tull, a família sente-se “olhada” de fora e de dentro. Quando Darl cai na risada, Anse lembra de todas as vezes que ele lhe disse: “ele está criando caso como as que fazem com que as pessoas falem dele. Eu digo que eu tenho algum respeito por aquilo que as pessoas dizem sobre a minha carne e sangue, mesmo se você não tem.” (105-106) Anse transfere seu narcisismo para Addie, justificando para si mesmo que “quando você faz cena de modo que a gente pode dizer essas coisas de você, isso se volta sobre sua mãe, não sobre mim: Eu sou um homem e eu aguento, é das mulheres, da sua mãe e da sua irmã que você deve cuidar.” Envergonhado em nome de Addie, ele “vê” Jewel vindo atrás “naquela danado de animal de circo” ao assistir Darl rir: “Ninguém tem que me dizer quem é que é. Eu olhei para trás, Darl, parado lá rindo “(106). Feito visível para si mesmo pela saudação de um vizinho, Anse pede a Deus para perdoá-lo pela conduta de seus filhos: “Eu fiz o meu melhor”, ele diz em voz alta: “Eu tentei fazer o que ela ia de querer. O Senhor vai me perdoar e desculpar a conduta desses que Ele me enviou.” (106) Em uma reversibilidade espiritual, os pecados dos filhos recaem sobre o pai.

O humor da cena atinge seu auge quando a carroça passa “uma placa branca com letras desbotadas: Igreja Nova Esperança. 3 milhas.”, que “orienta qual mão imóvel erguida

⁵³ cf abrigos de sem-teto, casas de convalescentes, hospitais veterinários, trocas de fraldas, etc.

⁵⁴ VI 139, 143.

acima da profunda desolação do oceano.” (108) Dewey Dell olha para Darl, “seus olhos atentos e insolentes, mas sem sugerir a pergunta que, por um momento ardente, estava no olhar de Cash.” Ao olhar para Darl, ela repudia-se a si mesma também, visível para si “por um momento ardente”, enquanto seus olhos estão fixados em Darl. Cash quebra a tensão quando ele cospe em cima da roda e diz: “Em um par de dias agora ela vai feder.” (108) Deve ser esta observação que finalmente provoca o riso de Darl, porque ele responde com uma piada: “Você pode dizer isso a Jewel.” O corpo de Addie já cheira mal. O humor está no eufemismo, e é aí que o leitor ri em voz alta. A cena é uma comédia de costumes: a raiva de Jewel mascara sua incapacidade de ignorar educadamente o cheiro, e o riso de Darl revela a sua capacidade de enxergar sob a conduta superficial de sua família.

É lamentável se aproximar *Enquanto Agonizo* com uma concepção do “olhar” como uma arma de poder permitindo que o vidente tome posse do ser do outro, usando a visão para fixar os outros em “quadros” que representam “metáforas de confinamento”, para servir como “lugares de morte”.⁵⁵ “O olhar” não é “*fundamentalmente* uma questão de poder”⁵⁶ (grifo meu), apesar de o poder, até mesmo a crueldade, possam, posteriormente, surgir. Poder não é a essência do olhar, e não é o resultado inevitável. Sua essência é a linguagem - a comunicação. Considerando a prevalência da linguagem gestual em *Enquanto Agonizo*, especialmente através da troca de olhares entre as personagens, é importante não banalizar *Enquanto Agonizo* como uma série de duelos até a morte por meio de olhares que matam. Addie não é Medusa, e os olhos de Darl estão fixados em todo o mundo: a terra, os cavalos, os urubus, e os irmãos, trocando olhares com todos eles. A linguagem está nos olhos, na troca de olhares, e a linguagem oferece mais do que contenção e poder. Como Duane Davis observa, “A língua não é um projétil, mas um projeto colaborativo de subjetividade reversível.”⁵⁷

Não é no vislumbre que reside a crueldade, mas na intenção. Aí onde os olhos de Darl perturbam os outros, não é a sua contenção visual ou a questão do poder sobre os outros que perturba, mas sim, aonde ele esteve e o que ele viu que revela os outros para si mesmos. Em seus olhos, os outros “enquadram” a si mesmos, como um aspecto da subjetividade reversível em sua “interferência, em sua violação” com ou sem intenção agressiva.⁵⁸ Considere o contraste da intencionalidade que Vernon Tull entende no olhar de Darl contra o olhar de Dewey Dell:

Ele está me olhando. Não diz nada; limita-se a me olhar com seus olhos estranhos que tanto dão o que falar. Sempre achei que nunca era tanto o que ele fez ou disse ou qualquer coisa quanto como ele te olha. É como ele tivesse se metido dentro de você, de algum jeito. Como se você tivesse olhando dentro de você mesmo, e o que a gente fez pra fora dos olhos dele. *Então eu posso sentir aquela moça como se eu estivesse para tocá-la.* (125, grifo meu).

Tull responde aos olhares de Darl e Dewey Dell a partir de uma perspectiva intercorporeal: em ambos os vislumbres, ele percebe que se vê através de seus olhos. Mas os olhares diferem pela intenção: o olhar de Dewey Dell é acusatório e defensivo, porque ela está preocupada que Anse vai ouvir os conselhos do bom senso de Tull e abandonar a

⁵⁵ Homer B. Pettey, “Perception and the Destruction of Being in *ALLD*,” *The Faulkner Journal*, Fall 2003: 27-46; 27.

⁵⁶ *Ibid.* 29.

⁵⁷ Davis, 37.

⁵⁸ VI 134.

viagem para a cidade, que ela precisa para visitar um farmacêutico. O conselho de Tull ameaça seu propósito, então ela o penetra com seu olhar. Mas devemos entender o olhar de Dewey Dell como uma comunicação gestual, ao invés de um poder psíquico inerente “do olhar.”

Reversibilidade Cruel

A intercorporeidade abre um campo de vulnerabilidade, em relação à intenção. Onde há intenção de crueldade, ela é visceralmente cruel, intersubjetivamente, com o objeto da crueldade nunca totalmente objetivado. A representação mais gritante de intercorporeidade cruel em *Enquanto Agonizo* aparece no único monólogo interior de Addie, em sua lembrança de abusar fisicamente de seus alunos, quando ela trabalhava como professora em Jefferson, antes de seu casamento com Anse. Ela se lembra de sua profunda satisfação com a punição corporal de seus alunos: “Quando o chicote tombava, eu podia sentir isso na minha carne; quando fazia vergões e inchava a pele, era meu sangue que corria, e eu pensava, a cada golpe do chicote: Agora vocês se dão conta de mim!” (170) À medida que a dor que ela inflige sobre os outros se faz notar sobre a sua própria carne, ela confirma que ela existe por tirar sangue da pele de seus alunos, em uma ilustração sulista grotesca da “reversibilidade”, empurrando a ideia de Merleau-Ponty ao extremo. Addie entende que a carne gera a carne, no sentidos sensual tanto procriador quanto físico - de que somos seres encarnados: o corpo do outro solidifica a existência do seu próprio corpo. Tal relação ocorre preferencialmente numa forma de realização agradavelmente compartilhada, mas a reversibilidade também inclui trocas de dor. Em um nível, Addie compreende que os corpos de seus alunos são “outros” em relação a ela, mesmo quando seu corpo sente o chicote, quando ela atinge a carne *dela* - não a sua própria, mas carne como a dela. Os espancamentos são uma autoflagelação reversa que confirma a sua existência para si mesma e para o outro: “Agora que vocês se dão conta de mim! Agora eu sou alguma coisa nas suas vidas secretas e egoístas, vocês que marcaram o seu sangue com o meu para sempre e eternamente.”⁵⁹ (170)

Para que Addie olhe para eles “dia após dia, cada um com o seu pensamento secreto e egoísta”, ela deve ter experimentado pensamentos “secretos e egoístas” por si mesma. Ela entende seus corpos através de semelhanças com o dela, mas diferentes, como o sangue “estranho ao meu.” Citando Wallon, Merleau-Ponty descreve a crueldade como uma “simpatia sofredora”, refletindo simpatia para com os outros como “outros eu mesmos.” “Quando eu machuco o outro, por isso, estou machucando a mim mesmo. Consequentemente, *gostar* de machucar o outro é *gostar* de machucar a si mesmo”, através do que chegamos à “ideia psicanalítica de sadomasoquismo”⁶⁰ Todo o monólogo de Addie é um estudo de pensamentos “secretos e egoístas”, em que ela lembra o conselho de seu pai: “a razão de viver era estar pronto para permanecer morto muito tempo” (169). Ela pode “acabar de ter se lembrado” da declaração de seu pai, colocando-a como uma das primeiras, e possivelmente única, memórias de seu pai. De seu monólogo, não sabemos sua idade quando morreu, não temos nenhuma referência de qualquer forma à mãe de Addie, que, talvez, morreu no parto, mas sabemos que todos os seus parentes estão mortos no momento em que ela encontra Anse. Ela bate em seus alunos porque “esta parecia ser a única maneira

⁵⁹ “Amen.” Addie didn’t finish the litany phrase, perhaps because she despises empty litany phrases, hence her ridicule of Cora Tull, who sermonizes instead of speaks.

⁶⁰ CR 143. (A psychological complexity of no help at all to the child being beaten, of course.)

em que eu poderia preparar-me para permanecer morta”, punindo a si mesma (e eles) pelo pecado de estarem vivos, odiando seu pai “por ter [me] plantado.” (170)

Depois de bater em seus alunos, Addie “iria descer o morro para a fonte, onde [ela] poderia ficar quieta e odiá-los. Aquilo ficaria quieto lá, então, com a água borbulhando longe e o sol oblíquo quieto nas árvores e o cheiro quieto de folhas úmidas apodrecendo e nova terra; especialmente no início da primavera, pois era pior então.” (169) O “aquilo” do monólogo de Addie tem sido interpretado como o desejo sexual, exclusivamente - uma coceira animal satisfeita por Anse, com mais nenhuma menção à quietude da primavera ou o chamado dos gansos selvagens que Addie ouve durante a noite. “Algumas vezes eu pensei que não podia aguentar, deitada na cama, à noite, com os gansos selvagens indo para o norte e seu grasnado vindo fraco e alto e selvagem da escuridão selvagem, e durante o dia parecia que eu não podia esperar o último ir embora para que eu pudesse ir até a fonte.” (170) Mas pode “aquilo” ser forjado em termos sexuais? Poderia seu desejo ser um desejo pela vida, que a única lembrança de seu pai proíbe, ou um anseio pelo “lar”, uma pertença que a chamada de gansos selvagens parece ser capaz de representar em outros contextos que não sejam freudianos?

A crueldade de Addie para com os outros (“outros eu-mesmos”) inclui a aniquilação mental de Anse e seus dois filhos mais velhos, partindo o significado de seus nomes dos entes que seus nomes significam, repetindo os seus nomes até o absurdo: “E então eu pensava *Cash* e *Darl* desse jeito até que seus nomes morressem e se solidificassem em uma forma e em seguida desapareceriam, eu diria, tudo bem. Não importa. Não importa do que eles são chamados.” (173). Ela examina sua vida, seus anseios, casamento, ter filhos, e transgressões, como, depois de vingar-se contra Anse por ter cometido adultério com o Reverendo Whitfield, ela se sente obrigada a “[limpar] a casa depois.” (176) Sua “limpeza” ilógica envolve mais duas gestações para compensar Jewel, seu filho ilegítimo e favorito, mas pela lógica pessoal de Addie, invisível para a sua família, sua casa estava limpa quando ela morreu. “Eu escondi nada. Eu não tentei enganar ninguém. Eu não teria me importado”, diz Addie, sem convencer. Seu monólogo revela o que ninguém na família sabe, o fato de que Addie arrancou a promessa de Anse para enterrá-la em Jefferson como um ato de vingança por tê-la engravidado (“plantado”), não uma, mas duas vezes, mas de uma forma que “ele nunca saberia que [ela] estava se vingando.” (173) Addie não está de modo algum perto da morte, neste ponto, e vai cobrar a promessa de ser enterrada em Jefferson como uma força de vontade sobre seu marido e filhos por pelo menos 28 anos, período em que ela dá a luz a Jewel, Dewey Dell, e Vardaman. Esta é a forma como ela se prepara “para permanecer morta por muito tempo.”

Além de sua declaração como uma auto-auditoria moral, o monólogo interior de Addie é uma crítica de palavras, mas “palavras” como distintas da “linguagem”, que é a fenda ignorada pelos críticos que abordam o monólogo através da sintaxe verbal em vez da subjetividade reversível.⁶¹ Lendo da perspectiva da encarnação, é claro que Addie tem uma compreensão da linguagem como experiências vividas, além de “palavras” como veículos de sentido, vazios e esgotados. Que os corpos toquem, mas as palavras não, está claro no relato de Addie sobre a violência contra seus alunos: “que tivemos que usar um ao outro por palavras como aranhas balançando por suas bocas de uma viga, girando e girando e nunca tocando, e que apenas através dos golpes do chicote poderiam meu sangue e seu sangue

⁶¹ Mark Edelman Boren notes that Addie “has become a mouthpiece...for those metatextual movements dominating literary criticism that disassociate language from the world” in his article “The Southern Super Collider: William Faulkner Smashes Language into Reality in *AILD*,” *Southern Quarterly* 40:4 (2002) 21-38; 22.

fluir como uma corrente.” (172) As palavras “maternidade”, “pecado”, “amor” e “medo”, para Addie, “são apenas sons que as pessoas que nunca pecaram, nem amaram nem temeram têm para o que eles nunca tiveram e não podem ter até se esquecerem das palavras.” (173-174) Addie distingue a “mudez escura em que as palavras são os feitos” das “outras palavras que não são feitos. . . vindo como os gritos dos gansos da escuridão selvagem nas antigas noites terríveis, tropeçando nos feitos, como órfãos, a quem são apontadas duas faces em uma multidão e lhes é dito: Esse é o seu pai, sua mãe” (174).

Em *Nature and Logos*, Hamrick e Van Der Vecken exploram como, para Merleau-Ponty, “cada ato de fala torna-se uma encarnação, as palavras se fazem carne, e por isso mesmo, na expressão das ideias, a carne é feita palavras.”⁶² Tendo ficado órfã devido a palavras institucionalizadas, sociais, Addie dá primazia à experiência vivida, retornando de “essa percepção moldada pela cultura à percepção ‘bruta’ ou ‘selvagem’”⁶³, que é o *logos endiathetos*, “que se pronuncia silenciosamente em cada coisa sensata.”⁶⁴ Esta é a linguagem da “emergência da carne do som, da cor, a textura do tátil”, o “mundo do silêncio”, que Addie encontra em uma “reversibilidade quiasmática”, por meio de bater o sangue de seus alunos, em seguida os nomes falados de seu marido e dois filhos mais velhos.⁶⁵ (Lembre-se que ela está realizando um comando paternal de preparar-se “para permanecer morta por muito tempo.”) Nós não podemos ver a beleza em um logos marcado em sangue, mas onde as palavras são ocas e “já não se encaixam, mesmo no que eles estão tentando dizer”, gestos de crueldade são visceralmente expressivos. Suas ações evidenciam “um logos de *l'être sauvage*.”⁶⁶ Addie morre em desespero das palavras, mas com um antigo senso de significado intacto.

A Dúvida de Darl

A agressão de Addie na família é passiva, silenciosa e oculta. Darl, no entanto, zomba abertamente de Jewel e o agita até a fúria. Como os monólogos de Darl dominam o livro (19 de 59, ou cerca de um terço), uma enorme porção de *Enquanto Agonizo* é dedicado à relação tensa entre Darl e Jewel, como a tradução ativa do pecado de Addie. Em vez de punir Addie diretamente por seu adultério, Darl cruelmente ataca seu resultado, um meio-irmão 10 anos mais jovem, a quem ele paradoxalmente admira e protege. Esta não é uma relação despótica pela definição de Merleau-Ponty de “despotismo”, porque Jewel de modo algum aceita sua submissão.⁶⁷ Mas, como uma relação despótica, Darl e Jewel “encontram-se fundados na e pela a situação.”⁶⁸ O desafio de Jewel à Darl aparece na cena de abertura, enquanto andam no campo de algodão com Darl em frente e Jewel arrastando-se 15 pés trás, até que Jewel toma um atalho através da casa de algodão para sair à frente de Darl, que agora trilha cinco pés atrás (3-4). O monólogo de abertura de Darl estabelece distância e

⁶² William S. Hamrick and Jan Van Der Veken, *Nature and logos*, (Albany: State University Press of New York, 2011) 103.

⁶³ VI 212; Hamrick 105.

⁶⁴ VI 208; Hamrick 105.

⁶⁵ VI 114; Hamrick 106.

⁶⁶ Hamrick 106.

⁶⁷ In “The Child’s Relations with Others,” Merleau-Ponty discusses Hegel’s description of the master-slave relationship as a “state of ‘combination with the other’” (142).

⁶⁸ *Ibid.* 142.

direção como fatos vazios de embelezamento ou reação: a cena anuncia sua competitividade indiretamente, no estilo que Merleau-Ponty notou em Proust, Joyce e “*les Américains*”, Faulkner entre eles, em que “o modo de significação é indireto”, onde os significados interiores são anotados nos gestos visíveis e maneirismos das personagens.⁶⁹ Os monólogos interiores de Darl muitas vezes desenham cenas em perspectivas duras e geométricas, lembrando uma arte visual, colocando-se em sua própria cena de uma perspectiva externa - a partir de um duplo quadro de referência que se torna significativo na sua dissociação final de sua família e do mundo.⁷⁰

Darl insiste em trazer Jewel para entregar uma carga de madeira serrada, sem saber se voltariam a tempo de estarem presentes no momento da morte de sua mãe. Enquanto transportam a madeira, Darl zomba dele: “Você sabe que ela vai morrer, Jewel? . . . 'Jewel', eu digo, 'você sabe que Addie Bundren vai morrer? Addie Bundren vai morrer?’” (39-40). Ele zomba dele novamente enquanto Jewel luta para erguer a carroça para consertar uma roda quebrada. “Jewel, eu digo, ela está morta, Jewel. Addie Bundren está morta.” (52) Como podemos perceber os insultos nas palavras de Darl, além de nossa compreensão do que costumamos dizer (e não dizer) em tempos de morte? Notamos desprendimento em seu nome formal, “Addie Bundren,” no lugar de “Mãe”, mas novamente sem nenhum embelezamento ou interpretação no texto.

O tratamento mais vingativo de Jewel por Darl ocorre na última noite da viagem funeral, quando a família para na casa de Gillespie para descansar. Darl e Jewel colocaram o caixão de Addie debaixo da macieira, onde “de vez em quando ela fala em pequenas rajadas de borbulhamento secreto e murmurante” (212). À medida que o corpo de Addie forma bolhas e vaza, Darl pergunta a Jewel “de quem você é filho? . . . Sua mãe era um cavalo, mas quem era o seu pai, Jewel? . . . *Jewel, eu digo, quem era o seu pai, Jewel?*”, provocando a resposta esperada: “Maldito seja. Maldito seja você” (213, grifo do autor). Recordando os comentários de Merleau-Ponty de que, nas relações de crueldade, “Quando eu machuco o outro. . . Estou machucando a mim mesmo”,⁷¹ onde está a “simpatia sofredora” de Darl em relação à dor que ele inflige em Jewel? A crueldade de Darl para com Jewel aumenta em severidade à medida que a viagem funeral segue em frente, assim como o lugar de Darl como “o outro” na família, que em breve culminará com um ato incendiário. Ele pune o “outro” biológico da família, que é Jewel. Em uma reversibilidade cruel, as suas palavras machucam “outro eu”, similar à maneira de quando Addie, ao chicotear seus alunos, ela o sentia em sua carne.

Mais tarde, naquela noite, o vento muda de direção e eles carregam Addie até o celeiro, que Darl põe em chamas enquanto a família dorme fora para fugir do fedor. Depois de salvar o gado, Darl percebe que Jewel tem correr de volta para o fogo para salvar o caixão. Darl tenta impedi-lo, mas Jewel está no celeiro, olhando para fora “através da chuva de feno em chamas como uma porteira de pérolas flamejantes”, e ele pode ver a “forma da boca [de Jewel] enquanto ele chama o nome [de Darl].” (222). Em um ato de fúria heroica, Jewel retira o caixão das chamas. Mais tarde naquela noite, Vardaman encontra Darl chorando sobre o caixão, o que Vardaman descreve como um jogo de sombras: “O luar salpicava sobre ele também. Ah, nela estava parado, mas em Darl é salpicada para cima e para baixo” (225). A observação de Vardaman é linda, mas triste, vendo o seu irmão chorando definido

⁶⁹ Notes de cours, 49.

⁷⁰ for an examination of the influence of the European painters on the influence of Cubism on Faulkner's style, see Watson Branch, "Darl Bundren's Cubistic Vision." William Faulkner's *As I Lay Dying*: A Critical Casebook. Ed. Dianne L. Cox. (New York: Garland, 1985) 111-129.

⁷¹ Primacy of Perception, 143.

por sombras à luz do luar. Não nos é dito por que chora Darl, só que ele o faz. Apesar da interioridade de seus monólogos, o romance é gestual, não introspectivo, uma literatura de gestos em que “em vez de dizer: meu personagem está triste”, vai dizer: “minha personagem grita.”⁷² Não nos é dito por que Jewel chamou Darl do meio das chamas, só que a sua boca moldou a palavra. Absorvemos a cena como uma pintura, lendo emoções e significado através das formas e sombras de detalhes da superfície. Entendemos as intenções de Darl e Jewel um para com o outro através de uma mútua implicação de “um no outro, expressos um pelo outro”, em envolvimento laterais que se abrem para o significado, mas significados que permanecem incompletos, da forma em que Cézanne sugere uma linha ao preencher o espaço disponível sem realmente pintar a linha. A “névoa” de monólogos interiores entra na nossa compreensão *en masse*, na totalidade de relações intersubjetivas onde isolar uma personagem para análise arrasta junto consigo todo o emaranhamento.

Muito tem sido feito da dúvida ontológica de Darl em seu monólogo de reflexão sobre consciência e sono, mas esta passagem bem analisada sobre estados de ser ainda depende de Jewel:⁷³

Em um quarto estranho você deve esvaziar-se para dormir. E antes que você está esvaziado para dormir, o que que você é. E quando você está esvaziado para dormir, você não é. E quando você está cheio de sono, você nunca foi. Eu não sei o que eu sou. Eu não sei se eu sou ou não (80).

Darl contrasta sua dúvida com a certeza de Jewel: “Jewel sabe que ele é, porque ele não sabe que ele não sabe se ele é ou não. Ele não pode esvaziar-se para dormir, porque ele não é o que ele é e ele é o que ele não é.” (80) A dúvida ontológica expressa neste monólogo tem sido tão competentemente analisada que, de outro modo, irei chamar a atenção para a dependência de Darl sobre a “alteridade” de Jewel, a diferença de um em relação ao outro, para conhecer a si mesmo, ainda que como um si mesmo que duvida. A dúvida de Darl é colocada, portanto, em relação à falta de autoconsciência reflexiva de seu irmão. Darl também localiza a si mesmo por sua relação com a carroça lá fora na chuva:

Além do muro sem lâmpada eu posso ouvir a chuva moldar a carroça que é nossa, a carga que não é mais deles que foi tombada e serrada ainda não deles que comprei e que não é nossa também, mas deita em nossa carroça de todo jeito, uma vez que apenas o vento e a de chuva moldam-na apenas para Jewel e eu, que não estão dormindo (80).

A carroça é real enquanto “moldada” pelo vento e pela chuva - ou seja, a carroça é real através de uma relação intercorporeal com os elementos da natureza.⁷⁴ Porque ele e Jewel estão acordados, a carroça é moldada “para Jewel e eu,” aquietando seus pensamentos antes de dormir. Seus últimos pensamentos restauram seu senso de encarnação, depois de peregrinar em dúvida: “Quantas vezes tenho ficado debaixo da chuva em um telhado estranho, pensando em casa” (81). Se Darl se encontra *debaixo* de um telhado estranho ou *sobre* um telhado estranho na chuva (a sintaxe é ambígua), ele é moldado pela chuva - lembrando-se, sem dúvida, de seu senso de deslocamento dormindo em quartos estranhos durante a guerra, pensando em casa.

⁷² *Parcours Deux*, p.373-374.

⁷³ see, for example, Colleen Donnelly, “The Syntax of Perception in AILD,” *The CEA Critic*, 53:1 (Fall 1990) 54-68.

⁷⁴ By Darl’s reasoning, we might say the wagon is shaped where the rain is-not.

Considerando a importância de Jewel como filho ilegítimo de Addie, e que seu caixão nunca teria chegado com segurança em Jefferson sem os sacrifícios e riscos corridos por Jewel, seria de esperar que fosse dada mais voz à Jewel. Além de Addie mesma, Jewel é o único Bundren com apenas um único monólogo interior, e um consideravelmente menor do que o dela (uma página para seis dela), lançando a impressão de que a consciência de Jewel é a mais oculta para o leitor, uma vez que temos muito brevemente acesso a seus pensamentos interiores. No entanto, nós percebemos a sua consciência, em toda a sua fúria, porque, através do retrato de Jewel por Faulkner, vemos que a consciência não é expressa por pensamentos interiores isoladamente, escondidos no interior, mas emana através de todo o nosso ser e nos hábitos de comportamento. Em *As relações da criança com os outros*, Merleau-Ponty rejeita a noção da psique como “uma série de “estados de consciência”, que são rigorosamente fechados em si mesmos e inacessíveis para ninguém além de mim.”⁷⁵ Isto é porque a nossa consciência “é acima de tudo uma relação com o mundo” e “consciência do outro, assim, é principalmente uma certa maneira de se comportar em relação ao mundo.”⁷⁶ Por esse raciocínio, o *monólogo exterior* da personagem revela consciência interior [se é que posso cunhar esta expressão promissora e útil para descrever o “comportamento”]. Pensar o comportamento como um *monólogo exterior* dá apoio à ênfase de Merleau-Ponty no ser como encarnação, e que o pensamento e a fala não são as nossas únicas formas de linguagem. O desafio em *Enquanto Agonizo* é que o *monólogo exterior* de Jewel é envolto por monólogos interiores de Darl, nos deixando incertos se é o retrato de Jewel ou o retrato de Jewel por Darl que lemos, pintado pela animosidade de Darl.

Mas os pensamentos de Jewel confirmam o retrato dele por Darl como fúria encarnada, abrindo com um ciúme do tipo de Caim e Abel em relação a Cash “martelando e serrando naquela caixa maldita. Onde ela tem que vê-lo. Onde cada respiração está cheia de seu ir batendo e serrando onde ela pode vê-lo dizendo Veja. Veja que coisa boa eu estou fazendo por você” (14). Jewel é sufocado pelo movimento incessante do braço de Dewey Dell abanando Addie: “Eu posso ver o abanador e o braço de Dewey Dell. Eu disse que se você tivesse apenas deixado ela sozinha. Serrando e batendo, e mantendo o ar sempre se movendo tão rápido em seu rosto que quando você está cansado você não pode respirar” (15). Jewel está furioso com o espetáculo público que a carpintaria de Cash tornou-se, desejando que tivesse sido ele quem caiu do telhado da igreja para que “não estivesse acontecendo que cada filho-da-mãe dessas redondezas tivesse vindo olhar para ela, porque se existe um Deus para que diabos ele serve.” Ele se imagina a sós com Addie “em uma colina alta e eu rolando as pedras colina abaixo em seus rostos, pegando elas e jogando colina baixo nos rostos e dentes Deus me perdoe, até que ela estivesse tranquila e a maldita enxó parasse de dizer Falta pouco, falta pouco. Um pouco ainda e poderíamos ficar tranquilos” (15). É um autorretrato monstruoso, que lembra os que Ciclopes sofridos atirando pedras em Ulisses e sua tripulação.

Os irmãos nem sempre estão travados em combate emocional. Cash, Darl e Jewel fundem-se como um corpo com antecipação intuitiva e sem palavras dos movimentos uns dos outros em situações de vida ou morte, em olhares que “desabam desimpedidos através dos olhos um do outro. . . em todo o velho terror e o velho pressentimento, alerta e secreto e sem vergonha.” (142) Enquanto se preparam para levar a carroça para o outro lado do rio inundado, Cash e Darl colaboram para manter Jewel fora de perigo, mandando-o em seu cavalo para arranjar uma corda. À medida que eles estão discutindo a logística, Darl se

⁷⁵ CR 116.

⁷⁶ Ibid. 117.

lembra de como, quando Jewel nasceu, “ele passou por maus momentos”, como “a Mãe sentava-se junto à lâmpada, segurando-o sobre um travesseiro no colo. Nós acordávamos e a encontrávamos assim. Não haveria nenhum ruído vindo deles” (144). Note-se que esta é uma das poucas vezes na novela onde Darl diz: “a Mãe” em vez de “Addie Bundren”. Cash responde aos *pensamentos* de Darl, e não a seu discurso, dizendo que “aquele travesseiro era maior do que ele.” “É isso mesmo”, responde Darl, “nem seus pés nem a cabeça chegavam ao fim daquilo.” Cash está censurando-se por não ter vindo na semana anterior para “dar uma olhada” no velho cruzamento da vau, mas Darl o tranquiliza: “Você não tinha como saber” (144). Ao longo da cena perigosa, os irmãos arriscam sua segurança pelos outros, enquanto Anse e Dewey Dell assistem impotentes do outro lado do rio, onde Vernon Tull segura a mão de Vardaman. Até as mulas se comunicam com seus olhos, enquanto “seus olhares varrem-nos com uma qualidade triste, profunda, desesperada e selvagem em seus olhos, como se eles já tivessem visto na água grossa a forma do desastre que eles não podiam falar e nós não podíamos ver.” (146-147)

A cena nos lembra da comunhão silenciosa sob a máscara da crueldade que Jewel e Darl vestem um para o outro. Na manhã após o incêndio, quando a família chega a Jefferson, Darl salva Jewel de uma briga de faca, quando Jewel erroneamente voltou-se para um homem branco em vez dos negros que haviam gritado “Grande Deus, o que eles têm nessa carroça?” quando passavam na estrada (229). Em sua raiva, Jewel é cego à cor e classe social. Darl o segura enquanto convence o homem a guardar sua faca, com Vardaman intrometendo-se em nome do orgulho fraternal, dizendo “Jewel teria acabado com ele”, enquanto eles vão embora (231). A carroça roda para dentro da cidade, deixando para trás cabeças que se viram “com essa expressão que nós conhecemos”, enquanto Jewel segura-se no lado da carroça “olhando direto para a frente, imóvel, seco, com as costas duras, como se esculpido se espremendo para fora da madeira fina.” (231) É um momento de compreensão compartilhada, à medida que a família sofre a humilhação do escrutínio público, forçados a se verem em desfile.

Enquanto Addie duvida da capacidade das palavras de “se encaixarem mesmo naquilo que elas estão tentando dizer”, a dúvida de Darl se aprofunda, ao núcleo da própria linguagem:

É incrível como nossas vidas se desfazem no vento, no silêncio, nos gestos tediosos que repetimos com tédio: ecos de antigos acordos que se diria arrancados com braços sem mãos de instrumentos sem corda: ao crepúsculo adotamos atitudes furiosas, gestos mortos de bonecas.” (207) .

Enquanto ele mistura cimento para engessar a perna quebrada de Cash, Darl deseja que ele pudesse “apenas desfiar-se no tempo. Isso seria bom. Seria bom se você pudesse desfazer-se no tempo” (208). Dentre os movimentos da família, a jornada de Darl é mapeada por cenas de crescente dissociação. Ele lembra-se a si mesmo como um menino que adorava o sabor da água “quando ficava parada um tempo em um balde de cedro. . . com um sabor leve como cheira o vento quente de julho em árvores de cedro” (10). À noite, ele costumava voltar para o balde de cedro onde “antes que eu o mexesse com a concha, eu podia ver talvez uma ou duas estrelas no balde, e, talvez, na caçamba também uma estrela ou duas antes de eu beber.” (11) Depois que ele se tornou mais velho, ele deitaria com a aba da camisa para cima, “sentindo-me sem me tocar, sentindo o silêncio fresco soprando sobre minhas partes e me pergunto se Cash estava ao longe, na escuridão, fazendo isso também, se vinha fazendo isso, talvez pelos dois últimos anos antes que eu pudesse ter desejado ou poderia ter.” (11). A cena tem sido tão facilmente descartada como uma descrição decorosa

da masturbação na adolescência, que a reversibilidade tátil, permitindo a Darl “sentir-me sem me tocar”, é esquecida. O que é perdido, movendo-se apressadamente para o significado sexual, é que este é o primeiro momento de consciência carnal de Darl, e não apenas a sua própria carne tocada pelo vento, mas também que Cash é um sentimento, um ser sensual semelhante a ele [Darl] mesmo. É um momento de comunhão, com Darl plenamente consciente de sua encarnação “na reversibilidade que define a carne” de si mesmo, seu irmão Cash e o mundo.⁷⁷

Outras personagens frequentemente percebem como, depois da guerra, os olhos de Darl são “cheios da terra”, um apego e abertura para a terra que simultaneamente o desapega da sociedade. Dewey Dell descreve como Darl “senta na mesa de jantar, com os olhos para além da comida e da lâmpada, cheio da terra escavada de seu crânio e os buracos cheios de distância além da terra” (27). Aqui está o entrelaçamento. “A deiscência do ver no visível e do visível no ver”⁷⁸ em um paradoxo de Ser onde Darl desapega-se sobre a terra, dissociando-se dos outros. Em “A dúvida de Cézanne”, a descrição de Merleau-Ponty de “devoção ao mundo visível” de Cézanne também descreve Darl em sua “fuga do mundo humano, a alienação de sua humanidade”⁷⁹ tornando-se, em seu desapego, “um estranho entre os homens.”⁸⁰ O desapego final de Darl é de si mesmo, quando Jewel diz aos homens do asilo para “matá-lo. Matem o filho da mãe” (238), enquanto Darl resiste a ser amarrado. Jewel ataca Darl, e um dos homens tem que segurá-lo. No momento que Darl percebe que mesmo Cash o abandonou, ele se senta no chão, rindo (238). A única redenção de Darl está em sua capacidade imaginativa de dividir-se em um observador desapegado dentro de si, um quase si mesmo - um Darl que não é Darl, falando a si mesmo na terceira pessoa: “Darl é nosso irmão, nosso irmão Darl. Nosso irmão Darl em uma gaiola em Jackson, onde, com as mãos sujas agarrando de leve os intervalos frios das grades, olha para fora, com a boca cheia de espuma. ‘Sim sim sim sim sim sim sim sim’” (254). Ele termina com a sua “dupla referência” ao corpo tão fragmentado que ele é “outro” para si mesmo, embora este não seja “um acidente incompreensível.”⁸¹ A dissociação é um esforço para viver, para poupar-se uma dor insuportável. Os últimos pensamentos de Cash sobre Darl ilustram a dupla referência, como um aspecto de ser comum a todos os homens:

Mas não sei se alguém tem o direito de dizer se um homem está louco ou não está. É como se em cada homem houvesse uma personalidade à margem da sanidade ou da loucura, uma personalidade que observasse o são e o insano no homem com o mesmo horror e o mesmo espanto. (238).

Conclusões

Doc Peabody, o médico rural viajante, tem 70 anos e está pronto para se aposentar. Ele se lembra de “como quando eu era jovem, acreditava que a morte é um fenômeno do corpo, agora eu sei que é apenas uma função da mente, e isso das mentes dos que sofrem o luto” (43-44), fazendo uma distinção entre a morte do corpo de Addie e da morte de seu Ser “na mente” de sua família. Para Doc Peabody, a morte não é um fim ou um começo,

⁷⁷ VI 144.

⁷⁸ Ibid. 153.

⁷⁹ Maurice Merleau-Ponty, “Cézanne’s Doubt,” *Sense and Non-Sense*, Ed. and Trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus, (Northwestern University Press, 1964) 9-25; 11 (abbreviated CD).

⁸⁰ Ibid. 23.

⁸¹ 78 VI, 137.

mas uma relocação - como desocupar a casa. “Os niilistas dizem que é o fim, os fundamentalistas, o início, quando, na realidade, não é mais do que um único inquilino ou família saindo de um cortiço ou uma cidade” (44). Se a morte é uma “função das mentes” dos enlutados, então o “cortiço” ou a “cidade” que deve ser desocupada é a mente. Em *Enquanto Agonizo*, Addie ainda está na residência, ocupando seu lugar familiar nos padrões de pensamento e comportamento de Anse e os filhos. Habitados à sua presença, os hábitos permanecem, da forma como nós nos voltamos para falar com uma pessoa que está ausente, morto ou distante. Eu ouço meu professor corrigir minha sintaxe - à medida que digito, minhas frases ainda se dobram à sua voz. Onde ele levanta uma sobrancelha, eu reescrevo o parágrafo. Mas o meu mentor está morto. Meu filho, que não está morto, está trilhando as montanhas Apalaches agora. Eu vejo a curva da rede onde ele dorme, suspensa entre duas árvores. Nós nos reunimos nossa gente, viva ou morta, e damos-lhes residência em nossas mentes. A linguagem chega até eles, e a conversa continua. Esta não é uma incapacidade de distinguir os vivos dos mortos, nem uma comunhão mística com os espíritos. Isso indica o espaço que uma pessoa ocupa na nossa conversa com o mundo. Falamos aos nossos mortos, como alguém que se mudou, nós emprestamos-lhes a nossa presença e reanimamos seu ser, como se eles continuassem a nos mostrar quem somos.

O que, se alguma coisa, distingue os nossos pensamentos dos vivos de nossos pensamentos dos mortos, ou, por falar disso, de nossos pensamentos de personagens fictícios? Quando chamamos uma pessoa à mente, começamos com seus gestos, seu comportamento, seus hábitos de ser. O timbre de sua voz, a expressão facial, um sorriso. Você toca a sua mão, e sente o seu calor na sua - tudo através de monólogo interior, como Darl “vê” Jewel no celeiro com seu cavalo, ou vê o último olhar de Addie em Vardaman enquanto ela morre. Considere a trama de interioridades quando lemos *Enquanto Agonizo*: os personagens misturados através de mentes dos outros, tudo na mente de Faulkner, e tudo dentro de mim, o leitor. O que pensamos do livro, então, é o último monólogo interior. É o leitor, finalmente, que fecha o livro e o leva consigo. Faulkner escreve, Cézanne pinta, e Piazzolla faz música. Não é suficiente para esses artistas terem criado suas obras, “eles também devem despertar as experiências que farão com que sua ideia se enraíze na consciência dos outros.”⁸² Em “A Dúvida de Cézanne”, Merleau-Ponty ilustra a interdependência do artista e do espectador de arte, e por isso o esforço do artista é sempre incompleto: “O pintor não pode fazer mais do que construir uma imagem, ele deve esperar essa imagem voltar à vida em outras pessoas. . . Ela vai morar indivisa em várias mentes, com uma requisição sobre cada mente *como uma possível aquisição perene*.”⁸³

Merleau-Ponty me ensina que a Literatura, como toda arte, é intercorporeal, não só no “envolvimento e intercâmbio lateral das personagens”⁸⁴ dentro do texto, mas através do envolvimento do leitor também, audiência para a “névoa” de monólogos interiores e os participantes em seu significado. Nosso entendimento é também da encarnação, onde entendemos a consciência interior das personagens através de uma transferência de nosso própria “esquema corporal” sobre o deles, sentindo a madeira em nossas mãos, quando Cash constrói o caixão, a respiração da vaca em nossa própria pele, e seguimos o cheiro da decomposição em nossas próprias associações de cheiros. É um alívio deixar de lado o monte de análises intelectuais de *Enquanto Agonizo* e permitir que o romance primeiro venha a ser o que Faulkner poderia ter desejado: uma experiência vivida. O fruto do

⁸² CD 19.

⁸³ Ibid. 20, grifo meu.

⁸⁴ Notes de cours 51.

trabalho das mulheres no nascimento e na morte, as animosidades entre irmãos, as lutas do agricultor rural - toda a consideração social, racial e econômica levantada pelo livro podem então ser analisadas ainda mais vividamente, e com mais força, uma vez que retornamos ao o livro em si, onde, “sob o ruído das palavras,”⁸⁵ Addie Bundren sempre irá agonizar.⁸⁶

⁸⁵ PP 190.

⁸⁶ Este artigo é dedicado ao Dr. Robert C. Baden (1936-2000).

Reversibilidade Revisitada: Verdades e Valores no contexto da encarnação e desapego

Por Duane Davis

Nosso assunto hoje diz respeito à emergência de verdades e valores descritas de um ponto de vista fenomenológico. Em diversas ocasiões, eu procurei explorar as implicações práticas do pensamento de Merleau-Ponty – focando especialmente em suas obras ontológicas tardias; e eu gostaria de retornar brevemente à área geral deste assunto no fim deste ensaio. A fim de ir atrás disto, quero chamar a atenção para um momento de ressonância histórica da noção de *réversibilité* [reversibilidade] nas obras de Joseph de Maistre, uma vez que a reversibilidade é uma noção que também é o cerne da ontologia nascente das obras tardias de Merleau-Ponty. Voltamo-nos para a reversibilidade redentora de de Maistre, a fim de rever e, conseqüentemente, complicar a noção de reversibilidade no pensamento posterior de Merleau-Ponty. Tudo isso vai ajudar-nos a compreender que a reversibilidade da carne do mundo não é alguma espécie de fiador ontológico de uma ordem mundial moral. Ela não fornece esse tipo de identidade para o mundo, nem o faz para indivíduos no mundo. Embora a noção de reversibilidade redentora tenha raízes onto-teológicas, quando revisitada, quando desmitificada, reversibilidade implica desapego e uma dissociação fundamental de tais noções de identidade, que tradicionalmente servem como base para as verdades e valores.

I. Reversibilidade e Redenção: *Reversibilité* em Joseph de Maistre

Joseph de Maistre foi um teórico reacionário na França pós-revolucionária. Ele era um inimigo amargo do protestantismo, que ele considerava ser o flagelo da existência humana e emblemático da *húbris* da modernidade. Ele também era um reacionário – um restauracionista – um ideólogo político ferozmente conservador. Ele é tão famoso pelo escopo de seu trabalho teórico como ele é pela severidade de sua invectiva. E. M. Cioran descreveu de Maistre como “o Maquiavel da teocracia.”⁸⁷ Da mesma forma, Cioran não mede palavras para descrever de Maistre como um reacionário *par excellence*: “Onde podemos encontrar um teórico de maior oposição ao devir, à práxis?”⁸⁸

A noção de reversibilidade de de Maistre é parte de sua posição teológica abordando a doutrina do pecado original e o problema do mal. Ele acreditava que o sofrimento redentor de inocentes poderia ser distribuído em benefício dos culpados.⁸⁹ [Após reflexão, isto não é uma má fórmula para o funcionamento do capitalismo, mas isso é assunto para outro artigo!] Às vezes chamada doutrina do *sofrimento vicário* em algumas tradições do catolicismo francês, a reversibilidade foi essencial para a rejeição da teologia protestante por parte de

⁸⁷ E. M. Cioran, *Anathemas and Admirations* [tr. R. Howard], Arcade Publishing, New York, 1991, p.64.

⁸⁸ *Ibid.* p.59. Cioran goes so far as to entertain the possibility that de Maistre is actually overstating his positions as a kind of joke, only to reject this reading on aesthetic grounds: it would reduce the literary value of de Maistre’s work. Incidentally, one of the most interesting and cynical remarks Cioran makes of his own is that revolutionaries and reactionaries are cut from the same cloth. He argues that there is only an arbitrary situational difference between them.

⁸⁹ *Ibid.* p.34.

de Maistre. Tudo depende de nossa participação na expiação do sofrimento de Cristo por meio de nossa participação no sofrimento dos outros.

[...] A morte de Cristo na cruz *não* foi o "sacrifício completo e final" de-uma-vez-por-todas pelo qual a teologia protestante, por exemplo, o toma, mas [...] era necessário que os seguidores de Cristo na terra sofressem ainda mais em seus próprios corpos para trazer seu sacrifício até a conclusão.⁹⁰

De Maistre explica em seu imodestamente intitulado *Ilustração sobre Sacrifícios* que o sacrifício de sangue é essencial para a expiação, e que é nossa existência corpórea e sensual que merece todos os castigos. Nossa corporeidade é quase uma prova ontológica negativa – *pior* do que qualquer coisa que poderia ser concebida, sendo necessário o sacrifício divino final. Assim, longe de ser um exemplo de mal no mundo, o sofrimento dos justos é um ato de amor através do qual a *reversibilidade* nos permite participar ativamente na expiação do pecado através do sacrifício final feito por Cristo. O reconhecimento da necessidade de sacrifício de sangue é manifesta nas sociedades pagãs e materializada no cristianismo.

Como então podemos deixar de reconhecer que o paganismo não poderia ter-se confundido sobre uma ideia tão universal e fundamental como a de sacrifício, isto é, da *redenção pelo sangue*? A humanidade não poderia adivinhar a quantidade de sangue que precisava. Que o homem, deixado a si mesmo, poderia suspeitar da imensidão da queda e da imensidão do amor restaurador?⁹¹

De Maistre parece ter grande orgulho no fato de que este princípio da reversibilidade é uma verdade universalmente reconhecida. Ele ainda se refere a ele como uma verdade indubitável – tão certa que podemos considerá-lo como inata.⁹²

Esta tem sido a crença constante de todos os homens. Tem sido modificada na prática, de acordo com as características de populações e religiões, mas o princípio é sempre o mesmo. Em particular, todas as nações estão de acordo quanto a maravilhosa eficácia do sacrifício voluntário de um inocente que se dedica a Deus como vítima propiciatória. Os homens sempre deram um valor sem limites para a submissão dos justos aos sofrimentos [...] ⁹³

A teoria da reversibilidade é um comentário constante nos *Diálogos de São Petersburgo*. Não se pode superestimar a importância atribuída a esta teoria que envolve a "reversibilidade dos desertos que explica tudo."⁹⁴ Ele se gaba de que isto é "o grande

⁹⁰ Richard D. E. Burton, *Holy Tears, Holy Blood*, Cornell University Press, Ithaca, 2004, p. xvii. Burton's book is a very interesting account of how women identified with the role of the suffering martyr and how men appropriated this gesture through valorization. I would like to thank my colleague Dr. Rodger Payne of the Religious Studies Department at UNC-Asheville for bringing this important text to my attention.

⁹¹ Joseph de Maistre, *Enlightenment on Sacrifices* in: J. Lively (ed. & tr.), *The Works of Joseph de Maistre*, Macmillan, New York, 1965, p.278. Unfortunately, Lively elected to translate *réversibilité* inconsistently and for the most part misleadingly. Most frequently, Lively renders the term as *substitution* rather than the obvious cognate.

⁹² *Ibid.* p. 295 & p.274.

⁹³ *Ibid.* p.298.

⁹⁴ Joseph de Maistre, *The Saint Petersburg Dialogues* in: J. Lively (ed. & tr.), (op. cit.), p.278.

mistério do universo." ⁹⁵ De Maistre deixa claro que os justos, por sofrerem voluntariamente, não apenas desfrutam do amor de Deus eles mesmos, mas trazem expiação para todos os que são culpados por meio da reversibilidade. ⁹⁶ E de Maistre não se cansa de lembrar ao leitor que, mesmo os justos que sofrem são seres humanos carnis e sensuais e que eles estão entre os culpados – merecendo assim punição como seres humanos, e não por serem justos. ⁹⁷ É através do amor de Deus (através da relação de reversibilidade entre nós) que todos os que pecaram se beneficiam do sofrimento.

Ao impor a infelicidade ao homem justo, Deus purifica-o de suas faltas passadas, o coloca em guarda contra falhas futuras e o prepara para o céu. Sem dúvida *ele [sic] tem prazer* em vê-lo escapar da justiça inevitável que o aguarda em outro mundo. Há maior alegria pelo amor do que a submissão que o desarma? E quando se pensa, por outro lado, que estes sofrimentos não são apenas úteis para os justos, mas também que eles podem, por um acordo sagrado, beneficiarem culpado, e que sofrendo desse modo eles realmente se *sacrificam* por todos os homens, deve-se concordar que é de fato impossível imaginar um espetáculo mais digno da Divindade. ⁹⁸

Claramente, a reversibilidade, aquele "acordo sagrado", é a nossa única esperança, de acordo com de Maistre. Reversibilidade é o meio pelo qual o sacrifício de Cristo é propiciatório para todos os seres humanos carnis. Isto é evidente na sua retórica, o que quer dizer em sua posição real. De Maistre, em uma explosão de típico entusiasmo contencioso, defende sua posição idiossincrática na dissociação do si mesmo – o corpóreo deve ser desapegado da alma espiritual (ais), já que a primeira é digna apenas de perdição, enquanto a última tem a possibilidade de salvação. Ele abraça dissociação e desapego.

Estou ciente de que a doutrina das *duas* almas foi condenada em tempos antigos, mas eu não sei se isso foi o feito de um tribunal competente: além disso, é o suficiente compreendê-la. Que o homem é um ser resultante da união de duas almas, ou seja, de dois componentes inteligentes da mesma natureza, um bom e outro mau, isto é, creio eu, a opinião que deveria ter sido condenada e que eu também sinceramente condeno. Mas que a inteligência é o mesmo que sensação, ou que este elemento, que também é chamado de *princípio vital* e que é a *vida*, pode ser algo material, completamente desprovido de compreensão e consciência, é o que eu nunca vou acreditar, a menos que eu seja avisado de que eu estou enganado pelo único poder com autoridade legítima sobre a crença humana. Neste caso, não se deve hesitar por um momento, e pois que agora eu só tenho a *certeza* de que estou certo, então eu teria a *fé* que eu estou errado. Se eu fosse professar outras opiniões, eu iria contradizer diretamente os princípios que ditaram o trabalho que eu estou publicando e que não são menos sagrados para mim. ⁹⁹

⁹⁵ Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint Petersburg*, p.248.

⁹⁶ *Ibid.* p.108.

⁹⁷ Joseph de Maistre, *The Saint Petersburg Dialogues* in: J. Lively (ed. & tr.), (op. cit.), p.188 & p.190, & p.198 & p.218.

⁹⁸ *Ibid.* pp.272-3.

⁹⁹ *Ibid.* p.293.

É claro que, ao contrário dos protestos de de Maistre em contrário, a doutrina da reversibilidade, de acordo com Pichois e DuPont, não merecia o status de "dogma", mas é "apenas uma noção" e "uma contestável", que "nunca foi central para a teologia católica."¹⁰⁰ No entanto, o que é de grande importância para de Maistre, e para nós, para os fins de nossa análise, é o elo fundamental entre nós, que permite que a graça aconteça. Este elo é um princípio fundamental da existência. É também um princípio de intercorporeidade, já que a reversibilidade não é um elo puramente positivo, mas também a verdade vergonhosa de nossa natureza dual em nosso estado caído. Ou seja, a reversibilidade não é apenas o que permite que a graça aconteça, é também o princípio segundo o qual a graça é necessária para todos os seres corpóreos. É a base de uma "participação intersubjetiva e supra individual" no sacrifício supremo pelo pecado.¹⁰¹ Tudo isso situa a reversibilidade no contexto da *redenção* para de Maistre. As características da reversibilidade redentora de de Maistre, então, incluem sua intercorporeidade, a associação de sofrimento e sacrifício vicário, seu status como uma verdade fundamental da existência, e desapego.

Não é de meu conhecimento que Merleau-Ponty tenha citado o trabalho de de Maistre. Nem, que eu saiba, tenha qualquer trabalho sobre Merleau-Ponty citado de Maistre até agora. Independentemente [orig. *Regardless*, i.e. *without looking there* (sem olhar para lá)] de haver ou não Merleau-Ponty ter pretendido invocar a obra de de Maistre, nós podemos usá-la para revelar importantes limitações na posição de Merleau-Ponty. Mais uma vez, afirmo que possamos atender a semelhanças entre as suas posições para revelar essas limitações sem observar [*não olhe lá!*] se a própria reversibilidade redentora de Merleau-Ponty deliberadamente refere-se a de Maistre.

II. Reversibilidade e Intercâmbio: Contexto Fenomenológico

A noção de *réversibilité* de Merleau-Ponty é desenvolvida no contexto de sua contínua tentativa de articular um novo tipo de terreno transcendental. Merleau-Ponty insiste que o termo *chair* [carne] não é uma metáfora e que deve ser levada *à la lettre*. Portanto, precisamos ver como a carne do mundo baseia-se na encarnação. Para entender isso mais a fundo, vamos olhar primeiro para o relato de Merleau-Ponty sobre *le corps propre* [o corpo vivido]. É pertinente ao nosso tema por duas razões: (1) porque *le corps propre* foi uma tentativa precoce de articular um novo tipo de terreno transcendental; e (2) porque a carne do mundo pressupõe este relato da encarnação em seu desenvolvimento dialético. Em seguida, devemos considerar a engenhosidade de *le corps propre* e sua dimensão *poiética* como um novo tipo de terreno transcendental. Finalmente, nesta seção, consideraremos a noção de Merleau-Ponty de reversibilidade no contexto da carne do mundo. A tarefa mais específica que restará para além desta seção é revisitar a reversibilidade da carne de uma forma que incorpora o desapego, dissonância, e divergência, empurrando esse intercâmbio para os seus limites.

¹⁰⁰ Claude Pichois & Jacques Dupont, *L'Atelier de Baudelaire: "Les Fleurs du Mal," Éditions Diplomatique, Tome I, Honoré Champion Éditeur, 2005, Paris, p.285 & p.283. I would like to thank L. Cassandra Hamrick & William S. Hamrick for calling my attention to this text and initially to the influence of de Maistre's work on Baudelaire, which proved to be a fascinating and rewarding direction for research.*

¹⁰¹ Pichois & Dupont (*op. cit.*), p.283.

A. *Le Corps Propre*:

Nosso Pacto com o Mundo e a Engenhosidade [orig. (re)sourcefulness] dos Corpos

Em seus primeiros trabalhos, *le corps propre* é e permite minha orientação no mundo. Esta orientação [ou *desorientação*] é *sens*: o mundo tem sentido e direção. Na medida em que *le corps propre* é a condição de possibilidade de sentido, é um terreno transcendental. Mas é um campo transcendental de um tipo muito novo. É importante lembrar que Merleau-Ponty se apropria da complicação ou entrelaçamento da relação de figura e fundo da psicologia *Gestalt*. Este novo tipo de terreno transcendental também *figura* no mundo das aparências que ele *funda*.

Renaud Barbaras parece compreender este ponto muito bem em seu interessante relato da fenomenologia da vida de Merleau-Ponty.

Poderíamos dizer que há um sentido em que Merleau-Ponty faz uso da noção de totalidade descoberta pela psicologia da *Gestalt* e por Kurt Goldstein para conceber a relação entre o mundo e a presença perceptual, ou seja, entre a transcendência e a aparência. A totalidade vivente revela uma transcendência que não é a transcendência de um transcendente, ou uma distância redutível, e, inversamente, a transcendência do mundo é entendida como uma totalidade inesgotável.¹⁰²

Que este novo tipo de fundo transcendental é [e deve ser] também uma figura do mundo tem consequências filosóficas enormes para a postura transcendental única que Merleau-Ponty assumiu ao longo de sua carreira.¹⁰³ *Le corps propre* é nossa fonte de *sens* ao mesmo tempo em que invade a si mesma através de sua concrecência dentro do seu próprio mundo de experiência. Seu *sens* reflete, assim, uma espécie de dissonância ou divergência de si mesmo até em seu surgimento no mundo. É por isso que o significado de um fenômeno é determinado e inesgotável – relevante para nossa experiência contingente, encarnada. *Le corps propre* é tanto figura e fundo, não puramente figura nem puramente fundo, de sua própria experiência. Ela figura em sua própria fundação, interrompendo qualquer fundação pura. Nossos corpos são nossa fonte de *sens*, mesmo quando eles são significantes. Eles são meios de significado, mesmo quando eles são significativos. Isso

¹⁰² Renaud Barbaras, *A Phenomenology of Life*, in: Taylor Carmen & Mark Hansen (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p.228. Yet Barbaras himself seems to forget this at times. In his *Vie et Intentionnalité* [Vrin, Paris, 2003], Barbaras creates a false dilemma regarding Merleau-Ponty's work that misses the crucial aspect of his ontology. Barbaras states that perceiving consciousness either is or is not a thing in the world of the sort of things it perceives. [Of course it is neither and both!] To simplify things, Barbaras reads *le corps propre* as a thing in the world, whereas he thinks *la chair du monde* of Merleau-Ponty's later work is a kind of "pure invisibility." A critique of Barbaras' reading cannot be included in the limited space of this paper.

¹⁰³ I use the metaphor of *posture* carefully here. Insofar as Merleau-Ponty's transcendental dialectic is the only one that features embodiment in a positive manner, his philosophical position genuinely bespeaks posture. From my perspective, Merleau-Ponty's philosophical development is a dialectical series of moments, each of which is an attempt to articulate this new sort of transcendental ground in a new way.

evidencia uma reflexividade assimétrica entre os aspectos da figuração e da fundação de *le corps propre*, tornando-se uma fonte que se redobra, invadindo a si mesma – um deslocamento dissonante [*infelizmente, normalmente chamado de o lugar da identidade*]. Esta duplicação sobre si para si mesmo em sua forma particularmente destrutiva e construtiva, revelando sentido pelos seus próprios meios, faz *le corps propre* o (re)curso [(re)source] do significado e do valor.

O novo fundo transcendental *figura* na experiência que *funda*. Em primeiro lugar, ele aparece como uma figura e, como tal, como um fenômeno. Mas em segundo lugar, este fundo também aparece como um fenômeno fundante: ele aparece como o que em si poderia ser um fundo perceptual mesmo quando eu o percebo como uma figura. A mão que discerne as diferenças de textura em minha outra mão revela também que ela é capaz de toque similar e orientação significativa. É então uma figura que funda.

Um aspecto da orientação fornecida pelo *le corps propre* como uma figura que funda é a sua engenhosidade [(re)sourcefulness]. *Le corps propre* é a fonte [source] de *sens*, e através dessa criatividade é engenhoso. O aspecto poiético de *sens* manifesta-se na capacidade do corpo de se envolver em possíveis ações significativas, sem concebê-las com antecedência. Por exemplo, um amigo meu que estava começando capoeira expressou preocupação a seu instrutor sobre não saber o que fazer. O professor respondeu-lhe: "Seu corpo vai saber o que fazer." Sem tematizar isso, o corpo pode se adaptar de forma criativa e se envolver¹⁰⁴ – e, nesse sentido, o corpo "sabe" o que fazer. Pode vir a errar, é claro, em qualquer situação. Nem todos os movimentos são graciosos. E, certamente, o instrutor de capoeira cultiva um compromisso disciplinado. Mas esse compromisso é a sua engenhosidade [(re)sourcefulness], e revela *le corps propre* através de seu engajamento concreto no mundo – *figurando* em sua *fundação*. Isto é aquilo a que Merleau-Ponty se referia quando ele descreveu o corpo *virtual* nas passagens mencionadas em sua Fenomenologia da Percepção. Esta virtualidade está nas possibilidades de engajamento do corpo "real". Isto evidencia a orientação de *le corps propre* em termos da descoberta do que pode ser feito, e em termos de fato e de valor. *Le corps propre* foi uma tentativa de fornecer um fundo transcendental para a experiência dentro da encarnação. Este relato abraçou a contingência de todos os corpos e destacou a criatividade do nosso comportamento físico.

B. A Carne do Mundo e Reversibilidade

A noção ontológica de *la chair du monde* [a carne do mundo] foi a tentativa final de Merleau-Ponty de articular uma nova noção de um fundo transcendental em seu desenvolvimento dialético. Ele desenvolve isso em termos das noções complementares de *réversibilité* [reversibilidade] e *écart* [distância]. O primeiro uso de Merleau-Ponty do termo reversibilidade neste sentido ontológico, a meu conhecimento, ocorre em suas notas do curso para o ainda não oficialmente transcrito e inédito curso de 1955-1956 sobre Filosofia Dialética.¹⁰⁵ Há uma seção inestimável intitulada "Dialética e Subjetividade", que inicia uma

¹⁰⁴ There is a creativity or *poiēsis* involved in the concretion of *le corps propre* in its meaning and value. Cf. Maurice Merleau-Ponty, PhP p.xv / p.xx: "The phenomenological world is not the bringing to explicit expression of a pre-existing being, but the laying-down of being. Philosophy is not the reflection of a pre-existing truth, but, like art, the act of bringing truth into being."

¹⁰⁵ These notes are on special reserve in the occidental reading room at the Bibliothèque nationale de France: Maurice Merleau-Ponty, Vol. XIV, Collège de France, 1955-56, cours du Jeudi, La Philosophie dialectique, et cours du Lundi, Textes et Commentaires sur la dialectique.

análise ao longo de várias páginas que emprega pela primeira vez termos de que irão informar sua ontologia situada nos próximos anos, como "écart" e "a não-unidade da subjetividade",¹⁰⁶ e mesmo de "um ser que é reversível".¹⁰⁷ Ele também usa os termos ocasionalmente ao longo das notas de trabalho para a preparação de O Visível e o Invisível – incluindo as muitas notas que não foram incluídas no manuscrito editado e publicado após a morte de Merleau-Ponty por Claude Lefort. Em uma dessas notas de trabalho inéditas de 1958, Merleau-Ponty escreveu sobre a reversibilidade e sua complementar noção de distância que "écart = *Intentionalität, sans rapport*" ["distância (de reversibilidade) = intencionalidade, sem intercâmbio"].¹⁰⁸ O limite da reversibilidade reside no intercâmbio que Merleau-Ponty tentou afastar de seu relato ontológico de *la chair du monde* [a carne do mundo].¹⁰⁹

O intercâmbio em questão é essencial para a fenomenologia, devido à centralidade da intencionalidade. Há reflexividade neste relato que inspira a fenomenologia de Merleau-Ponty. O conceito ontológico de Merleau-Ponty da carne do mundo é sempre carne na carne - que está implícito na locução de Merleau-Ponty, a "promiscuidade do ser." A carne é sempre carne na carne, sempre manifesta nas relações reversíveis de divergência. Merleau-Ponty oferece uma nova maneira enfrentar esta reflexividade ao fundar o nosso ser através de um relato de encarnação. Assim, enquanto a ontologia da carne é reflexiva, é também um relato da diferenciação dos fenômenos em sua situação concreta e não a pura possibilidade de seu ser. A carne é sempre carne na carne.

Quando Merleau-Ponty afirma que a carne não é uma metáfora, isto não significa que se pode concluir que ela é uma coisa. A carne do mundo é aquilo que "permite" seres serem seres. A carne do mundo é a estrutura do ser dos seres. Como reversibilidade e écart, a carne é a expressão ontológica do fundo transcendental que Merleau-Ponty tentou articular ao longo de sua carreira.

A carne é sempre carne na carne. Isso expressa a ambiguidade fundamental da vida e do ser – de *um* ser e de ser, ambos situados na encarnação. A vida tem uma integridade que aparece em retrospecto. Não há consolação sanguínea procurada em redimir a ambiguidade da vida revelada na fenomenologia de Merleau-Ponty. [No entanto, como veremos, pode haver problemas com esta noção de reversibilidade que limitam isso.] Merleau-Ponty reafirma repetidas vezes que o termo carne não é uma mera metáfora e deve ser lido "à la lettre."¹¹⁰ Por isso, emite-se um imperativo existencial para tirar o máximo de nossa existência carnal. Minha vida tem valor na finitude, e não apesar dela. Esta ontologia

¹⁰⁶ *Ibid.* pp.22f.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.28. Cited from my: "The Political Horizon of Merleau-Ponty's Ontology," in: Francis Halsall, Julia Jansen, & Sinead O'Connor, (eds.), Critical Communities And Aesthetic Practices, Springer Press, Dordrecht, 2012, pp.111-126.

¹⁰⁸ Maurice Merleau-Ponty, notes on reserve in the Occidental Reading Room, Bibliothèque nationale de France, Box III, p.53b [old reference system prior to microfiche project].

¹⁰⁹ Merleau-Ponty published only two texts in his lifetime that indicate the ontological direction of this late thought: the preface to *Signes*, and the essay *l'Oeil et l'esprit*. We do have access to several other resources that have appeared posthumously, most especially *Le Visible et l'invisible*, but also several volumes of his *notes de cours*. There are also various working notes and some other notes that remain untranscribed and unpublished. By far, the most developed use of reversibility is in the chapter on the Chiasm and the working notes from *The Visible and the Invisible*. The second most important resource is the essay *Eye and Mind*.

¹¹⁰ Cf. Emmanuel de Saint Aubert, (*op.cit.*), p.49.

situada está em contraste gritante com o benigno "cuidado" do *Dasein* de Heidegger, que "está interessado em sua própria existência." A ambiguidade fundamental da vida que se manifesta na ontologia de Merleau-Ponty da carne do mundo – o meu corpo, minha carne do mundo – emite este imperativo: *viver a vida!*

Merleau-Ponty descreve a reversibilidade como "verdade suprema"¹¹¹. Ele contrasta esse princípio ontológico à oposição dialética dualista sartreana e, ao invés, enfatiza a relação reversível de diferenciação. Reversibilidade é o cerne da ontologia de Merleau-Ponty, ao lado da *écart*, e expressa a maneira como as coisas atingem suas identidades frágeis divergentes através de suas ações de diferenciação entrelaçadas umas nas outras. Reversibilidade é a capacidade, em princípio – nunca completa – de ser outro ser.¹¹² Reversibilidade envolve uma latência que iremos analisar criticamente mais adiante neste ensaio. Por agora, vamos sublinhar que a reversibilidade mostra que a identidade que tomamos como base para as verdades e os valores modernos se baseia na capacidade de compartilhar a existência por meio de ações de diferenciação.

Um corpo humano está aí quando, entre o ver e o visível, entre tocante e tocado, entre um olho e outro, [...] entre um lado e outro, entre a mão e a mão uma espécie de entrecruzamento [*recroisement*] tem lugar [...]¹¹³

E a ênfase aqui, mais uma vez, é no *evento*, a atividade, e o processo de diferenciação. De fato, até a versão final deste ensaio, Merleau-Ponty também incluiu aqui "uma invasão, uma transgressão" imediatamente após esta passagem.¹¹⁴ Uma passagem paralela agradável em *Le visible et l'invisible* ocorre no capítulo sobre o quiasma: "Por este entrecruzamento dentro do toque e do tangível, esses mesmos movimentos são incorporados dentro do universo que eles interrogam [...]"¹¹⁵ É assim que nossos estilos divergentes de ser emergem. Isto é como nos tornamos o que somos.

Merleau-Ponty diz que a filosofia deve "instalar-se em um lugar onde [sujeito e objeto] ainda não foram distinguidos, em experiências que ainda não foram "elaboradas", que oferecem-nos a todos de uma só vez, confusamente, tanto sujeito quanto objeto, tanto a existência quanto a essência e, portanto, dão recursos à filosofia para redefini-las."¹¹⁶ É importante notar que não só Merleau-Ponty pensa que é importante fornecer um relato daquilo que antecede a distinção sujeito / objeto, mas também que o que ele está tentando revelar em tal relato também é a *condição de possibilidade de uma tal consideração*. Esta é outra fina expressão da reflexividade fundamental e intransponível reflexibilidade intrínseca à reflexão filosófica para Merleau-Ponty. É uma expressão de um novo tipo de filosofia transcendental – que eu acredito ser a chave para todo o seu pensamento.¹¹⁷

¹¹¹ VI, p.204.

¹¹² VI, pp.325-6/ p.272.

¹¹³ Maurice Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris, p.20.

¹¹⁴ Merleau-Ponty, notes, Vol XIII, cf. 2nd typed version.

¹¹⁵ VI, p.176.

¹¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p.172. [English translation, *The Visible and the Invisible* (tr. A. Lingis), Northwestern University Press, Evanston, 1968, p.130.] Hereafter I will cite the French texts followed by the English pagination, i.e., i72 / 140.

¹¹⁷ The central thesis of my forthcoming book [*Merleau-Ponty's Eye and Mind: From a Phenomenology of Perception to a Situated Ontology*] is that Merleau-Ponty is trying to articulate a new form of transcendental ground throughout his work. I argue for this thesis by adumbrating six dialectical moments where one can see a trajectory, a *parcours*, emerge. At each dialectical moment, a new transcendental ground is disclosed, only to reveal some important difficulty with this proposed ground. This lack

A carne do mundo não é uma metáfora – ela não é *parecida* com nossa carne. Merleau-Ponty salienta que ela nutre e sustenta as coisas que percebemos. Elas são isso, e ainda assim a carne do mundo não se esgota por elas em sua capacidade como seres estáticos. A posição de Merleau-Ponty não é uma busca de certeza ou encerramento.¹¹⁸

Assim, "não se pode dizer que" o que reina é o olhado ou o olhar. A filosofia forneceu relatos que reivindicam ou um ou outro como primordial, privilegiado e original. A questão dessa nova indicação é resistir a fazer apelos metafísicos banais e abraçar a ambiguidade: não se pode e nem se deve dizer se é o olhar ou o que é olhado que domina. Além disso, Merleau-Ponty está fazendo uma enorme contribuição por desconstruir as reivindicações habituais de prioridade destinadas a alcançar uma espécie de resolução filosófica. Isso é verdade na percepção e também no uso da linguagem. "Assim, entre o som e o sentido, a fala e o que ela quer dizer, ainda existe a relação de reversibilidade, e nenhuma questão de prioridade, uma vez que a troca de palavras é exatamente a diferenciação da qual o pensamento é integral."¹¹⁹

Isso também revela uma interdependência ou invasão entre estes seres não-priorizados no mundo. Esta invasão dentro dos seres na carne do mundo é uma das maneiras inovadoras em que Merleau-Ponty tentou articular este novo tipo de fundo transcendental. Nesta seção de O Visível e o Invisível, ele ecoa um pouco do espírito de seu pensamento inicial sobre a encarnação, quando ele escreve o seguinte sobre o status ontológico peculiar do corpo, entre outras coisas.

Se os toca e os vê, isso é apenas porque, sendo de sua família, em si visível e tangível, ele usa seu próprio ser como um meio de participar dos seus, pois *cada uma das duas coisas é um arquétipo para o outro*, porque o corpo pertence à ordem das coisas como o mundo é carne universal.¹²⁰

A falta de prioridade é manifesta na frase enfatizada. Nossos corpos não são coisas dentre as coisas em uma das formas redutivas que se poderia imaginar – onde nossos corpos seriam o esquema para a materialidade das coisas que podemos ver ou tocar; ou onde as

occasions the next dialectical moment where a new transcendental ground is proposed, which then discloses a new lack. Merleau-Ponty's final position is final only in the most morbid sense—it is the last one he articulated before he died.

¹¹⁸ VI., pp. 175 / 132-3: "[It] is rather a sort of straits between exterior horizons and interior horizons ever gaping open, something that comes to touch lightly and makes diverse regions of the colored or visible world resound at the distances, a certain differentiation, an ephemeral modulation of this world—less a color or a thing, therefore, than a difference between things and colors, a momentary crystallization of colored being or of visibility. Between the alleged colors and visibles, we would find anew the tissue that lines them, nourishes them, and which for its part is not a thing, but a possibility, a latency, and a flesh of things."

¹¹⁹ VI, p.190, fn. / p.145, n.5. Judith Butler has noted the value of these aspects of Merleau-Ponty's contribution to philosophy very well. "[It] attempts in a certain way to offer an alternative to the erotics of simple mastery. It makes thinking passionate, because it overcomes, in its language and in its argument, the distinction between a subject who sees and one who is seen, a subject who touches and one who is touched. It does not, however, overcome the distinction by collapsing it. It is not as if everyone is now engaged in the same act or that there is no dynamic, and no difference. No, and this is where the distinction between active and passive is confounded, we might say, without being negated in the name of sameness." Judith Butler, "Merleau-Ponty and the Touch of Malebranche," in: T. Carmen & M. Hansen (eds.), The Cambridge Companion to Merleau-Ponty, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p.194.

¹²⁰ VI, p. 181 / p.137, my emphasis. We shall return to this fascinating passage later in this essay.

coisas forneceria o esquema para a materialidade de nossos corpos. No entanto, os nossos corpos não são mais que coisas materiais; e as coisas invadem a existência uma da outra, como coisas. “Eles são o interior do lado de fora e do lado de fora para dentro, que o sentimento de duplicidade possibilita [...]”¹²¹ Reversibilidade é o princípio que responde por esta invasão.

Entre a exploração e o que vai me ensinar, entre os meus movimentos e que eu toco, deve existir alguma relação por princípio, algum parentesco, de acordo com o que eles não são apenas [...] deformações vagas e efêmeras do espaço corporal, mas a iniciação e a abertura para um mundo tátil. Isso só pode acontecer se a minha mão, enquanto ela se sente por dentro, é também acessível a partir do exterior, o próprio tangível, para a minha outra mão, por exemplo, se ela toma o seu lugar entre as coisas que toca, é em certo sentido uma delas, abre finalmente sobre um ser palpável do qual também faz parte. Através deste entrecruzamento dentro dele do toque e do tangível, seus próprios movimentos se incorporam no universo que interrogam, estão registrados no mesmo mapa [...]

Reversibilidade da carne é uma relação lateral entre as coisas visíveis na interferência e sobreposição das coisas, a sua diferença uma em relação a outra. Minha própria formulação para isso é que podemos pensar o parentesco, a "identidade" [se podemos falar nisso desta maneira], como um *horizonte implícito de diferenciação*. Como de costume, a explicação parecerá, a princípio, paradoxal. Por um lado, a implicação é virtual e não real. Assim, a carne do mundo é um horizonte virtual implícito de relações reversíveis, em vez de um substrato metafísico. Por outro lado, a implicação do horizonte para a diferenciação como a carne do mundo nada mais é do que real. Suas relações reversíveis são a “textura imaginária do real.”¹²³ “Nós vemos as coisas em si mesmas, o mundo é o que vemos [...]”¹²⁴ Mas esse paradoxo desmente vaidades metafísicas sobre a natureza do real e um equívoco importante entre eles. A carne não é *real* no sentido de um objeto empírico como aqueles estudados pelas ciências naturais – mas tão pouco são as coisas que a ciência se propõe a estudar. Do mesmo modo, a carne do mundo é *real*, no sentido de sua materialidade – mas assim são os sonhos, ficções, e assim por diante. Então, quando eu digo que a carne do mundo é “um horizonte implícito de diferenciação”, a implicação é e não é *real* – de acordo com os dois conceitos (e nenhum deles) da realidade.¹²⁵

¹²¹ OE, p.23 / p.164.

¹²² VI, p.177/ p. 133

¹²³ OE, p.24 / p.165.

¹²⁴ VI, p.17 / p.3.

¹²⁵ Cf. OE pp.21-2/ p.164. In *Eye and Mind*, Merleau-Ponty describes reversibility in terms of painting.

Once this strange system of exchanges is given, we find before us all the problems of painting. These exchanges illustrate the enigma of the body, and this enigma justifies them. Since things and my body are made of the same stuff, vision must somehow take place in them; their manifest visibility must be repeated in the body by a secret visibility. Hence, the secrecy of the visibility of painting is not hermetic. It is clear that “painting celebrates no other enigma but that of visibility.” [OE, p.26 / p.166.]

A reversibilidade da carne é o princípio ontológico responsável por essa ambiguidade reflexiva enigmática no coração da nossa existência. “Eu sou vidente-visível, porque há uma reflexividade do sensível.”¹²⁶

O enigma é que meu corpo vê simultaneamente e é visto. Aquilo que olha para todas as coisas, também pode olhar para si mesmo e reconhecer, o que ele vê, o “outro lado” de seu poder de olhar. Ele se vê vendo, ele toca-se tocando, é visível e sensível para si mesmo.¹²⁷

A reversibilidade da carne não é uma ordem moral do mundo, estamos sempre em nossa própria maneira como olhamos o ser. “As coisas são um anexo ou prolongamento de si mesmas; elas estão incrustadas em sua carne, eles são uma parte de sua definição plena; o mundo é feito do mesmo material que o corpo”.¹²⁸ Mas ser feito do mesmo material dá vulnerabilidade e não só harmonia.¹²⁹

Apesar de toda a discussão sobre a reversibilidade como uma paridade ontológica ou parentesco, Merleau-Ponty enfatiza constantemente que não há reversibilidade sem *écart*. Isso se manifesta em sua escolha de termos que enfatizam a diferenciação, fissão, divergência, dissonância, invasão, deiscência, e o desaparego entre as coisas. Merleau-Ponty fala de reversibilidade como uma espécie de transcendência, como uma “propagação” de trocas entre corpos, mas ele explicitamente descreve este em termos de diferenciação: “e por esta virtude da fissão fundamental ou segregação do pensante e do sensível [...]”.¹³⁰ Vamos nos concentrar no *desapego* nestes diferenciais.

Porque, se o corpo é uma coisa entre as coisas, é assim em um sentido mais forte e mais profundo do que eles: no mesmo sentido em que, como dissemos, é um deles, e isso significa que ele se *desapega* sobre eles, e, conseqüentemente, *desapega-se* deles.¹³¹

A reversibilidade da carne de Merleau-Ponty “define a carne.”¹³² Reversibilidade informa o relato ontológico da encarnação aqui de tal maneira que salienta a interdependência e, de fato, a interferência da subjetividade e objetividade – cada uma “apela para” a outra, e não necessariamente de forma positiva. Nossos corpos têm uma “dupla referência” [*voltaremos a essa passagem na próxima seção*] no mundo na medida em que encarnação é *não é* subjetiva e objetiva.¹³³ Reversibilidade é a demanda que devo ter, como

¹²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *L’Oeil et l’esprit*, Gallimard, Paris, 1964, pp.32-33; *Eye and Mind* in: *The Primacy of Perception and Other Essays* [ed. J. Edie], Northwestern University Press, Evanston, 1964, p. 168. Hereafter I shall cite this essay as *OE* with pagination in the French first followed by the English.

¹²⁷ *OE*, p.18 / p.162.

¹²⁸ *OE*, p.19 / p.163.

¹²⁹ Cf. Sue Cataldi, *Emotion, Depth, and Flesh: A Study of Sensitive Space: Reflections on Merleau-Ponty’s Philosophy of Embodiment*, State University of New York Press, Albany, 1993. This beautifully written book brilliantly accounts for the vulnerability of the reversibility of the flesh. I also tried to make this point briefly in my “Reversible Subjectivity: The Problem of Transcendence and Language,” in: Martin C. Dillon, ed., *Merleau-Ponty Vivant*, State University of New York Press, Albany, NY, 1991, pp.31-45.

¹³⁰ *VI*, p.188 / p.143.

¹³¹ *VI*, pp.180-1 / 137, my emphasis.

¹³² *VI*, p.189 / p.144.

¹³³ *VI*, pp.180-1 / 137: “We say therefore that our body is a being of two leaves, from one side a thing among things and otherwise what sees them and touches them; we say, because it is evident, that it

ser vidente, do visível e, como visível, do vidente – mas esta é uma relação que nunca é completa. Devemos ser *desapegados* da nossa identidade como sujeitos, a fim de sermos objetificáveis; mas também temos de nos desapegar da nossa identidade como objetos, a fim de sermos subjetiváveis. [Mas, se tomarmos este desapego muito a sério, quem somos nós?] Vemos agora o que Merleau-Ponty quis dizer quando ele disse que isso era como as relações intencionais que ele descreveu em seu trabalho inicial, mas “sem intercâmbio”. E se esta reversibilidade define a carne do mundo como *desapego*?

III. Reversibilidade e o Remanescente: Desmitificando a Reversibilidade

Agora, com o nosso trabalho preliminar feito, estamos em uma posição melhor para revisitar a reversibilidade. Podemos conceber a práxis do filósofo fora das estruturas e restrições de reversibilidade redentora? Vamos recuperar a descrição da reversibilidade redentora, a fim de ver as promessas e as limitações da reversibilidade da carne de Merleau-Ponty. Vamos considerar, de passagem, três críticas da posição de Merleau-Ponty por Judith Butler, John Caputo e Jacques Derrida. Cada um desses críticos pode ser usado para mostrar que noção de reversibilidade de Merleau-Ponty se baseia em pressupostos onto-teológicos. Devemos atender ao desapego intrínseco às descrições de Joseph de Maistre e Merleau-Ponty sobre a reversibilidade para ver que promessa Merleau-Ponty espera para desmitificar a reversibilidade e ir além da reversibilidade redentora. [O *desapego* é a chave para desmitificar a reversibilidade.] Vamos também desconstruir uma passagem sobre desapego de um período anterior da carreira de Merleau-Ponty para mostrar as limitações do desapego em seu pensamento. Finalmente, devemos considerar algumas implicações práticas da reversibilidade desmitificada.

Reversibilidade, para de Maistre [bem como para Merleau-Ponty] era a verdade fundamental da existência. Para de Maistre ela apresentava a intercorporeidade como essa condição intramundana depravada que merece perdição. O sofrimento vicário do inocente forneceu um sacrifício propiciatório que poderia fornecer expiação generalizada para toda a reversibilidade. Reversibilidade foi nossa maneira de participação na necessidade de sacrifício, bem como a possibilidade de sua redenção. Devemos cultivar um desapego de nossos corpos, a fim de participar da redenção, embora o mecanismo para o sacrifício – sacrifício de sangue – envolve necessariamente sacrifício do corpo.

A reversibilidade redentora ofereceu um remédio para a condição humana depravada. O desapego está envolvido, mas em todos os casos é resgatável. [Mas precisa o desapego ser resgatado? Ele pode ser resgatado?] Mas o que se passa com a reversibilidade de Merleau-Ponty? [Talvez ele tenha muito em comum com seu antecessor.]

Vimos que, na descrição de Merleau-Ponty sobre a reversibilidade da carne do mundo, nós somos desapegados *em direção às coisas* e desapegados *a partir das coisas*. Isso realmente reflete dois níveis de ambiguidade na existência: a ambiguidade entre a existência objetiva e subjetiva; e a ambiguidade entre o corpo e a carne do mundo. Para o primeiro, ambos somos e não somos nem sujeitos e objetos; para o segundo, nós ambos somos e não

unites these two properties within itself, and its double belongingness to the order of the “object” and to the order of the “subject” reveals to us quite unexpected relations between the two orders. It cannot be by incomprehensible accident that the body has this double reference; it teaches us that each calls for the other.”

somos nem corpos-como-coisas e carne do mundo por si só. Devemos estar desapegados de qualquer desses pólos que definem as dicotomias aqui em questão, e por isso estamos desapegados em direção aos sujeitos, objetos, corpos e carne – não mais tomados em suas conotações de oposição. [Mas isso é uma outra espécie de redenção?]

A retórica de Merleau-Ponty muitas vezes suporta uma leitura de sua reversibilidade como reversibilidade redentora. A frase, que soa como um mantra, “pela primeira vez”, na passagem citada acima do capítulo sobre o quiasma é um bom exemplo disso. Há locuções similares por todo o seu trabalho posterior. Uma maneira de lê-lo é como uma experiência de conversão. Da mesma forma, devemos considerar a afirmação na *Dúvida de Cézanne* “Não pode haver consciência de que não é sustentada por seu envolvimento primordial na vida e pela forma de seu envolvimento.”¹³⁴ Claro que, por um lado, isso pode ser lido como uma afirmação simples do princípio fenomenológico da intencionalidade: uma vez que “a consciência é sempre consciência de alguma coisa”, a consciência é inevitavelmente situada no mundo. Mas também se pode ver uma reivindicação redentora aqui, se cada desapego é simplesmente um desapego relativo e, simultaneamente, uma ligação com outra coisa [É cada desapego o mesmo?], diminui-se a força do desapego. Isto quer dizer, o desapego relativo é reduzido a uma diferença componente em uma mais ampla identidade não distinta daquela que Merleau-Ponty critica em Hegel em seu sistema dialético idealista. [O famoso slogan do prefácio à *Fenomenologia da Percepção* de que estamos “condenados ao sentido” assume um novo sentido por si próprio, com toda a condenação de um cobertor de segurança metafísico.] É claro, devemos ser justos: Merleau-Ponty sempre nega a visão pura sobre a história (ou sobre qualquer coisa) associada com o idealismo de Hegel. O significado nunca pode ser totalmente expresso; a redução fenomenológica nunca é completa; a história nunca confessa; e reversibilidade da carne nunca é completa. Assim, o sentido a que estamos condenados não é um fixo ou determinado sentido – é um sentido a se fazer. E o sentido que é feito tem integridade e propriedade só retrospectivamente. Assim, para Merleau-Ponty, a reversibilidade pode ser “o princípio fundamental” e pode “definir a carne”, mas é evidente que ele não define uma ordem mundial moral fixa ou determinada.

Não há dúvida de que o desapego é essencial para reversibilidade de Merleau-Ponty, e de fato em seu pensamento como um todo. Por vezes, pode ler-se a reversibilidade de uma maneira que ela se desloca entre dissociação e desapego. Na verdade, toda a fenomenologia inevitavelmente impõe uma forma de desapego na medida em que envolve uma *epochē*. Nós nos retiramos, e, portanto, estamos desapegados de nossos preconceitos e, assim, um fenômeno é reduzido à sua essência –, embora haja grandes desacordos entre os fenomenólogos sobre o grau em que isso é possível e como proceder para fazê-lo. Para Merleau-Ponty, o desapego é fundamental para seu pensamento, para colocá-lo de uma forma muito irônica. Para a própria ideia de um centro fixo, um núcleo estável no centro do nosso ser, um sujeito tradicional ou alma como identidade, [sim, até mesmo a identidade dessa narrativa] é o que é posto em causa pelo desapego.

[Mas às vezes a fenomenologia tem sido um pouco sanguínea sobre suas proclamações.] Existe realmente um mundo que se abre com igual facilidade para todos os seres da mesma forma através dos mesmos tipos de corpos?

Pode-se pensar então de algumas passagens da obra de Merleau-Ponty.

¹³⁴ SNS, p.31 / p.24. We shall return to this passage very soon, since it seems to cast all consciousness as healthy consciousness.

Pela primeira vez, o ver que eu sou é para mim realmente visível; pela primeira vez, eu apareço para mim mesmo completamente virado do avesso sob meus próprios olhos. Pela primeira vez também, os meus movimentos não procedem às coisas para serem visto, para serem tocados, ou ao meu próprio corpo ocupado em vê-los e tocá-los, mas eles dirigem-se para o corpo em geral e para si (seja meu próprio ou de outro), pois pela primeira vez, por meio de outro corpo, vejo que, em seu acoplamento com a carne do mundo, o corpo contribui mais do que recebe, somando ao mundo que eu vejo o tesouro necessário para o que o outro corpo vê. Pela primeira vez, o corpo já não se acopla ao mundo, ele agarra um outro corpo, aplicando-se [de si a ele] com cuidado e com toda a sua extensão, formando incansavelmente com suas mãos a estátua estranha que por sua vez dá tudo o que ele recebe; o corpo é perdido fora do mundo e seus objetivos, fascinado com a ocupação única de flutuar em ser com outra vida, de se fazer a si mesmo o exterior do seu interior e o interior do seu exterior. E daí em diante o movimento, tato, visão, aplicando-se para o outro e para si mesmos, voltam-se para a sua origem e, no paciente e silencioso trabalho do desejo, começa o paradoxo da expressão.¹³⁵

Assim, a nova direção de Merleau-Ponty na fenomenologia revela, aparentemente, uma dissociação ou desapego do si mesmo consciente onde, "perdido", nós estamos "fascinados flutuando no ser com outra vida", onde agarrando o corpo de outra pessoa "dá-se tudo que recebe" – lugar do acoplamento com a carne do mundo que revela "o tesouro necessário para o que o outro corpo vê." [Isso soa maravilhoso. O desapego é redentor.] Podemos lembrar a passagem citada anteriormente de *A Dúvida de Cézanne*: "Não pode haver consciência de que não é sustentada por seu envolvimento primordial na vida e pela forma de seu envolvimento."¹³⁶ Existem diferenças importantes nas passagens no que diz respeito à centralidade da consciência, mas não no que diz respeito à caracterização de desapego que é *sempre* também uma vinculação de algum tipo.

Alguns críticos têm sugerido corretamente que a narrativa de Merleau-Ponty sobre a encarnação pode não valer para todos. John Caputo criticou a descrição de Merleau-Ponty do corpo como tendência para um corpo feliz, saudável – o corpo sobre o qual os filósofos falaram desde a antiguidade.

[O corpo discutido pelos filósofos] a partir de Platão e Aristóteles até Merleau-Ponty – é um atlético, saudável, ereto, branco corpo masculino sexualmente capaz e de gênero inequívoco, bem-nascido, bem-educado e bem enterrado.¹³⁷

¹³⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, p.188-9. *The Visible and the Invisible* [tr. A. Lingis], Northwestern University Press, Evanston, 1968, pp.143-4.

¹³⁶ *SNS*, p.31 / p.24.

¹³⁷ John D. Caputo, *Against Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, p.194. I would like to thank my friend and colleague from Western Carolina University, Dr. John Whitmire, for providing me with this reference while I did not have access to the text for various reasons—as well as some careful notes on this chapter of Caputo's brilliant book.

[*Por que os filósofos se referem apenas à Antígona? Não leem outros dramas?*] Estes são “corpos bem-vestidos, bem-alimentados, bem alojados”. Caputo deliciosamente observa que os corpos da fenomenologia de Merleau-Ponty estão “em excelente saúde, muito bem descansados, frescos de uma viagem para as ilhas ... com decência e decoro, dignidade e graça (com apenas um toque de bronzeado).”¹³⁸ Sua crítica visa mostrar que a descrição de Merleau-Ponty é apresentada como uma representação genérica de encarnação, enquanto ele não leva em conta o corpo traumatizado, o corpo sofredor. Na verdade, é pior do que isso: Caputo acha que o relato da encarnação oferecido por Merleau-Ponty se opõe a atender a corpos traumatizados e sofredores, exceto de uma forma que venha a consolidar a normas (tendenciosas) tradicionais.

Caputo é apaixonadamente preocupado com o sofrimento e trauma daqueles que têm sido tradicionalmente excluídos das posições de poder – ele é um homem carinhoso e um pensador importante a quem eu respeito muito profissionalmente e pessoalmente. [*Você sabe muito bem que em breve eu vou escrever a palavra "mas" ou "porém" ou "ainda".*]

No entanto, [*ai está!*] enquanto não pode haver dúvida de que o privilégio concedido à diferença na descrição de Caputo é importante e bem-intencionada, algo está errado aqui. Pode-se resumir a sua agenda como o deslocamento da lógica tradicional de “o poder faz o certo” [*Might makes right*] com o “sofrimento torna certo” [*plight makes right*]. O sofrimento e trauma inscritos sobre os corpos “desagradáveis e desfigurados” daqueles feitos Outros pelo padrão tradicional da encarnação, da perspectiva de Caputo, suscitam a exigência de visitar nossos padrões e normas de encarnação. Aqueles que sofreram, em virtude de seu sofrimento, exigem e merecem nossa compaixão. Aqueles que têm sido marginalizados, em virtude de sua marginalização, merecem a oportunidade de criticar as normas que os julgaram tão duramente. Seu sofrimento os torna certos. Caputo afirma que deve divergir do entendimento da fenomenologia do corpo para desenvolver a noção de carne [*Que termo original...*] configurado em uma “poética da obrigação”, onde a mudança é a partir de uma ênfase na liberdade e autonomia a uma obrigação, capacidade de resposta e passividade.¹³⁹

Caputo está acompanhando de perto o desenvolvimento do próprio Merleau-Ponty em alguns aspectos, ao passar de um entendimento da encarnação com base na consciência a uma noção descentralizadora de carne. A propósito, por vezes a ênfase de Caputo sobre a situação do sofrimento parece aludir a um senso de sacrifício vicário por parte daqueles que sofrem uma reminiscência da reversibilidade redentora de J. de Maistre – embora, em contraste com de Maistre, Caputo não está de forma alguma defendendo seu sacrifício. Em vez disso, para Caputo, sua poética da carne impõe obrigação por meio de algum tipo de relação reversível.

Judith Butler reconhece que Merleau-Ponty fez uma contribuição bela e valiosa para a filosofia com o seu trabalho tardio, mas ela também reconhece algumas limitações que seriam prudente considerar melhor.

Da mesma forma, é bem possível que alguns seres humanos nascem na miséria e não conseguem tornar-se humanos, em virtude de serem fisicamente privados ou feridos fisicamente, por isso não há inevitabilidade ligada a tornar-se animado por um contato prévio e externo [...] Isso não quer dizer que estamos todos bem tocados, ou que sabemos como tocar em

¹³⁸ *Ibid.*, p.195. By contrast, in note 1 Caputo describes the Other’s body as “unbecoming, uncomely, embarrassing, improper.”

¹³⁹ *Ibid.*, pp.216-7.

troca, mas apenas que a nossa própria capacidade de sentir e nossa emergência como seres que agem e conhecem está em jogo na troca.¹⁴⁰

O interessante artigo de Butler diz respeito a um curso fascinante e muitas vezes negligenciado de Merleau-Ponty sobre a união da alma e do corpo no pensamento de Malebranche e outros.¹⁴¹ Ela cuidadosamente elucida o relato de Merleau-Ponty da encarnação neste texto, que antecipa o que desenvolveria mais tarde em sua descrição da carne do mundo. Butler está intrigada com o apelo de Merleau-Ponty a um *toque* fundador prévio à dicotomia sujeito / objeto em O Visível e o Invisível.

O que Merleau-Ponty faz neste último trabalho e, de fato, o que ele começou a traçar mais de uma década antes, é a pergunta, como é um sujeito formado a partir do tato, ou talvez, para colocar mais precisamente, como é um sujeito formado por um toque que pertence a nenhum sujeito?¹⁴²

Outra preocupação sua é afirmada em sua maneira caracteristicamente direta e esclarecedora: “Falar de um toque fundador é, sem dúvida, um conceito romântico e, como veremos, tem seus precedentes teológicos.”¹⁴³ Os precedentes teológicos a que ela se refere tem que ver com a posição que Merleau-Ponty apropria de Malebranche sobre o fundamento teológico da sensação e percepção, e reflete a dificuldade de separar a posição de Merleau-Ponty de Malebranche nestas notas de aula. Mas isso antecipa observações curiosas em O Visível e o Invisível, como a passagem citada, onde ele diz que “não pode ser por um acidente incompreensível que o corpo tem esta dupla referência.” Esta “dupla referência” é a maneira enigmática e ambígua em que somos e não somos nem sujeito nem objeto no mundo. Em primeiro lugar, pode-se ler isso como uma extensão onto-teológica dos fundamentos teológicos com os quais Butler se preocupa no curso sobre Malebranche. Em segundo lugar, a retórica de Merleau-Ponty quase sugere uma teoria do desenho inteligente – o que não é de forma alguma desacreditado por algumas referências à carne do mundo como uma “harmonia preestabelecida”.

Caputo e Butler estão corretos em chamar a nossa atenção para outras experiências – precisamente porque eles estão sendo definidas como “Outro” e, portanto, podem estar em risco de serem descontadas como experiências aberrantes ou inválidas, na forma do equívoco comum entre anormal como incomum e anormal como inferior, onde um tipo de experiência é estabelecido como dado, fixo, e validadas de alguma forma acrítica. É preciso conciliar [ou não] este devaneio rapsódico com as muitas passagens mencionadas acima que enfatizam a diferença, divergência, dissonância, e desapego.

Butler não é a única pensadora a perceber origens teológicas na ontologia de Merleau-Ponty. Jacques Derrida, em seu importante trabalho, Le Toucher: Jean-Luc Nancy,¹⁴⁴ dedica um capítulo para discutir a noção de carne do mundo de Merleau-Ponty,

¹⁴⁰ Judith Butler, “Merleau-Ponty and the Touch of Malebranche,” in: T. Carmen & M. Hansen (eds.), Cambridge Companion to Merleau-Ponty, Cambridge University Press, 2006, p.204.

¹⁴¹ Maurice Merleau-Ponty, L’Union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, Vrin, Paris, 1997. English translation by P. Milan & P. Burke, The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul, Humanity Books, Amherst, 2002. As Butler points out, the English edition does not include the important appendix.

¹⁴² *Ibid.*, p.181.

¹⁴³ *Ibid.*, p.182.

¹⁴⁴ Jacques Derrida, Le Toucher: Jean-Luc Nancy, Editions Galilée, Paris, 2000. English translation by: C. Irizarry, On Touching: Jean-Luc Nancy, Stanford University Press, Stanford, 2005.

o que Derrida crê transmitir uma alusão messiânica – o advento de uma carne ainda por vir. A latência da noção de reversibilidade de Merleau-Ponty é, naturalmente, a defesa de Merleau-Ponty contra a adequação metafísica: a reversibilidade não é completa porque a minha existência nunca é completamente substituível ou suficiente para a existência de outro. Os nossos seres se entrelaçam, mas não substituem um ao outro, sem um remanescente. Mas as alusões de Merleau-Ponty ao longo de sua obra para os significados inesgotáveis aparecendo à frente de uma pintura, por exemplo, pouco fazem para desacreditar as afirmações de Derrida sobre as raízes onto-teológicas da reversibilidade da carne de Merleau-Ponty. Em ambos os casos, Butler e Derrida, Merleau-Ponty parece estar articulando uma reversibilidade redentora, em virtude das raízes onto-teológicas de sua noção de reversibilidade da carne.

Mas porque esse desaparego é o cerne da reversibilidade, e com o objetivo de melhor compreender o desaparego no pensamento de Merleau-Ponty, a fim de avaliar a sua promessa e perigo no que diz respeito à desmitificação da reversibilidade redentora, vamos brevemente voltar nossa atenção para uma passagem curiosa no ensaio de Merleau-Ponty de 1945, *A Dúvida de Cézanne*.

Agora, a fenomenologia de Merleau-Ponty salientou mais do que ninguém até então, indo bem além de Husserl, que esta intencionalidade da consciência não era nenhuma relação intelectual, mas a própria encarnação. Então as apaixonadas e físicas lutas de Cézanne que ele descreveu são manifestações da matriz intencional *por meio de que* a expressão artística é alcançada. O corpo de Cézanne não fica no caminho de sua arte, é a condição *sine qua non* de sua expressão estilística original.

É um relato belo e instrutivo da expressão artística; mas pergunta-se se a descrição que retrata Cézanne como um fenomenólogo não seria bastante tendenciosa. Será que Cézanne teria sido surpreendido ao saber que ele estava buscando a essência dos fenômenos pela pintura? Na verdade, o esboço de Cézanne feito por Merleau-Ponty é um autorretrato em que Merleau-Ponty revela muito sobre o seu próprio projeto e os seus objetivos – da mesma maneira como aquele que conta uma piada revela mais sobre si mesmo do que o pretendido. [*Às vezes, eles riem quando eu conto uma piada, mas agora eu me pergunto por que eles riem.*] Nós podemos desconstruir este esboço, ou uma parte dele, e reconstruir o seu significado sem observar [*lembre-se: não olhe lá!*] as intenções do autor.

Abruptamente, Merleau-Ponty conclui o texto com uma discussão sobre Leonardo da Vinci [*Por que eu quase escrevo da Vinci de Moraes?*] que queremos desconstruir como uma espécie de ato falho. Merleau-Ponty parece convidar o escrutínio – o título do ensaio não é *A Dúvida de Da Vinci*, afinal. E é interessante que ele começa a discussão com uma referência explícita à psicanálise. Então, vamos nós discutir o texto em dois níveis: o sentido do texto com relação ao uso do exemplo para construir o esboço de Cézanne, [*e então devemos revelar outro sentido e direção do texto em que Merleau-Ponty revela que o esboço de Cézanne é para ser um autorretrato - interessante para os nossos propósitos de prestar atenção ao desaparego e revisitar a reversibilidade*].

Merleau-Ponty faz a transição de Cézanne para da Vinci ao discutir como, ao mesmo tempo, somos livres em nossas vidas, enquanto as coisas nos são dadas ou predestinadas. Merleau-Ponty volta, em seus cursos de 1954-1955, no *Collège de France*¹⁴⁵, para este problema, o que é particularmente interessante para a psicanálise – é importante compreender a nossa atividade e a nossa passividade no que diz respeito à relação da

¹⁴⁵ *Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, in: *L'Institution / La Passivité*, Belin, Paris, 2003.

consciência para com o inconsciente. De um lado, uma série de eventos ao longo do nosso desenvolvimento psicosexual, que determinam a forma como nós nos desenvolvemos como seres saudáveis [- ou insalubres? Podemos realmente distingui-los tão claramente?]. De outro, fazemos escolhas em nossas vidas e determinamos ativamente o nosso destino.

Não existe diferença entre dizer que a nossa vida é completamente construída e que é completamente determinada. Se houver uma verdadeira liberdade, ela só pode acontecer no decorrer de nossa vida, indo além da nossa situação original e ainda não deixar de ser a mesma: este é o problema [...] Cabe a nós entendermos essas duas coisas ao mesmo tempo, bem como a forma como a liberdade nasce dentro de nós, sem quebrar os nossos laços com o mundo.¹⁴⁶

Estes laços incluem os atos de reconhecimento envolvidos na psicanálise. Merleau-Ponty aponta que nossos laços com o mundo “estão sempre lá, mesmo e sobretudo quando nos recusamos a admitir que eles existem.”¹⁴⁷ Aqui Merleau-Ponty volta-se para a análise de da Vinci feita por Valéry como um “monstro de pura liberdade” que parece ter cortado todas e quaisquer ligações com o mundo, ao sujeitá-las à análise intelectual.¹⁴⁸ Da Vinci, de acordo com Valéry, descobriu um estilo analítico pelo qual ele considera agir e saber não como antinomias, mas igualmente como “exercícios” para contemplar – a diferença entre eles é dissolvida através do “conhecimento desapegado” [*au détachement de la connaissance*].¹⁴⁹ Merleau-Ponty diz que é preciso olhar mais de perto a descrição do desapego de da Vinci feita por Valéry para revelar a verdadeira liberdade dentro de sua vida, e não fora dela. Ou seja, Merleau-Ponty situa o desapego próprio de da Vinci como um laço dentro do mundo, em vez de um meio de controlá-lo de fora.

Merleau-Ponty aponta um ato falho no relato que da Vinci faz do voo do pássaro, onde “de repente, interrompe-se” e confessa que da Vinci o apresenta como uma “memória” de infância, que é certamente uma reconstrução.¹⁵⁰ A “memória” é que quando ele era uma criança, um urubu pousou em seu berço e com as penas da cauda várias vezes tocou seus lábios e boca. Aqui, Merleau-Ponty zomba da interpretação de da Vinci como pura liberdade ou consciência pura.

Assim, mesmo essa consciência transparente tem seu enigma, real memória de uma criança ou uma fantasia de um homem adulto. Ela não vem de lugar nenhum, nem se sustenta sozinha. Estamos presos em uma história secreta, em uma floresta de símbolos.¹⁵¹

A memória / fantasia do abutre de Da Vinci, expressa compulsivamente, revela mais sobre ele do que ele pretendia. Merleau-Ponty enquadra isso dentro de informações biográficas de Da Vinci. Da Vinci era um filho ilegítimo, criado por sua mãe, até que ele

¹⁴⁶ *SNS* p.28 / p.21.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *SNS*, p.28 / p.22.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *SNS*, p.29 / p.22.

¹⁵¹ *Ibid.* By the way, note the two allusions to Baudelaire in the last sentence. Poets were involved in a secret science, and in his poem *Correspondences*, nature is described as a forest of symbols.

tinha quatro anos de idade. Ele foi, então, chamado para a casa de seu pai, onde ele se tornou “desapegado”.

Sua sede de vida só poderia ser voltada para a investigação e conhecimento do mundo, e, já que ele mesmo havia sido “desapegado”, ele tinha de se tornar o poder intelectual, o homem que era todo mente, aquele estranho entre os homens. Indiferente, incapaz de qualquer indignação forte, amor ou ódio, ele deixou suas pinturas inacabadas para dedicar seu tempo para experimentos bizarros, ele se tornou uma pessoa em quem seus contemporâneos pressentiram um mistério.¹⁵²

Note como a atitude científica analítica de Leonardo é apresentada como um sintoma de uma falta de capacidade de viver a sua vida de outras maneiras.¹⁵³ Merleau-Ponty apresenta o desapego de Da Vinci como um mecanismo de defesa que revela as ligações dentro de seu mundo – uma delas revela da Vinci como da Vinci.

Ele deixou sua obra inacabada, assim como seu pai havia lhe abandonado. Ele não prestou atenção à autoridade e confiava só na natureza e em seu próprio julgamento em matéria de conhecimento, como é frequentemente o caso de pessoas que não foram criadas na sombra do poder intimidatório e de proteção de um pai. Assim, mesmo este puro poder de exame [...] tornou-se apenas a referência de Leonardo à sua história. No auge de sua liberdade ele era, *naquela mesma liberdade*, a criança que tinha sido: ele se desapegou de uma maneira só porque ele estava ligado a outro.¹⁵⁴

“Naquela mesma liberdade”, da Vinci estava ligado à seu próprio passado. Vimos anteriormente que Merleau-Ponty está convencido de que todo desapego é um desapego relativo.¹⁵⁵ Assim, a liberdade de Leonardo conquistada através de seu desapego é ao mesmo tempo uma ligação de outra maneira.

A psicanálise, ao chamar a nossa atenção para a interdependência entre o passado, presente e futuro, nos ensina que a liberdade é “uma repetição criativa [*reprise*] de nós mesmos, sempre, em retrospecto, fiel a nós mesmos.”¹⁵⁶ Absorvendo Bergson, Merleau-Ponty mais tarde se referiu a isto em suas palestras sobre a Natureza como o “movimento retrógrado do verdadeiro.” Só se deve à revisão retrospectiva o fato de que reconhecemos nossas repetições criativas como a nós mesmos e nossos estilos de ser. [*Desapego é um processo contínuo essencial para o que chamam erroneamente de identidade pessoal.*]

Merleau-Ponty conclui o ensaio: “Nós nunca fugimos de nossa vida. Nós nunca vemos as nossas ideias ou a nossa liberdade face a face.”¹⁵⁷ Face a face é uma expressão

¹⁵² SNS, p.30 / p.23.

¹⁵³ This is an important anticipation of the opening line of Merleau-Ponty’s final publication, *l’Oeil et l’esprit* [*Eye and Mind*], where he states that science manipulates the world at the price of no longer living in it. OE, p.9.

¹⁵⁴ SNS, pp.30-31 / p.24.

¹⁵⁵ SNS, p.31 / p.24: “There can be no consciousness that is not sustained by its primordial involvement in life and by the manner of its involvement.”

¹⁵⁶ SNS, p.32, p.25.

¹⁵⁷ SNS, p.32 / p.25.

interessante que implica intimidade e proximidade. Mas é uma questão interessante perguntar agora qual rosto temos olhado aqui – a liberdade e ideias de quem? Mais uma vez, um sentido do texto é que o desapareço de da Vinci é parte de seu estilo de ser, em vez de alguma forma de escapar de sua vida. Mas foi mesmo o rosto de Cézanne ou da Vinci aqui apresentado?

[É claro que há uma outra face emergente na expressão desses esboços, e é a de Merleau-Ponty. Vamos revelar um outro sentido para esta parte do texto. Assim como Merleau-Ponty observou que da Vinci interrompeu o voo do pássaro para confessar sua memória / fantasia sobre o abutre, Merleau-Ponty compulsivamente interrompe seu relato da expressão na obra de Cézanne para discutir da Vinci. Ele chama a atenção para uma leitura psicanalítica de um texto, discutindo as vantagens e desvantagens da hermenêutica de narrativas psicanalíticas e, portanto, convida a tal leitura de seus próprios atos falhos. Da Vinci era um filho ilegítimo que foi criado por sua mãe. Merleau-Ponty foi, por alguns relatos, também um filho ilegítimo, mas certamente ele foi criado por sua mãe sozinha. Sartre escreveu que Merleau-Ponty não se recuperou de uma infância incomparável. Então, quando Merleau-Ponty escreve sobre o fato de da Vinci desenvolver um intelecto aguçado pelo seu desapareço, ele está confessando seu próprio desapareço – bem como colocando em primeiro plano a sua própria percepção fenomenológica, que ele já tinha começado a fazer em seu autorretrato de Cézanne como fenomenólogo. Sartre escreveu esta observação sobre a infância de Merleau-Ponty depois da morte de Merleau-Ponty ao expressar remorso sobre a sua separação amarga sobre questões políticas. Sartre, muito injustamente, na minha perspectiva, havia retratado Merleau-Ponty como alguém que se retirou da realidade política para assumir a cátedra no Collège de France. Sartre retratou a ontologia de Merleau-Ponty como abstrusa e removida – desapareçada da realidade política. Alguém poderia perguntar por que é tão importante para Merleau-Ponty insistir que o desapareço de Da Vinci é ao mesmo tempo ligação em outro sentido, e não uma libertação do mundo. Sabemos o que está em jogo teoricamente; não é a sua afirmação da intencionalidade antes mencionada, mas o ponto do ensaio é que o trabalho do artista ou a obra do filósofo é inseparável de seu estilo de ser. Assim, vemos que há um investimento pessoal aqui também para Merleau-Ponty: a sua própria atitude indiferente, seu forte senso de privacidade, o seu desdém para a atenção do público em que Sartre prosperou, sua perspicácia analítica e talento como fenomenólogo, tudo isso é o resultado de um desapareço de quem não foi "criado na sombra do poder intimidatório e de proteção de um pai." Mas, assim como não estamos considerando da Vinci como um "monstro da liberdade", não devemos considerar essas características de Merleau-Ponty como monstruosas, já que não estão o extraindo de seu mundo. É neste sentido que o seu desapareço, e, talvez, todo o desapareço, é redimido ...]

Isto pode ser visto como uma contribuição para desmitificar reversibilidade redentora. No entanto, Merleau-Ponty, pelo menos às vezes, optou pelo desapareço relativo de reversibilidade redentora de tal forma que o desapareço de alguma coisa era inevitavelmente um apego a outra coisa, já que nunca deixamos o mundo ou a carne das coisas. *[Mas às vezes nós o fazemos ...]* E sua noção de reversibilidade parece ter alguma ligação com a fundação onto-teológica.

Então, devemos nos perguntar se é possível fazer mais progressos na desmitificação da reversibilidade, e, em caso afirmativo, quais seriam as implicações práticas disto. Claro que tudo para o que nós temos tempo aqui é uma visão antecipatória de áreas que carecem de investigação sustentada e reflexão. Por isso, vamos esboçar algumas reflexões provisórias sobre três áreas das implicações práticas de uma reversibilidade desmitificada: psicologia, política e linguagem. É claro que essas áreas se sobrepõem na prática, e isso deve se refletir em nossas observações.

Em primeiro lugar, no que diz respeito à possibilidade de mais desmitificação, nossos críticos de Merleau-Ponty nos mostraram algumas restrições e limites para a sua

compreensão da reversibilidade. No entanto, nenhum dos críticos seguiu explicitamente esta via em direção à desmitificação da reversibilidade. Vamos provisoriamente descrever o progresso ao longo destas linhas ao tomar o desapego mais seriamente como um recurso e não apenas como uma ameaça a ser redimida. Desapego estava, [ironicamente] no centro de todos os relatos de reversibilidade redentora; no entanto, em sua maior parte, apesar de ter sido essencial para o relato, o destacamento foi ultimamente reconhecido como um perigo exigindo redenção. Reversibilidade desmitificada deixará de oferecer essa concessão [se isso puder ser evitado], o que é inevitavelmente um conceito metafísico.

Em segundo lugar, e na sequência deste primeiro critério para o progresso, a reversibilidade desmitificada vai acentuar as ambiguidades de Merleau-Ponty a partir de sua descrição da reversibilidade da carne, especificamente para revisitar a descrição da encarnação. Desde o início de sua carreira, Merleau-Ponty ressaltou que o si mesmo é um ser encarnado. Primeiro, ele trabalhou isso em termos de consciência, onde *le corps propre* foi consciência encarnada, e ele apresentava desapego em termos de sua proveniência fenomenológica. Assim, seu mundo foi revelado através do desapego de matrizes intencionais ingenuamente assumidas como dadas ou fixas, enquanto *le corps propre* atendia as matrizes intencionais em que participavam – aqueles que literalmente faziam sentido do mundo e de si mesmos, celebrando a ambiguidade do sujeito e do objeto. É, entre outras coisas, um relato de identidade pessoal como intercorporeidade. [Mas é aí que reside o problema – ainda que este si mesmo seja um si mesmo virtual, que ainda aspira a um modelo de identidade, pelo menos uma identidade virtual.]

Quando Merleau-Ponty desenvolveu sua descrição ontológica da reversibilidade da carne do mundo, ele redobrou sua ênfase no desapego. Como vimos, a sua reversibilidade da carne muitas vezes é sombria em termos de divergência, cisão, diferença, dissonância, segregação, não-coincidência, não-adequação e desapego. A nova ambiguidade que Merleau-Ponty explorou nesta descrição ontológica foi entre o corpo vivido e a carne do mundo, onde a carne é sempre carne na carne. A carne do mundo é um horizonte implícito de diferenciação. Vemos que essa ambiguidade fundamental entre o corpo vivido e a carne do mundo que Merleau-Ponty explora significa que a carne do mundo é uma descrição ontológica da encarnação. No entanto, se não redirmos o desapego nesta consideração, então a nossa encarnação também deve ser revista em termos de sua reversibilidade desmitificada. Não apenas conceitualmente, mas também fisicamente, a reversibilidade da carne implica que eu não sou eu mesmo, que a "identidade pessoal" é um termo impróprio para uma série de diferenciações. Evidentemente não se quer adotar a posição imatura de que não há si mesmo, não há subjetividade. Isso é inconsistente com a experiência fenomenológica. Pois estilos de ser emergem e dependemos deles. Mas podemos melhor responder por nossa encarnação, sem redimir o desapego, ao redefinir a encarnação como *auto similaridade*, em vez de identidade. Naturalmente, esta auto similaridade será "epistemologicamente inquietante e metafisicamente suspeita."¹⁵⁸ Isso vai levar a ideia de "dupla referência" dos nossos corpos mais a sério e empurrá-la para os limites. Assim, com estes dois critérios em mente – vendo o desapego como um recurso, e encarnação como a auto semelhança, vamos considerar algumas das implicações práticas deste curso nas três áreas indicadas da psicologia, política e linguagem.

¹⁵⁸ I have developed this notion of self-similarity in: "Political Embodiment and Subjectivity," *Representaciones: Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia, y Filosofía*, Vol. 3, No. 1 (July 2007), pp 30-47, esp. pp.40-41.

As implicações psicológicas para desmitificar a reversibilidade incluem reconhecer o caráter universal do desapego em nossa experiência. O desapego é um mecanismo de defesa comum em situações traumáticas, no entanto, é muitas vezes considerado como patológico. De acordo com o DSM-IV, transtornos dissociativos apresentam o desapego como desrealização e despersonalização. No entanto, longe de ser patológico, o descolamento pode ser essencial para as verdades e os valores encarnados. Desrealização envolve a problematização do que conta como realidade. Como vimos, a ideia de reversibilidade implica desapego. E reversibilidade desmitificada deve rejeitar qualquer realidade dada, estática. Da mesma forma, a despersonalização não é uma má descrição do novo modelo de auto similaridade que propomos para substituir modelos de identidade pessoal. [Isso não romantiza comportamento patológico. Quando passamos para um modelo auto similar em vez de buscar um modelo de identidade, reconhecemos a despersonalização, que pode ser devastadora e debilitante como algo que não é Outro. Nós não devemos redimir o desapego que nos torna vulneráveis, devemos reconhecê-lo em nossos estilos de ser].

Leonard Lawlor faz uma comparação interessante em sua discussão sobre a obra de Merleau-Ponty em seu provocativo trabalho, Early Twentieth Century Continental Philosophy. Lawlor aprecia a ameaça que o desapego apresenta, que nós vimos ter tudo a ver com a noção de reversibilidade. Lawlor observa que Merleau-Ponty está ciente da ameaça à noção da realidade da identidade pessoal e de nossa orientação no mundo em geral. Aparentemente, as pessoas que consideramos sãs são aquelas que simplesmente encerram a crítica inesgotável garantida pela separação intrínseca à reversibilidade. Eles encerram, porque eles estão satisfeitos com encerrar, retrospectivamente. Lawlor observa que “se assistimos e ouvimos as coisas, a sua potencialidade, a questão surgiria novamente [e novamente] e de fato seria inesgotável”, ‘quase insano’.”¹⁵⁹ Assim, um pintor ou uma pessoa doente ou louca é obrigada [não leia isso como “está disposto!”] a assumir a ameaça à identidade apresentada pelo desapego. “Habitar (*habiter*), portanto, em Merleau-Ponty, não é para se questionar, mas para ser colocado em questão [...]”¹⁶⁰ [Levar este desapego a sério é reconhecer que o ser de alguém é posto em questão constantemente – que o reconhecimento é a condição de a possibilidade de sua própria existência. Evidentemente, o si mesmo não oferece auto evidência existencial. O reconhecimento da auto evidência na auto similaridade é, como Merleau-Ponty bem colocou às vezes, conseguido apenas em retrospecto e nunca na prática. Meu ser é uma ferida aberta. Mas ele não era consistente sobre isso. Talvez essa ameaça de despersonalização é porque Merleau-Ponty, pelo menos às vezes, aplicou a pomada de reversibilidade redentora com seu desapego relativo.]

Há implicações práticas importantes aqui para a política também. A reversibilidade desmitificada da carne, com seu relato revisitado de encarnação como auto similaridade em vez de identidade, enfraquece qualquer modelo de democracia liberal. Estes modelos salvaguardam os direitos e liberdade do sujeito individual. Mas a liberdade política não é a liberdade do indivíduo [se todo mundo é um indivíduo, então ninguém é]; é a liberdade da *polis*.

¹⁵⁹ Leonard Lawlor, Early Twentieth-Century Continental Philosophy, Indiana University Press, Bloomington, 2012, p. 171. Lawlor is quoting Merleau-Ponty from VI, p.141 / p.104.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.172. Incidentally, I remember several years ago when Len Lawlor and I were at a phenomenology conference in Perugia, Italy, and noting that there was another conference on phenomenology in Città di Castello, just a few kilometers down the road, I remarked that people in the region might be worried to see the absent-minded, distracted behavior of so many phenomenologists in the region. They might easily come to think of phenomenology as some sort of mental illness. One imagines the bocce ball players remarking at one passerby from the conference, “Just leave him alone—he has phenomenology.”

A ordem e o progresso que temos como ideais não deve começar ou terminar com um conceito metafísico de um sujeito liberal constituído por desapego redimido.

Da mesma forma, se o ser encarnado é desapego, então a alienação é intrínseca à experiência: [*encarnação é a alienação*]. Nossas intervenções políticas não devem procurar algum falso ideal de uma identidade, sem alienação no corpo vivido, o corpo político, ou na carne do mundo. Se os nossos corpos têm a "dupla referência", de que Merleau-Ponty apropriadamente falou, então é essencial nós reconhecermos que todos nós estamos enfrentando uma forma de "dupla consciência". W.E.B. DuBois brilhantemente articulou essa ideia em seu relato da alienação de afro-americanos. Mas é crucial que reconheçamos que o desapego no coração de nossa existência, de fato na raiz da nossa encarnação, significa que a dupla consciência não é um problema para um grupo seletivo, mas para todos nós. Até então, o racismo é apresentado pela sociedade dominante como um problema do Outro.

Finalmente, as implicações práticas da reversibilidade desmitificada em nossa compreensão da linguagem também são enormes. Se o desapego deixa de ser redimido para salvar o conceito metafísico da identidade pessoal, então vamos ter que rever os conceitos de autor, de leitor, de significado, de interpretação, de crítica, e na verdade de linguagem também.

Resumidamente, para tomar apenas um exemplo, podemos ver consequências importantes aqui que foram antecipadas por Marilena Chauí. Existe uma certa notoriedade entre os estudiosos de Merleau-Ponty a respeito de seu uso e abuso dos textos de outros pensadores. De forma educada dizemos que Merleau-Ponty ofereceu leituras criativas de obras dos outros como uma plataforma para a articulação de suas próprias ideias. Seus relatos de Husserl, Marx, Freud, Saussure, Sartre e muitos outros, por vezes, desrespeitam qualquer pretensão de fidelidade hermenêutica. Mas, como aponta Chauí, também podemos ver isso como exemplos de teoria hermenêutica. Isto é, podemos ver cada leitura de uma outra figura, outro texto, como um exemplo de como Merleau-Ponty vê a arte da leitura. Chauí chamou a atenção para isso em seu trabalho brilhante e importante, Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo.¹⁶¹ Aí Chauí associa as leituras críticas e criativas de Merleau-Ponty de uma série de figuras a um motivo central à discussão daquele autor. É interessante considerar de quem são esses motivos – do autor do texto que Merleau-Ponty está lendo, de Merleau-Ponty ou do leitor de Merleau-Ponty. Claro que a resposta é que esses motivos são "em todos os lugares e em lugar nenhum", no sentido de que eles não pertencem exclusivamente a ninguém, e ainda assim são intersubjetivos e reversíveis. Se não buscamos resgatar o desapego na reversibilidade, então e só então poderemos levar a sério os problemas da interpretação, uma vez que é somente quando negamos a nós mesmos recorrer aos conceitos metafísicos usuais que estamos engajados na criação do significado do texto enquanto nós nos criamos nós mesmos na linguagem.

Além disso, a reversibilidade desmitificada aponta o caminho para novas descobertas sobre a relação de sentido e silêncio na linguagem. Mais uma vez, a obra de Judith Butler é instrutiva aqui. Em uma passagem citada acima, ela notou as raízes teológicas da descrição merleau-pontyana sobre a encarnação. Ela também observou que a ideia de uma sensibilidade tátil fundadora que em si mesma não fosse tocável era um conceito romântico. Precisamos desiludir-nos de qualquer redenção oferecida por um deus – mais especialmente se o deus acaba por ser a nossa própria reflexão, como certamente

¹⁶¹ Marilena Chauí, Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo, Editora brasiliense, São Paulo, 1981, esp. pp.193-208.

acontece no romantismo. Mais especificamente, vamos considerar ainda mais a ideia do que pode ser dito sobre essa origem romântica e suas implicações para a linguagem.

Se ser tocado precede e condiciona o surgimento do "eu", então não vai ser um "eu" que é tocado – não, vai ser algo antes do "eu", um estado em que tocado e tocante são obscurecidos um pelo outro, mas não redutíveis um ao outro, no qual a distinção torna-se quase impossível, mas onde a distinção ainda se mantém e onde esta obscuridade, *não narrável*, constitui a pré-história irrecuperável do sujeito.¹⁶²

Há um silêncio produtivo e destrutivo do desapego na linguagem que podemos apreciar com a reversibilidade desmitificada, pois irá expor esta origem não narrável obscura e irrecuperável como uma vaca sagrada. O desapego não é redimido pela presunção metafísica da pura presença de uma falta. O silêncio não é totalmente outro, um sagrado Outro [*not a wholly other, a holy Other*],¹⁶³ uma identidade original inescrutável. O silêncio é prenhe de significado e, como qualquer fundo, figura na linguagem. [*Imagine! (It figures!)*] O silêncio pode fornecer uma profundidade intercorporal para a articulação de ser: assim podemos compartilhar “o que o corpo diria antes das palavras.”¹⁶⁴ O silêncio não é um deus, pura presença no traje de ausência pura. O silêncio não é o oposto de dizer ou significar alguma coisa. Falamos quando o silêncio diz muito.

Quando nós estamos à altura do desapego como um recurso e aceitamos a auto similaridade em vez de identidade, quando desmitificamos a reversibilidade redentora, talvez então, “pela primeira vez”, podemos evitar tais apelos à identidade original e começar a apreciar as ambiguidades fundamentais da carne.

¹⁶² Butler (*op. cit.*), p.190, my emphasis.

¹⁶³ I want to thank theologian Mark C. Taylor for this image presented at Duquesne University, obviously referring to Derrida's "*Tout autre est tout autre*."

¹⁶⁴ Cf. Cheryl Emerson, "Unsaid," [ms. 12/8/12]:

"Where bodies speak first,
(Knowing language as I do,
Will weigh its usual censor).
What the body would say before words,
If it could (once) be clear."

This essay is dedicated to Cheryl Emerson.

Valor e Verdade

Por Gilvan Fogel

I

1. Deixando de lado o rigor das datas ou a precisão do calendário historiográfico, mais ou menos a partir da segunda metade do século dezenove, entrando pelo vinte adentro e afora, valor passa a frequentar a história da filosofia e a nos solicitar a toda hora. Há até quem faça remontar a noção de valor a Platão — *idéa* seria valor. Começa, então, a surgir uma axiologia, uma teoria ou filosofia dos valores, em certos meios, também denominada *estimativa*, em cujo horizonte ser, *ser verdadeiro*, dizem, de modo geral, passa a ser *equiparado* a valor. *Equiparado*, *equivalente*, isto é, passa a corresponder a valor ou *valer* igual a valor!

Ainda de modo geral, *grosso modo*, as diversas teorias ou concepções de valor (Lotze, Brentano, Meinong, Rickert, também N. Hartman e mesmo a fenomenologia de M. Scheler) crescem e se fazem sob o fundo, explícito ou não, da metafísica moderna da subjetividade ou da autonomia da consciência. Assim sendo, explicitamente ou não, tais teorias ou tais concepções de valor trazem à tona esta fundação, a saber, a subjetividade autônoma, e então, por esta via, tais teorias de valor assumem perfis subjetivistas (transcendentais ou não), psicologicistas, antropocêntricos ou antropomórficos. Caricaturando: de um lado, do lado de cá, tem-se o sujeito que valoriza, ou seja, o valor; do outro lado, do lado de lá, a coisa, o objeto valorizado, o *real*, ao qual o valor *adere*, isto é, se cola, se acrescenta, se soma. Daí vem, virá o direito de se falar, por um lado, de *juízo de valor* e, por outro, de *juízo de existência* ou de realidade. Ou seja, valor é, seria *coisa* criada, posta e proposta pelo homem, pela subjetividade humana, ou alguma outra entidade, natural ou supranatural (a *cultura*, p.ex.), que então é *anexada* às coisas, ao real, o qual é visto, subentendido como um algo em si, *objetivo*, como uma objetividade ou uma *coisidade* paralela à autonomia do sujeito. Ou seria o contrário, quer dizer, teriam os valores uma realidade (um *valor!*) em si e as coisas, isso que se chama, às vezes, *ser das coisas*, do real, se fundaria nestes valores em si?! O fato é que, de qualquer modo, continuaria a predominação de dois planos, de dois estratos — o do valor ou valores e o da coisa, das coisas ou do *real*, da realidade em si, *objetiva*. Tudo se faria, se daria como uma relação binária ou biunívoca entre real, coisa, objeto e (+) valor. Em última instância, prevalece, prevaleceria sempre a pré-compreensão que hoje, a toda hora, nos é instilada, no grito ou no sussurro, pela boca de nossos empresários, homens de negócio, de propaganda, de venda e de *marketing*, que, quando querem nos enfiar alguma bugiganga goela abaixo, nos falam doce e candidamente de *valor agregado*. Isso é a pedra de toque do tempo e da hora, com a qual se quer dourar toda pílula, tornar palatável toda e qualquer pedra ou osso indigesto. Valor é, seria *coisa agregada*, isto é, somada, acrescentada às coisas, ao real. Anexada, aderida — um *encosto!* De modo geral, habitualmente, com pequenas nuances, variações e sutilezas lógico-dialéticas ou intelectuais — enfim, habitualmente entende-se e subentende-se valor de acordo com o esquema acima caricaturado. Bem, mas *encosto* é coisa para se *tirar*... Oxe! Saravá!!

2. Neste contexto de segunda metade do século dezenove, considerando porém a índole de seu pensamento como um todo, principalmente em relação à própria época moderna, cartesio-kantiana, querer-se-á, agora e aqui, destacar o pensamento de Nietzsche

e, a partir dele, esboçar uma compreensão de valor, isto é, de realidade, toda e qualquer, a partir de valor. Melhor: como valor. Dito de maneira contundente e paradoxal: coisa, real, toda ou todo e qualquer, é valor. Dito de um modo mais consequente: coisa, real, todo e qualquer, não é, mas *vale*. É assim que Nietzsche, de modo claro, direto e incisivo, formula sua compreensão: “... o *isso vale* é propriamente o *isso é*, o único *isso é*”¹⁶⁵.

A formulação de Nietzsche é, sim, contundente, porém nada clara. Mas justamente esta formulação será nosso ponto de partida e precisamos esclarecer a compreensão, antes, a pré-compreensão ou, melhor ainda, a sub-posição contida nesta afirmação. Para começar, perguntemos: o que é valor? Como se determina e se caracteriza valor? Claro, perguntando “o que é valor?” parece que nós mais nos desorientamos da questão do que propriamente para ela nos voltamos, pois valor não é, mas *vale*, quer dizer, ao se dizer *vale*, está-se a dizer que não se trata de um *é* que apontaria para um *algo objetivo*, dado, à maneira de uma ocorrência do mundo externo, *fático* (ou seria *interno, subjetivo*, de constituição subjetivo-transcendental, mas não *axiológica*!). No entanto, assim perguntando (a saber, o que é valor?), é que, inicialmente, tomaremos nosso rumo, pois, afinal, este *é* (ser) nos guia e nos determina por toda parte, a toda hora, em tudo que somos e fazemos.

Diz-se, por exemplo: um homem de valor; uma ação de valor; um político (!), ou um cientista, ou um soldado de valor; uma obra (de arte) de valor. No caso da arte (do político?!), de imediato, tende-se até a se pensar na bolsa, no leilão de arte de Londres, e se entende sob valor o preço da obra, que seria como o preço/valor de uma mercadoria qualquer e coincide com o que o comércio chama *valor* (ou poder) *de troca*. Mas quando digo um homem, um político (sejam homens de boa vontade!), um cientista, um soldado, uma ação ou uma obra de valor, em geral, de imediato, não se pensa em preço, em *valor* (ou poder) *comercial de troca*. Em questão está algo como honradez, importância, mestria, talento, dignidade, valentia, coragem, excelência.

Se formos exigidos, desafiados a esclarecer, em cada caso referido, o que se entende sob valor ou sob o fundo de todas as conotações mencionadas, ver-se-á que valor, em cada caso, quer dizer algo como *força*, *uma* força. Um homem (um político, um cientista, uma ação, uma obra) de valor, isto é, *dotado* (! então é mesmo encosto!?) de uma *força* ou de um *poder* tal que o faz ser, quer dizer, *aparecer e mostrar-se*, como tal homem (político, cientista, ação, obra) que é. O valor, isto é, a força, o poder, o destaca, o *evidencia*, o singulariza, no sentido que o mostra, o revela ou o faz aparecer e ser *tal como é*, *tal como* se mostra ou aparece. Valor se determina como força, como poder de mostraçã, de revelaçã, quer dizer, de revelar, de mostrar e, assim, fazer ser e aparecer o que é e há *tal como* há e é. *Isso vale*.

3. Valor é força. Valor *vale* (!) força. Co-responde? Equi-vale? Valor é, seria *algo*, uma *medida*, que se atribui, ou seja, que se acrescenta às coisas? Não. Valor é força e coisa, toda e qualquer, não é *coisa*, mas força. Formulado de outro jeito: coisa (real), toda e qualquer, é (aparece como tal) à medida que é força fazendo-se, tornando-se força, quer dizer, *valorando-se* como *esta* força que faz ser *isso* que é tal como é. Coisa, toda e qualquer, é o irromper e assim o pôr-se e impor-se de força-valor ou de valor-força se fazendo, se realizando, se concretizando. Mas como é *isso* propriamente? E: o que é força?

¹⁶⁵ Cf. Nietzsche, F., KGW VIII-1, 2[150], p. 138 ou *A Vontade de Poder*, Contraponto, Rio de Janeiro, 2008, nr. 556, p. 291, trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes/Francisco José Dias de Moraes.

Para se esclarecer esta formulação meio hermética e para se evidenciar o alcance e a intensidade da fala “o *isso vale* é o autêntico, o real, o único *isso é*” — para tanto, é preciso colocar-se a velha pergunta que orienta, que pontua toda a filosofia, toda a metafísica ocidental-européia, a saber, o que é o real? *Ti tó ón?* Aqui está a coisa — “*Hic Rohdus hic salta!*”

Tomando Nietzsche como nosso ponto de partida e como nosso fio condutor, é preciso dizer: a realidade primordial, *i*-mediata, é vida. Realidade primordial, imediata, quer dizer: a realidade que, primeira e *i*-mediatamente (sem mediação, sem intermediação), se realiza em todo e qualquer possível realização de realidade, em todo e qualquer movimento de alteração e de transformação de todo real (coisa) — tal realidade é vida. Vida, assim, relendo um dito de Heráclito, é o mesmo que se altera ou se diferencia no jogo de toda multiplicidade, de tudo quanto há e é. Vida é o mesmo, mas de outro *jeito*, de *outra maneira*, “no jogo do devir”, “im *Spiel des Werdens*”, diz Nietzsche.

Assim, vida é o jogo (isto é, repetição ou retomada na diferenciação, na alteração) de superficialização (aparecer) e concretização-diferenciação do devir, da multiplicidade, enfim, como se disse, de tudo quanto há e é. Mas e vida — o que é isso? Pelo que se disse, então, vida é, seria valor? Um supervalor, o valor dos valores, a força das forças? Vida, tomada em si e por si, não é valor algum, não vale nada, mas ela, no entanto, só se mostra, só se concretiza ou se realiza — *só pode* mostrar-se, aparecer, concretizar-se ou realizar-se *desde e como* valor, isto é, desde e como força ou poder. Um breve esclarecimento, como limpeza de terreno e como balizamento, definição de rumo: vida, da qual aqui se fala, não é nada que se identifique sob o olhar acurado de um microscópio eletrônico e que se quantifique e se antecipe matematicamente (numericamente, em *dígito*) em algum moderno laboratório de biotecnologia. Vida, aqui, não é nada biológico, mas um fenômeno, um acontecimento muito mais simples, primário, elementar e que é o fundo, o ponto de partida ou o pré-suposto de toda e qualquer pesquisa biológica, de toda e qualquer moderna investigação biotecnológica: o fenômeno, o acontecimento elementar do irromper, aparecer, fazer-se luz, tornar-se visível. *Este, sim, é o dado primário, i-mediato, elementar.*

Este acontecimento inaugural, fundador, arcaico (“*arché*”), é súbito, imediato, isto é, sem mediação ou intermediação. Salto. “*Ursprung*”, “*arché*”, origem como o arqui-salto, o proto-salto (“*Ur-sprung*”). Tão só salto. Pura e simplesmente: salto.

Porque é e dá-se como salto, quem está na determinação e no sentido (envio) deste salto, deste acontecimento — o homem e só o homem — , ao dar-se conta já está, já se vê sempre *dentro*, isto é, sempre já *na* e *sob a* determinação deste salto, deste acontecimento. E isso, a saber, esta situação *de sempre já dentro* ou de *inserção* — é isso que pretende dizer e mostrar *círculo*, começo (“*arché*”) circular. O termo, a expressão *círculo* é, pois, a tentativa de *espessar*, de *imagificar*, ou seja, de tornar denso, espesso e imagem, *algo, um acontecimento*, a saber, o súbito e o ab-rupto de vida como começo, que, na verdade, não *tem* e não *é* imagem alguma, nada palpável, *coisa* alguma, *algo* nenhum. Mas só e tão só um acontecimento que é um *modo de ser*, o modo de ser do homem, do vivente por excelência, a saber, *vida* aparecendo e dando-se ou mostrando-se *como tal*. E, por isso ainda, ou seja, por ser súbito, imediato, da constituição de *círculo* ou de *inserção* — por isso, é igualmente *páthos*, afeto ou afecção. É *páthos*, afeto, pois por tal acontecimento, o homem, que é por excelência o vivente *afetável, tocável* — enfim, por tal acontecer ou dar-se, o homem *já está sempre* tocado ou tomado. Esta estrutura, esta forma (=gênese ontológica), define vida, *psyché*, que, na sua irrupção ou no seu fazer-se visível *como tal*, revela-se como o

dar-se ou o mostrar-se do movimento que, desde si mesmo (salto, súbito, imediato, círculo, inserção, afeto), move a si mesmo. Um *automóvel*...!

E a isso, a este acontecimento, estrutura ou forma (=gênese ontológica), Nietzsche, em certa hora de sua reflexão, denominou vontade de poder, vontade *para* (“zur”) o poder. E: por que vontade de poder? Como, por que vontade? E poder — por que, como?

Entendamos vontade como a espontaneidade, a disposição ou a pré-disposição espontânea, isto é, gratuita, desde ou a partir de nada, de coisa ou de algo algum e, portanto, também sem nenhuma intenção, sem nenhum propósito — enfim, vontade como o movimento espontâneo *para* (“zur”, “zu der”) o aparecer, mostrar-se, fazer-se luz ou iluminar-se. Dizemos, traduzimos: vontade de poder. Pode-se dizer: *do* poder. Nietzsche escreve: “Wille zur Macht”. Este “zur” (“zu der”) diz: *para, em direção a*. Portanto, *para, em direção a* o poder. Poder?! Como? O que é? Poder é o próprio e o só aparecer, vir à luz, mostrar-se ou fazer-se visível e, assim, *como tal*, pôr-se, impor-se, *impor*. Em puro, gratuito transbordamento, superabundância. O movimento que é a vida *quer* (tende, propende gratuita ou espontaneamente *para*) isso, quer dizer, *gosta* (“mögt”, de “mögen”, querer, amar, gostar) *disso* e daí vem, provem “Macht”, poder. “Macht”, poder, é a cumulação, a perfeição de “mögen”, de amar, gostar, querer, enquanto, no caso, movimento *para* aparecer, *para* a luz. Isso aparece na nossa fala cotidiana, descuidada e desavisada, quando para dizer “eu gosto de você”, “eu te amo”, se diz “eu te quero”. Também em alemão: “Ich möge Dich”.

Aqui impõe-se uma observação importante: o homem não é o autor, a causa, o sujeito ou o *dono* deste movimento (desta vontade, da vida), mas é a instância, quer dizer, como que o lugar e a hora, em que ela (a vontade, a vida), *como tal*, aparece, se dá, faz-se. Tal acontecimento ou evento *vem sobre* o homem, portanto, *lhe sobre-vem*. E isso muito *oportunamente*, num feliz acaso, pois sobre o homem ele (o acontecimento, a vontade, a vida) *pode* vir, sobrevir, e tomá-lo e dele apoderar-se, pois ele, o homem, é o modo de ser que é o *apoderável*, isto é, o tocável, o tomável, o afetável e, então, *pode* ser e estar na necessidade de um tal evento, de um tal acontecimento, a saber, a vida. Foi dito: *pode* ser e estar na necessidade, isto é, na determinação deste acontecimento, deste *fatum*. Este *pode*, esta *possibilidade*, se refere a uma dimensão ontológica, vital-existencial do homem, da vida humana, e, então, é uma *necessidade*, constitui-se numa necessidade. No homem, na vida humana, tudo que é possibilidade ontológica, vital-existencial é necessidade, faz-se como necessidade. Aqui não se trata de lógica e de contingência lógica — pode ser *ou não*! Não. Aqui, *realidade* não está acima de possibilidade. Aqui, possibilidade é necessidade, incontornável necessidade.

Antes e fora disso, deste aparecer e impor-se como tal, não há, não pode haver nada — isto é, nenhum acontecimento, nenhum outro propósito, intenção, *sentido*, fim ou finalidade. É falsa, é inoportuna a fala de *antes* e *fora*, pois, no caso, não há *antes*, não há *fora*. Tudo, todo real possível, já é, já se dá ou acontece desde, a partir deste fato ou *fatum* e, por isso, assim, já é sempre *dentro* — entenda-se, já no âmbito, na circunscrição de círculo, quer dizer, de salto, inserção, *páthos* ou afeto, que abre, instaura o *fatum* homem-real. É a partir de tal acontecimento ab-rupto, só a partir dele que se falará, que se *poderá* falar de *dentro e fora*, de *antes e depois*. Este proto-fato ou aqui-acontecimento, a vida, denominado vontade de poder, é aparecer e só aparecer, vir à luz — desde nada, para nada. Pura doação, gratuidade. O *puro*, de “*pura* doação”, diz *gratuito*, ou seja, *sem porquê e sem para quê*. Sem causa (autor), sem fim (finalidade). Aqui não entra nem arqueologia e nem teleologia.

À guisa de rápida observação, diga-se que há *uma* ou *alguma* vontade, um certo tipo ou modo de vida ser e se fazer, já mediada ou intermediada pelo homem, desde certas idiosincrasias humanas, demasiado humanas, que *precisa* dominar, que *precisa* submeter ou subjugar. Este tipo, este modo de ser quer domínio, dominação, subjugação para *gozar* de *seu* poder (algo narcísico e onanístico) e assim assegurar-se, auto-assegurar-se de *sua* própria vontade, de *sua* própria força, de *seu* próprio poder. Mas este tipo de vontade, de vida, é vontade *fraca*, servil, escrava. É a vontade rebelada, marcada, pois, por revolta, ressentimento e vingança — o “espírito de vingança”. No entanto, a vontade, a vida, que é *forte*, que é *nobre* — que é superabundância, satisfação e suficiência de si mesma para si mesma — esta é pura irrupção, puro aparecer e expor-se para, no mesmo ato ou instante, perder-se, largar-se, abandonar-se, esquecer-se, deixar de ser (abrir mão, despedir-se, *morrer* — cf. *Zaratustra*, I, *Da morte livre*), para, assim e então, poder voltar a ser ou aparecer em transbordamento, em doação e fartura. *Re-ser*.

Aqui e agora, porém, não é tempo, não é hora, para se esclarecer esta dinâmica de vida, de vontade, a saber, por um lado, a escrava, a servil e, por outro, a nobre, a aristocrática, a excelente.

Referimo-nos, acima, à vida, à vontade de poder, como o acontecimento súbito, imediato — irrompido, eclodido em salto, como salto e, por isso, sempre já como círculo, circularidade e *páthos*, afecção. Agora, inventariamos rapidamente alguns testemunhos de Nietzsche, à busca, por sua parte, de formulação desta *visão*, desta intuição, melhor, desta *experiência* de origem, de fundamento — de *origem*, que não é e não *tem* começo; de fundamento sem fundo, a-byssal. Referindo-se à vida como vontade de poder e buscando melhor formular este proto-acontecimento ou este acontecimento arcaico, Nietzsche fala de vontade de poder “como o último *Fatum* ao qual descemos, recuamos ou retrocedemos (“...das letzte *Fatum* zu dem wir hinunterkommenen)”¹⁶⁶. O “último *Fatum*”, isto é, o primeiro, o primordial, no sentido de arcaico, de *elementar* ou originário (i.é, sem data, sem ordenamento cronológico ou cronométrico, para trás ou para frente). Primeiro ou fundador, no sentido da condição (incondicionada, pois salto, imediatidade) a partir da qual qualquer enumeração ou ordenamento se faz possível. E “*fatum*”, isto é, *feito*, *efetuado*, *realizado* (por *nada*, *nenhum*, *ninguém*), uma vez que irrompido em salto e, assim, como já visto e dito, *se pondo* e *se impondo* como o que irremediavelmente se dá, faz-se, acontece. Por isso ainda, Nietzsche refere-se a este acontecimento, a este “*fatum*”, como “das *Urgesetz*”¹⁶⁷, isto é, a lei arcaica, originária, fundadora. Mas lei, em alemão “*Gesetz*”, soa como o *posto* (participio passado de “*setzen*”, pôr, colocar), então o *posto* ou *dado* *i-mediatamente*, *de cara* (“*Ur-*). Ainda em uma anotação do começo do ano de 1888, Nietzsche escreve: “A vontade de poder (i.é, a vida) não é um ser, não é um devir ou um vir a ser, mas um *páthos* é o fato (“*Tatsache*”) mais elementar, a partir do qual dá-se um devir, um atuar ou fazer-se”¹⁶⁸.

Vida, vontade de poder, caracteriza-se como um *páthos*, isto é, como um afeto ou uma afecção e, por isso, *graças a isso*, dá-se como “o fato, o acontecimento mais elementar”. É preciso entender, é preciso ouvir em *páthos* (afeto, afecção) *experiência*, a qual abre, inaugura um movimento e sustenta-o à medida que o *acompanha* ao longo de, atravessando-o, *perpassando-o* e, assim, de algum modo, movendo-o e promovendo-o. Assim, *experiência* (*páthos*) abre, inaugura uma *viagem* — é isso que diz o alemão “*Erfahrung*” (de “*fahren*”, que é *viajar*). O nome desta *viagem* (movimento, ação, atividade de *páthos*) é, será *história*

¹⁶⁶ Cf. Nietzsche, F., KGW, VII-3, 40[61], p. 393.

¹⁶⁷ Cf. Nietzsche, F., KGW V-2, 11[157] p. 400.

¹⁶⁸ Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-3, 14[79], p. 51 ou *A Vontade de poder*, op. Cit., nr. 635, p. 325.

— a vida, a força (*essência, gênese*) do real. Nisso, a saber, abertura de um movimento e inauguração de uma viagem, que se faz história, está propriamente a experiência de experiência contida em “Erfahrung”.

E isso, tal experiência ou *páthos*, constitui-se no “fato, no acontecimento mais elementar” — “die elementarste Tatsache”. Este “mais elementar” se refere ao fato deste fato (!) ser, dar-se *i*-mediatamente, subitamente, ab-bruptamente e, então, enquanto e como “arché”, origem, é “o mais elementar” uma vez que, assim e por isso, ele, em sendo o primeiro, o primário e o inaugural, constitui-se no *elemento*, isto é, no *medium* (círculo, inserção), que é, que *já é sempre* o lugar e a hora, que *sempre já* se abriram e se fizeram e desde os quais (lugar e hora), a partir dos quais, o homem é, faz, age, vê, vive, existe, é. E, ainda por ser tal *páthos*, tal fato mais elementar, o elemento ou *medium* — em razão desta inserção radical ou *elementar*, vida, vontade de poder, ou seja, este saltar e irromper no e como aparecer, mostrar-se ou fazer-se visível — por isso, graças a isso, tal modo de ser constitui-se em círculo (inserção, elemento, *medium*), é círculo ou circularidade. Círculo, circularidade, ratifiquemos o já dito, é uma imagem, através da qual se procura concretizar, espessar, dar textura e visibilidade a *algo*, a um acontecimento, a saber, o irromper de vida, designada vontade de poder — enfim, um modo de ser (a vida, a existência) que *não é e não tem imagem alguma*, ou seja, a própria vida, a vontade de poder, o acontecimento arcaico e abissal. Isso é *nada*, coisa nenhuma, *algo* algum.

À vida ou vontade de poder, segundo a estrutura ou a forma que caracterizamos (salto, súbito, círculo, inserção, *páthos*), Nietzsche denominará ainda *mundo*. Isso é *mundo*. Mundo?! Estranho, mas... Bem, Nietzsche escreve: “A *nova concepção de mundo* — o mundo persiste; ele não é nada que se torne, nada que passa. Ou antes: ele torna-se, passa, mas nunca começou a tornar-se e nunca cessou de passar — ele *mantém-se* em ambos... Vive de si mesmo: seus excrementos são seus alimentos”¹⁶⁹. E em uma outra anotação¹⁷⁰, ele pergunta: “...Sabeis vós o que é para mim *o mundo*? Devo mostrá-lo em meu espelho?” Ai, então, ele *descreve* mundo e conclui: “...Quereis um *nome* para este mundo?.. *Este mundo é a vontade de poder* — e nada além disso! E também vós mesmos sois esta vontade de poder — e nada além disso!”

Nietzsche fala de “nova” concepção de mundo. Na verdade, ela é velha. Muito velha. Velhíssima. O que se lê nestes fragmentos, nestas anotações de Nietzsche é, com uma extraordinária coincidência (!) quanto à forma de pensamento, da compreensão, da *visão* ou intuição, o mesmo que se lê-vê, p.ex., nos fragmentos de nr. 16, 30, 64, de Heráclito ou, p.ex., o fragmento 8, de Parmênides, quando este fala do começo sem começo, do ser “ingênito”, imperecível, sem começo e sem fim... Mas, deixemos isso de lado. Não se trata de uma outra *musa*. Não, é uma e a mesma, mas deixemos de lado...

A nova-velha, *velhíssima*¹⁷¹, “concepção de mundo” só é nova em relação ao que, em tempos de Nietzsche (e ainda hoje, agora!) imperava como compreensão/determinação de mundo, a saber, física, cientificista, mecanicista, naturalista, quando muito cósmica, cosmológica. O que Nietzsche, porém, nas passagens citadas, chama de “mundo” nada tem a ver com qualquer destas concepções ou compreensões que, no fundo, são uma só, ou seja, a naturalista ou científico-mecanicista. Igualmente nada a ver com astronomia ou o que hoje denominaríamos concepção astro-física. Mas mundo, enquanto vida, enquanto

¹⁶⁹ Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-3, p. 166 ou *A Vontade de Poder*, op. Cit., nr. 1066, p. 510.

¹⁷⁰ Cf. Nietzsche, F., KGW, VII-3, S.338 ou *A Vontade de Poder*, op. Cit., nr. 1067, p. 512.

¹⁷¹ Tudo que é arcaico, originário é novo-velho, é recém-antiquíssimo, *eterno enquanto dura...* E só dura...

vontade de poder, determinar-se-á como *sentido* (*logos, linguagem*)¹⁷² que, enquanto e como *páthos*, se articulará ainda, na *fevura* do pensamento de Nietzsche, como *horizonte, perspectiva, interesse*¹⁷³ — enfim, como *valor*. Tudo isso pensado, compreendido, digamos, *ontológico-vitalmente, existencialmente*.

Nietzsche diz: “O mundo persiste (*besteht*)”, quer dizer, o mundo existe, está aí, dá-se, faz-se, acontece, há, é — é isso que diz o “*be-steht*”, “*be-stehen*”. E isso, a saber, este acontecimento ou esta irrupção súbita, este *páthos* — isto dá-se, faz-se *antes e fora* de todo e qualquer vir a ser ou tornar-se; *antes e fora* de todo e qualquer passar, perecer, ou seja, *antes e fora* de toda e qualquer determinação, medida ou critério de começo e de fim, de *dentro* e de *fora*, pois é a partir daí, *só a partir daí*, quer dizer, de tal acontecimento ou abrupta irrupção (a redundância é ênfase), que *pode* dar-se, instaurar-se toda e qualquer medida ou critério de começo e de fim, de dentro e de fora. Por isso, é dito ainda que, em relação a começo e fim, vir a ser e perecer, ele, tal acontecimento súbito, imediato, “*mantém-se, sustém-se em ambos*” [“*sie (die Welt, o mundo) e r h ä l t sich in beiden*”]. Quer dizer, ambos, a saber, começo e fim, vir a ser e perecer, dentro e fora, antes e depois — enfim, ambos estão *incluídos*¹⁷⁴, ou já se dão *desde e a partir* desta irrupção súbita, deste salto, desta *abissalidade*, instaurando assim círculo, circularidade, isto é, inserção, afeto, *páthos, arché*. E, diz ainda a passagem: “ele, o mundo, vive de si mesmo” — viver de si mesmo, ser e mover-se desde ou a partir de si próprio, sem nenhum antes ou atrás, sem autor, causa, sujeito ou *responsável*, ou seja, assim em jovial salto, como *pura* doação ou *gratuidade*, enfim e por fim, isso, tal experiência e *evidência, pois experiência é evidência*, é a extraordinária definição, intuição, *sacada* da natureza de vida, do modo de ser de *psyché*, nos gregos, de Homero a Platão¹⁷⁵. Não *ver* isso, não *acolher* isso, mesmo insurgir-se, rebelar-se contra isso (o pensamento substancialista, causal) — isto é coisa de “bípede ingrato”, diz laconicamente, incisivamente e com grande desprezo Dostoievski. “Bípede ingrato” ou “l’homme révolté”. Ou puerilidade. É a mesma coisa.

4. Nisso tudo, com toda esta arenga, como fica, onde entra valor? Na verdade, com esta lenga-lenga, o tempo todo, já estamos falando de valor.

Dissemos que vida, formulada como movimento de vontade de poder, só pode dar-se, aparecer ou concretizar-se como força — *uma* força. Este é, agora, nosso ponto de partida, lembrando que, também já dissemos, força e valor dizem o mesmo. Força é vontade de poder (vida) se realizando, se concretizando, ou seja, vontade de poder (vida) vindo à tona, fazendo-se visível e, assim, pondo-se e impondo-se. Em suma, vida que vem ao poder — *entra em voga, está valendo, é à vera*. É valor. Vale. Força realizada, concretizada, isto é, poder, é o mesmo que valor valendo, força em vigência, em voga. E isso, este valor valendo, a força em voga, feita poder, é a própria *coisa*, o próprio real. Isso, o valor, a voga, é o é. Portanto, *é não é* — vale. É vigência (de sentido, de mundo, de força), voga. Força feita poder.

¹⁷² Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-1, 2[149], p. 138 ou *A Vontade de Poder*, op. Cit., nr. 556, p. 290/1.

¹⁷³ Cf. Nietzsche, F., p. ex., *A Gaia Ciência*, livro V, nr. 374, *Nosso novo infinito*.

¹⁷⁴ Nietzsche diz “no interior do anel”. Lê-se: “Guardemo-nos de pensar *a lei deste círculo como algo tornado, que veio a ser*, segundo a falsa analogia deste movimento circular *no interior (innerhalb)* do anel...” KGW, V-2, 11[157], p. 400.

¹⁷⁵ Cf. Rohde, E., *Psyché — Le culte de l’âme chez les grecs et leur croyance a l’immortalité*, Payot, Paris, 1928. Também Otto, W., *Dionisos — Mythos und Kultus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1960.

Mais uma vez: vida, vontade de poder, aparece, só pode aparecer sempre como a realização de *uma* força, *em uma* força, *como uma* força — como um verbo, em um verbo. E isso porque vida em si, vontade em si, como pura vida ou pura vontade — isso não existe, não há¹⁷⁶. Vontade só pode ser, só pode aparecer ou realizar-se como *quero*. Na verdade, vontade é *quero*. Ou seja, só há quero, isto é, só há, só se dá vontade (vida) no *quero* e como *quero*. Quer dizer, só vida ou vontade realizada, concretizada — vigendo, valendo, em voga, no e como poder. A vida em si, a vontade como, em si, um poder, uma *faculdade* ou uma *propriedade* da própria vida ou de um sujeito, de um homem, de um *eu* ou de uma subjetividade — isso é uma falsa coisificação, substancialização. Falsa, quer dizer, tardia, epígona, decadente, pois *hipóstase*. E, neste sentido, não há, não existe vontade.

Por força, *uma* força, cabe entender *cada modo possível* de vida ou de vontade de poder aparecer, mostrar-se. Isto é, concretizar-se, realizar-se. Por exemplo, pintar, escrever, jogar, guerrear, arar, vagar... Portanto, cada modo possível de realidade realizar-se. Neste sentido, força, cada (toda!) força constitui-se num *verbo* possível do/no viver, do/no existir e, então, do real. É a ação, a atividade de vida que, de acordo com sua constituição ou modo próprio, mais próprio de ser, é ação, é atividade — a ação, a atividade de vir a ser o que é, a saber, vida enquanto e como o modo de ser (força) que, aqui e agora, se realiza, se concretiza, aparece ou se faz. Uma força é um verbo, quer dizer, um *lógos*. Quer dizer, um *mundo*. Quer dizer, uma *perspectiva* (“per-spicere”), um *horizonte* ou um *interesse* (“inter-esse”), ou seja, ser sempre já desde dentro (“inter”) de um modo de ser (“esse”), ou seja, de uma força, de um verbo. Neste “através” (o “per” de per-spectiva e mesmo o “inter” de interesse), que é elemento ou *medium*, faz-se o real (o *objeto*, a *coisa*, tudo quanto há ou é), assim como também o *sujeito* (o *expectador*, o *intérprete*) e igualmente a própria perspectiva ou interesse, quer dizer, aqui e assim realiza-se a forma ou a estrutura *interpretação*, onde não há, não se tem o direito de se perguntar pelo *quem* interpreta (pelo sujeito, pois), não se pode, não se tem o direito de pro-por ou sub-por um tal sujeito, um tal intérprete. Tal pergunta, pro- ou sub-posição (hipótese) é coisa atrasada, que chega atrasada. Dissemos: a forma ou a estrutura da interpretação — e isto quer dizer: a forma ou a estrutura do real, de toda e qualquer realidade possível, que é, que só pode ser interpretação, uma vez que não há, que não pode haver fato em si, real em si, coisa em si. A estrutura, a forma de salto, súbito, imediato, círculo, *páthos*, veta, inibe, inviabiliza isso.

Portanto, coisa, toda e qualquer — real, realidade, toda e qualquer, só há, só pode haver ou dar-se se uma força (um verbo, um sentido, um mundo, uma perspectiva ou um interesse) já aconteceu, já se deu. Assim, não há, não pode haver coisa em si, *objetiva*, *desinteressada*, *desperspectivada*, *apática*, *sem mundo*. Uma coisa em si, *objetiva*, seria uma coisa fora de toda e qualquer condição de ser ou poder ser a coisa, o *algo* que é, a saber, na sua constituição mais própria, *inserção*, *afeto* (“páthos”). Seria uma coisa ou um algo *antes e fora* de toda e qualquer *relação*, que, desde salto, círculo, sempre já se fez, se deu, se instaurou. Coisa, algo, só pode ser relação (isto é, interpretação), *esta* relação. Mas e relação — como se dá, como se faz ou é realmente relação? Expliquemos isso melhor, ainda que rapidamente, no galope.

¹⁷⁶ Lê-se em Nietzsche: “Vontade — uma falsa coisificação (*eine falsche Verdinglichung*)” Cf. KGW VIII-1, 1[62], p. 22. E ainda, para desconcerto de nossas idiosincrasias: “... mas não há nenhuma vontade - ... *aber es gibt keinen Willen*” Cf. *A Vontade de Poder*, op.cit. nr. 488, p. 262. Note-se que esta passagem-anotação de Nietzsche, no seu todo, é um importante, muito importante texto (um dos...) para a interpretação e compreensão da crítica às noções de substância ou sujeito, causalidade e ação ou atividade como consequência de *uma* ou da *nossa* vontade.

Nietzsche escreve: “Uma coisa em si é algo tão absurdo quanto um sentido em si, uma significação em si. Não há nenhum fato em si, mas, para que possa haver um fato, um sentido precisa ter sido sempre já introduzido”¹⁷⁷. Portanto, quando algo, alguma coisa, o que quer que seja ou haja, se dá, se mostra ou aparece — dá-se, mostra-se ou aparece, enfim, é, porque (graças a) um sentido (força, verbo, perspectiva, interesse, mundo) já se deu, já se introduziu ou se intro-meteu — “ein Sinn muss immer erst hineingelegt werden”. O “erst” (“primeiramente” ou “por primeiro”), que estamos traduzindo por “sempre já” — enfim, esta partícula, esta particulazinha é que, aqui, diz tudo, uma vez que ela fala o salto, isto é, ela fala da abertura ou da instauração súbita de círculo, de inserção (“páthos”), que se faz elemento ou *medium*. Um sentido sempre já se deu — com isso, assim, graças a isso (i.é, por doação disso), algo pode dar-se, aparecer, mostrar-se como isso ou algo. Um sentido sempre já se introduziu, sempre já se interpôs, isto é, um *lógos*, um mundo. Ainda na linguagem de Nietzsche, uma força, um horizonte, uma perspectiva ou um interesse.

O sentido ou a força sempre já introduzido(a) é, pois, a abertura ou a dimensão (horizonte) a partir da qual algo pode-precisa ser visto, visualizado (perspectivado), quer dizer, pode-precisa aparecer, ser. Ou seja, algo, o que quer que seja, é sempre já visto (aparecido, dado) através, no (em o, dentro, inserção) ou desde o *medium*, no e desde o elemento de um sentido (*lógos*, mundo, força). É isso, justamente isso, esta estrutura ou modo de ser (= forma, gênese ontológica) que diz perspectiva, “perspicere”.

Aqui, decisivo é ver, é entender perspectiva desde e como salto, isto é, desde e como inserção, quer dizer, já desde elemento ou *medium* e não como obra, como produto, criação ou projeção de um sujeito, de um *eu*, de um homem ou de alguma vontade livre e autônoma. Ao contrário, algum imaginável sujeito, *eu* (homem, vontade própria) já é resultado, obra da perspectiva (força, mundo, modo possível de ser de vida), fez-se ou deu-se já desde a perspectiva-salto-inserção-elemento. Por isso, nada subjetivo, assim como também nada objetivo. Isso, a saber, subjetivo e/ou objetivo, é coisa, é visão ou consideração tardia, decadente — algo que chega, chegou sempre já atrasado¹⁷⁸.

Assim, seguindo a mesma forma ou estrutura de perspectiva (desde e como inserção, círculo, elemento, *páthos*) é preciso entender interesse, *inter-esse*. Não há nada, não pode haver nada des-interessado, quer dizer, nada *a-pático*, em si, objetivo, mas sempre já desde dentro (“inter”) de um determinado modo de ser (“esse”), ou seja, sempre já desde dentro ou a partir de um sentido (*lógos*, mundo, força).

Agora podemos, mais assentadamente, indicar o modo próprio de ser de relação, pelo qual pedimos acima. É porque toda e qualquer coisa já é sempre inserção ou elemento (*medium*), que igualmente diz círculo e *páthos* — por isso, graças a isso ou seja, por doação ou graça, deste modo de ser arcaico ou imediato — enfim, por isso, graças a isso, toda e

¹⁷⁷ Cf. KGW, VIII-1, 2[149], p. 138 e *Vontade de Poder*, op.cit., nr.556, p. 290.

¹⁷⁸ Ocorre-nos uma observação: parece que usamos indistinta e indiscriminadamente, para não dizer impensada e irresponsavelmente, como sinônimas as noções de sentido, *lógos*, mundo, força, perspectiva, interesse. Parece que é uma noite escura, na qual todos os gatos são pardos. Parece que é tudo igual, tudo a mesma coisa, num caldeirão, numa *beberagem à Mefistófeles*, onde tudo, todas as mulheres viram Helena. Tudo igual ou tudo a mesma coisa num indiferente, apático nivelamento, achatamento de tudo. Não. Estas noções, nomeações/designações, talvez *conceitos* apontam para diferentes momentos, diferentes articulações ou modulações de uma mesma *experiência arcaico-originária*, fundadora, de um mesmo e único fenômeno *elementar* (um “Urphänomen”), a saber, vida, determinada também como vontade de poder. Trata-se de modos como se articula e se expõe, isto é, se realiza e então se mostra, esta mesma experiência arcaico-originária, este mesmo proto- ou arqui-fenômeno (o “Urphänomen”), qual seja, a vida, a existência humana.

qualquer coisa é o que é e aparece ou se dá tal como é, aparece ou se dá *porque é relação*. Portanto, toda e qualquer coisa só é possível desde e como relação. Mas vejamos: *salto* abre o âmbito de relação. Melhor: *salto põe o espaço* de relação ou de relacionamento. É este *espaço*, este *aberto* ou *âmbito*, que possibilita que o quê quer que seja o seja para alguém, para o homem. E é decisivo: este espaço, abertura ou âmbito, que constitui propriamente a relação, *é antes de toda e qualquer referência*, seja ela de natureza bi- ou multi-polar. Ou seja, relação, em sentido próprio, arcaico-originário, nada tem a ver com termos, polos, *relata*. Não deve e não pode ser entendida a partir de polos, termos ou *relata*. Isso já é *platonismo*, isto é, desatenção, incúria, *afrouxamento do arco*. Ao contrário, relação, no sentido arcaico-originário, tem tudo a ver com uma espécie de *tensão*, promotora e sustentadora de diferença na identidade e de identidade na diferença. Termos, polos ou *relata* é, pois, *algo* que se dá, acontece ou se instaura quando tal tensão, ou *atenção*, que é o âmbito ou o espaço da relação como tal, já se desfez, quando o *arco já afrouxou*, e, assim, torna-se *coisa de vesgo*, *coisa* de quem chega *atrasado*... Enfim, coisa decadente. De-cadente e de-generada fala de sujeito e (+) objeto, de subjetivo e (+) objetivo, dentro e (+) fora, interno e/ou externo. O fato é que tudo isso (sujeito-objeto, subjetivo-objetivo, dentro-fora) há, existe, faz-se ou dá-se, claro, — mas é tardio, epígono, como dito, de-cadente e de-generado (i.é, apartado do ritmo próprio, da fonte geradora própria) e, então, por isso, sob pena de irremediável erro, *não pode jamais, jamais tem o direito de ser reivindicado* como “coisa” ou dimensão, modo de ser primeiro ou primário, fundador e fundamental. Sujeito e (+) objeto, subjetivo e (+) objetivo, dentro e (+) fora, interior e (+)/ou exterior — tudo isso, aqui, só funda, só esclarece decadência, degeneração, perversão ontológica.

Valor, em sendo da textura, da têmpera e do *tutano* de força, não é nada desta ordem, a saber, subjetivo e/ou objetivo, etc. Isso, esta disjunção/separação, não cabe à sua compreensão e determinação. Valor — é subjetivo ou objetivo?! A pergunta, a dúvida ou o dilema - isso tudo é coisa que chega atrasada. É dúvida, pergunta ou dilema *fora do tempo próprio da coisa, do fenômeno*.

5. Vida, entendida desde e como vontade de poder, só pode aparecer ou mostrar-se desde uma força, como uma força. Força *ou* modo possível de vida ser, fazer-se vida, quer dizer, aparecer, mostrar-se. Um modo possível de vida ser vida pode também denominar-se um *verbo*. Todo e qualquer modo possível de ser de vida, cada um ou cada qual — ou seja, todo e qualquer sentido, mundo, perspectiva, interesse — constitui-se em um verbo, é um verbo. Verbo é a ação de vida fazer-se vida, a atividade de concretização ou de *exposição* de vida. Vida é *ex*-posição, *auto*-exposição, isto é, movimento de, desde si mesmo, *expor*-se a si mesmo — aparecer. Sim, *auto*-exposição, a dinâmica de concretização-aparição de vida, enquanto e como verbos possíveis, horizontes, modos possíveis de ser — sentidos, mundos, perspectivas, interesses.

E tal força ou verbo *é* valor; constitui-se, faz-se como valor. Isso, a saber, tal força ou valor, *é* propriamente o *é*, o *isso é*. “O *isso vale* é o único autêntico, real, verdadeiro *isso é*”. O valor, o *vale*, constitui-se em toda e qualquer possível realidade do real. Força-ser-aparecer-valor — isso é um único e mesmo acontecimento, um único e mesmo instante. Melhor: *um único e mesmo ato*. Por isso, assim sendo, uma vez que acontecendo e sendo desde e como círculo-inserção-afeto, valor (força, sentido, mundo, perspectiva, interesse) não é nada que, quer subjetiva, quer objetivamente, venha a somar-se, a acrescentar-se ou aderir-se às coisas. Não há *coisa* antes e fora de valor, de força, de sentido, de mundo. Portanto, já foi dito, valor não é nada agregado, nenhum *encosto*. O real, as *coisas*, o *mundo* (o domínio das coisas

objetivas, dadas), não se constitui num plano, num estrato, e a isso se soma ou se acrescenta o plano, a esfera ou o estrato do valor, dos valores. “Juízo de valor e juízo de existência ou de realidade”, como dizem os idiotas da objetividade — não, da subjetividade!

Nietzsche escreve: “Valor é a mais elevada quantidade de poder que o homem pode se incorporar”¹⁷⁹. Uma quantidade, um “*quantum* de poder” (assim diz o texto), é uma *quantidade*, um *quantum* de vida, isto é, de vontade de poder, isto é, de força realizada, concretizada. Estranha esta fala de “*quantum*”, de “quantidade” para vida, para vontade de poder, que não é “coisa” nenhuma, *algo* algum. Em questão não está tamanho, isto é, não se tem o direito de falar de quilos ou de metros de vida. Antes, até sealaria de qualidade, de qualidades. Mas com isso, com “*quantum*”, quer ser dito, de modo mais intenso e mais espesso, a realização, a concretização, a efetivação ou, ainda, a singularização da própria força, da *vontade*. Valor, força é poder, quer dizer, é força, sentido, *mundo* concretizado e, assim, singularizado, realizado *como isso* ou *como aquilo*. E só *como isso* ou *como aquilo* vida pode ser, aparecer. Só *como quero* pode a vontade *para* o poder ser vontade *para* o poder. A vontade como tal, em si e por si só, é uma abstração ou, como diz Nietzsche, “uma falsa coisificação”. “Falsa” quer dizer: tardia, epígona, decadente. A vontade (em si e por si como *pura* vontade, faculdade ou propriedade de um sujeito, de um *eu*, p.ex.) — isso não há.

Valor é, pois, a *consumação*, a *cumulação*, a *perfeição* de uma possibilidade de ser, quer dizer, de uma força — de um *mundo*, de uma perspectiva, de um interesse. Na consumação, na cumulação, que diz *perfeição*, no sentido de per-fazimento (a “entelécheia”), faz-se concretização, realização, e, assim, o “mais elevado”, o “höchste”, de força. É isso mesmo poder, o poder, como o ato de ser, isto é, de aparecer. Mas, e aqui levanta-se um outro problema, diz Nietzsche, o mais elevado *quantum* de poder “que o homem pode se incorporar — *sich einverleiben vermag*”. Incorporar, em-corpar, talvez, “*sich einverleiben*”, diz Nietzsche. Quer dizer: tornar-se, fazer-se corpo. E o homem (não a “humanidade”, dirá Nietzsche, ainda na passagem citada, que é outra abstração), pois o homem é o único lugar e a única hora em que isso, em que o que quer que seja, todo e qualquer real possível, pode (precisa!) dar-se, acontecer, tornar-se. *E o homem é corpo*. Portanto, corpo (homem) é o lugar e a hora em que vida (vontade de poder, força) aparece como tal, *pode* aparecer e fazer-se como tal. Corpo — *o homem é corpo*. Corpo e não alma, ou espírito, ou consciência, ou *físico*, ou *biológico*, ou matéria. Tudo isso é tardio, posterior. Corpo, “Leib”, enquanto *o homem* (estranho!), é o acontecimento súbito, i-mediato de *aísthesis e nous*, melhor, *o ato aísthesis-nous*. Quando homem acontece, irrompe, salta (e o homem, a vida ou a existência humana é este salto, esta irrupção) — este acontecimento ou irrupção é o mesmo ato que o acontecer, irromper, saltar de *aísthesis-nous*, de sentir-ver-perceber. Quer dizer: no mesmo ato e como o mesmo ato, a simultaneidade ou o *mesmo* de sentir-ver-perceber — o acontecer ou o irromper de vida, de homem, de existência humana. Sentir (“aísthesis”), todo sentir, é ver — já é sempre ver, perceber (“noein”) *como isso* ou *como aquilo*, uma vez que não há o puro e mero sentir, como pura e simples impressão ou sensação (estímulo) nervosa(o). Todo e qualquer sentir *já é desde ou a partir de um sentido* (*lógos*, mundo, interesse, perspectiva) — só por isso, só *graças a isso* pode ser sentir. Sem *isso*, a saber, sem este prévio ou preliminar *sentido* (*lógos*, mundo, interesse, perspectiva), seria só, o “caos dos *data*”, “Chaos der *Data*”, para usar uma expressão de Kant!¹⁸⁰. Então, por isso, sentir, todo sentir,

¹⁷⁹ Cf. Nietzsche, F., KGW VIII-3, 14[8], p. 13 ou *A Vontade de Poder*, op.cit., nr. 713, p.360.

¹⁸⁰ Isso, “o turbilhão dos *data*”, é a moderna pesquisa fisiológica, neuro-científica — a física do cérebro. Para escamotear o turbilhão, para tomar pé no caos, é introduzido nesta pesquisa o dígito, o número — a condição para o cálculo, para o controle matemático, isto é, a antecipação numérico-quantitativa. A

já é sempre um ver-perceber isso ou aquilo *como* isso ou aquilo, sempre já um algo determinado desde um mundo (sentido, *lógos*) e como um mundo (sentido, *lógos*) e jamais uma *pura, abstrata e tardia* impressão sensorial, estímulo, *coisa* de sinapses e de reações eletro-químicas, que só acontecem, que só podem acontecer num laboratório de psico-física, de neurologia ou de neurociência cognitiva — enfim, coisa do “Imetro” ou de algum outro qualquer instituto de pesos e medidas, onde se faz contabilidade, balanços e inventários, mas não se pensa. Quer dizer, onde não há real empenho por real compreensão de um *fenômeno*, de uma *experiência*.

A separação, o corte (o “chorismós”) e a oposição *aísthesis-nous*, junto com a consequente instauração dos planos, dos estratos corpo (sentir) e (+) espírito (ver, perceber), etc, etc...(p.ex., ser e (+) pensar, valor e (+) coisa, juízo de valor e (+) juízo de existência) — isso, tal separação-oposição, constitui propriamente o platonismo.

Valor é a cumulação de força que o homem pode *incorporar*, isto é, é a concretização-realização de força que pode-precisa dar-se ou fazer-se *no* homem, pois este, enquanto e como corpo (“Leib”), é a única *instância* possível de vida ser-aparecer como tal, como vida. No homem, como homem, a partir do homem, força *crece*, quer dizer, se *intensifica*, se *concentra*, se *agrava* (portanto, nada quantitativo, somativo), fica ou torna-se mais *nítido*, mais *evidente* — e, assim, o homem igualmente faz-se, torna-se ou vem a ser homem, *mais* homem, isto é, *mais destino de corpo*, em *vida ascendente*.

Dizendo de outro modo: no homem, como homem, força-valor incorpora-se, *encorpa-se*, faz-se corpo, ou seja, ganha *forma*, faz-se *gênese ontológica* (princípio de real, *vida*) e, por esta via, vai se concentrando, vai se intensificando e, então, por isso, graças a isso, ganhando clareza no seu modo e necessidade de ser, mais evidência e, neste sentido, mais necessidade e destino, à medida que *crece*. Crescer — o crescimento de força, o crescimento de poder, que marca a vida enquanto e como vontade de/para poder — enfim, assim, crescer não é nada somativo, aglutinante, de agigantamento. Não. Crescer diz intensificar, *agrar-se* (no sentido de se tornar mais grave, mais *sério*, mais intenso e necessário) e, assim, *apurar-se*. Coisa de *boa cepa*. Por esta via, por este caminho, quer dizer, segundo este *método*, torna-se mais intenso, mais grave e, ao mesmo tempo, mais simples, mais conciso. Mais sóbrio e mais grave. Isso já é *grande estilo*, o grande estilo, quer dizer, a forma (=estilo) radical, essencial (= grande).

6. “As palavras do valor são bandeiras plantadas lá onde foi inventada uma *nova bem-aventurança* — um novo *sentimento*”¹⁸¹.

Assim reza, em tradução fiel, uma anotação de Nietzsche, feita entre novembro de 1882 e fevereiro de 1883, em plena efervescência do *Zarathustra*. Numa tradução mais livre, mais solta e já bastante explicativa e interpretativa, pode-se dizer: “A fala de valor ou o discurso sobre/a partir de valor é uma bandeira fincada, isto é, *uma conquista*, lá onde e quando já se revelou (*se inventou*), já se evidenciou uma nova *vitalidade* (*Seligkeit, bem-*

expressão (e a compreensão) “caos dos *data*”, “Chaos der *data*”, ou ainda “Gewühl der Empfindungen” (a confusão, o turbilhão das sensações, das impressões sensíveis ou sensoriais) encontra-se em Kant, KrV., A 147, B 187 e está relacionada à genial *sacada* de Kant, segundo a qual a *forma*, a estrutura da sensibilidade (sem a qual nada se sente, mas tem-se tão só o turbilhão ou o caos dos *data*), no caso, tempo e espaço, não é nada sensível (sensorial, *corporal, físico*), mas transcendental, isto é, *a priori*, antecipativo, prévio ou preliminar (neste sentido *metafísico*). Quer dizer, para nós, aqui, isso é o sentido (i.é, *lógos*, mundo, interesse, perspectiva, força) que sempre já se deu, sempre já se introduziu ou se intrometeu.

¹⁸¹ Cf. Nietzsche, F., KGW, VII-1, 4[233], p. 179 ou *A Vontade de Poder*, op.cit., nr. 714, p.360

aventurança), melhor, uma nova alegria, mesmo uma nova e grande jovialidade — enfim, lá onde e quando se revelou, *irrompeu*, um novo *páthos* (*Gefühl*, *sentimento*), uma nova *sensibilidade*, a partir do(a) qual e como o(a) qual todo e qualquer possível real é visto, visualizado, entendido, dito”.

Onde dissemos *vitalidade* (uma nova vitalidade), Nietzsche escreve “*Seligkeit*”. “*Seligkeit*”, ao pé da letra, em tradução correta, diz “bem-aventurança” e se refere a uma espécie de, após a morte, possível harmonia e unidade com Deus, com o divino. Uma participação na graça e na iluminação divinas. Coisa para justos e santos. Ora, nem Nietzsche e nem nós somos santos ou justos. Na citação, para esclarecer “*Seligkeit*”, Nietzsche fala também de “sentimento”, “*Gefühl*”. Portanto, aquela “*Seligkeit*”, “bem-aventurança”, precisa ser vista como um “novo sentimento” e este sentimento é o que, por extensão, se vê e se compreende em “*Seligkeit*” e que é *glória*, *felicidade*, *alegria*. Assim sendo, digamos, a fala de valor fala da *conquista* de uma nova alegria, de uma nova satisfação, de um novo e *bom* humor, uma nova e boa jovialidade (“*Heiterkeit*”), *na* e *para* a visão-compreensão e fala ou discurso de todo e qualquer real, que, então, não é, mas *vale*. Um novo *páthos*, um novo afeto, um novo *princípio* (“*arché*”) *modulador* do real, das coisas. E isso, é dito, é uma grande *alegria*, quer dizer, uma grande *leveza*. Mas — novo?! Ou seria velho, muito velho, como aquele “velho, velhíssimo e grosso, e *encorpado* vinho da sabedoria”, que Zaratustra quer beber de novo, re-petir, re-tomar? Sim, este *novo* é novo, assim parece e se revela, por ser, na verdade, só e tão só a repetição, a retomada *daquilo que é*, do que sempre foi e, porém, em alguma hora, por alguma distração, algum cochilo ou algum *afrouxamento do arco-vida*, que é “*Bíos*” e “*Biós*” (Heráclito, frag. 48) — tais cochilos costumam ser mesmo mortais! — enfim, algo, um modo de ser que se retraiu, que se afastou ou se transviou, tal como também “a criança de Heráclito”¹⁸² e que Nietzsche ainda entende e formula como o recuo, o retraimento do puro e simples “eu sou”, próprio dos deuses gregos e, sim, da criança. E isso, este novo-velho modo de ser, este novo-velho *páthos*, é, sim, uma nova-velha vitalidade, um novo-velho “*thymós*”, um novo-velho “*Gemüt*”. Um novo-velho *coração*, uma nova-velha *cordialidade*. Por fim, uma nova-velha bandeira (*conquista*) fincada no pico, no cume da vida.

Nova alegria, nova vitalidade. Alegria, talvez, venha de “aliger” — o que tem e traz asas, o alado. É, sim, leve, leveza. Quase diáfano. Assim, valor como uma nova vitalidade, uma nova alegria, é uma leveza, um modo gaio e alígero, lépido, como critério, como medida do real. O alegre, o gaio, “a gaia ciência” ou o saber jovial, como medida, como consistência-essência ou gênese *leve*, *alígera*, *lépida* e *gaia* do real. Ou seja, assim, por esta via, o real perde, esquece ou desaprende o peso pesadão, lerdo da coisa coisi-ficada, das coisas hipostasiadas, do real substancializado na sedimentação do hirto *coisista*, do duro *coisal*. Um real, um modo de ser que não dança. Um real, um modo de ser (sujeito!) “ruim da cabeça e doente do pé”. E, como que num golpe de mágica, isto é, num salto — valor-força, viu-se, é salto — ganha de novo alegria, leveza. Jovialidade, a boa gaiatice. Essa *olhada*, este novo olhar, o valor, o real desde e como valor, é como que a resposta à pergunta, melhor, à advertência inquietante que Nietzsche, a certa altura, nos dirige — “como vai, o que se passa com, a quantas anda nossa jovialidade, nosso lado alegre, gaio e gaiato, nossa *Heiterkeit*”¹⁸³.

¹⁸² Cf. Heráclito, frag. 52, segundo referência de Nietzsche em KGW VIII-1,2[130], p. 127; *A Vontade de Poder*, op.cit., nr. 797, p. 397 e também KGW, VII-2, 25[351], p. 101; *A Vontade de Poder*, op. Cit., nr. 940, p. 463. A respeito de criança e “eu sou”, ver *Zaratustra*, I, *Das três transformações do espírito*.

¹⁸³ Cf. Nietzsche, F., *A Gaia Ciênciam* nr. 343 - “Was es mit unser Heiterkeit auf sich hat”.

Estranho, estranho! Esta pergunta, esta advertência consegue realmente nos inquietar ou nem sequer...?! Bem, de qualquer modo, desde o salto, desde a *virada* ou a *mudança de registro*, posta e imposta pela medida do valor, esta conquista põe, impõe uma grande alegria, um grande júbilo. Bom humor, jovialidade, *Heiterkeit* contaminando esse nosso vale de lágrimas, essa nossa *Vida Severina*. A irrupção da vida, sempre severina, isto é, sempre pobre, pouca, finita, é sempre “tão belo como um *sim* numa sala negativa”. Pois presente, graça, doação, gratuidade. Sem porquê, sem para quê.

E um real assim visto, assim entendido, reclama também uma nova fala, uma outra fala, um outro discurso a respeito de verdade, sobre a verdade.

Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se levanta.¹⁸⁴

Alevanta-se, acorda, desperta a força, o valor do próprio valor, isto é, o valor mesmo como medida, como critério — melhor e mais precisamente: como *forma ou gênese ontológica* (= a própria coisa) e não como agregado, como *encosto*. Este é “o mais elevado”, “das Höchste” — esta a nova musa. E vamos a isso, pois *isso* é a boa, a oportuna passagem para a segunda etapa do nosso tema, que é “Valor e Verdade”. Vamos, pois, à verdade e, como no jogo da bolinha de gude, *à vera* — *está valendo!* É de verdade! É que valor é verdade. Verdade é valor.

II

1. Para a contemporaneidade, foi decisiva a intervenção de Heidegger na discussão do tema verdade. A questão é enorme, gravíssima e, aqui, agora, vamos apenas tentar esboçar alguns esclarecimentos quanto a alguns aspectos, que acreditamos serem importantes para o encaminhamento e a compreensão do problema. Esboçar alguns esclarecimentos quanto a alguns aspectos, isto é, anunciá-los, enumerá-los e buscar esclarecê-los.

Heidegger contesta, inicialmente, duas afirmações consolidadas pela tradição. Uma, segundo a qual o juízo, o enunciado é o lugar da verdade e, outra, a definição tradicional de verdade como adequação ou correspondência — seja do intelecto à coisa, seja da coisa ao intelecto.

A discussão do problema do juízo ou do enunciado como lugar da verdade supõe, principalmente, uma compreensão de linguagem, da essência, isto é, da gênese, da linguagem, e então a caracterização do juízo, do enunciado, como *algo* posterior, tardio, isto é, *coisa* derivada e não primária, imediata.

Quanto à questão da correspondência ou adequação, o ponto de partida é o fato que tal correspondência ou adequação começa sendo uma relação (pois o enunciado não é a coisa e a coisa, por sua vez, não é o enunciado) e, para que a definição ou determinação de verdade como correspondência se sustente, é preciso, antes, esclarecer a natureza e a possibilidade de uma tal relação — p.ex., como é que o ente, o real, vem a dar-se, a oferecer-se ou a aparecer para um possível enunciado ou juízo? Sem um tal esclarecimento prévio, a definição tradicional de verdade permanece obscura e *dogmática*. Portanto, não se trata, de imediato, de negar, de recusar pura e simplesmente correspondência (ou adequação), mas de esclarecê-la, de fundá-la, ou seja, remetê-la a seu próprio e necessário fundamento ou condição de possibilidade.

¹⁸⁴ Cf. Camões, L., *Os Lusíadas*, I, 3, Vs. 8-9

Uma outra consideração inicial a se fazer é que Heidegger — aí, sim! — de cara exclui do horizonte de discussão do tema verdade a suposição ou a pré-compreensão de que esta se configure como um *dado*, como um *algo objetivo* (ou *subjetivo*, ou *intersubjetivo*), como uma *ocorrência* ou algo fático no e do *mundo real, externo, objetivo* e, então, tratar-se-ia de se verificar, isto é, confirmar, constatar *objetivamente* e, por esta via, conseguir algum tipo de controle e de asseguramento do possível fato, dado ou ocorrência. Isso, a saber, dado, ocorrência, fato, verificação, controle, (auto)asseguramento — enfim, isso não é *coisa* de verdade, quer dizer, não é próprio ou constitutivo do tema, do problema. Um tal encaminhamento do problema ou uma tal suposição (pré-compreensão) é já um desvio, uma falsificação. Aqui também dir-se-ia: no começo de tudo há um erro. Mas como? Por quê?

Por um lado, o desdobramento de *Ser e Tempo*, partindo da *ideia* de homem e de realidade desde e como ser-no-mundo, inviabiliza toda e qualquer compreensão deste tipo, desta natureza, ou seja, coisista, objetivista ou subjetivista. Mas o que quer dizer ser-no-mundo? Vejamos isso rapidamente.

2. De modo geral, ao se ouvir a afirmação, segundo a qual o homem, a vida ou a existência humana é, se faz ou se dá imediatamente como ser-no-mundo, achamos isso simples, evidente, mesmo óbvio. E isso é um ou mesmo o perigo. Consideramos assim: sim, é claro, o homem é no mundo, em um mundo ou como ser-no-mundo à medida que, vivendo e convivendo, existindo e coexistindo cercado de pessoas e de coisas, materiais e espirituais, de pedras, mesas, bolas, assim como de obras de arte, de crenças e de convicções religiosas, de ideias e princípios políticos e sociais, enfim de *coisas e de valores* — assim vivendo e sendo envolvido e solicitado por todas estas coisas, pelo *mundo*, o homem se volta, se *abre* para todas estas coisas e valores, sentidos, significações naturais e culturais ou espirituais, que passam a constituí-lo e determiná-lo. Coisas da natureza e do espírito, que, juntadas e somadas, constituem o mundo em torno ou em volta, para o qual o homem se volta, se relaciona, se *abre*, como que direta e espontaneamente, ou seja, imediatamente. E tudo isso, claro, passa a formar, a constituir e a determinar o homem no seu âmago, na sua essência.

Ao assim entendermos ainda estamos inteiramente fora e distantes da compreensão própria, ontológico-existencial, do homem, da vida humana (“Dasein”, *presença*) como ser-no-mundo.

Ao entendermos, tal como acima descrito, o homem voltando-se, *abrindo-se* natural ou espontaneamente para as coisas, para o em volta ou o entorno (o contorno, a circunstância) — ao assim fazermos, sempre já sub-pomos e pré-compreendemos o homem como pré- ou sub-existindo como um algo já dado, já constituído, então já um *sujeito*, seja como um (vago, impreciso) eu (que se abre), ou uma pessoa, ou uma consciência, ou uma vontade, ou uma alma, ou um espírito ou, por outro lado e contra tudo isso, como matéria, orgânica ou inorgânica; energia física, eletroquímica, biofisiológica, etc, etc. Seria este *algum homem* assim já, vaga e nevoenta ou imprecisamente concebido ou mesmo incisivamente desde algum enérgico discurso científico, constituído e mesmo pré-constituído (o dado), que se voltaria, que se *abriria* para as coisas, materiais ou imateriais, para o *mundo*, e com elas ou com ele se relacionaria e, a partir de então, através de um sutil e arguto exercício intelectual, *dialético*, procurar-se-ia caracterizar como se dá, como se daria ou se faria esta relação, este inter-relacionamento — talvez coisa de intersubjetividade, ou dialógica, ou... Mas com certeza *intelectual, dialética!* Como dito, isso, esta sub- ou pré-compreensão (tácita, vaga, mas determinante), no entanto, não é o sentido da afirmação,

da *tese*, e da compreensão do homem, da vida ou da existência humana (o *Dasein*) como ser-no-mundo. Mas como é, então?

A compreensão, a visão ou a *sacada* desconcertante é que o homem, originariamente¹⁸⁵, não é *coisa* nenhuma ou *algo* nenhum dado ou constituído, seja espiritual, seja material ou imaterial. Quer dizer, originariamente, é preciso ver, é preciso *poder* ver e pensar ou compreender o homem como não sendo nem um eu, nem uma consciência, nem uma alma ou espírito, ou pessoa, ou vontade e nem nenhuma base física, material, orgânica ou inorgânica (biologia, neurologia, *física do cérebro*). Nada disso é dado primário, imediato, mas coisa tardia, epígona — por mais ingênuo e paradoxal que isso possa soar. Mas, então, afinal, o que é, como é o homem? Só e tão só *um modo de ser* (e *coisa* nenhuma, e *algo* algum), que se caracteriza como *poder ser* (possibilidade) tocado ou tomado (afetado) por um poder ser (uma possibilidade). É assim, enquanto só e tão só este estranho e insólito modo de ser, que o homem se caracteriza, originariamente, como *possibilidade de e para possibilidade* — e *coisa* nenhuma, e *algo* nenhum. Este *poder ser* assim tocado ou tomado (afetado) por possibilidade de ser é que esclarece a *abertura*, o *ek-stase-homem* ou “*Dasein*”, *presença* (isso é, na analítica existencial, o *Da* do *Da-sein*, o *ek* de *ek-sitência*). O homem é a possibilidade (a *aptidão*, a *propensão* ou a *pré-disposição*) para ser afetado (tomado, tocado) por (uma) possibilidade, isto é, por um *sentido*, por um *lógos* — enfim, por um *mundo*. Quando algo, quando o que quer que seja acontece ou se dá, *inclusive e sobretudo o próprio homem*, um *sentido* (*lógos*, *mundo*) já se deu ou já aconteceu, já se pôs, se interpôs ou introduziu. É graças, é *por obra e graça* deste sentido que sempre já veio e sobreveio (tomou, afetou), que tanto coisas como o próprio homem se dão, *podem* dar-se. É graças a este sentido já acontecido e que já sobreveio (isso define *transcendência*) que se dá ou acontece tudo quanto acontece ou se dá, tudo quanto *pode* dar-se ou acontecer, aparecer, fazer-se visível. Este sentido ou *lógos* sempre já *posto e interposto*, possibilitador e reunidor, compactador ou integrador de tudo que é e há — isso é *mundo*, o *mundo* no sentido ontológico-originário ou existencial.

À guisa de rápida observação, faça-se constar que a análise, a explicitação dessa estrutura ou forma, a saber, a abertura ou *ekstase* (homem, *Dasein*) que é possibilidade de e para possibilidade — tal explicitação vai revelar ainda salto ou imediatidade e *inserção ou circularidade* (círculo) como igualmente constitutivos desta forma ou estrutura, de modo tal que ficará *vetada*, inviabilizada toda e qualquer fala, em nível arcaico-originário, de gênese, pois, de sujeito e/ou/*versus* objeto, interior e/ou/*versus* exterior, ativo e/ou/*versus* passivo, etc., etc.

Fechemos aqui este breve parêntese, que foi este tópico.

3. Heidegger, ao discutir a questão da verdade, e falando já desde *Ser e Tempo*, também o faz já falando desde, portanto, já sub- ou pré-supondo, a compreensão de verdade no horizonte da experiência grega de *alétheia*, ou seja, a experiência e a compreensão de real dando-se, fazendo-se ou realizando-se enquanto e como *desocultamento*, *desvelamento* ou *descoberta*. E este é o primeiro aspecto que, agora e aqui, se pretende esclarecer um pouco,

¹⁸⁵ *Originariamente*, isto é, tal como ele, *de fato*, jamais é, jamais pode ser encontrado ou verificado, pois de fato ele sempre já é constituído ou realizado em um mundo, em uma situação histórica ou fática. Não há o *primeiro homem*.

pois, ao contrário do que possa parecer a primeira vista, esta fala de descoberta ou de desencobrimento de ou do real não é tão clara, tão óbvia.

Alétheia, desvelamento ou desencobrimento, não é um dado *objetivo*, em si e real, no sentido de algo existente e pertencente às coisas, como se diz, *objetivas*, fora, independentes do homem e que seria, então, constatado, verificado. Descobrir ou desocultar não é destapar algo que estava tapado, coberto com ou por outro algo — p.ex., o guardanapo tapando ou cobrindo o pão por causa das moscas. Tiro o guardanapo e, então, encontro, descubro algo que estava *atrás*, tapado, coberto (o pão), pronto, feito e acabado, real e em si mesmo, como coisa física e material, ali sobre a mesa na sua real realidade externa, objetiva, como uma ocorrência do e no mundo físico, externo, objetivo, etc, etc...

Não. Descobrir, desocultar, enquanto e como *alétheia*, é um acontecimento próprio, uma dimensão ou um modo de ser exclusivo do homem, isto é, da vida, da existência humana, que Heidegger denomina e compreende como “Dasein”, no sentido de ser uma presença subitamente (salto) irrompida, saltada, brotada. Sim, uma *presença*. No âmbito, no *espaço* — na abertura deste salto dá-se, acontece *alétheia*, isto é, desocultação, desvelamento, descoberta ou revelação. Esta irrupção súbita (salto) *no* e *desde* mundo (o *sentido*, o *lógos*, enquanto e como *transcendência*, pois ele *sobrevém ao homem*, o qual marca o ser-no-mundo), o abrir-se deste âmbito ou, melhor, o abrir-se da própria abertura como lugar e hora do homem, da vida ou da existência humana (“Dasein”) — isso, este modo de ser, é e faz-se, então, como ser no ver, no aparecer, isto é, na desocultação, no desencobrimento, no mostrar-se e também recolher-se, retraindo-se, que, para o grego, se denomina *alétheia*.

Assim sendo, verdade, enquanto e como *alétheia* (desocultação, descoberta), é um acontecimento, uma dimensão da vida, da existência humana, enquanto *inserção*, isto é, a irrupção, que é o ser-no-mundo. Certamente, o acontecimento, a dimensão da/na vida, do/no homem. Só há real, só pode haver ou dar-se real, só pode se dar ou aparecer real como real, isto é, *como tal*, porque há, porque dá-se ou faz-se — melhor, antes, *porque sempre já se deu ou já se fez homem, vida ou existência humana*. “Porque”, quer dizer, *graças* a isso, como *dom* ou *graça disso*, a saber, desta irrupção, deste acontecimento súbito e abissal — doação.

Dizer, porém, que só há, que só se dá real como real, como tal, desde ou a partir do homem não quer dizer que o homem, subentendido como alguma substancialidade ou sujeito (alma, consciência, eu, vontade ou organismo, base ou lastro biofisiológico) seja a causa, o autor (sujeito), o “dono” do real, das coisas, de tudo quanto há e pode ser ou haver. Não. Que o real, todo e qualquer, só seja, só possa ser desde ou a partir do homem quer dizer, sim, que o homem (enquanto *inserção*, ser-no-mundo e então *presença*, *Dasein*) é o *lugar e a hora* do real, de todo e qualquer real, ou seja, do aparecer e mostrar-se como tal, do revelar-se ou do *desencobrir-se* de todo e qualquer real, à medida que ele se faz o *destinatário* (e não o autor, a causa, o sujeito) desta aparição, desta revelação ou desocultação — portanto, de *alétheia*.

Destinatário — como? Há algo de extraordinário nisso. E isso, ser o destinatário, quer dizer: o homem está, é apto a receber, a ser tocado e tomado por um tal envio, a saber, por uma tal revelação, por um tal desencobrimento, por uma *gênese* do real. Mas o real, todo real, é o fazer-se ou o acontecer da possibilidade-mundo, da possibilidade-*lógos*. Então, aí o extraordinário, o homem, *antes* de ser algum sujeito (eu, consciência, alma, espírito, fundo biológico ou que quer que seja), é a possibilidade (aptidão, disposição ou pré-

disposição) de ser tocado e tomado por possibilidade, isto é, por mundo, sentido, *lógos*, a qual perfaz a gênese do real, de todo e qualquer real possível.

Toda fala, todo discurso sobre ou a respeito de homem, descrevendo-o ou caracterizando-o como alma, espírito, consciência, eu, pessoa ou cérebro, a atual física do cérebro, como neuro-biologia, neuro-ciência, genética, etc, etc, — enfim, tudo isso é tardio, posterior, de *segunda instância*. Em outros termos, nada disso é dado primário, imediato. Esforço insensato e desesperado, à maneira de Münchhausen, isto é, arrancando-se, puxando-se do pântano pelos próprios cabelos, para descrever e caracterizar o fenômeno arcaico-originário, a partir do qual todas estas falas, todos estes discursos *já* se fazem, *já* se dão. Em suma, são possíveis. É sempre querer saltar sobre a própria sombra.

Tal fenômeno, tal irrupção arcaico-originária ou *elementar* — isto é, *o elemento ou medium* — denomina-se ser-no-mundo e esta estrutura diz o modo de ser (e não coisa, algo) *Dasein* (enquanto e como “olho” irrompido, olhar explodido, ou seja, homem, vida humana como *presença súbita*) enquanto e como possibilidade de e para possibilidade, *antes* de ser qualquer outra coisa ou algo possível, p.ex., espírito, alma, *corpo*, este entendido como organismo, biologia, etc., etc. Arcaica ou originariamente¹⁸⁶ o homem é *coisa* nenhuma, *algo* algum, mas só e tão só um *oco*, um *buraco*, que pode e precisa denominar-se possibilidade de/para possibilidade. *Arredondando* e agravando esta formulação, Kierkegaard caracterizou o estrato ontológico básico, elementar da vida, da existência humana, dizendo: “é a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade”¹⁸⁷. Insistamos, porém, nesta formulação de possibilidade de/para possibilidade.

A caracterização do homem (*Dasein, presença*) enquanto e como ser-no-mundo quer dizer: o homem, *antes* de ser este ou aquele homem determinadamente (um Pedro, uma Maria, mesmo um espírito, consciência, etc...) é só e tão só a possibilidade de ser tocado ou tomado (afetado) por possibilidade. “Possibilidade”, duas vezes empregada, não denota, em cada emprego, *a mesma coisa*. O homem é possibilidade, isto é, ele é disposição, pré-disposição ou aptidão *para*. Antes de qualquer algo constituído (eu, alma, espírito, corpo...) o homem *é* esta aptidão, esta disposição ou pré-disposição *para*. A isso, a este modo de ser, denomina-se também *abertura*. E ele é esta aptidão ou abertura enquanto e como possibilidade (aptidão, abertura) *para possibilidade*. Agora, no segundo emprego, possibilidade está se referindo a *mundo* na estrutura ser-no-mundo, ou seja, o homem, originariamente, é possibilidade para ser tocado e tomado (afetado) por um sentido, por um *lógos*, que em si e por si mesmo é igualmente possibilidade de ser, de vir a ser ou tornar-se, à medida que este sentido (mundo, *lógos*) é movimento de *alteração* (= vir a ser outro) ou diferenciação. Sua auto-transformação. Este mundo (sentido, *lógos*) é o *um* que em si mesmo se diferencia, se altera, isto é, vem a ser outro na concretização, como concretização ou singularização. Este mundo (possibilidade, *lógos*, sentido) como que *usa*, faz uso ou se *apropria*, se *apodera* do homem (*Dasein*), ou seja, da abertura ou da aptidão (disposição ou pré-disposição) *para ser tocado e tomado* (=afecção ou afeto) por mundo (possibilidade, sentido, *lógos*), o qual *no* homem e *desde* o homem (o *tocável*, o *tomável* ou o *afetável* — esta a sua excelência ou o seu próprio propriamente dito) se ex-põe, ou seja, se realiza, se concretiza, à medida que se diferencia e se transforma. É assim, neste, desde este e como este *uso* ou *apropriação* do homem (da possibilidade de/para, da abertura), que o homem vem

¹⁸⁶ Isto é, já dissemos acima, tal como jamais se pode encontrar, *achar* concreta ou faticamente, uma vez que não há, que não pode haver o *primeiro homem* (a estrutura de salto, súbito e, então, inserção, o *sempre já* no mundo, veta, inviabiliza isso) a ser encontrado por qualquer arqueologia ou paleontologia...

¹⁸⁷ Cf. Kierkegaard, S., *Conceito de Angústia*, I, § 5

realmente a ser homem, a tornar-se *este* ou *aquele* homem determinadamente, singularmente. Ou seja, ele, assim, tornar-se-á um *eu*, ou uma consciência, ou uma alma, ou uma vontade, também um corpo biológico, um *organismo*, com todas as suas possíveis determinações ou caracterizações desde este horizonte ou *positum* — faz-se possível, p. ex., psicologia, fisiologia, genética, etc.

Ser-no-mundo, em dizendo esta estruturação de possibilidade para possibilidade, evidencia que o homem, originariamente, é *história*, quer dizer, ação, atividade, *drama*, que, na verdade, é tempo fazendo-se tempo, se *temporizando*. Daí "Ser e tempo", isto é, *ser-tempo*. O homem não é nada, *coisa* nenhuma, mas só, tão só este insólito, este propriíssimo ou *ipsíssimo modo de ser*. E este é o elemento, o *medium*, de tudo que é, de tudo quanto há e pode haver. E esta estrutura, que é abertura e que assim se faz história, é isso ou tal estrutura à medida que *antes e igualmente é liberdade*, pois esta possibilidade de/para diz: aberto, *livre* para.

Pois bem, esta estrutura, esta *forma* (= gênese ontológica) ser-no-mundo, enquanto e como liberdade e história, é um e o mesmo com *alétheia*, com o acontecimento que é o movimento (história-liberdade), a dinâmica ou o jogo desvelamento/velamento, descoberta/retração, iluminação/ocultação.

4. Todo homem, enquanto homem e porque homem, está — mais, é na determinação de verdade como *alétheia*, isto é, como desocultação, desvelamento ou descoberta. Na verdade, é isso que caracteriza, que explicita ou esclarece a tradicional fala, desde os gregos, de ser o homem na determinação do *ver*. Ver, aqui, quer dizer: ser no sentido, na determinação do aparecer. Ver é ser na determinação, no sentido do aparecer, mostrar-se ou fazer-se visível. Ver é, pois, ser no e como *ver-aparecer*. Justamente este modo de ser perfaz a humanidade do homem — sua identidade ou seu próprio. O homem é homem porque é isso, *graças* a isso. E: por quê? Desde onde? Qual a causa? Como? Não há *por quê*, não há *de onde*, não há *para onde*: dá-se, faz-se, há, é. Por obra e graça de... *nada*. Por isso, gratuidade, doação, excesso, transbordamento. Dádiva, presente — *presença, Dasein*. E ser este e neste ou desde este modo de ser faz do homem, originariamente, não uma *coisa* ou um *algo* qualquer, mas justamente só e tão só este *modo de ser* — e *coisa* nenhuma, *algo* nenhum. A essência, isto é, a força geradora ou a gênese de tal modo de ser é liberdade. Não liberdade como o ato *livre* de deliberação de *alguém* (Deus, p. ex.), de alguma *vontade* livre, de algum princípio ou de alguma força (p.ex., natureza, matéria, energia), de alguma *faculdade* ou *propriedade*. Mas liberdade como *liberação* à medida que é doação e graça. De graça. Eclosão. Irrupção. Isso, tal eclosão ou irrupção desde nada, por nada e para nada — isso é liberdade. Gratuidade, no sentido de pura doação. Ser neste modo de ser (*verdade, homem*), enquanto e como liberdade (irrupção, graça, doação, gratuidade) — isso, igualmente, constitui, perfaz o ser *na* e *desde a transcendência*. Transcendência é esta pura eclosão, pura irrupção, que *vem sobre*, que assim se apropria, se apodera, que *sobrevém*. "Pura", quer dizer: só, *tão só*. Por nada, desde nada, para nada.

Ein Baum stieg. O reine Übersteigung!¹⁸⁸

"Uma árvore irrompeu. Ó pura irrupção, pura *transcendência*". Ou a mesma experiência abissal, alegre e festiva, em Tupiniquim, quando, de repente, alguém vê "um anjo que atira para cima cinquenta metros de tronco e fronde" e, num ímpeto, cria

¹⁸⁸ Cf. Rilke, R.M., *Sonetos a Orfeu*, I

“este absurdo vocativo” e brada: “Ó colossalidade!”¹⁸⁹ Pura irrupção, pura transcendência. Gratuidade. Doação. Graça. Transbordamento, superabundância. *Colossalidade!*

5. Ser homem é ser ou estar irrevogavelmente na determinação, no modo de ser verdade, enquanto e como *alétheia*, isto é, desvelamento, descoberta e, assim e por isso, aparição, iluminação, *luz*. Mas isso, porém, ainda não é ser ou estar na verdade (*alétheia*) como tal, ou seja, dando-se conta, acolhendo e celebrando, este modo de ser *nele mesmo e como tal*. Para tanto é preciso *despertar* — pois “acordados, estão dormindo” . “Sem compreensão: ouvindo, parecem surdos. O dito lhes atesta: presentes, estão ausentes”¹⁹⁰.

Portanto, para a abertura (o despertar) que é ser na verdade (*alétheia*) é preciso igualmente *abrir-se*, despertar. Não se trata somente de ver, mas de ver o ver. Sim, assim, o homem, a vida, entra no seu próprio elemento e se faz pensamento. O puro elemento do pensar, disse Hegel¹⁹¹. É preciso, pois, despertar (ver!) para o modo próprio de ser que é ver, isto é, é preciso abrir-se *para* ou *despertar para o ver, para o próprio despertar*¹⁹² como tal e, assim, ser no modo de ser que é ver e ver que vê, quer dizer, ver o próprio ver. Puro quixotismo. Isso, este acontecimento, na Grécia, marca o nascimento da filosofia, quer dizer, o irromper do *lógos* como lugar e hora do real, de todo real. Não é, como se costuma dizer, passagem do mito para o *lógos* (da *i-rrazão* para a *razão*!!), mas o revelar-se que o mito é *lógos*. E: o que é, como é *lógos*, quer dizer, a própria realidade do real? Por esta via, assim, verdade, enquanto e como *alétheia*, faz-se destino, ou seja, não fatalismo ou fatalidade, mas *um* ou mesmo *o envio*, que marca, que *decide* o Ocidente, a Europa. O nome deste envio é *história*, “Geschichte”. Não história no sentido de historiografia ou ciência histórica, ou seja, como catalogação e inventário de datas, de fatos e dados, de *documentos*, mas história como *acontecer, suceder* ou o *vir-a-ser* deste envio, deste modo de ser em se fazendo e se alterando, e que constitui o *drama*, a *gesta* do homem. É este o sentido de “Geschichte” (e não “Historie”), de história, entendida vital, existencial ou ontologicamente. Aqui e assim, ser no sentido de ser, que é ser no sentido, na determinação, no envio de verdade (*alétheia*), faz-se ou torna-se a própria história (envio, destino) de verdade (*alétheia*). O Ocidente, a Europa é a assunção, a tomada sobre si *deste fardo*, deste destino. Um destino, um envio, é sempre um fardo — mas *leve*, pois tarefa e a alegria da e na ação, da e na tarefa *possível e necessária*. Dito mais claramente: o Ocidente, a Europa é a tomada sobre si *de* destino, *de* história, enquanto e como envio, destino, história de verdade. O Ocidente, a Europa, *não pode mais não ser isso*. Ou...?! Barbárie, deserto, *niilismo*.

6. E destino, dizendo história, está igualmente dizendo *conquista*. Mais: *auto-conquista*. Estranho, muito estranho isso que pode, e então precisa, acontecer ao homem: abrir-se ou despertar para aquilo que ele propriamente é, a saber, homem (ser na *verdade*,

¹⁸⁹ Cf. Rosa, J.G., *São Marcos*, em *Sagarana*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1978, p. 238

¹⁹⁰ Cf. Heráclito, frag. 34, Diels, trad. E. Carneiro Leão.

¹⁹¹ Hegel, em uma de suas “Preleções sobre a história da filosofia”, ao comentar Tales de Mileto e o seu “tudo é água”, diz ser esta a “primeira frase filosófica” e que com esta “proposição está aquietada a imaginação selvagem, infinitamente colorida, de Homero” (o mito). Inicia-se um pensamento “sem imagem, sem figuração”. Exatamente este é o diagnóstico de Nietzsche em seu ensaio “A filosofia na época trágica dos gregos”. Igualmente, comentando Tales e o “Tudo é água”, diz que com isso começa um pensamento “não-místico e não-alegórico”. Isso, este modo de ser, de ver, marca o que Hegel denomina, em outros lugares, “o puro elemento do pensar”. Cf. *Os Pensadores*, Vol. I, *Os Pré-socráticos*, Abril Cultural, São Paulo, 1973, p. 15 e 17 respectivamente.

¹⁹² Ver *ou* ouvir — vital ou existencialmente, aqui, ver e ouvir dizem o mesmo.

no *ver*) e então *conquistar*, *precisar conquistar* isso (este modo de ser) que ele é. Vir a ser o que é. Este é o imperativo maior. Por quê? Para quê? Não há isso. Tais perguntas, e as exigências ou reivindicações nelas contidas, já pertencem ao moralismo. “Imperativo” não está falando de nenhum prescritivo dever ser moral, mas pura e simplesmente de uma necessidade vital, existencial. A partir deste abrir-se ou deste despertar *para* a abertura (modo de ser) que o marca, que o estigmatiza, a partir daí viver ou existir “in hoc signo”, neste ou desde este modo de ser, que é ser para a verdade (*alétheia*) como tal — enfim, a partir daí, tudo que o homem faz é, *precisa ser* esforço. Esforço ou empenho. Esforço ou empenho para vir a ser o que é, o que *pode* e, então, *precisa ser*. A este esforço ou empenho denomina-se *conquista*, *auto-conquista*. Isso, este esforço, pode ser leve. Ele é leve — quando se faz necessário envio, destino e, então, *liberdade para*. Isto é, liberdade para a liberação de uma identidade, de um *próprio*.

Aqui e assim cumpre-se a vida, a existência que se faz como o exercício, a cada passo, desta conquista. Exercício — sim, *ascese*. Tal vida *crece*, é *crescimento*. Mas nada acumulativo, somativo, aglutinante. Quantitativo. Algo do tipo *engorda para abate*. Nada de agigantamento evolutivo, teratológico. Nada chocho, balofo, *gordão*. Vida cresce, quer dizer, *agrava-se*, *intensifica-se*. Vida torna-se, a cada passo, em conquista e autoconquista (esforço, empenho), *mais intensa*, *mais grave* — *mais simples*. Mais sóbria, mais *econômica* — de gestos, de atos, de afazeres. “A intensidade exige concisão”, diz limpamente Francis Bacon, à busca da *forma*, à busca de gênese ontológica¹⁹³. Este é, sim, o caminho *da, para a forma*. Vir a ser o que é é *enformar-se*, vir a ser forma, a gênese ontológica que é, que o homem é. Assim cumpre-se realmente vida, ou seja, o movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo. Assim tem-se vida enquanto e como vida *ascendente* (que *crece*), *própria*, *autêntica*. E isso é vida nobre, aristocrática — claro, sem nenhum laivo ou ranço de coisa étnica, social, política. É *tônus*, é tensão vital, existencial e, por isso, *amor próprio*. A vida forte, mais forte, isto é, mais grave e mais intensa, mais *nítida*, mais *evidente*, limpa e límpida — nisso e por isso mais destino, mais necessidade de envio, de *um* envio. Menos escolha e mais livre (!), pois mais ação necessária para a liberação de um *próprio*, de uma identidade — o fardo que é leve, pois é a medida, a medida necessária. E, por isso, mais *nobre*, ou seja, desenhando, esculpindo, dando forma a um *nome*, a uma *identidade*: o nome *Homem* no exercício de sua humanidade, no cumprimento de seu modo *próprio* de ser — de seu destino, pois. Ele, assim, esculpe a sua humanidade, a sua identidade ou o seu *próprio*. E, na verdade, de fato, este escultor é o tempo, o tempo fazendo-se tempo, urdindo-se em sua temporização. É o tempo, pois tudo isso é obra de, da história, “Geschichte”. História e liberdade. *E isso, este modo de ser, é verdade*, enquanto e como *alétheia*.

Aqui, à luz deste sentido, em sussurro, ouvimos uma fala de Hegel, que ganha corpo, se enche, cresce e se faz evidência e autoridade: “Verdade — esta será sempre uma grande palavra. E, ao ouvi-la, um coração valente, nobre, pulsará sempre mais forte”¹⁹⁴.

Um coração nobre, intrépido, valoroso, valente. Também Parmênides faz eco por aí. Um coração, uma força, um valor, que pulsa ao ouvir a força, o valor da verdade, de verdade — a força, o valor que a verdade é. Estamos de volta a Nietzsche?!

7. Em Nietzsche, para se compreender a questão da verdade, na sua radicalidade ou essência, é preciso vê-la, entendê-la desde a arte, como arte. Arte é a dimensão ou o modo

¹⁹³ Cf. Sylvester, D., *Entrevistas com Francis Bacon – a brutalidade dos fatos*, Cosac & Naify, 1995, p. 176.

¹⁹⁴ Cf. Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, Band 18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975, S. 33.

de ser de vida na(o) qual, exemplarmente, dá-se ou faz-se realidade, ou seja, a *realização* de realidade. E realidade, arcaicamente, é verdade, pois verdade passa a ser o nome do movimento de realização de realidade, de sua *gênese*, uma vez que realidade, enquanto realização, é gênese — gênese de realidade. E, enquanto gênese, criação. E é como gênese ou criação que dá-se, que faz-se verdade — portanto, nada de correspondência ou adequação a algum estado de fato, seja objetivo, seja subjetivo. Verdade é o nome da ação, da atividade de vontade de poder (vida) enquanto e como aparecer, mostrar-se ou fazer-se visível, que é criação, pois diversificação, diferenciação.

E parece que Nietzsche pensa e diz o contrário de Heidegger a respeito de verdade. Pois, ver-se-á, ele diz textualmente: *verdade não é descoberta*. Está, estaria Nietzsche dizendo: verdade não é, não se faz ou não se dá desde e como *alétheia*, isto é, desvelamento, *descoberta*? Mas, parece, estamos misturando as coisas, *forçando a barra*, uma vez que Nietzsche jamais fala de *alétheia*. Isso é coisa de Heidegger, mesmo de heideggerianos e de heideggerianismo — coisa da escola e da confraria. O fato, porém, é que Nietzsche pensando verdade desde e como arte, então desde e como criação, está falando a partir do mesmo *fenômeno*, a partir da mesma *experiência* de verdade e respectivamente de realidade. Para falar do mesmo fenômeno e da mesma experiência (lembramos: experiência é evidência) não é preciso que um pensador faça uso do mesmo *nome*, da mesma *terminologia*, das mesmas expressões ou designações. O decisivo é justamente o fenômeno, a experiência própria fundadora e instauradora do fenômeno. Ou seja, decisivo é a experiência e a evidência que daí brota, irrompe. E aqui a única coisa que interessa é o fenômeno, a experiência própria fundadora e reveladora do fenômeno. Em suma, no caso, só nos interessa a questão, o problema nele mesmo. E jamais o Heidegger ou o Nietzsche pelo Heidegger ou pelo Nietzsche. Este tipo de acribia é coisa de *pesquisador* e de *especialista* — o que não é e não quer ser, de modo algum, nosso caso.

Mas, retomando o problema, a questão. Em uma anotação do outono de 1887, Nietzsche escreve: “Verdade não é algo que estivesse aí e, assim, algo que seria encontrado, descoberto, mas algo *por criar* e que dá o nome a um *processo* ... [verdade] é um *determinar ativo* — não um tornar-se consciente (tornar sabido) de algo que já estivesse fixado e determinado. É uma palavra para a *vontade de poder*”¹⁹⁵.

Portanto, Nietzsche está dizendo o que já falamos a propósito de verdade enquanto e como descoberta (*alétheia*): verdade não é algo que eu encontre aí como dado, como coisa feita, pronta e acabada a ser constatada, verificada, embrulhada ou embalada para ser usada ou consumida. Neste sentido, não é nada *descoberto* (“fixada e determinada a ser encontrada e descoberta”) — o descoberto, aqui, tem o mesmo sentido de topar-se com algo feito, pronto e acabado e, assim, encontrado, verificado, constatado e assegurado. Tal como acima dissemos que verdade, enquanto e como *alétheia*, não é destapar o pão encoberto, tapado pelo guardanapo ou pela toalha e encontrá-lo, *descobri-lo* ali atrás, feito, cristalizado, sedimentado, à espera de uso e de consumação. Portanto, como já se viu, Nietzsche está igualmente dizendo que, em se falando de verdade, não se trata de nenhuma adequação, de nenhuma correspondência a nenhum estado de fato — *objetivo ou subjetivo*.

Nietzsche, ao contrário, diz: não, verdade não é isso e assim, mas “algo por criar e que dá o nome para um *processo*”, o qual “é uma palavra para a *vontade de poder*”. Bem, e o que quer dizer isso? O que é criar, como? Como um processo, que é outro nome para criar? E como verdade, i. é, criar, é uma palavra, quer dizer, um outro nome para vontade de

¹⁹⁵ Cf. Nietzsche, F., KGW VIII-2, 9[91], p. 49 ou *A Vontade de poder*, op. Cit. nr. 552, pág. 288.

poder, ou seja, para vida? O que dá este *direito*? É preciso encaminhar uma compreensão, uma elaboração deste problema, o criar, a criação, e ver-se-á então que verdade, criar, processo e vida (vontade de poder) constituem ou perfazem um único e mesmo movimento, uma única e mesma estrutura ou dinâmica. Enfim, um único e mesmo fenômeno. E é possível que, por esta via, a saber, criar, cheguemos ao mesmo fenômeno e à mesma experiência (ainda que não nos mova e não nos interesse *provar* isso. Não se trata, aqui, de nenhuma *tese*), qual seja, verdade enquanto e como *alétheia* — desvelamento, descoberta, mostrar-se ou tornar-se visível. Valor é isso: ele mostra, ele *evidencia*, ele ilumina e, assim, faz, torna visível. Melhor e mais claramente: ele *é* isso, ou seja, ele é o próprio aparecer, o próprio mostrar-se, *impor-se*, fazer-se visível do real, do que aparece, do que é e há — do que *vale*.

8. O que é criar? Como é criar? Habitualmente, de modo explícito ou não, associamos criar à novidade, ao novismo, e isso a reboque de subjetivismo. Fantasia, ficção, dizemos. Explicitamente ou não, associamos esta fantasia e ficção, com as quais identificamos criação, com a atividade de um eu, de um sujeito ou de uma subjetividade e o criado seria expressão, objetivação desta subjetividade. Isso seria a fantasia ou a ficção como produção de um sujeito, de uma subjetividade, diz-se. Neste contexto, de modo geral, criação é *expressão*, isto é, pôr ou espremer para fora, de um *dentro*, de um interior — o sujeito (seja lá o que for e como venha a se determinar). Está aí reproduzida a dinâmica do esquema dentro *versus/e/ou* fora, interior *versus/e/ou* exterior, sujeito *versus/e/ou* objeto, etc, etc.

No entanto, deve-se entender criar, criação, como a ação ou a atividade de *pro-moção* (i.é, de levar adiante, à frente, o que Nietzsche, na citação acima, chamou *processo*) de uma força, de uma possibilidade — portanto, de vida, de vontade de poder. Observe-se que é um levar adiante voltando, isto é, revigorando-se, pois vida, não sendo jamais progresso infinito, balofo e inflacionado, é sempre volta, retorno, retomada. E, na retomada, revigorecimento ou revitalização de força, de possibilidade, ou seja, de vida se fazendo vida. Sim, insistente revitalização. E isso para o *bem* ou para o *mal*, quer dizer, seja como vida ascendente, criadora (produtiva, *poiética*), seja como decadência, niilismo (esterilidade, inércia, tédio, apatia). A questão aqui é, seria, o *quê* que volta no insistente voltar, retomar, quer dizer, que tipo de força se refortalece, se revitaliza ao voltar, ao ser retomada. Criar é, pois, *pro-moção* da dinâmica do mostrar-se, aparecer ou fazer-se visível de vida. Assim, criar é a ação, a atividade de promoção, de impulsionar e fazer vir a ser um sentido, pois força é sentido. Força, *valor*, é o nome ou um outro nome para dizer o ou os verbos de ou na vida, de ou na existência, isto é, as dimensões, aberturas, perspectivas ou interesses de realização ou concretização de vida.

Mas como promover, promoção? Não é isso atividade de *eu*, de vontade pessoal, de sujeito, de subjetividade? Não. Mas Nietzsche, estranhamente, ao se perguntar pelo *como* do criar, da criação, diz: *querendo*. Mais: *mandando*. *Criar é querer e mandar*. Melhor, querer como mandar — um querer que é mandar. Ora, de novo, não é isso o extremo, o estertor de sujeito, de subjetivismo, de voluntarismo? Não é o paroxístico da igualação, do achatamento, do nivelamento de tudo à vontade subjetiva, ao querer do eu, ao despotismo, à tirania do individual? Não. Trata-se de humildade e doçura. Humildade, doçura e *gratidão*. Como?!

Perguntemos de fato: o que é mandar? Como? E agora precisamos considerar que, em respondendo à pergunta pelo mandar, estaremos esclarecendo querer — a vontade que, já dissemos, só há e só se faz como *quero*.

Um texto extraordinário, onde Nietzsche formula e explicita vida como vontade de poder, é o discurso da segunda parte do *Zaratustra*, intitulado *Da auto-superação* — “Von der Selbstüberswindung”. Superação, antes, auto-superação fala da estrutura ou da dinâmica da vida enquanto e como auto-ultrapassamento, auto-transcender-se, ou seja, a dinâmica de auto-diferenciação ou auto-alteração. E isso quer dizer: desde ou a partir de si (auto), vir a ser *outro* (alterar-se), transformar-se, transfigurar-se. Isso mesmo é criação — vida se auto-pro-movendo. Assim, auto-ultrapassando-se e auto-transfigurando-se, vida *crece*, quer dizer, se agrava, se intensifica, em se tornando mais *simples*.

E neste texto, neste discurso do *Zaratustra*, vida (vontade de poder, isto é, movimento *espontâneo* de/para o aparecer, vir à luz, e, assim, pôr-se e impor-se) é apresentada como uma estrutura (quer dizer, como um todo *complexo-simples*, uma *articulação* ou *composição*, que perfaz um *um*) de *mando e de obediência*. Não vamos agora, aqui, nos estender no tema, que é enorme e radical. Vamos anunciá-lo e esboçá-lo para nossa finalidade, nosso *uso* aqui e agora.

Inicialmente, mandar é dar tarefa, dar *quefazer*. E isso porque vida é ação, atividade, ou seja, ela não pode não ser ação, ocupação, atividade de *ex-por-se*, de auto-expor-se, quer dizer, de aparecer, mostrar-se, fazer-se visível enquanto e como ação e exposição de uma força, de uma possibilidade ou de um sentindo (ainda: *lógos*, interesse, perspectiva, *mun-do*). A própria vida segreda a *Zaratustra*: “Onde há vida há mando e obediência... e manda-se naquele que não pode obedecer a si próprio”. Sem maiores explicações, ouçamos assim a última frase citada: “Dá-se tarefa, dá-se quefazer àquele que, desde si mesmo, não tem e não é uma tarefa (quefazer, i.é, interesse...) própria, uma atividade desde si mesmo, a qual libera ou liberta um próprio, uma identidade.” Este que não tem ou não é uma tal atividade desde si mesmo — este propriamente não vive, à medida que vida, em seu sentido imediato ou primeiro, é movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo. Mandar, pois, é colocar vida em movimento — fomentar, promover vida. Mas isso é um pleonasma. É chover no molhado, pois vida é sempre já movimento, não pode não ser movimento. Antes, trata-se de *sustentar e manter* em movimento, em devir, o que em si e por si já é sempre movimento, devir. Mas, ora, isso é preciso? Isso *se impõe* para o vivente, o homem e só o homem, que *participa* de vida, que, desse modo, é propriamente vida. Mandar, em impondo ação à medida que é dar tarefa, é sintonizar-se (pôr-se no mesmo *tônus*, na mesma *força*) e sincronizar-se (pôr-se no mesmo *tempo*, *andamento*). Isso, sintonizar-se e sincronizar-se, constitui *participação, participação vital ou existencial* — *experiência* (Nietzsche diria ainda: *corpo*). E como isso? *Obedecendo*. É desde e como obediência que se faz, que precisa se fazer todo e qualquer autêntico mandar. Obediência?!...

Onde há vida, há obediência — “Todo vivente é um obediente”, diz o *Zaratustra*¹⁹⁶. Onde há vida, há mando e obediência. E, mais: onde há mando, *precisa* haver obediência. E mais ainda: só há, só dá-se e só faz-se real, autêntico mando onde há, dá-se e faz-se real, autêntica obediência. A obediência é o deixar ser, o deixar vir a ser de *transcendência*, isto é, o deixar fazer-se e acontecer do que vem e sobrevém ao homem desde e como salto, irrupção, então, afeto — a saber, vida enquanto e como força, sentido, que se apropria ou se apodera do modo de ser que é o apropriável, o apoderável, quer dizer, o homem e só o

¹⁹⁶ Cf. Nietzsche, F., *Da auto-superação*, em *Assim falava Zaratustra*, II

homem. Obedecer é deixar ser o que ultrapassa, o que transcende — a força, o sentido, o *lógos*?! Como?! O que é, como é realmente obedecer?

O texto em questão, no *Zarathustra*, pergunta: “Como, pois, se dá isso?!, perguntava-me. O que persuade o vivente de modo tal que ele obedece e manda e, mandando, ainda assim cumpre (exerce, exercita, “*übt*”) obediência?”¹⁹⁷

Tomemos pé na coisa e esclareçamos de vez o que é obedecer — até e sobretudo para esclarecer o mandar. Já dissemos, não cabe, como habitual e apressadamente se faz, entender obediência, de cara, como cega sujeição e daí servilismo e subserviência. Isso é forma tardia, decadente ou degenerada de obediência. Obedecer (de “*obaudire*”) quer dizer *ouvir* — pôr-se a ouvir, o que se faz ou se dá pelo ouvir, através do ouvir. Escuta. Nietzsche explora e acentua isso. No alemão, “*gehörchen*” (obedecer), “*Gehorchendes*” (“o obediente”) provém igualmente de ouvir — “*hören*” (ouvir), “*zuhören*” (ouvir com cuidado, com acuidade), “*horchen*” (igualmente ouvir com cuidado, *auscultar*). Obedece aquele que, *ouvindo*, dá-se conta do que merece ser ouvido e seguido e, então, *segue*; aquele que, *ouvindo* e desde o que esta escuta, por *merecimento e persuasão*, põe e impõe, *deixa-se levar*, conduzir. Assim é o *deixar ser*. A obediência que se fizer sem esta escuta, esta, sim, se tornará sujeição servil, subserviência.

Fazer o que quer que seja, precisa ser um seguir e deixar-se levar, conduzir, pelo modo de ser próprio deste fazer e acontecer que, assim, vem à fala, se concretiza, se realiza, à medida que, enquanto e como *passagem* aparece, vem à luz, se revela. E isso é a *participação vital* — a sintonia ou a sincronia com força, com sentido, enfim, com *vida*. O pôr-se e dispor-se, em espera e escuta, em *ausculta*, a este vir-a-ser — isso caracteriza o *seguir*, que é obedecer, obediência, desde e como escuta. Escuta que é espera. Espera que é paciência — “um à toa muito ativo”. E espera e escuta são indicadores de incompletude; de ser, de precisar ser um *por fazer*. Quem ou aquele que faz isso, que assim segue ou obedece — este *tem* ou *é* o direito (i.é, a *razão*, o *fundamento*) de mandar, isto é, de dar direção à vida à medida que dá tarefa, quefazer, apontando, indicando, insinuando e, assim, persuadindo. A persuasão é o convite a seguir doce e dócil. O mandar que não se fizer desde uma tal escuta, desde uma tal obediência — este, sim, é arrogância, prepotência, autoritarismo, que irrompe de caprichos subjetivos, de laivos, enlevos e eflúvios voluntaristas, pessoais. Como lisonja do e ao *eu*.

Criar, criação, não é ânsia ou cobiça de novo (o “*Neugier*”, o *curioso*, diz o alemão e que, literalmente, é “aquele que tem, que é a cobiça do novo”), não é a veleidade do novismo ou o afã do novo pelo novo, mas algo que se faz e se dá desde este modo de ser de escuta (e de espera), a obediência, e, assim, promove, isto é, sustenta e sustém a vida no seu irremediável e inocente acontecer, irromper, enquanto e como *alteração*, diferenciação: o um que em si mesmo se diferencia, se altera. Tal mando, é preciso que se confesse, nasce desde humildade e gratidão. É todo gratidão e humildade — obediência, escuta. Doçura. Ternura. Assim é o criar.

O que ainda caracteriza esta doçura e obediência própria do mandar e do querer é que o real, o autêntico querer é querer *o que pode* — só o que pode. Querer *mais*, isto é, querer o que *não* pode — isso é demais, é presunção, é arrogância do eu, da *vontade*. Querer o que pode, quer dizer, um querer que anda ajustado a uma possibilidade, compassado e comedido com uma força ou com a possibilidade própria, a partir de que cumpre-se, realiza-se o “vem a ser o que tu és” ou a liberação de um próprio, de uma identidade. O exercício da liberdade. Este querer assim ajustado com o poder, assim compassado com a

¹⁹⁷ Idem.

possibilidade própria (o *limite*) — isso é o *seguir*, isto é, o *obedecer*. Tanto o mandar quanto o querer são, pois, *regulados* pela *obediência*, quer dizer, pela *escuta*. E, se quiséssemos avançar com a caracterização de *escuta*, precisaríamos dizer e mostrar: *escuta (obediência) é corpo*. O corpo, a *escuta*, que é, no mesmo ato e como o mesmo ato, *sentir e ver (perceber, aparecer, ser)* — *aísthesis e nous, noein*. Isso, porém, fica só no anúncio.

9. Dissemos acima que mandar, e então criar, é um ato, um gesto desde humildade e gratidão. Falou-se de obediência, de *escuta* e ainda de *doçura* e de *ternura* no criar, para criar. Isso não cheira a sentimentalismo, a *pieguice*? Beatice, que tem a ver com Francisco de Assis, mas nada com Nietzsche, que é o contrário de tudo isso — o *titã*, o *selvagem*, o *fauve*, o *irracionalista*, o *demolidor*, o *cara* da “*besta louca*”. A isso Nietzsche responderia: parecer, opinião, diagnóstico de quem não é capaz de ouvir a *flauta de Dionisos*, mas só o *gigantismo wagneriano*. Leitores lentos, *escutadores* da *flauta de Dionisos* e de *entrelinhas* — leitores dotados daquela *faculdade vacuum*, a *ruminação*, veem nesse *impetuoso* e nesse *demolidor* coisa de *jovem*, de *muito jovem*, de *demasiado jovem*. De gente que, *tarde demais*, ficou *jovem demais*... Muito *estardalhaço*, muito *ruído*, *barulho demais*. E, por um lado, “*barulhada, alarido (“Lärm”) mata pensamentos*” e, por outro, “*Sem Voz*” sussurra a Zaratustra: “*As palavras mais silenciosas, mais mansas (“Die stillste Worte”) são as que trazem a tempestade. Pensamentos que dirigem o mundo (pensamentos, grandes pensamentos são sempre ações, grandes ações) vem com pés, com passos de pombo*”. E, mais adiante ainda, continua o sussurro de “*Sem Voz*”: “*O orgulho da juventude ainda está sobre ti (Zaratustra). Tarde te tornaste jovem. Mas quem quer tornar-se criança — este precisa ainda superar sua juventude*”¹⁹⁸.

Criar como mandar, isto é, dar direção, dar *quefazer* à vida; mandar como obedecer, obedecer como ouvir e seguir e, daí, *criação* como *humildade*, *doçura* e *gratidão* — isso é, sim, para quem ouve *passos de pombo* e para quem já *superou*, já *perdeu*, já *esqueceu* o seu *impetuoso*, o seu *titanismo juvenil*. Pois, *criar* é *coisa de criança*. Criar, *criança* — dizem o mesmo. Mas, *atenção!*, *criar*, em sendo *coisa de criança*, é *coisa de homem adulto*, *maduro*, que se fez, que *pôde fazer-se* ou *tornar-se criança*. Uma *difícil*, *muito difícil* conquista: “*Maturidade, madureza do homem: significa ter reencontrado a seriedade, a gravidade (den Ernst), que se tinha quando criança ao brincar, no jogo — “beim Spiel”*”¹⁹⁹. Veja-se Klee, lembremos seus *jogos infantis*²⁰⁰ — *destruições*, *agressões*, *esfacelamentos*, *despedaçamentos*. Para além do bem e do mal. Pura *inocência* — *séria*, *grave inocência*. E assim, a partir daí, começa a acontecer *criação*.

Em *A Gaia Ciência*, livro V, nr. 370, sob o título “*Que é romantismo?*”, Nietzsche fala de uma vida, de uma *vontade*, que, desde *miséria* e *revolta*, tudo *nivela*, tudo *achata*, *igualando* tudo a ela mesma, “*imprimindo às coisas sua própria imagem, a imagem de sua tortura, de seu ódio, de sua vingança*”. E, por outro lado, ele fala de uma *vontade*, de uma vida, que se faz desde “*gratidão e amor*”, que é “*gratidão e amor*” e que ele denomina “*vontade dionisíaca*”. É esta ação, esta atividade desta vida, desta *vontade* que é *gratidão*, que caracteriza a *criação*, a qual se faz desde *mando* e *obediência*, onde tanto um como outra são *regidas* maiormente por *obediência*, quer dizer, por *escuta*. Ou seja, desde e como *participação vital*, a qual *promove* vida, a qual está a *serviço* da vida *ascendente*, que é outro nome para *criação*, para vida *criadora*, se se quer optar pelo *pleonismo*. Aqui cabe observar

¹⁹⁸ Cf. Nietzsche, F., *A hora mais silenciosa*, em *Assim Falava Zaratustra*, II.

¹⁹⁹ Cf. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, Cap. 4, *Máximas e interlúdios*, nr. 94

²⁰⁰ Cf. Klee, P., *Die Ordnung der Dinge*, Verlag Gerd Hatje Stuttgart, 1975, p. 102 a 109, principalmente.

que criação, neste sentido de ser ou se fazer desde gratidão e amor, tem a força, o poder de fazer com que o outro, na sua alteridade, apareça, venha a ser. Tem a força, o poder, não *podendo*, não *querendo* (!), *podendo não querer e não poder* e, assim, deixando outro vir a ser outro. Isso é o contrário de qualquer *espelismo* ou *expressão* em criação. Isso, este não poder e não querer, este *poder* não poder e não querer é o próprio de criança — é o que criança pode e o leão não pode²⁰¹. É assim que um Balzac, p.ex., se relaciona com seus personagens — *deixando* o personagem vir a ser o personagem que é. É assim igualmente que um ator se relaciona com seu personagem — *deixando-o* vir a ser o que é e, ele mesmo, *desaparecendo*. Um belíssimo testemunho desta experiência de criação e de realidade, de realização de realidade e, então, de verdade se fazendo verdade, encontramos ainda em *Genealogia da Moral*, III, nr. 4, quando Nietzsche diz: “Um Homero não teria poetado nenhum Aquiles, um Goethe não teria poetado nenhum Fausto, se Homero já fosse um Aquiles, se Goethe já fosse um Fausto.” Nenhum *espelismo*, nenhuma *expressão* de nenhum *dentro*, de nenhum *interior*. Tal como, de novo, diz e testemunha Klee, o artista, o criador é, *faz-se passagem*.

E o critério, a medida para esta distinção entre a vontade, a vida, que tudo nivela, achata e iguala a ela própria (ódio, vingança, *l’homme révolté*) e a vontade, a vida que se faz desde gratidão e amor e, assim deixa diferença ser — enfim, o critério ou a medida para tal distinção e evidência vem da seguinte pergunta, que se põe, e do *discernimento* em relação à sua compreensão, isto é, do modo como ela é respondida: “[Aqui] foi a fome ou a fartura que se tornou o criador?”²⁰² Explicitando, *traduzindo*, a pergunta, ela diz: “Na criação, no ato criador, *como* você, criador, vive, experimenta a vida, a existência que, no seu âmago, na sua textura mais própria, é dor, quer dizer, esforço, ação, atividade? Você, criador, como a experimenta, a *sente*, como fome (falta, carência, privação) ou fartura (suficiência, satisfação e, então, alegria na, da criação)?” Expliquemos isso.

Vida é dor?! Que dor é essa? Ouçamos o Zaratustra: “Quanto mais fundo o homem olha para dentro da vida, tanto mais fundo ele olha também para dentro da dor... O próprio ver é ver abismo? Homem-dor é a mais profunda dor”²⁰³. Viver é ser na dimensão, no modo de ser *ver* — isto é, aparecer. E ver a vida, ver o ver, ou seja, ver *dentro* da vida, é ver abismo, o abissal, que é o fundo do próprio ver (aparecer). Ver, no sentido mais radical, é ver abismo, pois é ver o fundo da vida e, nas coisas, ver o fundo de todas as coisas, que é a vida — e este fundo é sem fundo, isto é, *a-bissal* — quer dizer, subitamente irrompido, saltado ab-ruptamente. Então, abissal, sem fundo, está dizendo: sem fundamento, sem razão de ser, sem causa, sem *autor* ou *sujeito*, sem sentido último e além da própria vida, da própria existência. Dito afirmativa ou positivamente: vida gratuita, dor *de graça*. Ver abismo é a evidência do sem fundo como o irrevogável do *fundo*; o sem fundo, o *a-bysso* como a *necessidade* do fundamento ou da *razão* — ou seja, o sem razão da razão, a insuficiência do princípio de razão suficiente. E o nome, o real nome desta irrupção abissal é: *dor* — a dor que é ser *pouco*, ser *um precisar fazer*, enfim, ser limite ou finitude. Por isso, olhar *dentro* da vida, olhar a vida na sua constituição mais própria, é olhar *dentro* da dor. E o *dentro* da dor é o nenhum *dentro* — e nem *fora*, pois o salto, o súbito põe *círculo*, *inserção*, sem dentro e/ou fora — , mas só o abissal, o sem fundo, o gratuito, a doação, a dádiva. Sim, o *milagre*, à medida que milagre seja o que se dá e acontece ainda que sem nenhuma razão ou direito

²⁰¹ Cf. Nietzsche, F., *Das três transformações do espírito*, em *Assim Falava Zaratustra*, I.

²⁰² Cf. Nietzsche, F. *Gaia Ciência*, V, nr. 370. Ainda KGW VIII-1, 2[114], p.116/17 e *Vontade de Poder*, op. Cit. nr.845 e 846, p.420/21

²⁰³ Cf. Nietzsche, F., *Da visão e do enigma*, 1, em *Assim Falava Zaratustra*, III

para dar-se ou acontecer. E isso, este acontecimento é dor, ainda porque no mesmo ato e como o mesmo ato ou acontecimento irrompe a necessidade da ação, da atividade, do esforço. O homem, a vida humana, é *pouca*, é necessidade de *se fazer*, é algo que não é algo nenhum, mas um modo de ser que, para ser, precisa fazer. Fazer ser. Fazer vida. O outro nome disso, sim, é *limite*, *finitude*, quer dizer, ser no sentido do fim ou da morte²⁰⁴. Fazer ser, fazer vida — um rendado à Penélope?! Não. Não tem espera, não tem esperança — não se espera por ninguém, por nada. Não há chegada de ninguém, de nada e nem tampouco a nenhum lugar. É de graça. É ação inútil, sem fundo, sem sentido ou sem razão, sem porquê e sem para quê, porém absolutamente necessária, pois não pode não ser. Sem esperança, sem *precisar ser/ter* esperança. Necessária e inútil. Isso é o homem, a vida humana e, por isso, *homem-dor* (“Menschen-Schmerz”), isto é, a dor que é o homem, o homem que é a dor, e que é a mais profunda dor, ou seja, a mais ou a verdadeiramente fundamental e sem nenhum fundo, fundamento, a só abissal, a mais sem sentido e sem razão e, no entanto, necessária, a só necessária. É, dá-se, faz-se, está aí, acontece, há. E cabe, só cabe cumprir. Cabe, pois, *fazer dor*, *fazer dor fazer*, ou seja, agir, atuar, fazer, que será sempre ação transformadora, transfiguradora de dor. Nisso e por isso alegria. Um riso que é sempre risosolução. A alegria da obra, como dor transfigurada — e por isso, na ação e como ação, dor perdida e esquecida como dor. Por isso, nenhum lamento, nenhuma amargura, azedume ou choramingação, mas — *alegria*. É isso a *fartura*.

Fartura é alegria. Fartura, que é alegria, aqui, é a *suficiência* e a *satisfação no pouco* — o pouco, o pobre, o *finito*, que é a vida. Ou seja, a necessidade de ser um *por fazer*, um *a fazer*, um *quefazer*. Este pouco é alegre, é satisfeito, isto é, é farto porque ele (ou seja, esta vida, a vida) é tudo que *pode ser* — só o finito poder ser, pois só o finito é — por isso, o *absoluto*. É o modo de ser por cumprir, por fazer. Trata-se da *suficiência* e da *satisfação*, da *alegria* e da *fartura no e do possível necessário*, a saber, a vida finita-pouca saltada, irrompida. É a alegria da ação que se faz transfiguração da dor. É isso a ação, que é obra, isto é, *perfeição e cumulação de vida*.

E o que seria fome, miséria? Seria o lamento, a amargura, o azedume, o desencanto e a *infelicidade* frente ao pouco, ao finito (que, então, já parece como falta, privação), e já querer o *in-finito* (o ilimitado), ou seja, a recusa e a negação do finito, a *revolta*, como a reivindicação do que *deve*, do que *deveria* e mesmo do que *precisava* ser. E desde onde este *deve*, este *deveria*? Como e desde onde revolta contra o *i-mediato* do finito (o salto, o irromper de vida e o pôr-se e impor-se de ser como *precisar fazer*) e a *evidente e automática* postulação e positivação do *in-finito* como *dever ser* e medida? Enfim, desde onde, como a *culpa* e a *má consciência* como medida da ação, isto é, como medida do viver ou do existir e, então, como medida de criação que, desse modo, será sempre *aquém*, sempre *menos* do que *deve*, do que *deveria ser*? “No começo de tudo há, havia um erro”... Foi por uma insensatez, por uma estultícia, que entrou a revolta, o espírito de vingança. E será por uma insensatez, por uma estultícia, que ele sairá, que ele ou ela será superado(a)²⁰⁵. Salto é sempre insensatez, sempre estultícia. Por, através de salto *entrou a revolta*; por, através de salto ela será superada, entrará *o modo de ser criança*.

A fome, a miséria, estaria em, como e desde a ação, a atividade culpada (revoltada, amarga), querer *muito*, querer *demais*, à medida que passa a querer o que *não pode*, a saber, o infinito. A fome, a miséria, estaria em, desde tal ação ou tal modo de ser, querer *reparar*,

²⁰⁴ Cf. a respeito, *Da morte livre*, em *Assim Falava Zaratustra*, I.

²⁰⁵ A este respeito, ver *Assim falava Zaratustra*, II, *Da Redenção*.

corrigir, substituir e assim redimir uma falha, um erro. A falha, o erro, que é, que seria a própria vida à medida que se mostra como pouca e finita. Pouca e finita, isto é, segundo tal sentimento ou perspectiva, *menos do que devia ser*. É isso a vigência de culpa, de má consciência, como medida da ação. Culpa, má consciência, amargura, azedume, amuo. Enfim, *ingratidão* frente à dádiva de salto, de irrupção. O salto, a irrupção que, em saltando e pondo e impondo finito, a dor, põe, ao mesmo tempo ou no mesmo ato, *tudo* que o homem, que a vida precisa para ser homem, para ser vida, a saber, *a liberdade para a ação, para a atividade*. É isso o dom de dor, o presente da vida pouca, da vida finita — a vida-dor, o homem-dor, “*der Mensch-Schmerz*”. A dor abissal. Toda dor é abissal — sem fundo, sem razão, sem sentido. *Por isso*, no olhar de Dostoievski, a dor na, da criança, é absolutamente desconcertante, paradoxal — *absurda*. É a dor mais dor.

Qual foi, qual é, aqui, agora, a medida da ação: fome ou fartura? Isto é, como é sentida, experimentada vida? Desde amuo, amargura, revolta (culpa, *ingratidão*) ou satisfação, alegria, suficiência no pouco, pelo pouco, por ser o só possível e, então, o necessário? Sim, o *absoluto*, no sentido do nada além ou aquém a que referir-se, a que comparar ou reivindicar. Desde culpa ou desde inocência? Desde revolta e ódio ou desde amor, gratidão, bênção? Aqui, o *ou...ou*, a disjunção, é irrevogável, irreconciliável. É agir, fazer, criar, querendo, visando, almejando o ou um fim fora, pré-fixado e além (a meta, o *supra*, o *alvo*) e aí e assim buscando salvação ou *redenção*, ou fazer, agir, criar sendo só a alegria da transformação, da transfiguração da dor, da dor que é a vida, em ação, em obra gratuita, inútil, por nada e para nada, sem nenhum propósito, sem nenhuma intenção ou fim, finalidade? Quer dizer, uma ação, uma atividade sem nenhum sentido ou fim *fora, além* da própria ação, da própria atividade. Para este modo de ser, para este sentimento ou experiência, a colocação de qualquer fim, de qualquer propósito ou intenção *fora ou além* da própria ação, da própria atividade seria *azedar o caldo*, “estragamos para nós *a inocência do devir*” — “*Verderben wir uns die Unschuld des Werdens*”²⁰⁶.

Enfim, por fim, afinal: qual a medida, qual o *tom*, o *teor*, a *têmpera*? Fome ou fartura? Ódio ou amor? Culpa ou inocência? Amuo, amargura, revolta, ingratidão ou suficiência, satisfação, alegria e gratidão no pouco, pelo pouco, que, evidencia-se, é tudo, o *absoluto*, pois o só necessário, o só possível? Todo criador abençoa. Agradece. E todo aquele que cria e que agradece tem o olhar *baixo, manso*... “Tudo o que ele (o artista) faz é recolher e encaminhar aquilo que vem das profundezas da Terra. Não servir, nem dominar: apenas inter-mediary — deixar ser. Ele, o artista, assume uma posição realmente *humilde*. *E a obra não lhe pertence, apenas passa através dele*”. Isso é o que testemunha Klee, em sua “Confissão Criadora”²⁰⁷. Rodin, outro *titã*, confessa também: “Em tudo eu *obedeço* à natureza. Minha única ambição é *lhe ser fielmente servil*”²⁰⁸. Este testemunho, esta confissão, encontramos ainda em Bach, van Gogh, Cézanne, Vila Lobos, Fídias, Miguel Ângelo, etc., etc..

10. Na arte — no artista, pois só no artista realiza-se a arte, só no artista há arte — , por excelência, acontece a estrutura de vida, que é mando e obediência. Em realizando esta estrutura, desde ouvir e seguir, dá-se, faz-se criação. A dimensão, o modo de ser arte, é onde e como criação acontece exemplarmente. Enquanto e como arte, enquanto e como criação, tem-se a exemplaridade do real se realizando e, assim, de verdade se fazendo

²⁰⁶ Cf. Nietzsche, F., KGW VIII-2, 9[91], p. 50 ou *A Vontade de Poder*, op. Cit., nr. 552, p. 289.

²⁰⁷ Cf. Klee, P., *Sobre a arte moderna e outros ensaios*, Zahar, Rio, 2001, p. 53, trad. Pedro Sussekind.

²⁰⁸ Cf. Rodin, A., *A arte – Conversas com Paul Gsell*, Nova Froneira, Rio, 1990, p. 21, trad. Anna O. de B. Barreto.

verdade — enquanto e como criação e não como correspondência ou adequação a algum estado de fato, seja objetivo, seja subjetivo.

A fala de arte ou desde arte como exemplaridade de realização de realidade, de gênese, de modo geral, e de verdade, isto é, igualmente de gênese, não deve caracterizar nenhum *esteticismo*. Isso quer dizer: não se deve ser tomado pela veleidade, segundo a qual é preciso ser *artista* (ou *arte*), com todas as afetações e futilidades que isso costuma trazer consigo, para ser *real*, *verdadeiro*. Ou algo do tipo: só a arte, só o artista é capaz de experimentar e de ver a *autêntica*, a *real* realidade. Só ela ou ele é capaz de experimentar e ver a *real*, a *autêntica*, a *verdadeira* verdade. Isso, claro, é, seria afetação, futilidade e isso, sim, seria esteticismo. O apelo à arte, e ao artista, para evidenciar a amarração de realidade, verdade e criação, é um recurso para mostrar exemplar ou arquetipicamente a forma, a dimensão criação, uma vez que arte é vista como e onde criação se dá, se faz exemplarmente. É isso. Só isso.

Criar é pro-mover vida, é pro-criar. E assim vida, realidade se realizando, vem à luz, se mostra, se faz visível, em se realizando. E esta promoção ou procriação para se fazer, via escuta, obediência e *seguimento*, entra de tal modo em sintonia e em sincronia (=participação) com vida, com *força*, que, desse modo, leva a vida até o ponto em que ela, por si mesma e desde si mesma, se levaria se, só por si mesma e só desde si mesma, pudesse se levar. Criação, desde e como esta participação, *graças* a esta participação, é uma *ajuda*, uma *ajudinha*, um *empurrãozinho* na *natureza*, na *realidade*. Já disseram (G. Rosa) que arte, que autêntica poética, *repete* e então *ajuda* Deus. Assim arte, tal como a *téchne* grega, completa, *pleni-fica*, cumula e *aperfeiçoa* (à medida que co-faz) a natureza, melhor, a vida, pois aqui natureza (*physis*, *natura*, *nascividade*) é outro nome para dizer vida. É assim e por isso que Nietzsche, em algum lugar, no *Ecce Homo*, se denomina “o primeiro filósofo *naturalista*”.

Criando, promovendo vida, ou seja, procriando enquanto e como promoção de uma força ou de uma possibilidade de vida, e assim fazendo com que, num sentido arcaico-originário verdade se faça verdade — enfim, criando e vendo sempre já desde a experiência da criação e da arte, Nietzsche dirá que “a verdade é asquerosa, repugnante (*hässlich*)”²⁰⁹ e, então, por isso, “a arte tem, é mais valor que a verdade”²¹⁰.

A verdade é asquerosa, repugnante, à medida que é entendida como correspondência ou adequação a alguma coisa dada, feita e pronta, isto é, a algum estado de fato, algo pré-estabelecido ou pré-fixado, seja objetiva, seja subjetivamente. O asco, a repugnância está, estaria justamente nesta cristalização, nesta sedimentação (a substancialização), que leva à morte por estagnação, na estagnação — inércia. O repulsivo, o repugnante é esta estagnação, inércia. Pois aqui, no caso, não é morte como festa trágica, como alegria dionisíaca, tal como celebrada na arte, na criação — sempre como auto-superação. Ao contrário, aqui, no caso, é promoção, sim, mas de *preguiça*, de letargia, de inércia — de ódio, de *vingança*.

Daí que arte, criação, por outro lado, enquanto a própria dinâmica de realização de realidade, de *exposição* e de concretização de vida, tenha, seja “mais valor” que a verdade, isto é, que a pretendida e presumida correspondência ou adequação, ao comum e tradicionalmente falar-se de verdade. “Vale mais”, isto é, *pesa* mais; é mais *grave*, mais *intensa*. Neste sentido: mais *forte*. A arte “vale mais” até e sobretudo porque, tomada nela mesma, ela é o valor, quer dizer, a *força*, no sentido de a própria vida se fazendo vida.

²⁰⁹ Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-3, 16[40], p.246; *A Vontade de Poder*, op.cit., nr. 822, p. 411

²¹⁰ Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-3, 17[3], p. 320; *A Vontade de Poder*, op. Cit., nr. 853, p. 427

Gênese. Assim, a arte é *toda* força (=valor), *só* força, *exemplarmente* força se fazendo força — *re-forçando-se*, revitalizando-se, revigorando-se. De novo: criação, geração, gênese. A arte, assim, é a vida da vida e, desse modo, originária ou arcaicamente, verdade enquanto e como a própria auto-exposição de realidade em sua realização. Gênese, gênese de gênese, procriação e, então, insistente vir à luz, mostrar-se, revelar-se, expor-se ou descobrir-se como tal. E é isso que fala *alétheia*.

E aqui ganha espessura, intensidade, esta outra palavra de Nietzsche: “*Vontade de verdade* — como impotência da vontade de criar”²¹¹. Vontade de verdade é a tendência, antes, o ímpeto ou o impulso de ou para controle, de ou para auto-asseguramento, e isso à medida que verdade é entendida como correspondência ou adequação. A correspondência, a adequação, é a dominação e o triunfo da *vontade de verdade*. Tal vontade de verdade, de fato, é vontade de *entificação*, de *coisificação* — “uma *conversão* ou transformação em ente” (“*eine Umdeutung ins Seiende*”)²¹² — e aí e assim o controle, a segurança, o auto-asseguramento — nisso e assim a correspondência, a adequação. E, na vigência da vontade de verdade, quer-se *coisa*, *coisificação ou entificação*, que é fraqueza e inércia ou fraqueza *porque* inércia, quando se é impotente — impotente para criar. Inapetente. Impotência, aqui, é inapetência. A inapetência, a inaptidão para lançar-se na criação, para entregar-se à escuta, à obediência à força, à *própria coisa*, à gênese. Inapetência para a promoção de vida — falta de apetite, de gana, de *dentes*. Por que promoção? Para que promoção? Por nada, *em razão* de nada, *graças* a nada. Para nada. Vida, criação — isso é a pura gratuidade, a pura inutilidade. É só a alegria de ser, de fazer vir a ser o que *pode* ser e, então, o que *precisa* ser, vir a ser — aparecer, mostrar-se, tornar-se visível. Isso é fartura, superabundância. Dom. Dádiva. Bênção e alegria. Vida e verdade são inúteis. Inúteis e necessárias.

Por fim, cabe, sim, dizer: “Temos a arte — assim não sucumbimos na verdade”²¹³ — na inércia, na “nostalgia da lama”...

11. Em *alétheia*, no desvelamento, há sempre um momento constitutivo da própria *alétheia*, que é a retração, o retraimento, isto é, o velamento — à *physis*, à *verdade*, acontece sempre se retrair, se velar²¹⁴. Um momento constitutivo, quer dizer, faz parte do mesmo gesto, do *mesmo ato* de des-velamento o velamento, a retração ou o recuo. Ou seja, ainda: des-velamento-velamento constituem um único e mesmo gesto, um único e mesmo ato, um único e mesmo acontecimento. Trata-se do retraimento, do velamento ou da ocultação da força (do sentido, do *lógos*, do *mundo*) reveladora, antes, da essência, da gênese *revelante*, *mostrante*. Este ato ou acontecimento velamento-desvelamento é a dimensão desconcertante, paradoxal — sim, *trágica* da vida, da existência humana, quer dizer, do modo de ser homem.

Vivendo, existindo na dimensão do *ver*, do *aparecer*, o homem igualmente é, existe ou vive na dimensão do *des-ver*, do *des-aparecer*, ou seja, do ocultar-se, do retrair-se em ausência. Na dimensão do trágico, é isso e assim a co-pertinência ou a co-originariedade vida-morte, própria do homem, própria do *ente* que vive ou existe e que faz dele, por excelência, o *ente*, melhor, o modo de ser que morre. Porque vive (= *vê*) e somente porque vive (= *vê*), o homem é, antes de tudo, um morto-vivo. Daí a lágrima no olho do herói... Daí

²¹¹ Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-2, 9[60], p. 29; *A Vontade de Poder*, op. Cit., nr.589-A, p. 402

²¹² Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-2, 9[91], p. 48; *A Vontade de Poder*, op. Cit. nr. 552, p. 288

²¹³ Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-3, 16[40], p. 296; *A Vontade de Poder*, op. Cit., nr. 822, p. 411.

²¹⁴ Cf. Heráclito, frag. 123, Diels.

a fraqueza, a fragilidade no ápice de toda força, de todo forte... Aquiescida ou recusada?... Fartura ou fome?...

Desconcertante, paradoxal à medida que se mostra, que se evidencia como necessário e inexorável que a força possibilitadora, toda e qualquer em todo e qualquer ato ou realização, a essência ou gênese, como dito, se retrai e se oculta sempre, *justamente no ato em que se dá, no modo como se dá e justamente porque se dá*. Jamais se tem a força, a *pura* força, mas sempre *só isso* em quê e como quê a força aparece, se concretiza. O *isso*, a *coisa*, i.é, a concretização ou a realização na e como singularização, é o único lugar, a única instância ou o único modo possível de força ser, aparecer — e justo nisso e por isso ela se retrai, se oculta, se dissimula. O estilo, a forma de um autor, p.ex., nunca se dá em si, como pura forma ou puro estilo, mas sempre no texto, no escrito, na personagem, se for o caso, e, então, sempre já ausente, dissimulada (a forma) justamente no texto, na escrita, na personagem e *por causa* do texto, da escrita, da personagem. Por isso, na arte, forma ou estilo e *conteúdo* é uma única e mesma coisa, um único e mesmo ato ou acontecimento. O texto, p.ex., a personagem, é o único modo possível da forma, do estilo aparecer, se revelar e, no entanto, aí e assim ele ou ela se retrai, se *dissimula*. À Dulcinéia, talvez à Capitu, à verdade, pois Dulcinéia, Capitu — a mulher é a verdade... Há que ter olhos para, no mesmo ato ou acontecimento, co-ver e celebrar ou festejar neste co-ver presença e ausência, desvelamento e velamento. Quem tem olhos de ver ou ouvidos de ouvir, este vê e ouve, no mesmo ato, na mesma linha ou limiar presença e ausência, presença-ausência, e por isso e só por isso ou graças a isso realmente vê. Este realmente *é* na verdade, no destino da verdade, na história da verdade (do ser). Sem esta tensão não *vê*, não *ouve*. “Acordado, está dormindo”, diz Heráclito. A vida, a pura vida, o puro viver — isso ou este não há, não se dá, não *pode* haver ou dar-se. O que há, o que sempre se dá ou acontece, sempre já se deu ou aconteceu, é o vivente. Daí que “Navegar é preciso, viver não é preciso”, na boca de Pompeu, segundo Plutarco²¹⁵. Esta frase, este dito, tem algo mais que só apologia de marinheiro. Há que navegar — que guerrear, que capinar, que pintar, que escrever, que... e, então, só então, vida acontece, se dá, faz-se. Fazer é preciso... *Anánke*.

12. É assim, isto é, neste e desde este retraimento próprio, que acontece mistério. Mais precisamente: este modo de ser perfaz mistério — *é* mistério. E, importante, mistério não é *coisa* para ser desvelada — esclarecida, resolvida, decifrada. Não. Isso é *coisa* de enigma. E mistério também não é *coisa* profunda, de insondável fundura. O verdadeiro, o autêntico mistério é *coisa*, quer dizer, *dimensão* superficial, *experiência* rasa. Ele é, ele constitui a linha, o limiar da superfície, da pele, que é o real, todo e qualquer real. Este limiar, esta superfície ou pele é a linha de consanguinidade do profundo e do raso, do fundamento e do fundado, da força e do real, da essência e do *essenciado* — enfim, de ser e ente, como se diz na escola. Este limiar, esta linha de consanguinidade, que perfaz superfície — aí, só aí e só assim acontece verdade, dá-se verdade, enquanto e como *alétheia*. Este modo de ser, esta consanguinidade foi vista e celebrada pelos gregos, que sempre foram incisivos: ser é aparecer, ser-aparecer. Foi igualmente vendo isso e assim, partilhando ou compartilhando esta *visão*, que Nietzsche, com humor e malícia, ironizou, *gozou* os homens, os tipos (talvez

²¹⁵ “Navigare necesse est, vivere non est necesse”, “plein anánke, zen ouk anánke” - isso já teria sido lema dos argonautas, dos navegantes milesianos, criou fama na Idade Média, depois virou portal de casa de marinheiro, inscrição da Escola de Sagres, etc, etc. Cf. Plutarco, *Vidas Paralelas, Vida de Agesilao y Pompeio*, cap. L, em *Biografos Griegos*, Aguilar, Madrid, 1973, pág. 686.

helenistas da época e também de hoje!) devotos do profundo e do insondável, quando disse: “Estes gregos eram superficiais, muito superficiais — *por profundidade* (“*aus Tiefe*”)²¹⁶.

O mistério precisa ser guardado, resguardado como tal, quer dizer, *como* mistério, *como* linha de consanguinidade do profundo e do raso na superfície, como superfície. Assim se vê sombra, se vê ausência — *como* sombra, *como* ausência. Assim se guarda ausência *como* ausência; celebra-se a presença da ausência *enquanto e como* ausência, sem querer, sem poder e, sobretudo, sem *precisar* iluminar ausência como se fosse, como se *devesse* ser presença, como se precisasse tornar-se presença para fazer-se visível. Para ver a sombra eu não posso iluminá-la. Só a vejo não vendo — e consentindo, assentindo neste não-ver. Celebra-se e consente-se o escuro, a sombra, como escuro, como sombra, sem querer, sem poder, sem precisar querer ou poder o que quer que seja. Inocência, jovialidade no não-ver, no não-saber. Aquiescimento à ausência que, assim, *como ausência*, se faz presença — presença da ausência, presença-ausência; aquiesce-se ao escuro que, assim *como escuro*, se *ilumina*. O escuro *como* escuro se ilumina, quer dizer: ser, permanecer escuro e como tal mostrar-se. Puro não saber, pura estultícia — sem remorso, sem revolta, sem culpa. Culpa?! Não, estultícia, sandice. E riso, riso estulto, mentecapto. Aquele grãozinho de sandice que a autópsia descobriu no cérebro do Quincas Borba — ali foi detectada a *essência* da vida, foi *descoberta* sua verdade. Evoé!

Na experiência de verdade como *alétheia*, o decisivo, o essencial não está no mero retraimento, na pura e simples ocultação, na ausência pela ausência. Em tal experiência o decisivo é o retraimento, a ocultação ou o velamento que, *enquanto e como* retraimento, ocultação ou velamento, *mostra, revela*, isto é, *desvela*. E mostra, revela ou desvela *justamente porque* oculta, *porque* vela — *graças* (i.é, por obra e graça de!) ao ocultamento, ao velamento. O recuo, o retraimento não é negativo, não é falta, não é deficiência, não é *privação*, mas *fatura*. É isso propriamente a *essência*, quer dizer, a *gênese* ou o insistente auto-revigoramento do mistério como *lugar e hora* do homem, da vida.

Portanto, *ver* no próprio ato de *desver*. Nisso e assim a fala de Heidegger de *desverdade* (!), de *in-desvelamento* (“Un-entborgenheit”) como copertencendo e cofazendo a *essência* da verdade (“Wahrheit”), de *alétheia*²¹⁷. Portanto, revelar ou desvelar *no próprio ato de velar e graças justamente ao velar*. Isso, *ver-se-á* adiante, acontece, dá-se no fenômeno do *pudor*, que será outro nome para *alétheia*. Se isso, se tal mostrar e ver justo no velar e graças ao velar ou ocultar, acontece, se a isso é assentido — então, não há mais nenhuma cobiça, nenhuma sanha (a “hybris”) à busca da descoberta infinita, não há mais sanha ou cobiça de luz. Perde-se a devoção pelo *progresso do Espírito*. Perde-se, desfaz-se, *esquece-se o faustianismo*. Perde-se, desfaz-se, *esquece-se* a sanha, a cobiça à busca da verdade, o furor da *vontade de verdade*, isto é, *esvanece-se* o impetuoso da *pesquisa*, a *sofreguidão do correr atrás*, do cercar, do encurralar, do não deixar escapar e, assim, controlar, assegurar-se, *auto-assegurar-se* [tudo isso faz parte da *pesquisa*, do *tratado* (“tractare”) e da *vingança*, quando ela fala, em alemão e segundo seu étimo, “Rache”]. Enfim, na linguagem de Nietzsche: *é superado o espírito de vingança*. Heidegger, pensando o mesmo fenômeno, considera: dá-se, acontece uma “transformação de *essência*”, à medida que dá-se, que acontece a passagem,

²¹⁶ Cf. Nietzsche, F., *A Gaia Ciência*, Prefácio à segunda edição, nr. 4

²¹⁷ Cf. Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, nr. 6, em *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1967, p. 89; ou *Sobre a essência da verdade*, nr. 6, em *Os Pensadores*, vol. XLV, Abril Cultural, São Paulo, 1973, pág. 339.

a virada do “animal racional” (=homem) para “Da-sein”, vida, *presença*²¹⁸. E Dostoievski, igualmente vendo o mesmo fenômeno e igualmente desde a mesma experiência, vai comentar a *virada*, a *transformação* de Raskolnikov, em *Crime e Castigo*, dizendo, quando o personagem, como que varado, atravessado pela *Terra*, rui, *desaba*: “em lugar da dialética, entrou a vida”²¹⁹.

Mostrar, ver, revelar e iluminar-se no próprio ato de velar e graças justamente a este velar — o nome deste fenômeno é: *pudor*. Pudor?! Isso, de novo, não é moralismo?! Pieguice?! Não. Não é falso pudor, não é *pseudo-pudititia*. Nada de vergonha de culpa e de má consciência. Se se quer, talvez, para não ferir certas idiossincrasias, ao invés de pudor possa-se dizer *recato*. Pudor²²⁰, recato, passa a ser só o nome da guarda e do resguardo do mistério, isto é, guarda e resguardo da situação, da condição humana de viver, de existir, de ser desde e como salto, irrupção, doação — de nada, para nada. O jogado — o *jagunço* existencial, “sem pai, sem mãe, sem pertencenças”. Isso e nisso o sagrado. Por outro lado, vontade de verdade, pesquisa, progresso do Espírito — isso é sem pudor. Lascívia. A busca infinita do fundo, o infinito profundo — isso é interminavelmente, insaciavelmente, infinitamente cavar, escavar, *fodere ... Concupiscência dos olhos*, o *curiosismo* ou a cobiça do olhar, travestida de ciência, de saber, disse Santo Agostinho²²¹.

Pudor, recato, enquanto tal guarda, enquanto tal resguardo, é o *sereno* assentamento, e assim assentimento ou aquiescência, no (ao) acontecimento do viver, do (ao) existir. É, sim, o modo como é exercida a gratidão e a superação da fúria e do furor do “bípede ingrato”, do “l’homme révolté”. Assim, pudor, recato, é só e tão só outro nome para dizer *alétheia*. Em algum lugar, Heidegger fala isso, mostra isso. Pudor, recato, aqui, está falando de “Aidós”, a ou uma divindade grega, que Walter Otto²²² denomina “die heilige Scham” — “o pudor sagrado”. Nietzsche teceu graves considerações sobre este fenômeno da vida, da existência grega²²³. Na criação, que marca a essência da vida ou a

²¹⁸ Cf. Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt, band. 65, p. 3.

²¹⁹ Cf. Dostoievski, F., *Crime e Castigo*, Epílogo.

²²⁰ Este sutil fenômeno se manifesta, com muita frequência, para o leitor atento de *Assim Falava Zaratustra*. O mesmo fenômeno se dá, a toda hora, com personagens de Dostoievski, p.ex., Sonia, em *Crime e Castigo*, e Miskin, em *O Idiota*, para citar os dois maiores. Mas também em personagens de Nelson Rodrigues (!), p.ex., a Arlete, frequentadora de suas crônicas e confissões, junto com o Palhares, a mesma que, todos sabiam, exercia “a mais antiga profissão do mundo”, que, pasme-se!, já tinha lido muitas vezes a *História da Filosofia*, de Will Durant, e que ainda nutria uma estranha *queda* pelo Spinoza...! Mas, enfim, esta Arlete também era, é pudica, recatada...

²²¹ Cf. Sto. Agostinho, *Confissões*, livro X, cap. 35, Vozes, Petrópolis, 1988, pág. 254/55.

²²² Cf. Otto, W., *Theophanie — der Geist der altgriechischen Religion*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975, p. 66 a 68. Aí é descrito e caracterizado *aidós* como “doçura de coração e de espírito”, “respeito e veneração nobres”, “contenção casta, recatada”, *aidós* como tendo e sendo “um olhar sereno e reverente”.

²²³ Cf. Nietzsche, F., KGW VII-1, 7[161], p. 303. As considerações de Nietzsche, nesta passagem, de modo geral, vão muito na direção das formulações e da compreensão de W. Otto, acima referida, acentuando o lado de contenção, de reverência e respeito nobres, de distância desde e como “Ehrfurcht”, que é uma espécie de *temor nobre frente ao grande e nobre*. Algo que marca também a experiência do sagrado (lembrar, aqui, Rudolf Otto, em “Das Heilige”, “O Sagrado”). Mas este tema do *pudor*, de “Scham”, é enorme, em Nietzsche, para tratar, considerar o tema da superação do homem e/ou da metafísica. Aqui, agora, não é lugar e hora para um tal desdobramento e consideração. Fica, à guisa de menção, primeiro, o recuo, a retração (*pudor* é recuo, é retração, à medida que é contenção) que Nietzsche marca com o “Schamröte Platons”, isto é, “o rubor de vergonha de Platão”, no passo de cumulação e de superação do homem (=filosofia, metafísica, animal racional) e de passagem (“Brücke”, “Übergang”) para o “Übermensch”, o “super-, o supra-homem”, isto é, o além da determinação metafísica, greco-cristã, do

própria vida da vida — na criação, pois, o criador se faz este guardador e resguardador do mistério, da verdade (*alétheia*) à medida que, movido por obediência, escuta e gratidão, ele vive, ele é sob a égide de pudor, de recato. Pudor, recato, é típico, é próprio de gratidão, de escuta, de obediência nobre. Digamos mais uma vez: todo criador tem o olhar baixo, manso — grato, que abençoa. Assim, para finalizar, ouçamos esta anotação de Nietzsche, escrita no verão de 1888, quando para ele tudo já acenava para uma grande cumulação, para o grande *perfazimento* de um caminho, para *uma perfeição* — sua *loucura*, sua “Umnachtung”, seu *anoitamento* ou *entenebrecimento* — um velamento que mostra, que revela mistério. Ele escreveu, então: “Em alturas estou em casa, *heimisch*. Não cobro de mim alturas. Não (e)levo meus olhos para cima; sou um, sou alguém que olha baixo, alguém que precisa abençoar: todo aquele que abençoa, olha baixo”²²⁴.

Amém!

homem. Esta passagem, esta *virada*, se faz desde e como um gesto de vergonha, de pudor, de “Scham”, o “Schamröte Platos”, o qual *devolve* ao homem a sua humanidade, à medida que o homem, assim, através deste *gesto ou humor, afeto*, reconquista a sua humanidade, a sua *inocência* no/do devir, isto é, viver, existir. Aqui, ter-se-ia de considerar uma ambiguidade, a saber, tanto o gesto de vergonha que vem desde má consciência e culpa (*Platão*, metafísica), como também o ato de retomada de inocência, de *criança*.

O “passo atrás” que Heidegger propõe no diálogo com Hegel (i.é, com a história da metafísica, com a história do *progresso do Espírito*, com a *filo-sofia*) é gesto de pudor, de “Scham”, pois é recuo que é proteção, guarda e resguardo do mistério. Este “passo atrás” é o pensamento do declínio, do *Untergang*, de Heidegger (Cf. Heidegger, M., *Identität und Differenz*, G. Neske, Stuttgart, 1976 ou *Os Pensadores*, Abril Cultural, vol. XLV, São Paulo, 1973, pág. 377 a 400).

Mas cabe ainda destacar que *pudor*, “Scham”, é o *afeto* condizente com dor, isto é, o afeto *adequado* ou *oportuno* para se relacionar, condignamente, com dor. Pudor, “Scham”, e não compaixão, “Mitleid”. A compaixão é indigna, é presunçosa, não deixa dor ser dor. A compaixão avilta. A crítica de Nietzsche à moral (= religiosidade e metafísica) cristã, como moral da compaixão, é devastadora. O pudor resguarda a dor, respeita a dor, em si e no outro, e, assim, abre a possibilidade de dor (a dor necessária, a dor, que é a vida, o *homem-dor*, a *vida-dor*) ser dor, mesmo e sobretudo de dor se transformar, se transfigurar em ação, em atividade, em obra e, assim, se superar, à medida que se toma, se assume como medida da ação, da ação transformadora ou transfiguradora, a criação. Toda obra, toda ação humana é transfiguração de dor. A respeito de pudor, “Scham”, como o afeto condigno com dor, ver, p.ex., *Zaratustra*, IV, *O homem mais asqueroso* — “Zaratustra, teu pudor me honrou, me dignificou”, diz ele a Zaratustra. *Me* honrou, dignificou *minha* (do *homem mais asqueroso*) dor, a dor-homem, (é isso que diz, que *significa* o “homem mais asqueroso”), ou seja, o homem que experimenta a morte de Deus, a morte do Deus que morre de compaixão pelo homem. Por exemplo, verdade, enquanto e como adequação/correspondência, é compaixão pelo homem; metafísica, ciência é compaixão pelo homem, pela dor-homem, à medida que adequação, metafísica, ciência, *economizam, poupam* o homem do *erro*, da queda, da dor. Então, o *mais asqueroso dos homens* é também o homem que fica só consigo mesmo, só com o próprio homem (*sem Deus*, sem metafísica, sem *verdade*), só no mundo e, assim, experimenta só, em solidão radical, a dor-homem ou o homem-dor. Este tema requer uma longa e paciente, lenta, consideração e análise e não esta menção apressada, atropelada, confusa e imprecisa. Mas fica a menção e o convite ao grande, grave, essencial, *tremebundo* tema, que é este do pudor, do “pudor sagrado”, da “heilige Scham”.

²²⁴ Cf. Nietzsche, F., KGW VIII-3, 20[53], p.362/363. O texto diz: “Auf Höhen bin ich heimisch, auf Höhen verlangt mich nicht. Ich hebe die Augen nicht empor; ein Niederschauender bin ich; Einer, der segnen muss: alle Segnenden schauen nieder...”

Caeiro, *O Argonauta das Sensações Verdadeiras*

Por Gisele Batista Candido

Merleau-Ponty inaugura sua “Fenomenologia da Percepção” com a questão: “O que é a fenomenologia?” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 1). Longe de apresentar imediatamente uma resposta pontual e concisa, curiosamente ele se lança em um movimento fenomenológico para refletir sobre a dificuldade envolvida em tal questão. Essa coincidência entre o método adotado para considerar uma questão que tange inclusive a natureza do próprio método, não é gratuita e tampouco contraditória. As observações que sucedem imediatamente a questão inicial podem servir para situar essa disposição: “A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. 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 de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’.” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 1). A compreensão, em um primeiro momento, de que a fenomenologia consiste no estudo das essências não revela nada que possa diferenciar esse movimento de tantos outros na filosofia, mas a segunda constatação, de que a fenomenologia repõe as essências na existência, não apenas revela sua peculiaridade como também sugere uma compreensão própria da noção de essência. Respeitando a precedência da existência diante das essências, estas podem ser compreendidas como espécies de recortes estruturais das vivências, sínteses de um movimento temporal, expressivo e aberto, conhecimento que, no entanto, só faz sentido no horizonte da existência que o sustenta. “Mas é claro que aqui a essência não é meta, que ela é um meio, que nosso engajamento efetivo no mundo é justamente aquilo que é preciso compreender e conduzir ao conceito e que polariza todas as nossas fixações conceituais. A necessidade de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objeto, mas, ao contrário, que nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade.” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 11) Tal é o movimento da obra de Merleau-Ponty, que se esforça para mostrar os prejuízos, preconceitos e acertos relacionados ao estudo da noção de percepção, a fim de suspendê-los para situá-la, analisá-la, experimentá-la e refletir sobre sua natureza, sua expressão e sobre o próprio conhecimento reflexivo nascido desse envolvimento com o universo da percepção. Nesse circuito a percepção se volta para a própria percepção, é essa espécie de circularidade, a percepção da percepção, que também fornecerá dados para as reflexões, análises e consolidações filosóficas. De certa forma, esse também é o movimento que presenciamos, quando o filósofo francês coloca sua questão introdutória. É vivenciando o movimento da fenomenologia que ele pretende lidar com a questão, que anseia por uma definição, “O que é fenomenologia?” e compreender o próprio movimento vivenciado na tentativa de respondê-la. Todo conhecimento é sustentado por um solo de postulados, e, em certa medida, com a fenomenologia não é diferente, logo cabe a ela constantemente refletir sobre seu movimento e alicerces, projeção que lhe confere um status inacabado, porque essa volta a si sempre a lançará para além e esse além sempre requisitará uma reflexão de si. “Será preciso então que a fenomenologia dirija a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos; ela se desdobrará então

indefinidamente, ela será, como diz Husserl, um diálogo e uma meditação infinita...” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 20).

Visto como essa espécie de imbricação entre o ser e o aparecer, a vivência e a síntese da experiência está no âmago daquilo que caracteriza a fenomenologia, vejamos outras dimensões dessa filosofia. Sobre o estudo da fenomenologia, Merleau-Ponty continua: “É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma ‘ciência exata’, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo ‘vividos’. É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer.” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 1) Na obra de Merleau-Ponty a fenomenologia é caracterizada como uma filosofia transcendental e ainda que adote freqüentemente a distinção entre sujeito e mundo ou pelo menos entre pólos, ela recusa enfaticamente a dicotomia entre esses termos, enxergando, inclusive, na divisão dicotômica entre sujeito e objeto o cerne de prejuízos filosóficos, que envolvem até movimentos tão distintos quanto o intelectualismo e o empirismo. O mundo já está sempre “ali” conforme a fenomenologia, e por mais que em relação a ele a subjetividade não seja considerada de forma excludente ou dicotômica, como se estivesse separada desse mundo, ela também não pode ser compreendida como pura coincidência com o mundo, pois nesse caso correria o risco de anular qualquer diferença, transcendência e consciência. Merleau-Ponty fala de uma coincidência descentralizada, de imbricação, de contigüidade de intencionalidade ao considerar a relação entre sujeito e mundo, de modo que seria impossível estabelecer precisamente nessa relação um corte que demarque o ponto em que começa um ou em que medida acaba o outro. “O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. (...) O homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece.” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 6)

Quando considera reformular as noções de existência, sujeito, mundo, alteridade, percepção, expressão, temporalidade e tantas outras que compõe o universo de uma perspectiva fenomenológica, Merleau-Ponty se refere ao processo de suspensão, necessário para retomar o “contato ingênuo” com o mundo. Em certa medida, é possível dizer que essa suspensão é como um processo de desaprendizagem, pois colocar em suspenso os saberes adquiridos para retornar às coisas mesmas, implica no desapego consciente dos preceitos instituídos pelas diversas vertentes do conhecimento, uma forma de deixar em suspenso tudo aquilo que foi aprendido, para mais adiante ser reaprendido, sob a luz do saber adquirido com a suspensão. “Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente.” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 4) A fim de se lançar nesse retorno às coisas mesmas, a percepção será eleita pelo filósofo francês como o meio de acesso privilegiado ao fenômeno, pois “a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles.” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 6) O processo de redução fenomenológica que envolve a suspensão e a volta aos fenômenos é caracterizada, portanto, por uma certa surpresa perante o mundo, que nesse horizonte

adquire a originalidade pré-conceitual. “A melhor fórmula de redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de uma ‘admiração’ diante do mundo.” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 10)

Entre outras aquisições essa volta às coisas mesmas e a reflexão sobre suas propriedades visam o problema que é “explicitar nosso saber primordial do ‘real’, (...) descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa idéia de verdade.” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 13) Visto como habitamos o mundo antes de pensarmos sobre ele e todos os pensamentos que temos estão assentados nele, inclusive aqueles que colocam em questão esse fato, que só pode ser colocado em questão porque já estamos e usamos esse mundo verdadeiro como parâmetro, tanto na *Fenomenologia da Percepção* quanto em *O Invisível e o Visível* (para citar dois extremos cronologicamente distintos) Merleau-Ponty salienta que a realidade dada por nossa percepção, o mundo que habitamos é uma verdade prévia à reflexão, é como uma “crença irresistível” ou uma “fé perceptiva” e não conquista do conhecimento. “Nós estamos na verdade, e a evidência é ‘a experiência da verdade’. Buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade.” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 14) Contudo, se essa volta aos fenômenos é o ponto de partida para o desenvolvimento da fenomenologia, a suspensão daquilo que foi aprendido serve não para descartarmos todo o conhecimento adquirido sob o regime científico, psicológico ou coloquial, mas antes para reaprendermos sobre sua constituição e consolidação, em busca de situá-los e recriá-los. Cumpre à fenomenologia compreender como estamos no mundo e de que forma ele sempre faz sentido para nós. “A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado filosófico.” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 19)

Através de toda obra pessoana é possível acompanhar uma constante perquirição sobre a relação entre a visão e a razão, entre o sensível e o inteligível, vida e pensamento. Enquanto a razão, nesse ínterim, representa o ensejo pelo conhecimento ou uma autonomia do pensamento humano em relação ao mundo sensível, a visão surge como alternativa de compreensão onde o sujeito é constantemente deslocado de uma pretensa autonomia da consciência, visto que é arrebatado pelo que lhe é imposto por seus sentidos²²⁵: ele é aquele que é induzido à compreensão e não aquele que a induz ou a conduz. Assim, na obra de Pessoa a razão deixa de ocupar um lugar régio na sustentação e estruturação da compreensão e passa a ser utilizada sobretudo como uma função crítico-criativa, na medida em que, por meio de uma autocrítica, ela subtrai constantemente seus próprios limites, suscitando ainda mais a condição inacabada, a abertura fomentada por um horizonte marcado pela ausência de um fundamento definitivo.

Nesse contexto, Caetano surgirá como o mestre, aquele que inaugura os caminhos ou as possibilidades de se lidar com o Destino (movimento inexorável, devir incontornável de toda existência) de forma criativa, mas que também denota desassossego. Nos escritos de Caetano, o heterônimo cuja obra consiste sobretudo em um elogio à visão em detrimento da razão, o Destino será experimentado quase com sossego, um desassossego calmo, pois essa disposição, ao contrário de refletir o vazio da ausência de sentidos últimos, na carência de um fundamento decisivo e, portanto, estanque, sustenta antes uma conduta sensível à

²²⁵ Sobre essa relação entre a sensação à coisa sentida, Pessoa escreve “sentir directamente é submeter-se – submeter-se à acção da cousa sentida.” (PESSOA, *Escritos autobiográficos...* p. 364)

pluralidade. Para Caeiro o conhecimento age generalizando a pluralidade da existência, visto como ele reúne os perfis perceptivos em busca de um sentido e assim projeta nossa subjetividade na existência, enquanto que, por sua vez, a visão é acentuadamente sensível à singularidade da pluralidade da existência: “Olho e as coisas existem./ Penso e existo só eu” (PESSOA, Alberto Caeiro, p. 107).

A própria origem de Caeiro denota uma relação com o mundo que é pouco afetada por especulações e juízos abstratos, pois, “à falta de batismo pela água lustral da inteligência reflexiva, não conhece ele o pecado original do espírito” (NUNES, *O dorso do tigre*, p. 221). Assim, o poeta português refere-se constantemente a Caeiro não como um adepto do paganismo, ou aquele que premedita e pauta sua conduta por um juízo, mas como o próprio paganismo. Sob o heterônimo Álvaro de Campos, explicita: “Meu mestre Caeiro não era um pagão: era o paganismo. (...) O Ricardo Reis é um pagão por caráter, o Antônio Mora é um pagão por inteligência, eu sou um pagão por revolta, isto é, por temperamento. Em Caeiro não havia explicação para o paganismo; havia consubstanciação” (PESSOA, *Alguma Prosa*, p. 62).

Se compreendermos o paganismo enquanto movimento que antecede o domínio da razão e dos conhecimentos, o paganismo-Caeiro reflete sobretudo a submissão da razão à existência que a visão, ou os sentidos, nos impõem. Para Caeiro não será mais a razão fonte de compreensão: ela apenas opera organizando, sistematizando, estruturando o mundo. “Porque pensar é não compreender” (PESSOA, *Alberto Caeiro*, p. 19), não será, portanto, para a razão que devemos nos voltar se queremos de fato fruir e compreender o mundo, e sim para a visão, que nos mostra o mundo tal como ele é: como ele é. De certo modo, para ele, compreender sugere estar sensível à riqueza e diferença do mundo, enquanto conhecer demonstra apenas uma generalização abstrata dessa riqueza, que deve ser considerada apenas enquanto tal e não em detrimento da própria riqueza. “Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez,/ e nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar” (PESSOA, *Alberto Caeiro*, p. 131). Tal é a dimensão do Caeiro pagão, que não comeu, como os cristãos, da árvore da Ciência. A árvore do conhecimento, com sua promessa de autonomia, não o seduz.²²⁶

Dessa forma, é possível acompanhar através da obra de Caeiro o desenvolvimento do que Barbaras chamará de uma *não-filosofia*. “A expressão ‘não-filosofia’ deve ser entendida ao mesmo tempo como negação da filosofia no sentido tradicional ou oficial, ou seja, como uma crítica às categorias da metafísica, mas também como uma certa filosofia (como o indica a referência mantida, ainda que negativamente, à filosofia) cujo intuito é abranger aquilo que não é ‘filosófico’, a saber, o fundo obscuro na qual ela se enraíza, pensar a camada originária da existência, que precede qualquer pensamento. (...) A não-filosofia não é uma negação ativa e militante da filosofia em nome de uma reivindicação positivista mas sim uma radicalização da filosofia que a conduz até sua própria fronteira” (BARBARAS, *Fernando Pessoa*, p. 3). Trata-se de uma espécie de acesso ontológico à existência, estabelecido através de uma depuração da sensibilidade, que será cotejada constantemente à crítica das categorias abstratas da metafísica. Com efeito, lemos em Caeiro: “Não basta abrir a janela/ Para ver os campos e o rio/ Não é bastante não ser cego/

²²⁶ Seria possível pensar em uma consonância entre o projeto de Caeiro e a *Naturphilosophie* de Baader e Schelling na medida em que sua obra parece refletir justamente as seguintes considerações: “Poesia e filosofia da natureza devolvem o colorido ao mundo, que perdeu seu vicejamento e cintilação quando tem de ser enquadrado no rigor conceitual e na inexorável coerência lógica. Separada da natureza, esta é o esvaziamento do sentido do mundo, o ‘princípio anti-religioso’ por excelência, e neste sentido não seria exagerado dizer: ‘Foi a serpente que fez o primeiro silogismo’” (SUZUKI, *O gênio romântico*, p. 150).

Para ver as árvores e as flores/ É preciso também não ter filosofia nenhuma./ Com filosofia não há árvores: há idéias apenas” (PESSOA, *Alberto Caetano*, p. 157).

Para poder considerar a existência em termos da sensibilidade, Pessoa, através de Caetano, estabelece uma relação com o mundo marcada pela recusa de uma interioridade autônoma e abstrata, deslocando a subjetividade para uma contiguidade com a existência exterior: “Vivemos antes de filosofar, existimos antes de o sabermos,/ E o primeiro fato merece ao menos a precedência e o culto./ Sim, antes de sermos interior somos exterior./ Por isso somos exterior essencialmente” (PESSOA, *Alberto Caetano*, p. 120). Atento, portanto, a que não haja a cisão dicotômica entre sujeito e objeto, Caetano é capaz de anular ou, ao menos, de se esquivar da anexação generalista do mundo empreendida pela razão enquanto sujeito do conhecimento. E mais, como ocorre com todos os heterônimos, a experiência proposta em seus escritos não está limitada apenas ao seu conteúdo discursivo, ela é também manifestada em seu estilo. Recusando as formas pré-estabelecidas (seus versos são livres) e evadindo-se às categorias de generalização por aceitar o mundo enquanto diferente e múltiplo, o uso da tautologia é um dos artifícios a que recorre, quando não quer cair no risco de conceitualizar a pluralidade e quer reafirmar sua posição. Sem se preocupar com legitimação, sua escrita peremptoriamente se impõe, como a visão, tanto que Caetano diz: “Mas isso a que V. chama poesia é que é tudo. Nem é poesia: é ver” (PESSOA, *Alguma Prosa*, p. 62).

Sem ignorar a vigência do Destino e sua perene indefinição, as experiências propostas em Caetano parecem contornar as aporias desenvolvidas pela consciência racional que exige fundamentos e sentidos essenciais. Se não é possível chegar a qualquer conclusão sólida sobre o sentido de nossa existência, resta-nos, atentos à sua pluralidade, compreender nossa presença no mundo enquanto uma espécie de expressão existencial.

Enfim, tal como a apreensão de uma filosofia é capaz de marcar e mudar nossa compreensão e visão do mundo, a existência de Caetano em Pessoa possivelmente mudou radicalmente o poeta português e marcou seus heterônimos. Tanto que, em correspondência com Casais Monteiro, Pessoa escreve sobre o surgimento de Caetano: “Desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre” (PESSOA, *Alguma Prosa*, p. 52). Caetano foi para eles como o mundo é para a filosofia; aquela coisa natural, pré-humana, ingênua, primordial e abissal, sobre o qual nos debruçamos em busca de algum conhecimento acerca dele e de nós mesmos.

Habitados como estamos com um mundo em que as habilidades do intelecto são intensamente valorizadas, os poemas de Caetano nos surpreendem pela abordagem contrária às sofisticadas abstrações do pensamento, considerado constantemente como uma forma indireta e imperfeita de contato com o mundo, uma doença deturpadora das sensações. Entretanto, a relação que nosso poeta da natureza estabelece com o pensamento não passa apenas pela renúncia, como um pastor que conduz suas ovelhas, ele conduz e opera também uma espécie de recondução do pensar, movimento que confere ao pensamento contornos que vão muito além daqueles que foram sobrepujados.

Considerando esse movimento, notamos que em “O Guardador de Rebanhos” Caetano se refere, em mais de um momento, ao incômodo causado pelo ato de refletir. No primeiro poema, ao explicar como “nunca guard[dou] rebanhos,/ Mas é como se os guardasse” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 16), mais do que metaforizar sua conduta de apreciação do mundo, ele a materializa, de modo que ela possa ser vista como um episódio concreto e não uma construção intelectual ou simbólica de seu modo de ser: “Minha alma é como um pastor,/ Conhece o vento e sol/ E anda pela mão das Estações/

A seguir e a olhar./ Toda a paz da Natureza sem gente/ Vem sentar-se ao meu lado.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 16). Como um pastor sua alma cuida, conduz seus pensamentos para que eles sejam sensações, para que ele possa sentir o mundo, o sol, o vento, olhar toda Natureza, sem que elucubrações abstratas destrambelhem o seu sentir. A referência à “Natureza sem gente” pode ser interpretada como uma interação primordial com a Natureza, despida da carga cultural e reflexiva cultivada pela humanidade. Ao se dar conta de que está refletindo sobre sua conduta, C. se diz triste. Contudo ele não considera essa tristeza como coisa extra-natural, mas como condição própria à consciência de se estar a pensar reflexivamente. “Mas minha tristeza é sossego,/ Porque é natural e justa/ É o que deve estar na alma/ Quando já pensa que existe” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 16). Na continuidade desses versos, novamente nosso poeta fala da tristeza nascida da consciência de refletir. “Os meus pensamentos são contentes./ Só tenho pena de saber que eles são contentes,/ Porque, se o não soubesse,/ Em vez de ser contentes e tristes,/ Seriam alegres e contentes.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 16). Para, então, em um movimento inverso ao da abstração, conferir, através de uma afirmação, materialidade ao ato de pensar, concretizando-o como uma sensação. “Pensar incomoda como andar à chuva/ Quando o vento cresce e parece que chove mais” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 16). Ou seja, ao perceber que seus pensamentos estão se tornando abstrações, que seu rebanho está se dispersando, em um movimento de pastoreio, Caetano transforma seu pensamento em sensação, reconduzindo-o à sua forma primeira. “Sou um guardador de rebanhos/ O rebanho é os meus pensamentos/ E os meus pensamentos são todos sensações.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 34)

No horizonte das poesias caetanas o pensamento não é fortuito, um exercício casual, desmedido, gratuito. Ele é cuidadosamente considerado, conduzido, depurado até retornar ao seu ponto de origem, às sensações que o subjaz. Para reforçar a idéia de que Caetano é um pastor no sentido de que ele guarda e conduz seus pensamentos, vale nos determos nos poemas de *O pastor amoroso*, momento em que ele se encontra apaixonado e pensa ver sua amada em todos os lugares. “Faço pensamentos com a recordação do que ela é quando me fala,/ (...) E eu quase que me esqueço de sentir só de pensar dela.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 83) O amor faz com que nosso poeta se esqueça de sentir, com isso seus pensamentos tornam-se cada vez mais abstratos, porque se voltam para a projeção de algo que não existe no momento presente, para a lembrança de sua amada. No fim de sua aventura amorosa, que nem mesmo se concretizou (seu amor não era correspondido) ele reconhece que essa aventura consistiu em um momento de descuido de seus pensamentos: “O pastor amoroso perdeu o cajado,/ E as ovelhas tresmalharam-se pela encosta,/ E, de tanto pensar, nem tocou a flauta que trouxe para tocar.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 85)

Cuidar é sentir, por isso os pensamentos de Caetano, enquanto ele os guarda e guia, são todos sensações. Sua forma perfeita de pensar, curiosamente, é pensar não como quem entende, conhece, reflete, pensa, mas como quem sente: “Penso nisto, não como quem pensa, mas como quem não pensa” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 62). Trata-se de um pensamento sensível, não intelectualizado, que se concentra todo no ato de sentir a ponto de se auto-anular em prol da sensação. Por isso ao pensar sobre o seu modo de pensar as coisas ele escreve: “Sempre que penso uma coisa, traio-a/ Só tendo-a diante de mim devo pensar nela,/ Não pensando, mas vendo,/ Não com o pensamento, mas com os olhos./ Uma coisa que é visível existe para se ver,/ E o que existe para os olhos não tem existir para o pensamento.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 107) Sua forma de conduzir o pensamento serve para situar o próprio pensamento, mesmo que isso

signifique anulá-lo para que as sensações surjam em toda sua intensidade. Como guardador de seu rebanho, que são seus pensamentos, nosso poeta pastor não se preocupa ou elucubra, ocupando-se previamente com algo que ainda não é. Sua forma de guardar rebanhos, pensamentos-sensações, é natural como a vivência de suas sensações espontâneas. “Tenho idéias e sentimentos por os ter/ Como uma flor tem perfume e cor...” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 21) “Sentir é estar distraído” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 95). Contudo, chegar a esse estado de desprendimento exige cuidado e suas sensações são de um tipo muito especial, são percepções destituídas de significações prévias, de informações advindas de conhecimentos adquiridos. Seu modo de cuidar dos pensamentos e, portanto, das sensações, envolve uma rigorosa crítica do pensar e do sentir: “O meu olhar é nítido como um girassol./ Tenho o costume de andar pelas estradas/ Olhando para a direita e para a esquerda,/ E de vez em quando olhando para trás.../ E o que vejo a cada momento/ É aquilo que nunca antes eu tinha visto,/ E eu sei dar por isso muito bem.../ Sei ter o pasmo comigo/ Que tem uma criança se, ao nascer,/ Reparasse que nascera deveras.../ Sinto-me nascido a cada momento/ Para a eterna novidade do mundo.../ Creio no mundo como num malmequer,/ Porque o vejo. Mas não penso nele/ Porque pensar é não compreender.../ O mundo não se fez para pensarmos nele/ (Pensar é estar doente dos olhos)/ Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo./ Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 19)

O perfeito contato de Caetano com o mundo não sofre interferências, seu olhar é nítido porque está depurado de todo arcabouço significativo e intelectual. Constantemente ele precisa colocar o pensamento em seu lugar, afirmando seu limite. Uma vez que o pensamento não contamina o nítido olhar com suas projeções, lembranças, especulações, entendimento, ver é ter aquele pasmo inicial, aquela admiração de que fala Merleau-Ponty, quando considera a suspensão fenomenológica dos conhecimentos, pois tudo é novo sem as reminiscências do pensar. Além de tantas semelhanças com a fenomenologia, como a recondução dos pensamentos, movimento que pode ser comparável à suspensão, sua forma de sentir, que vai ao encontro da experiência nascida com a percepção, o poeta também afirma a prerrogativa do mundo, que está aí antes dos pensamentos, tanto que também se refere à crença, quando fala de sua relação primordial com o mundo e não de conhecimento. “A Realidade é apenas real e não pensada./ O Universo não é uma idéia minha./ A minha idéia do Universo é que é uma idéia minha.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 113) Este mundo pré-intelectual, sensível, direto é para ele a verdade, e seu acesso é possível não graças ao entendimento, mas sim às suas sensações verdadeiras: “E me deito ao comprido na erva,/ E fecho os olhos quentes,/ Sinto o meu corpo deitado na realidade,/ Sei a verdade e sou feliz.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 34)

Mais adiante, ainda em o *Guardador de Rebanhos*, outra poesia que aproxima significativamente a experiência caeteriana da fenomenologia merleau-pontiana, e explicita sua forma de lidar com o pensar, diz o seguinte: “O essencial é saber ver,/ Saber ver sem estar a pensar,/ Saber ver quando se vê,/ E nem pensar quando se vê/ Nem ver quando se pensa/ Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!)/ Isso exige um estudo profundo,/ Uma aprendizagem de desaprender.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 49) O ver de que fala nosso poeta implica em suspender interferências do pensamento, em desaprender as informações e os conhecimentos adquiridos. Para tanto é preciso reconhecer o que é fruto do pensar e, da mesma forma, do sentir, para não misturá-los, confundindo seus limites. Enfim, é preciso diferenciar aquilo que é pensado daquilo que é sentido para que esses dois movimentos não se confundam e não nos confundam. Porquanto, se pensamos quando percebemos, por exemplo, corremos o risco de deixar de

ver as coisas para pensar sobre o que vemos, distanciando-nos do que de fato vemos. “Quem está ao sol e fecha os olhos,/ Começa a não saber o que é o sol/ E a pensar em muitas coisas cheias de calor.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 23) Essa espécie de depuração dos sentidos e do pensamento exige, portanto, uma aprendizagem que consiste, paradoxalmente, em desaprender aquilo que foi aprendido, para reaprender a ver o mundo. Caeiro explicita no que consiste esse movimento de aprender a desaprender: “Procuro despir-me do que aprendi,/ Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,/ E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,/ Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,/ Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,/ Mas um animal humano que a Natureza produziu./ E assim escrevo, querendo sentir a Natureza, nem sequer como um homem,/ Mas como quem sente a Natureza, e mais nada./ Ora acertando com o que quero dizer, ora errando,/ Caindo aqui, levantando-se acolá,/ (...) Ainda assim, sou alguém./ Sou o Descobridor da Natureza./ Sou o Argonauta das sensações verdadeiras./ Trago ao Universo um novo Universo/ Porque trago ao Universo ele-próprio./ Isto sinto e isto escrevo...” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 72)

Compreender-se enquanto homem é já uma forma derivada de compreensão da existência, pois a idéia de homem é uma concepção sócio-cultural, Caeiro recusa até essa atribuição, para se afirmar apenas e unicamente enquanto aquele que sente a Natureza. Ele não se define como sujeito ou consciência, ele define sua existência através de suas sensações verdadeiras, ou seja, sua existência é pura contigüidade com o mundo. Como reflexo dessa operação de exteriorização o poeta da Natureza chega a uma espécie de cogito às avessas: “Ser real quer dizer não estar dentro de mim./ Da minha pessoa de dentro não tenho noção da realidade./ Sei que o mundo existe, mas não sei se existo./ Estou mais certo da existência da minha casa branca/ Do que da existência interior do dono da casa branca./ Creio mais no meu corpo do que na minha alma,/ Porque o meu corpo apresenta-se no meio da realidade,/ Podendo ser visto por outros,/ Podendo tocar em outros,/ Podendo sentar-se e estar de pé,/ Mas minha alma só pode ser definida por termos de fora./ Existe para mim - nos momentos que julgo que efectivamente existe - Por um empréstimo da realidade exterior do Mundo.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 119) Para Caeiro a interioridade é uma ilusão do pensamento e não uma realidade, tanto que ela não pode ser vista nem tocada por ninguém e só pode ser pensada por “termos de fora”, assim como o pensamento, por isso ele coloca em dúvida sua própria existência enquanto consciência interior ou ser pensante, mas nunca deixa de acreditar que seu corpo - que pode ser tocado e visto, que pode tocar e ver - confirma sua existência. Sobre esses versos Barbaras escreve: “Pessoa conseguiu aqui uma inversão radical do cogito cartesiano: tenho certeza absoluta da existência externa, não tenho certeza da minha existência e do mesmo modo que, em Descartes, o pensamento ou a reflexão era o modelo de toda evidência, em Pessoa a percepção da exterioridade é o modelo de toda evidência. Ora, se "ser real quer dizer não estar dentro de mim", é por terem uma dimensão interna que a significação e a interpretação devem ser rejeitadas; por conseguinte, é através de uma redução ou negação da minha interioridade que posso atingir a presença das coisas”.

Aprender a desaprender e ser um Argonauta das sensações verdadeiras envolve, portanto, não apenas situar o pensamento, depurar as sensações, mas implica, sobretudo em reformular sua própria maneira de pensar (como quem não pensa), de sentir (como quem é todo sentir), sua compreensão de existir e, finalmente, reformular o próprio Universo.

Se até então falávamos em possíveis convergências entre a fenomenologia de Merleau-Ponty e a poesia de Caetano, agora cabe salientar algumas diferenças. Para tanto precisamos traçar antes uma outra distinção: a diferença entre Caetano doente e o Caetano perfeito “não um animal doente, mas o mais perfeito dos animais,/ Animal directo e não indirecto” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 113). Pessoa e o próprio Caetano revelam que parte dos poemas foram escritos sob efeito de sua doença, tanto que o poeta da Natureza vem a falecer de tuberculose. No entanto, no horizonte dos poemas, Caetano fala de várias doenças e não apenas da tuberculose, se referindo ao amor não correspondido e freqüentemente ao pensar abstrato como doenças. Certo é que Caetano doente sofrer interferências de pensamentos abstratos que turvam sua existência a ponto de ele afirmar que essa é sua doença: “Ah, como os mais simples dos homens/ São doentes e confusos e estúpidos/ Ao pé da clara simplicidade/ E saúde de existir/ Das árvores e das plantas!/ E eu, pensando em tudo isto,/ Fiquei outra vez menos feliz.../ Fiquei sombrio e adoecido e soturno (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 22) Já o Caetano perfeito é marcado pela exterioridade absoluta, pela coincidência plena com o mundo e pela negação do conhecimento: “Bendito seja eu por tudo quanto não sei./ É isso tudo que verdadeiramente sou” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 52). Para ele o saber é uma conseqüência do pensar e por isso uma compreensão inexata do mundo e também de si, tanto que ele completa “Não sei o que é a Natureza: canto-a./ Vivo no cimo dum outeiro/ Numa casa caiada e sozinha,/ E essa é a minha definição.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 55) Nosso poeta da Natureza se recusa definições que apelem para qualquer interioridade e se reconhece por sua existência exterior, sendo que a sua: “única missão no mundo/ [é] (...) Existir claramente,/ E saber fazê-lo sem pensar nisso” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 56). Enfim, em sua existência mais perfeita ele seria tão exterior quanto os seres mais perfeitos, os Deuses, em que “o corpo é que lhes é a alma/ E têm a consciência na própria carne divina.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 162) Perto da morte Caetano escreve algo que revela também sua aspiração à condição divinamente exterior, análoga a dos deuses: “Ponham na minha sepultura/ Aqui jaz, sem cruz,/ Alberto Caetano/ Que foi buscar os deuses.../ Se os deuses vivem ou não isso é convosco./ A mim deixei que me recebessem.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 158) Sua recusa à cruz é uma recusa direta a todo subjetivismo e consciência, em grande parte herança cristã. Ele vai ao encontro dos deuses, pagãos, completos, porque totalmente exteriores. Pouco importam todas as elucubrações sobre a natureza divina, ele a conhece e vai ao encontro de seus pares. A relação entre nosso poeta divino com o mundo não é descentralizada, é sim pura coincidência: “Todo cristianismo é um sonho de cadeiras/ E como a alma é aquilo que não apreço,/ A alma mais perfeita é aquela que não apreço nunca, - / A alma que está feita com o corpo/ O absoluto corpo das cousas,/ A existência absolutamente real sem sombras nem erros,/ A coincidência exata e inteira de uma coisa consigo mesma.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 137) “Quando a erva crescer em cima da minha sepultura/ Seja esse o sinal para me esquecerem de todo./ A Natureza nunca se recorda, por isso é bela./ E se tiverem a necessidade doentia de “interpretar” a erva verde sobre minha sepultura,/ Digam que eu continuo a verdecer e a ser natural.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 100)

É possível dizer que são as implicações dessa exterioridade radical que marcam o cerne da diferença entre a experiência poética de Caetano e a fenomenologia de Merleau-Ponty. O primeiro recusa qualquer interioridade, reconhecendo-a apenas como uma ilusão ou equívoco ou doença, enquanto o segundo, por mais que se recuse a usar o termo

interioridade, fala de uma consciência subjetiva, que não é pura coincidência com o mundo. A pura exterioridade de Caetano exclui a necessidade de um termo de ligação entre ele e o mundo, no caso de Merleau-Ponty é a expressão que marca a relação do sujeito com o sentido. Em Caetano a coincidência absoluta, a ligação direta com o mundo contém o próprio mundo, abolindo a necessidade da noção da expressão ou de sentido para explicar essa relação de continuidade. O mundo não faz sentido, ele é. Logo, para o poeta em questão o mundo não tem significado. Nossa consciência - contato imperfeito com o mundo, desmedida, pois é parcial, mas anseia o infinito - é que tem a necessidade de construir essa compreensão abstrata, o significado, para dar conta do fluxo temporal do mundo. Portanto para Caetano não há mistério do mundo a ser desvendando, nem sentido oculto das coisas: “Porque o único sentido oculto das coisas/ É elas não terem sentido oculto nenhum./ (...) As coisas não tem significação: tem existência.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 65) Já Merleau-Ponty reconhece que o mundo sempre tem sentido e fala de um Logos Estético ou de uma camada de Sentido Bruto, quando se refere a sua condição mais elementar: “tudo tem um sentido” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 17). E mais, ele afirma que a missão da fenomenologia é desvendar o mistério do mundo e da razão: “a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão” (MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 20). Enquanto Merleau-Ponty opta por resguardar a subjetividade e não pensá-la como pura coincidência do sujeito com o mundo, a fim de estabelecer, inclusive, a possibilidade de diferenciação, Caetano busca anular completamente sua subjetividade, em seus momentos perfeitos, ele é puro exterior, mas nem por isso observamos em sua poesia algum ônus em relação à diferença, muito pelo contrário, esse movimento o permite se lançar na pura diferenciação, sem resquícios de subjetividade, memória, entendimento, retenção, ele experimenta a mais intensa diferenciação. “Compreendi que as coisas são reais e todas diferentes umas das outras;/ Compreendi isto com os olhos, nunca com o pensamento./ Compreender isto com o pensamento seria achá-las todas iguais.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 97)

Por mais que Merleau-Ponty exponha uma contundente crítica a uma certa razão (ao pequeno racionalismo) e desenvolva amplamente a noção de percepção, como acesso imediato, sem interferências da razão, ele ainda é um racionalista, as conquistas de suas experiências visam, por assim dizer, um aperfeiçoamento da racionalidade, seus estudos da percepção são uma ponte, um ponto de partida para aperfeiçoar os conhecimentos. Caetano é um poeta totalmente voltado para a existência, sua crítica ao conhecimento, à razão, às experiências abstratas do pensamento visam a revogação destas em prol da entrega completa às sensações verdadeiras, à vivência do mundo, à contigüidade com a Natureza. Pois para ele: “Basta existir para ser completo.” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 91)

“Todas as opiniões que há sobre a Natureza/ Nunca fizeram crescer uma erva ou nascer uma flor./ Toda sabedoria a respeito das coisas/ Nunca foi coisa em que pudesse pegar, como nas coisas./ Se a ciência quer ser verdadeira,/ Que ciência mais verdadeira que a das coisas sem ciência?/ Fecho os olhos e a terra dura sobre que me deito/ Tem uma realidade tão real que até as minhas costas a sentem./ Não preciso de raciocínio onde tenho espáduas” (PESSOA, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 123)