

## 2

# DA CONSCIÊNCIA AO DESPERTAR\*

## A partir de Husserl



*... Eu durmo mas meu coração vigia...*  
Cântico dos Cânticos 5,2

### I. A INSEGURANÇA DA RAZÃO

A fenomenologia husseriana intervém no nível do humano, lá onde razão significa a manifestação dos seres a um conhecimento verdadeiro, coisa de sua *presença* em original, de sua *presença* em sua identidade de seres ou sua *presença* enquanto ser. Que os seres possam aparecer sem permanecer em seu ser – que aí possa haver, por meio de sinais ou de palavras, seres aparecendo sem seu ser; que, nas imagens, os seres só ofereçam sua semelhança em lugar de sua identidade; que as imagens os recubram ou deles se destaquem como peles; que aí possa haver semelhança e, consequentemente, igualdade; que de todos os regimes do aparecer, a aparência seja o inverso sempre possível – tudo isso, desde os primeiros passos da filosofia, estaria a significar uma insegurança do racional. A razão, como modalidade do

---

\* Publicado em francês na revista holandesa *Bijdragen*, n. 35, 1974.

conhecimento, deveria desconfiar de certos jogos que a enfeitiçam. Ela seria obrigada à vigilância para anular ilusões. Não se deve dormir, é preciso filosofar<sup>1</sup>.

Que esses jogos enfeitiçadores possam acontecer na própria razão e sem chocar seu desenvolvimento racional – sem se dar conta, por assim dizer; que haja, por consequência, necessidade – contra a própria lucidez – de um exercício da razão diferente do seu exercício espontâneo e não-prevenido; que possa haver necessidade de vigilância contra a evidência e contra seus sonhos de dia claro; dito de outro modo, que haja necessidade de uma filosofia *distinta* do “*bom senso*” e da pesquisa científica – eis em que consiste a novidade do criticismo. O kantismo, no qual se concorda ver o “*começo do fim*” da filosofia, terá sido o momento decisivo desse apelo a uma filosofia diferente da ciência. Momento caracterizado pela denúncia da ilusão transcendental – da malícia radical na boa-fé ou numa razão inocente de todo sofisma e que, paradoxalmente, Husserl chamou ingenuidade. Como se a racionalidade, isto é, segundo a acepção ocidental, a absorção do conhecimento pelo ser fosse ainda semi-embriaguez; como se, compenetrada na sua vigilância de lúcida, a razão identificando o ser dormisse de pé ou caminhasse como sonâmbula e ainda sonhasse; como se, na sua sobriedade, ela fermentasse ainda algum vinho misterioso.

Vigilância e dogmatismo que continuam a ser interpretados como saberes, mais extensos, mais claros, mais adequados. O fato de que a razão possa ser ingênua e ainda insuficientemente desperta, que ela deva desconfiar de sua segurança, mostra-se, em Kant, na aventura “teorética” em que a razão, como sempre

---

I. Falar de *insegurança da razão* não é admitir, implicitamente, uma razão à guisa de lucidez exercitando-se na luz do ser, mas ameaçada pela possível inconsistência do ser manifestado, ameaçada pela ilusão? No entanto, no presente ensaio, contestamos precisamente esta interpretação ontológica da razão para chegarmos a uma razão entendida como vigilância, em que objetividade e objetivação só começam a uma certa profundidade, onde o sono ainda não se dissipou. – A linguagem de contestação aqui utilizada, certamente, permanece ontológica em sua estrutura. Mas significa que o nível da lucidez que o despertar alcança não é indiferente, e que é indispensável ao despertar. Será preciso mostrá-lo mais adiante.

no Ocidente, é investida da missão de verdade e se empenha em descobrir o ser; consequentemente, nela ou por ela, o ser se mostra enquanto ser. É a presença do ser enquanto ser ou a lucidez da re-presentação que confere ainda, em Kant, a medida da sobriedade, do desembriagamento e da vigilância. Por sua vez, essa vigilância é interpretada como atividade, isto é, como permanecer-o-mesmo ou como um voltar-à-sua-identidade sob toda afecção (como uma imanência) e, assim, como invulnerabilidade, não-fissibilidade, individualidade sob os golpes da afecção: invulnerabilidade no sofrer que se chamará unidade do “eu penso”, solidez que significará “eu quero”, mas imediatamente entendida como um apreender, como apercepção transcendental – a passividade da ferida recebida transformando-se em assunção, em síntese e, assim, em simultaneidade sinóptica da presença. O limite da racionalidade – ou da vigilância – será entendido como um limite da atividade. E, em Kant, a vigilância do racional terá ultrapassado esse limite na moral que será vigilância completa, plena racionalidade e plena – isto é, livre – atividade. Entretanto, é digno de nota que a noção do racional, inicialmente reservada na sua significação à ordem do conhecimento – ligada, por consequência, ao problema do ser enquanto ser – tenha tomado bruscamente em Kant sentido numa ordem diversa daquela do conhecimento; mesmo que, dessa aventura essencial ao humano na tradição ocidental, a razão guarde (apesar da passividade que, como imperativo categórico, não deixará de atestar) sua pretensão à atividade, isto é, sua pertença, primeira ou última, à categoria do Mesmo. A razão é a identidade que se põe como Eu: identidade que se identifica – que volta a si – pela força de sua forma. É isso que se produz justamente sob a forma de consciência de si; ato de identificação ou identificação em ato. Força que volta a si conforme um itinerário que só se traça através do mundo e da história da humanidade. A racionalidade da razão, à guisa de consciência, não deixaria, assim, nada fora. A energia do retorno a si da identificação – esta *vis formae* – é a atividade de todo ato e, se for desembriagamento, desembriagamento no Mesmo, um retornar-a-si.

## 2. ADEQUAÇÃO E VIDA

A fenomenologia husseriana impregnada de razão enquanto presença do ser em original, e invocando como princípio dos princípios – como racionalidade da razão – a intuição, foi entretanto a crítica mais rigorosa da evidência e isso até na evidência dos encadeamentos lógico-matemáticos (que a fenomenologia, no entanto, preservou contra toda psicologização, a ponto de passar, notadamente após os *Prolegômenos*, por sua suprema garantia). Sem nunca contestar ao conhecimento o privilégio de deter a origem do sentido, a fenomenologia não deixa de procurar, por trás da lucidez do sujeito e da evidência de que se satisfaz, como um acréscimo de racionalidade. Este não seria atribuído nem a um remontar ao princípio incondicional de uma dedução, nem a uma intensificação qualquer da luz, nem a um alargamento do horizonte objetivo do aparecer, o qual teria que “surpreender” o caráter parcial do dado, restituindo a parte do ser que se manifesta ao olhar do conhecimento à totalidade do universo que ela anuncia.

Às vezes, na obra husseriana, o recurso ao subjetivo toma a aparência de grande preocupação com a totalidade. Tanto é verdade que, à guisa de psicológico, o subjetivo pertence à totalidade do mundo e do ser. Assim, na sua *Psicologia fenomenológica*<sup>2</sup>, os modos subjetivos do aparecer do mundo e da natureza – as *Erscheinungsweisen*, os aspectos do real que variam segundo as orientações e movimentos do corpo – e, mais profundamente ainda, a camada hilética do vívido, em sua função de sumários ou “silhuetas” (*Abschattungen*) constituindo “os aspectos subjetivos” do objeto (e mesmo a camada hilética despojada dessa função e considerada como vívida por ela mesma) – e, sem dúvida, aquém destas orientações subjetivas, as condições sociais da pesquisa e da identificação do verdadeiro (de que Husserl não

---

2. *Husserliana IX, Phaenomenologische Psychologie*, § 27ss, p. 147ss.

fala) – tudo isso ainda é ser e faz parte do mundo<sup>3</sup>. Ignorar essa parte subjetiva do ser não é somente ser lançado em direção a abstrações, mas é também falsear um saber que se contentava com um real truncado. E, contudo, esse lado psíquico não constitui uma “região” do ser integrando-se ao mundo ou associando-se à natureza dialeticamente para “compor sistema” com ela, visto que sua descrição fenomenológica é um caminho privilegiado que leva à Redução, isto é, ao “absoluto” da consciência cujo sentido não é mais devedor a nada que seja existência do mundo. O “globo do mundo navega no subjetivo”, de acordo com uma fórmula pitoresca da *Psicologia fenomenológica*: o elemento em que navega o mundo não tem o estatuto deste mundo, sequer tem estatuto, pois é somente por ele que o próprio equilíbrio de todo estatuto – a identificação do Mesmo – está assegurado.

Um acréscimo de racionalidade em relação ao que a evidência já contém se adquire, pois, em fenomenologia, por uma mudança de nível, por um aprofundamento que se efetiva da seguinte maneira precisa: num sujeito absorvido, com toda lucidez, pelo seu objeto, trata-se de despertar uma vida que a evidência absorveu e fez esquecer ou tornou anônima. De maneira mais geral ainda, trata-se de descer da entidade iluminada na evidência em direção ao sujeito que aí mais se apaga do que se anuncia.

A necessidade de ir em direção ao sujeito e de refletir sobre a consciência e a vida intencional em que o mundo e os objetos estão “noematicamente” presentes é, seguramente, motivada de vários modos, nos diversos momentos da apresentação da obra husserliana, enquanto o gesto motivado é sempre o mesmo.

Nas *Investigações lógicas* (primeira edição), à guisa de psicologia descritiva, a fenomenologia deve fazer com que sejam evitados certos equívocos que se infiltram nos dados, em razão da

---

3. A ponto de se prolongar nas instituições de pesquisas, laboratórios e anfiteatros das Universidades que orientam estas “orientações”. Estas “condições” do aparecimento do “ser em sua verdade” fazem evidentemente parte do ser e do mundo e justificam a recuperação do psíquico pela objetividade e pela extensão da ciência à psicologia.

confusão entre o subjetivo e o objetivo<sup>4</sup>. Isso requer uma teoria do conhecimento que torna possível “as determinações seguras e últimas, senão de todas as distinções e evidências objetivas, pelo menos da maioria delas”<sup>5</sup>. Mas, infiltrações de sentido também se produzem por causa da linguagem e do simbolismo contra os quais a evidência objetiva está sem defesa: “Embora seja a análise ideal e não a análise fenomenológica dos vividos concretos que faça parte do domínio originariamente próprio da lógica pura, esta última nem por isso deixa de ser indispensável para o avanço da primeira. [...] O lógico nos é dado, em primeiro lugar, sob uma forma imperfeita: o conceito aparece-nos como uma significação verbal mais ou menos flutuante, a lei como uma assertão não menos flutuante, porque se constrói com conceitos. É verdade que, mesmo assim, não nos faltam evidências lógicas. Apreendemos com evidência a lei pura e sabemos que se fundamenta sobre as formas puras do pensamento. Mas esta evidência está ligada aos significados de palavras que estavam vivas na realização do ato de julgar enunciador da lei. Em virtude de um equívoco que passa despercebido, outros conceitos podem infiltrar-se sob essas palavras, e, para os significados profissionais que foram modificados, pode-se apelar injustamente à evidência experimentada anteriormente. De modo inverso, essa falsa interpretação proveniente de um equívoco também pode desnaturar o sentido das proposições de lógica pura (por exemplo, naquele de proposições empírico-psicológicas), e induzir ao abandono da evidência anteriormente experimentada e da significação única do lógico puro. – Essa maneira de ser dadas para as idéias lógicas e para as leis puras que se constituem com elas não pode, por conseguinte, bastar. Eis de onde nasce a grande tarefa de trazer à claridade e à distinção, conforme as exigências da teo-

---

4. Em virtude de uma tendência “de modo algum fortuita”. Citamos *Recherches logiques* (*Investigações lógicas*) segundo a tradução de Hubert Elie, feita com a colaboração de Kelkel e Scherer – Paris, P.U.F., vol. 2, parte I, 1961, p.10 [Coleção Epiméthée]. Nas Notas Anexas deste volume, encontra-se as variantes que distinguem a primeira edição, texto alemão de 1901, da segunda.

5. Op. cit., p. 264, Notas Anexas.

*ria do conhecimento, as idéias lógicas, os conceitos e as leis.* – É aqui que intervém a análise fenomenológica etc.”<sup>6</sup>. Da mesma forma, um pouco mais adiante: “Mas a evidência mais completa pode tornar-se confusa, pode ser falsamente interpretada, o que ela revela com toda certeza pode ser rejeitado”<sup>7</sup>. Sobre essas infiltrações de sentido que não devem nada à imperícia dos lógicos, “a lógica formal e a lógica transcendental” continuam a insistir trinta anos mais tarde.

A lógica que o lógico-matemático pode conduzir a bom resultado sem se ocupar de atos psíquicos nos quais sua teoria é vivida exige pois “uma psicologia descritiva” que reflita sobre esse vivido. Obscuridades viriam perturbar o olhar do matemático ou sua linguagem, ou se infiltrariam nos resultados de seu cálculo, enquanto repousariam como adquiridos em alguma escritura, mas fora do pensamento. Uma reflexão teria que verificar a pureza intuitiva *inalterada do olhar dirigido para o objetivo*. Tudo acontece como se a lucidez da *Anschauung* voltada para o objeto não fosse suficientemente lúcida e habitasse um espírito insuficientemente desperto. Somente pela reflexão sobre o vivido da consciência é que os termos objetivos se mantêm numa evidência que, por si própria, sem transparência para si, só desperta a si mesma na reflexão.

A motivação da fenomenologia por causa da instabilidade da evidência, em que aparecem os objetos do mundo ou as relações lógico-matemáticas quando é deixada a si mesma, está ligada aos motivos que convidam à teoria do conhecimento, cujo problema se formula de vários modos nas primeiras páginas das *Investigações lógicas*. “Como se deve compreender que o *em si* da objetividade chega à *representação*, portanto, possa tornar a ser, de algum modo, subjetivo?”<sup>8</sup> Essa formulação da teoria do conhecimento

---

6. *Op. cit.*, p. 7-8. O começo desta citação é tirado da primeira edição das *Recherches logiques*. Cf. Notas Anexas da tradução francesa, p. 263.

7. *Op. cit.*, p. 10.

8. *Op. cit.*, p. 11 e Notas Anexas, p. 264.

remete-nos, seguramente, ao estudo da estrutura geral do conhecer e, por consequência, à análise da consciência e ao sentido da objetividade dos objetos (que, na perspectiva das *Investigações lógicas*, se tratava de distinguir dos atos da consciência e de evitar qualquer confusão com eles). Mas, entre as duas motivações: a instabilidade das evidências deixadas a si mesmas e a referência à problemática geral da teoria do conhecimento, o elo se estabelece, praticamente, no exercício de fato da fenomenologia.

Em *Ideen I*, a passagem à fenomenologia é chamada *Redução transcendental*. Ela aí se efetiva na via cartesiana: a partir da inadequação da evidência relativa ao mundo e às coisas que aí se mantêm – mediante a suspensão da crença na existência deste mundo e destes objetos que se afirmam apesar da incerteza – à procura da certeza ou da evidência adequada da reflexão sobre a cogitação, à qual esta mesma crença pertence – para aí medir o grau de sua incerteza e de sua certeza. Ou *para esclarecer o sentido ou a modalidade da evidência ingênua!* Existe aí uma alternativa que, em *Ideen*, é uma ambigüidade. Tratar-se-ia de conservar como ideal de certeza aquele da intuição que espôsa plenamente a pretensão do pensamento, para medir com este padrão toda certeza? A fenomenologia teria, então, por meta remontar à consciência reduzida, questionar e tornar a questionar a suposta suficiência do mundo dado na evidência ingênua do homem-no-mundo ou do ser dado como mundo, depois de ter descoberto que, na intuição dirigida sobre o mundo, ou em uma consciência integrada ao mundo em forma de consciência psicológica, o pensamento nunca é suprido pela presença daquilo que ele visa, mas se abre por um processo de preenchimento infinito. A apoditicidade da intuição interna – na qual a intuição interna se deixa julgar e circunscrever – seria a finalidade da virada transcendental. Mas, pode-se dizer também que se trata de libertar o pensamento sensato das normas da adequação. Isso o libertaria da obediência ao ser, entendido como acontecimento da identificação do idêntico; acontecimento de identificação que só pode se dar como reunião num tema, como representação e como presença. No caso em que essa libertação seria o essencial, a redução seria

não descoberta de incertezas comprometendo a certeza, mas um despertar do espírito para além de certezas ou incertezas, modalidades do conhecimento do ser. A Redução seria um despertar em que desponta uma racionalidade do pensamento – significância de sentido – que rompe com as normas que ordenam a identidade do Mesmo. E, talvez (além dos horizontes que são abertos implicitamente pelos textos de Husserl nos quais seu pensamento se mantém firmemente), uma racionalidade do espírito que não se traduz nem em saberes, nem em certezas, designada pelo termo irredutível: despertar. Mesmo em *Ideen I* prevalece incontestavelmente o primeiro termo da alternativa que se acabou de formular. A redução torna possível, certamente, além da crítica contra a certeza das evidências, a descrição de evidências em que as incertezas entram em virtude de aspectos que caracterizam novas modalidades da evidência (e, por consequência, novos modos de ser). Em todo o caso, em *Ideen I*, a passagem a uma racionalidade mais profunda é ainda passagem de um conhecimento menos perfeito a outro mais perfeito; passagem de uma ordem, na qual o recobrimento do visado pelo visto é impossível à ordem da identificação adequada que seria a do apodítico.

Mas eis que, nas *Meditações cartesianas*, essa racionalidade apodítica interpreta-se diferentemente. Ela não se atém mais à “adequação” da intuição e do ato “signitivo” que a intuição preenche. A intuição do sentido interno é, por sua vez, incapaz de preencher a “intenção signitiva”. Além de um núcleo de “presença viva” do eu a si próprio “apenas se estende um horizonte indeterminado de uma generalidade vaga, horizonte daquilo que, de fato, não é o objeto imediato de experiência, mas somente objeto de pensamentos que necessariamente o acompanha. A esse horizonte pertence o passado do eu, quase sempre completamente obscuro etc. ...”<sup>9</sup> Mas o limite do apodítico e do não-apodítico não equivale àquele que separa o “núcleo” de seus horizontes – limite que nada indica nem faz valer nos textos (§§ 6-9) que as Medita-

---

9. *Méditations Cartésiennes*, p. 19.

ções cartesianas de Husserl dedicam à apoditicidade. De forma que, na “presença viva do Eu a si mesmo”, a adequação do “visado” e do “visto” não é o essencial. “A apoditicidade pode, segundo os casos, pertencer a evidências inadequadas. Possui uma indubitabilidade absoluta de uma ordem especial e bem determinada, aquela que o cientista atribui a todos os princípios...”<sup>10</sup>. A determinação positiva da apoditicidade, que não se “conjuga com a adequação”, falta nessas páginas difíceis em que se atestam, em diversas reprises, as dificuldades ligadas à noção de apoditicidade “provisoriamente negligenciada”<sup>11</sup>.

Não será mister admitir que a indubitabilidade específica e excepcional da apoditicidade se refere – sem dela se deixar abstrair – à situação única do *cogito-sum*? Essa situação definiria a apoditicidade; não é um critério qualquer, exterior a essa conjuntura, que a tornaria apodítica. “Negar a apoditicidade do *eu sou* só é possível se se limitar a esses argumentos (isto é, aos argumentos em favor da dúvida ressurgente na evidência do *eu sou*) de uma maneira toda exterior”<sup>12</sup>. E, contudo, a necessidade de submeter à crítica (apodítica, ela também) a apoditicidade da experiência transcendental<sup>13</sup> em uma reflexão sobre a reflexão não é contestada. É-nos dito até que não levaria a uma regressão infinita<sup>14</sup>. Ora, não se pode esperar por alguma intuição adequada para deter essa regressão. Somente a evidência de uma idéia “no sentido kantiano do termo” poderia tornar pensável esse infinito da crítica. A apoditicidade da Redução transcendental será, então, uma reflexão sobre a reflexão apenas reunindo numa “idéia no sentido kantiano do termo” um processo sem conclusão da crítica da crítica. A apoditicidade do *cogito-sum* repousa sobre o infinito da “iteração”<sup>15</sup>. O indubitável apodítico não deriva de

---

10. *Op. cit.*, p. 13.

11. *Op. cit.*, p. 20.

12. *Op. cit.*, p. 19.

13. *Op. cit.*, p. 25, 129.

14. *Op. cit.*, p. 130.

15. Cf. *Totalité et infini*, p. 65ss.

nenhum traço novo da evidência que lhe asseguraria uma abertura melhor sobre o ser ou uma nova aproximação. Deriva só do aprofundamento da evidência, da mudança de nível em que, da evidência que o esclarece, o sujeito desperta como de um “sono dogmático”. Na “presença viva do Eu a si próprio”<sup>16</sup>, o adjetivo “vivo” não designa essa vigília que só é possível como incessante redespertar? Em “presença viva” e “evidência viva”, o adjetivo vem juntar-se enfaticamente aos títulos que convêm à evidência enquanto essência da verdade para aí fazer ressoar o *cogito-sum* como modalidade do próprio *viver* se identificando na sua imanência, mas despertando desta imanência à guisa de um-eu-que-se-mantém-à-distância, arrancado do estado de alma de que faz parte. Será que o adjetivo “vivo” não expressa a apoditicidade do subjetivo que não é apenas um grau de certeza, mas o modo da vida: o *viver da vida*? Este adjetivo não está a revelar, desde o início do discurso husseriano, o quanto importa a palavra *Erlebnis*, designando a subjetividade do subjetivo? O vivido e a vida seriam descritos, assim, não pelo êxtase da intencionalidade, não pelo *fora-de-si* do ser no mundo; nem mesmo, como na *Psicologia fenomenológica* – em que a vida é vivida antes que a *hyle* do sensível se revista da função de *Abschattung*<sup>17</sup> e pareça se exaurir em auto-identificar-se – pela reunião na síntese passiva do tempo, em “presença a si”, em perfeito saber da consciência de si, em perfeita imanência. A presença a si como presença viva a si, em sua própria inocência, lança para fora seu centro de gravidade: sempre a presença de si a si desperta de sua identidade de estado e se apresenta a um eu “transcendente na imanência”.

### 3. A VIGILÂNCIA COMO EU

No Ego – ponto em que a subjetividade está no auge de sua vida – intervêm, em Husserl, os termos de sono e vigília. O Ego situa-se fora da imanência, embora fazendo parte dela – como

---

16. *Méditations cartésiennes*, p. 19.

17. *Husserliana*, IX, p. 166ss.

“transcendência na imanência” – o que deve significar: uma diferença em relação ao “permanecer-o-mesmo” ou em relação ao “se-reencontrar-o-mesmo” que é a duração (ou a temporalização, como se diz agora) do tempo imanente ou o fluxo do vivido; mas uma diferença diversa daquela que separa o objeto intencional deste fluxo. Que pode significar a exterioridade lacerando o seio do íntimo, a “alma na alma”, a alteridade, lá onde tudo é coincidência consigo ou reencontros consigo<sup>18</sup>, irrealidade no coração do vivido? Que pode significar essa exterioridade que não seria êxtase intencional? Uma retro-cendência: o que se identifica na imanência e aí se recobre, se desprende de si ou se desembriaga, como no instante em que o sono cede, e onde no despertar o imediato vivido se esvaece em sonho que aconteceu e que apenas se lembra. A transcendência na imanência, a estranha estrutura (ou a profundidade) do psíquico como alma na alma, é o despertar que sempre recomeça na vigília mesma; o *Mesmo* infinitamente referido em sua identidade mais íntima ao *Outro*. Seria absurdo isolar este *Outro* dessa relação infinita e coagulá-lo como último – isto é, como o *Mesmo* por sua vez – por um apego impenitente ao racionalismo do *Mesmo*<sup>19</sup>. No despertar, entre o *Mesmo* e o *Outro* aparece uma relação irredutível à adversidade e à conciliação, à alienação e à assimilação. Aqui o *Outro*, em vez de alienar a unicidade do *Mesmo* por ele inquietada e mantida, apenas o chama do mais profundo dele mesmo ao mais profundo que ele próprio, lá onde nada nem ninguém pode substituí-lo. Seria já a responsabilidade por outrem? O *Outro* chamando o *Mesmo* em seu ponto mais profundo! Heteronomia da liberdade que os Gregos não

---

18. Pelo menos, tal como esta imanência era pensada por Husserl ainda em 1925, em que o imanente permanecia apodítico e adequadamente percebido. Cf. *Phänomenologische Psychologie* § 34, in *Husserliana IX*, p. 171ss: o vivido é sempre diferente, mas, percebido adequadamente, é real, sem nenhum elemento de presença “irreal”, sem nenhuma idealidade. O *Mesmo* objetivo é idealidade, percebido através do vivido, e sempre inadequadamente. Mas o diverso do vivido constitui uma coerência – um todo. Ele não é caótico.

19. E, sem dúvida, o apego ao *Mesmo* é impenitente. É possível justificar esta impenitência pelo próprio despertar que, responsabilidade por Outrem, tem necessidade de justiça, de comparação, de lucidez, de conhecimento, de presença, de ser, de ontologia. Cf. *Autrement qu’être*, p. 201ss. Incessantemente, o Infinito será reconduzido ao *Mesmo* redesperto por este sem cessar.

nos ensinaram<sup>20</sup>. Transcendência na imanência – é justamente a não pertença do Eu à trama dos estados da consciência que, assim, na sua imanência não se anquilosam por si mesmos.

O despertar é o eu que dorme e não dorme para quem se passa tudo o que na imanência mesma se passa<sup>21</sup>: coração desperto, não-ente, não-estado na profundidade dos estados de alma que dormem na sua identidade, insônia ou pulsar no último recanto do átomo subjetivo.

Essa vigilância do Eu que vem das profundezas da subjetividade que transcende sua imanência, *de profundis* do espírito, ruptura no coração da substância, insônia, tudo isso se descreve, seguramente, em Husserl, como intencionalidade. O eu-em-estado-de-vigília *vela o objeto*, permanece atividade objetivante até sob sua vida axiológica ou prática. É da alteridade do objeto, do choque do real que depende, aqui, o desembriagamento do despertar. A afecção sofrida e a estimulação recebida virão do objeto, daquilo que “se salienta” (*sich abhebt*) na imanência. O despertar responde ainda a uma alteridade a ser assimilada pelo Eu. É bem essa assimilação que a metáfora ótica do *raio* exprime, o qual, a partir do eu desperto, se dirige sobre o objeto que o despertara, se dirige sobre ele à guisa de saber, o espírito assimilando o que o atinge. Seguramente.

---

20. A menos que eles no-lo tenham sugerido, tanto no Demônio de Sócrates como na entrada pela porta, do intelecto agente em Aristóteles.

21. Em *Experiência e julgamento*, Husserl mostra no *Eu que dorme* – indiferente em relação ao que “se salienta” (*sich abhebt*), na consciência, mas não o “afeta” ainda com a intensidade necessária ao despertar – a distinção da “proximidade” e do “afastamento” de objetos. Igualmente, no Anexo XXIV da *Psicologia fenomenológica* de 1925 (*Husserliana IX*, p. 479-480): “O dirigir-se-sobre... é uma modificação intencional do aínda-não-se-dirigir-sobre... O não realizar o ato (intencional)” tem ainda maneiras diferentes: afetar o eu (suscitar um interesse, fornecer motivos ao Eu para tomadas de posições, excitar e eventualmente fornecer um estímulo que entre em concorrência com outros estímulos – de tudo isto resultam diferenças modais), não o afetar e, contudo, ficar consciente no presente vivo com uma “ausência de interesse”, a qual é uma modalidade no eu que se refere a isso; “o eu dorme em relação àquilo e aquilo está, nesse sentido, inconsciente... Através de todo o vivido da consciência e através de todas as modificações do vivido, através do inconsciente, passa a síntese da identidade do eu”. “Propriamente falando, tudo pertence ao eu desperto, enquanto que continuamente tematizando, realizando atos, funcionando como um Eu vivo de presença, mas funcionando também em obras passivas, nas associações e nas sínteses da constituição passiva”. Op. cit., p. 481. Ver também no mesmo vol. IX da coleção *Husserliana*, p. 313, *Amsterdamer Vorträge*.

Todavia, enquanto em *Ideen I* a divisão da consciência intencional em “atualidades” e em “potencialidades” já supunha o fato da intencionalidade de maneira que esta não equivalia, à primeira vista, à irradiação do Eu, enquanto o Eu caracterizava somente a intencionalidade ativa que se atesta na atenção – já em *Experiência e julgamento* e em *Psicologia fenomenológica*<sup>22</sup> é a intencionalidade como tal que coincide com a vigilância do Eu afetado e já despertando. Ele nunca está entorpecido até a ausência. Mesmo na passividade da consciência, no ponto em que não se pode ainda falar do saber propriamente dito, o Eu vela. Mesmo que essa intencionalidade virtual deva desenvolver-se em sabere em evidências, trazendo o esquecimento à vida subjacente do Eu ou colocando essa vida em adormecimento, a possibilidade do despertar já faz bater o coração do Eu, do interior alterado e vivo – “transcendente na imanência”. “O sono, olhado de perto, só tem sentido em relação à vigília e carrega, em si próprio, a potencialidade do despertar”<sup>23</sup>.

Como consequência, a análise não deve avançar além da letra husseriana? Na identidade do estado de consciência presente a si próprio, nessa tautologia silenciosa do pré-reflexivo, vela uma diferença entre o mesmo e o mesmo nunca em fase, que a identidade não chega a clausurar: precisamente a *insônia* que não pode ser dita diversamente que com essas palavras de significação categorial. Ruptura da identidade, a *insônia* ou o *vigiar* – outramente que ser – derivam de categorias “lógicas” não menos nobres do que aquelas que sustentam e fundamentam o ser, como o ilustra a negatividade dialética, por exemplo, com a qual a insônia não se conjuga. Categoria irredutível da diferença no coração do Mesmo, que varia a estrutura do ser, animando-o ou inspirando-o. Husserl compara o Eu à unidade de apercepção transcendental de Kant<sup>24</sup>, o que, seguramente, terá sua razão.

---

22. Cf. nota precedente.

23. *Husserliana*, IX, p. 209.

24. *Op. cit.*, p. 208.

mas a identidade deste idêntico se rompe pela diferença da insônia, ao fazer um vazio que sempre se recria, não por despreendimento em relação a tudo o que foi adquirido, mas por resistência, se assim se pode dizer, a toda condensação deste próprio vazio que toma conta de mim como sonolência (ou como ser do ente). Insônia como desnucleação da própria atomicidade do uno (do qual se prevalece ainda a unidade da apercepção transcendental que sintetiza o dado) ou como des-apontamento de sua própria pontualidade.

Insônia ou dilaceramento que não é a finitude de um ser incapaz de se unir e de “permanecer em repouso” sob a forma de estado de alma, mas transcendência lacerando ou inspirando a imanência que, à primeira vista, o envolve como se ele pudesse ter uma idéia do Infinito, isto é, como se Deus pudesse manter-se em mim<sup>25</sup>. Vigília sem intencionalidade, mas somente despertada sem cessar de seu estado mesmo de vigília, desembriagando-se de sua identidade para o mais profundo dela mesma. Subjetividade como suscepção do Infinito, submissão a um Deus interior e transcidente. *Em si, libertação de si. Liberdade do despertar mais livre que a liberdade do começo que se fixa em*

---

25. “Como se” – não incerteza ou simples verossimilhança das filosofias do *als ob*. Estas, apesar de sua prudência de empiristas, permanecem ligadas à verdade-resultado, à identidade ideal do objetivo e, mais genericamente, à univocidade da presença e do ser. Entendemos no “como se” o equívoco ou o enigma do não-fenômeno, do não-representável: testemunho, anterior à tematização atestando um-“mais”-despertando-um-“menos”-que-ele-altera-ou-inspira, da “idéia do Infinito”, de “Deus em mim”; e após, o não-sentido de um vestígio indecifrável, movimento desordenado do há (*il y a*) como puro existir. Diacronia não sincronizável, significância enigmática e, assim somente, significando além do ser ou de Deus. A noção de insônia, na sua distinção em relação à da consciência, aparece em nosso pequeno livro de 1947, intitulado *De l'existence à l'existant*, precisamente nos seus momentos de não-sentido. Escrevíamos então: “Introduzimos, assim, no acontecimento impessoal do há (*il y a*) não a noção de consciência, mas a vigília, da qual a consciência participa, afirmindo-se como consciência precisamente pelo fato de simplesmente dela participar. A consciência é uma parte da vigília, isto é: ela já a lacerou. Ela comporta precisamente um abrigo contra este ser ao qual, despersonalizando-nos, atingimos na insônia; este ser que não se perde, nem se ilude nem se esquece, que é, se pudermos usar a expressão, completamente sóbrio” (*De l'existence à l'existant*, p. 111).

princípio<sup>26</sup>. Ela assemelha-se àquela que desabrocha na proximidade do próximo, na responsabilidade pelo outro homem, onde, no entanto, unicidade do não-intercambiável, condição ou condição de refém, eu sou único e eleito. Será isso analogia com a proximidade de outrem ou o prévio necessário ao despertar? Sem intencionalidade, outramente que ser – *vigiar* não é já substituir-se a Outrem? Em todo caso, é a partir de Outrem que Husserl descreverá a subjetividade transcendental, arrancando o Eu do seu isolamento em si. Mas a unidade da apercepção transcendental e a lucidez do saber reconhecidos como sujeito não estão sem justificação fenomenológica. Elas são necessárias ao despertar. O Eu está em si e em si ele está *aqui* e aqui ele está no mundo. É preciso arrancá-lo deste enraizamento. A Redução transcendental de Husserl tem a vocação de despertá-lo do entorpecimento, de re-animar sua vida e seus horizontes perdidos no anonimato. A Redução intersubjetiva a partir do outro arrancará o eu de sua coincidência consigo e com o centro do mundo, mesmo que Husserl não cesse de pensar na relação entre o eu e o outro em termos de conhecimento.

#### 4. A REDUÇÃO COMO DESPERTAR

A exposição da apoditicidade, indubitabilidade *sui generis*, termina no § 9 das *Meditações cartesianas* com o reconhecimento das dificuldades ligadas aos problemas que levanta. A presença a si faz apelo a um sentido que não se descreve mais pela adequação nem se destrói pela inadequação entre o visado e o visto<sup>27</sup>. O caminho que leva à Redução a partir de uma psicologia fenomenológica da percepção, a julgar pela *Krisis*, é melhor que o ca-

---

26. A bíblia hebraica, para nomear o despertar de Sansão, diz (*Juízes*, 13,25): “O espírito do Eterno começou a agitá-lo em Maané-Dan...” Usa para “agitar” o termo *vatipa’em*, palavra da mesma raiz que *pa’amon*, sino. O espírito agitando-se como o batimento ou a percussão de que ressoam ou vibram os sons de sino.

27. A presença a si no *cogito* foi alguma vez persuasiva por causa do tipo de evidência alegada? Descartes convenceu-nos alguma vez, no *Discurso do método*, de que a certeza do *cogito* nos ensinava “que as coisas que concebemos como claras e distintas são todas verdadeiras”?

minho seguido, em *Ideen I* e nas *Meditações cartesianas*, a partir de Descartes. A vida subjetiva revelará sua dignidade transcendental em sua anterioridade em relação ao real que, nela, se identifica, mas que absorve e reduz ao anônimo essa vida. Como se, no próprio conhecimento, enquanto referente a um objeto idêntico e identificável, a abertura fosse também um fechamento! Como se o pensamento que identifica um mundo ou que o habita fosse de imediato obstruído ou “aburguesado” por esse mesmo mundo! Como se, por consequência, a aventura do conhecimento não fosse toda a espiritualidade do pensamento, mas o torpor de uma vigília! Abertura obstruída por aquilo que se mostra, não para desencadear uma dialética da parte e do todo: como se a parte necessária ao saber do todo absorvesse, com efeito, o olhar – razão decaída à altura de entendimento – e fizesse esquecer a indigência da parte, tomada por um todo, e, assim, dissimulasse o todo em vez de o revelar; mas como se o alargamento – sob uma luz maior – do horizonte objetivo em que se mostra o objeto, e onde margeia com outros objetos que ele dissimula, não fosse ainda a dissipação da ingenuidade do olhar dirigido para seu tema. É a vida subjacente ao olhar que a fenomenologia husserliana desperta. Não se trata de acrescentar um tema interior ao tema exterior, mas de re-animar – ou de re-ativar – a vida para alcançar, sob o nome de ser indubitável, a presença viva. *Trata-se, na presença, de reencontrar a vida.* Como se a consciência na sua identificação do Mesmo adormecesse ao “despertar” para as coisas, como se o objeto contemplado fosse aquele que metamorfoseia e petrifica a vida em conhecimento.

A Redução será, antes de tudo, a *démarche* que – sob o repouso *em si* em que se realizaria o Real referido a si próprio – mostrará ou despertará a vida contra a qual o ser tematizado já terá resistido, na sua suficiência. Vida comodamente chamada existência absoluta, mas cuja absolutude será ab-solução ou desembriagamento, despertar ou estado-de-vigilância na exposição do “reduzido” a novas reduções, desfazendo o dogmatismo remanente ou retornante sob as identidades ideais, reativando intenções entorpecidas, reabrindo horizontes esquecidos, des-

concertando o Mesmo no seio de sua identidade, lá onde o *vigiar* se faz estado de alma; desconcertando o estado de vigília do qual já se encontra devedor ao Mesmo, em seu repouso no qual ainda ou já se acomoda.

Ao Eu que é o próprio despertar, mas ao Eu que se reencontra o mesmo – a redução intersubjetiva! Esta não se dirige somente contra o solipsismo da “esfera primordial” e o relativismo da verdade que daí resulta, para assegurar a objetividade do saber à guisa de acordo entre subjetividades múltiplas. A constituição ou a explicação do sentido de um Eu diferente que eu, partindo da *analogia entre corpos animados* – síntese passiva realizando-se no eu primordial – arranca o eu de sua hipóstase, do *aqui*, já que seu caminhar de sonâmbulo não basta para separar do centro do mundo. A intercambialidade espacial do *aqui* e do *lá* não constitui somente a homogeneidade do espaço. Pelo aqui e pelo lá intercambiáveis, o Eu, embora tão evidentemente *primordial* e hegemonic no seu *hic et nunc* e na sua identificação, passa a segundo plano, vê-se outro, expõe-se a outrem, já tem contas a prestar. O contra-natureza ou a “maravilha” da reflexão sobre si, praticada na Redução egológica, não deriva sua chance desse arrancar-se intersubjetivo do primordial, da redução do Eu à sua prévia e esquecida secundariedade? A secundariedade em que, sob o olhar de outrem, a esfera primordial perde sua prioridade, seus privilégios e sua suficiência, é um despertar em que o egológico – o egotismo e o egoísmo – fogem como sonhos. Em Husserl, ela é temperada ou mesmo equilibrada pela reciprocidade das relações intersubjetivas, e isso procede de uma tradição tenaz, para a qual o espírito equivale a saber, liberdade a começo e na qual o sujeito, embora desnucleado, persiste como a unidade da apercepção transcendental.

Porém, a prévia exposição da esfera primordial, na sua identidade e “orgulho natural”, ao Outro significa sujeição? O olhar do Outro é logo objetivação e coisificação? Na exposição do primordial ao outro, o Mesmo, de imediato votado a Outrem, não é eleito e, em sua responsabilidade, insubstituível e único? A vigi-

lância – despertar que desabrocha no despertar – o despertar despertando o estado em que cai e se fixa a própria vigília – é vocação – e concretamente a responsabilidade por Outrem.

Contra a simples abstração que, partindo da consciência individual, se eleva à “Consciência em geral” pela omissão extática ou angélica de seu peso terrestre, pela embriaguez ou pelo idealismo de uma sublimação mágica, a teoria husseriana da redução intersubjetiva descreve a impressionante possibilidade do desembriagamento em que o eu se liberta de si, desperta do sono dogmático<sup>28</sup>. A Redução como explosão do Outro no Mesmo, em direção à insônia absoluta, é uma categoria sob a qual o sujeito perde a consistência atômica da apercepção transcendental.

Em Husserl, ela se apresenta até o fim como passagem de um conhecimento a outro melhor. A apoditicidade da Redução fica caracterizada como conhecimento indubitável, como presença viva do *ego cogito*. A vida, seguramente, só pode entrar no discurso filosófico como presença a uma reflexão. Mas Husserl não separará o viver da vida e a presença, condição do discurso filosófico. Com ele, a própria espiritualidade do espírito permanece sempre saber. E essa necessidade para a filosofia de permanecer, enquanto saber, saber da presença e do ser, não poderá, tanto em Husserl como no conjunto da filosofia ocidental, não significar a última figura do significativo (*sensé*) ou, o que dá no mesmo, esta necessidade só poderá significar que o significativo (*sensé*) tem seu sentido no último, no fundamental, no Mesmo. O espírito permanece fundamentado na presença do ser, ele é o acontecimento desta presença. O sentido que não pode, quando se mostra, não se mostrar na consciência, não se separará da aventura da consciência que é ontológica. Jamais a filosofia, partindo da presença do ser, despertará ou falará do despertar em termos diferentes daqueles do saber, jamais reduzirá o saber da ontologia a uma das modalidades do despertar, no qual modalidades mais profundas já despontam; jamais ela pensará a vigília – e o desper-

---

28. Paradoxalmente, a corporeidade humana oferece aqui não um obstáculo, mas um caminho.

tar do qual vive a vigília – como Razão sem entendê-la no conhecimento, sem reduzir à manifestação do sentido sua própria significância. Despertar-se da presença e do ser só poderá significar para ela uma aventura do espírito na forma de profusão de imagens em liberdade, poesia ou sonhos, embriaguez ou sono.

## 5. A VIGÍLIA

A vivacidade da vida não é exceção: ruptura do abarcante pelo in-abarcável que, precisamente, assim, anima ou inspira? O despertar não seria inspiração? Termos irredutíveis. A vivacidade da vida – incessante implosão da identificação. Como se, encantamento ou queimadura, a vida já fosse, para além do *ver*, dor nos olhos pelo excesso de luz; para além do contato, a vida já fosse ignição da pele tocando – mas não tocando – o inapreensível. O Mesmo desconcertado pelo Outro que o exalta. Viver não é êxtase, é entusiasmo. O entusiamo não é embriaguez, é desembriagamento. Desembriagamento sempre a desembriagar, vigília à vigília de um despertar novo, o Mesmo sempre se despertando de si – Razão. Não-reposo ou não-perduração no Mesmo, não-estado – será mister chamar criatura o *outramente* que assim se desdiz de ser? Talvez. Porém, na condição de não o compreender como ser-menor, nem como modificação qualquer ou derivada do ser. Pois a prioridade ou a ultimidade do Mesmo – assim como a consciência, o saber, a tematização e o ser – põem-se em questão. O quadro da ontologia rompe-se aqui: o sujeito passa do Mesmo – que excluía ou assimilava o outro – ao despertar do Mesmo pelo outro, desembriagando-se de sua identidade e de seu ser.

Descrevemos alhures a desnucleação do sujeito – substância, partindo da responsabilidade por Outrem, como substituição a ele, sob a ordem do Infinito, onde o Infinito – nem tema, nem interlocutor – desperta-me para a vigilância, para velar pelo próximo<sup>29</sup>.

---

29. Cf. *Autrement et qu'être*, principalmente o cap. IV, p. 125.

Despertar irredutível ao saber, Razão que não se fixa na lucidez. Mas o saber vem a constituir-lhe uma modalidade privilegiada, justificando-se na medida em que a *responsabilidade por outrem*, e a condição – ou a incondição – de refém que esta responsabilidade significa, não pode, diante de terceiros, se privar de comparação, restringindo-se, portanto, à comparação dos incomparáveis, à objetivação, à consciência e ao próprio saber filosófico<sup>30</sup>.

A questão colocada nestas páginas consistiu em perguntar se invariavelmente inteligência e significância são figuras do Mesmo, do conhecimento e do ser; ou se, ao contrário, a significação só espessa essas figuras a um certo nível da vigilância. Ao passo que, no repouso da identidade, a inteligibilidade já fica entorpecida e se “aburguesa” na presença satisfeita de seu lugar.

Aburguesamento ou suficiência, estranha “alteração” do Mesmo por ele mesmo, quando disto deveria ser preservado por sua identidade e seu poder de assimilar o outro; alienação, “engordamento” que renega a alteridade opondo-se, na sua integridade, contra aquilo que a transcende e ainda a concerne<sup>31</sup>.

Perguntamos se a razão, sempre à procura do repouso, do sossego, da conciliação – sempre implicando a ultimidade ou a prioridade do Mesmo – não se ausenta, já por aí, da razão viva. Não que razão equivalha à procura de uma igualdade consigo – de uma adequação a si – que seria *melhor* que a adequação já alcançada. Contra esse romantismo desusado e injustificável, co-

---

30. Se o despertar toma sua imagem concreta na responsabilidade por outrem, a representação, a identidade e a igualdade se justificam a partir da justiça. A igualdade deriva da equidade, à qual o conhecimento é necessário, como é necessário à espiritualidade do despertar uma civilização do conhecimento – uma presença à consciência e o enunciado filosófico. Porém, lucidez extrema, a filosofia, ainda correlativa do ser e exprimindo-se numa linguagem que Derrida chama logocêntrica – já se desdiz. No seu dito, distinguem-se os caminhos que levam ao conhecimento e à apresentação de um lado, e a vida que – outramente que ser ou antes da *essência do ser* – significa o Infinito do Outro. Distinção que permanece enigma e dia-cronia. Cf. *Autrement qu'être*, p. 195-218s.

31. “Gordo, ele recalcitra” (*Deuteronômio 32,15*). Insensibilização que não equivale à ideologia: pois em pleno repouso do Mesmo, a razão legitimamente “se paga”, sono sem influência de nenhuma compulsão, de nenhum desejo. Mas entorpecimento que, certamente, abre a razão às ideologias.

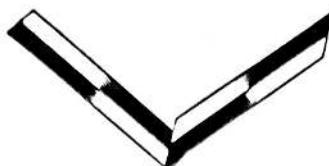
mo aquele que prefere a guerra à paz, o classicismo da plenitude é belo em sua lucidez. Mas, perguntamos se a lucidez – perfeição do conhecer – é a vigília mais desperta; mesmo que fosse preciso reconhecer que a própria vigilância pede para ser reconhecida com lucidez; perguntamos se a *vigília* não é antes paciência do Infinito do que nostalgia do igual; perguntamos, consequentemente, se, como vigilância e vigília, a razão não é o desconcerto inabsorvível do Mesmo pelo Outro – despertar sacudindo o estado de vigília –, desconcerto do Mesmo pelo Outro na diferença que, precisamente não-indiferença, não se presta às adversidades e às reconciliações nas quais a comunidade – por formal que seja – provoca o movimento dialético. Aqui a diferença permanece sem comunidade alguma e a não-indiferença – relação única do despertar – não se reduz a nada. Inquietude, aprofundamento ou comoção de todo fundamento e, assim, da presença ou da simultaneidade (pela qual se fixam origem e ultimidade no tempo) em dia-cronia, exposição ao outro à guisa de ferida ou vulnerabilidade. Não passividade de inércia ou do efeito, mas sensibilidade: dor do encantamento e da queimadura. Mais luz nos olhos que seu estado possa acolher, mais contato que a pele possa tocar: o Mesmo mantido desperto por um outro. Uma relação entre o Mesmo e o Outro que, para a filosofia do Mesmo, só pode ser provisória.

Mas não é assim a descrição da transcendência? Relação entre o Mesmo e o Outro que não se poderia interpretar como estado, fosse ele lucidez; relação devida à vigilância, a qual, inquietude, não se repousa em seu tema, na representação, na presença, no Ser. A vigilância – despertar no despertar – significa a de-fecção da identidade, que não é sua extinção, mas sua substituição ao próximo – ordem ou desordem em que a razão não é mais conhecimento nem ação, mas onde, desconcertada por Outrem de seu estado – desconcertada do Mesmo e do ser –, está em relação ética com outrem, proximidade com o próximo.

Essas questões concernem ao último e até à possibilidade ou a impossibilidade do último. Será mister pensar que a identificação do Mesmo, em que o ser responde por sua presença, é a ra-

zão na sua vigilância de espírito, mas que, derrotada em cada uma de suas épocas, exige toda a história humana para reencontrar sua segurança e, consequentemente, se realizar dialeticamente mediante rupturas e reencontros da identidade até o triunfo final da *identificação* na Idéia Absoluta, identidade desse movimento racional e do ser? Ao contrário, não é mister na identidade do Mesmo e no seu retorno a si em que a razão como identificação aspira ao seu triunfo – na identidade do Mesmo, ao qual o pensamento por ele próprio aspira como a um repouso – não é mister temer aí por uma fixação, ou petrificação, ou engordamento, ou indolência? O dilema pode ser dito também diversamente: o outro que se esquia à identificação se faz passar abusivamente – ou apenas por um tempo – por adversário do Mesmo, num jogo diabólico feito para desnortear um conhecimento na pressa de concluir e recusando a metodologia da história; jogo que o espírito desfará em sua paciência do conceito, assegurado de triunfar, em seu tempo, sobre o outro? Ou o outro não deve ser entendido de forma inteiramente diferente – segundo uma alteridade da qual alguns traços já foram traçados – como um questionamento incessante, sem ultimidade, da prioridade e da quietude do Mesmo, como o queimar sem consumação de uma chama inextinguível? Suscepção mais passiva que toda passividade, não deixando sequer cinzas: mas suscepção em que aflora o sentido: o mais no menos ou um pelo outro – suscepção da tendência, despertar no seio do próprio despertar, desembriagamento sempre mais profundo, insônia mais vigilante que a lucidez da evidência em que o Mesmo repousa – e ainda e já – sonho em seu presente; além da dialética, a qual, apesar de sua inquiétude, permanece consciência do Mesmo na sua realização ou, mais simplesmente ainda, permanece a idéia mesma da realização e do último.

## SOBRE A MORTE NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH\*



### I. A IMPORTÂNCIA DESSE TEMA PARA A VERDADE DESTE PENSAMENTO

O marxismo de Ernst Bloch é deliberadamente humanista; ponto de vista que se justificaria tanto pelos textos da maturidade como por aqueles da juventude de Marx. Jamais a doutrina que se quer ciência preocupada com a objetividade rejeitaria o “humanismo real”. “Precisamente enquanto real e não-formal, ele é retomado e reerguido”<sup>1</sup>.

Nova filosofia e não simples “secularização” – aplicação técnica ou “nivelação” realista – das verdades já adquiridas pela tradição do espiritualismo e da “espiritualidade”, o marxismo tiraria sua força quer da reação moral que a miséria do próximo provoca, mesmo entre os privilegiados do regime injusto, quer da análise objetiva da realidade<sup>2</sup>. Duas fontes da consciência revolucionária – a qual seria a verdadeira consciência de si – confluentes ou vertentes da mesma origem subterrânea. “A miséria na medida em que comprehende suas causas torna-se alavanca da

---

\* Publicado em *Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch*. Paris, Payot, 1976.

1. *Prinzip Hoffnung*, p. 1608.

2. *Ibid.*, p. 1605.

revolução”, “a humanidade que se concebe pela ação”, identifica-se com “o itinerário vermelho da *intelligentzia*”; mas estas proposições não seriam mais marxistas que a idéia, de estilo husserliano, de um acesso autêntico à miséria do homem “subjugado, humilhado e desprezado” a partir da revolta ou, inversamente, de um acesso, a partir da miséria, à “força da revolta dirigida contra a causa da miséria”<sup>3</sup>.

Porém, na filosofia de Ernst Bloch, que não é, à primeira vista, senão uma interpretação do marxismo, esta interpretação é poderosamente ampliada pela atenção voltada a todas as obras do espírito humano. Nelas despertam harmônicas inumeráveis: a cultura universal põe-se a vibrar por simpatia. Singular ressonância! Interpretando a seu modo a fórmula: “desconcertar todas as relações em que o homem fica humilhado, subjugado, desclassificado e desprezado”, Ernst Bloch recupera, entretanto, as modalidades válidas da civilização humana – filosofia, arte e religião. Elas representam para ele a expressão da esperança humana, antecipação do futuro em que existirá uma humanidade hoje ausente. Antecipação da qual o marxismo seria a formulação adequada e rigorosa tornando somente possível a interpretação em espírito e verdade das obras do passado, ainda abstratas e mais pobres. O marxismo abandona o céu para falar a linguagem da terra. De acordo. Mas, “um bom conteúdo intelectual (*ein guter Gehalt*) não se enfraquece quando se o apruma, e é ainda mais evidente que ele não é secularizado quando, reerguido, é realizado”<sup>4</sup>. – A não ser que se entenda, acrescenta Bloch, a secularização, no sentido marxista, como supressão de toda a altura em que o homem não aparece. Com efeito, passa-se com a cultura mundial, como Bloch a vê, o mesmo que acontece com o Antigo Testamento visto pelos cristãos: apenas prefiguraria o sentido

---

3. *Ibid.*, p. 1606.

4. *Ibid.*, p. 1615.

autêntico da revelação, embora a Igreja o conserve entre as Sagradas Escrituras.

A filosofia de Bloch quer, portanto, deliberadamente ignorar a “revolução cultural”: sobre este ponto, ela já se situa numa era pós-revolucionária. Na cultura – entendida como esperança – a humanidade já se reencontrou, pelo menos porque ela se procura, apesar da luta de classes. Não numa espécie de compromisso, não para atenuar essa luta, mas para intensificá-la, pois seria precisamente o único caminho em direção à universalidade real, esperada pela cultura humana. A revalorização dessas esperanças e sua afirmação constituem a obra magistral de Bloch, consagrada à interpretação da civilização mundial. Hermenêutica refinada que não se assemelha em nada às grosserias da redução vulgar “das super-estruturas” à infra-estrutura econômica. A grande cultura pessoal de Bloch – científica, histórica, literária, musical – está à altura da “documentação” que ele interpreta e, claramente, se deleita em interpretar como se orquestrasse, para uma orquestra reunindo todos os gênios da terra, o contraponto dos conceitos marxistas. Na sua filosofia – nisto conforme à sabedoria grega – o *humano* é, por conseguinte, tratado a partir do *ser* e, ao mesmo tempo, na sua irredutibilidade às coisas do mundo. O espetáculo da miséria e da frustração do próximo, do seu aviltamento sob um regime de exploração econômica e o discurso rigorosamente ético que ele gera, conjuga-se, segundo Bloch e em Bloch, com o discurso lógico sobre o ser, o discurso ontológico. Ele determina o seu despertar<sup>5</sup>. A realização do homem é a realização do ser em sua verdade. Mas, talvez, jamais um corpo de idéias apresentava uma interface em que a ética e a ontologia, na oposição em que são compreendidas num mundo inacabado, estão em sobre-impressão sem que se possa dizer qual é a escri-

---

5. *Prinzip Hoffnung*, 1604.

tura que sustenta a outra. Será isto ainda inteiramente conforme à razão de Atenas?<sup>6</sup>

Mas para que essa confluência do discurso filosófico e do discurso ético seja convincente, para que a ordem do que se convencionou chamar natureza, em seu frio esplendor ou em sua legalidade científica e astronômica, possa tomar uma significação para o homem reconhecido em seu des-astre<sup>7</sup>, é preciso que seja dada resposta ao problema da morte. Sem o que a posição de Bloch parecer-se-ia com alguma homilia marxista. É preciso que o homem, tomando enfim lugar num mundo que se tornou sua ordem, sua pátria, sua casa (é o termo *Heimat* que Bloch utiliza para designar a realização do utópico), é preciso que ele encontre aí não apenas a justiça social sempre prometida a partir do *logos* universal da natureza pelos idealismos. É preciso que estes não apenas consolem o homem das violências que sofre na realidade, assegua-

---

6. Não se trata de contestar as fontes gregas do pensamento de Ernst Bloch, nem a predominância esmagadora, em seu espírito, da cultura ocidental sobre sua cultura propriamente judaica. Esta se reduz, provavelmente, à leitura do Antigo Testamento (em tradução) e aos elementos folclóricos importados dos guetos do Leste europeu com as histórias hassídicas, muito apreciadas no Ocidente. O contexto rabínico, isto é, talmúdico desses textos – sem o qual não existe judaísmo pós-bíblico – parece ser pouco conhecido pelo eminentíssimo filósofo. Entretanto, numerosos motivos nitidamente judeus – ou judaicamente acentuados – estão presentes em sua obra. Eis um inventário meio seco (certamente incompleto): 1) a utopia, a ser comparada com aquilo que os textos talmúdicos chamam – para além do messianismo – o mundo que está por vir, “que nenhum olho viu”; 2) mundo a vir ao qual cada um traz sua parte: ter sua parte no mundo que virá diz-se normalmente o final do versículo 3, capítulo 2, do Gênesis: “... a obra que Deus criou por feição do ser, mas o próprio acabamento; a confrontar com textos talmúdicos numerosos fundação do mundo; seu estremecimento ameaça o cosmos de retorno ao nada; 5) a liberdade do homem em vista-da-Obra, a confrontar com “Eu vos fiz sair da escravidão do Egito para que vós sejais meus servidores”; 6) o mundo pensado como *Heimat* – a conexão é nem espaço vital, muito menos terra natal; 7) a antecipação do mundo utópico na admiração diante das realidades mais simples que se tornam “meu assunto”: *tua res agitur*, exprimem; possibilidade de compreender as páginas de Buber, onde a relação com as coisas é apresentada no modelo Eu-Tu; 8) a morte que apenas tritura o invólucro do humano, a confrontar com a noção bíblica da vida “saciada de dias” (sem que a saciedade tenha algum ressaibo de desgosto).

7. Cf. sobre a noção do desastre as observações de Maurice Blanchot, em *Nouveau Commerce*, 30-31, p. 21s, retomadas em *Écriture du désastre* [Paris, Gallimard, 1981].

rando-lhe a liberdade de sua consciência transcendental, em que o ser do real se constitui e onde, ao menos em suas necessidades, o ser se comprehende<sup>8</sup>. O acordo entre o ser e o homem exige, além dessas consolações, o aplacamento da angústia da morte inevitável do Eu. A não ser que a justiça e a realização do Ser recebam um sentido novo e mostrem uma analogia muito íntima, e que a subjetividade do sujeito, na sua relação com o Ser, reconheça uma modalidade insuspeita em que a morte perde seu dardo.

## 2. O FUTURO PURO

Ernst Bloch entende o marxismo como momento filosófico. Ele o vê, de modo especial, no prolongamento da *Fenomenologia do espírito*, onde o trabalho recebe pela primeira vez dignidade categorial. A ambição marxista de transformar o mundo não significaria uma prioridade qualquer da ação que viria substituir a procura da verdade e submeter o mundo a um valor que não derivasse de tal pesquisa. A verdade do ser, precisamente enquanto verdade – e sem a intervenção de um voluntarismo qualquer interrompendo a Razão – está condicionada pelo *trabalho*, relação fundamental entre sujeito e objeto. O ato faria parte da manifestação do ser. O que, certamente, só é possível por uma nova noção da inteligibilidade do ser, contribuição marxista à história da filosofia antes de qualquer contribuição à política e à economia, entendidas como extensíveis a regiões particulares do Real. A inteligibilidade do ser, que é também sua “gesta de ser”, coincidiria com sua realização de inacabado: por um lado, com sua materia-

---

8. Não é pelo caminho spinozista (em que, no entanto, o filósofo não pensa “em nada a não ser na morte” porque pensa na vida imortal na totalidade divina, quando pensa verdadeiramente) que Ernst Bloch se engajará. Embora admirando o imanentismo de Spinoza, enquanto exclui do real pretensões finalistas e a violência de um Deus exterior ao ser – ele recusará este mundo todo feito, desde o início, “como um cristal com o sol no zênite, de maneira a impedir que algo projete uma sombra” (PH, 999), mundo sem história e sem desenvolvimento, este “complexo do feito”, este substituto “astralo-mítico depois panteísta, depois mecanista” da totalidade que “se situa em seu lugar como unidade do mundo dado”. “Ele será contra o contentamento experimentado na sua suficiência” (PH, 362). Para Ernst Bloch, o mundo está ainda por se fazer e por se transformar, e é na práxis que ele é verdadeiro.

lidade – potência tendente ao ato, como ensinava Aristóteles; por outro, com sua humanidade, precisamente com a mediação pela qual a potência passa ao ato e se determina. A mediação pela qual ela se determina não é inicialmente uma “operação” do espírito – puro julgamento, pura síntese do entendimento do idealismo, derivado de Kant. O ato é o trabalho. Nada é acessível nem se mostra sem se determinar pela intervenção do trabalho corporal do homem. Trabalho que não é um impulso cego qualquer – isto é, causalidade mecânica acompanhada ao rigor de intenções em forma de epifenômenos; nem causalidade concordante – ou não – tarde demais – com alguma finalidade própria do homem e fazendo-se verdade ou erro, segundo o sucesso ou o fracasso deste acordo pragmático. Trabalho que não é cuidado de si mesmo na manipulação das “coisas-utensílios” (*Zuhandenes*), ladeando a alienação de si nas técnicas. Trabalho como condição transcendental da verdade, trabalho que produz ser com a matéria, no duplo sentido do termo produzir: *fazer e apresentar* o ser em sua verdade. A práxis é isso: o trabalho como condição transcendental do dado sensível, aparecer específico da matéria. Mas já o aparecer da sensação supõe um trabalho que nenhuma imagem precede. Noção nulamente híbrida que está forjada numa perspectiva que permanece filosófica. Errar-se-ia ao ver nela uma simplificação ou uma incompreensão do problema do conhecimento. É enquanto trabalhador que o homem é subjetividade.

A verdade do ser é, assim, atualização da potência – ou História. Determinação do indeterminado, ela vai em direção daquilo que ainda não tem lugar. Ela não se separa da esperança. A esperança está aqui em sua terra natal. Mas, conceber a verdade assim é denunciar como puramente ideológica – dependente de um conhecimento inacabado, da ciência do ser inacabado – a noção de um ser que seria, desde sempre, real ou que se desenvolveria num tempo, imitando na sua mobilidade uma eternidade imóvel da realização. Colocar a práxis como condicionando a verdade é tomar a sério o tempo; é entender por futuro o que verdadeiramente não aconteceu e não pré-existe de modo algum: nem como implicado nas entrelinhas do explícito, nem como

profundo no mistério da intimidade, nem como Deus juntando o tempo em sua transcendência, nem como *Deus sive Natura*. Deus sem transcendência, certamente, mas contendo o futuro na eternidade da Natureza. O futuro da práxis ainda não se realizou a título algum. É futuro de utopia na abertura da pura experiência. Sem ela, a atividade que culmina o ser – isto é, a humanidade – não poderia nem começar nem continuar na sua longa paciência de ciência e de esforço.

É preciso, seguramente, observar aqui a analogia entre o utopismo de Ernst Bloch e as grandes intuições da filosofia contemporânea, sensível ao futuro como ao essencial da temporalidade. A novidade irredutível de cada instante da duração bergsoniana, repondo em questão o definitivo do passado, ao qual ela confere livremente um sentido novo, já atesta uma ruptura com o tempo do *Timeu*. Após as *Duas Fontes da Moral e da Religião*, a duração assemelha-se à relação com o próximo numa generosidade criadora e conforme uma socialidade diferente daquela dos sociólogos e dos historiadores. Mas, precisamente assim, no caminho da interiorização, da pura espiritualidade em que, pela santidade, o futuro se faz presença e acontece, sem se mostrar no tempo do Mundo e sem ser consciência de seu utopismo. A história escamoteia-se, a miséria do mundo é, ora examinada superficialmente, ora evitada nas passagens subterrâneas da alma amadurecida sob as fundações dos quarteirões reservados aos pobres, bastante profundamente para não se chocar e para não provocar nenhum desabamento. O que não é insuficiência de coração, mas deficiência conceitual de uma filosofia. Para Ernst Bloch, a humanização do Real não poderia contornar o mundo.

Sabe-se, por outro lado, que, nas célebres análises heideggerianas do tempo, o “êxtase” do futuro tem um privilégio sobre aqueles do presente e do passado. Porém, é à finitude da existência humana, “devotada ao ser” e que na sua existência é “para-a-morte”, que o tempo humano deve a originalidade de uma “temporalização a partir do futuro”. O “ser-para-a-morte”, o poder-ser mais próprio ao homem pois absolutamente incessível (cada um morre para si sem substituição possível), a angústia na

qual advém a iminência do nada, é o futuro original, a modalidade mais autêntica da humanidade do homem. Esse esquema do futuro límpido está no oposto daquele que aparece no pensamento de Bloch. O nada da utopia não é o nada da morte e a esperança não é angústia. Isso salta aos olhos. Mas não é a morte que, em Bloch, abre o futuro autêntico; é em relação ao futuro da utopia que a própria morte deve ser compreendida. O futuro da utopia é a esperança de realizar o que não é ainda. Esperança de um sujeito humano ainda estranho a si mesmo, pura facticidade – puro *Dass-sein*; de um sujeito separado, invisível a si mesmo, ainda afastado do lugar onde no ser inacabado ele poderia verdadeiramente *estar-aí* (*Dasein*), mas esperança de um sujeito agindo para o futuro, cuja subjetividade não se identifica, em última instância, com a tensão sobre si – ao cuidado de si da ipseidade – mas com a dedicação a um mundo por vir, mundo a realizar, com a utopia.

### 3. MORTE, ONDE ESTÁ TUA VITÓRIA?

Que não se veja nessas idéias as facilidades de um otimismo encomendado, opondo a esperança proletária ao pessimismo atestado pela filosofia desesperada da decomposição capitalista. No movimento messiânico da história que ele delineia, Bloch não quer ignorar o núcleo da singularidade humana. Ao contrário, ele censura os filósofos do “fluxo da consciência” – James e Bergson – de ignorarem em suas descrições as substâncias, os núcleos que interrompem a continuidade do tempo e onde a história se renova. Ele invoca, contra os modernos, o Platão do *Parmênides* que percebeu esses pontos à guisa de instantes que não estão nem em movimento nem em repouso. A facticidade do sujeito humano – o *Dass-sein* – é uma zona de obscuridade no ser, a ponto de o aqui só começar, para cada um, a uma certa distância do espaço que ocupa. Com certeza, Ernst Bloch não considera levianamente o *conatus essendi* – a perseverança no ser –, nem a luta pela vida, nem a angústia do fim – toda essa escuridão em que o homem se debate. A gravidade que lhe atribui permite medir a diferença entre o inacabado e a realização e a plenitude da

significação antropológica que assim é conferida a um processo, no entanto, pensado em termos de ontologia.

Na obscuridade de pura facticidade, no deserto do ser e sua indeterminação em que é jogado o sujeito, insere-se a esperança. Esperança de uma casa, de um *Da-sein*. O homem, no seu desamparo, não está ainda no mundo! Do fundo de sua obscuridade, o sujeito opera para este futuro esperado. Bloch recusa-se a tomar como essência do homem sua situação de fato. Sob os traços do homem "sem domicílio", ele vislumbra aquele que, "mais próximo de sua humanidade", pode experimentar como veste aquilo que, à primeira vista, parece colar-se nele como sua pele<sup>9</sup>.

O sentido último da subjetividade seria, portanto, inteiramente extático. Não pela intencionalidade tomando consciência do ser, mas pela práxis que o produz e pela qual o sujeito é todo inteiro obra. O egoísmo do Eu, sendo possível exprimir-se assim, é posto às avessas, é revirado como uma veste. Mas o ser para o qual é o Eu alcança, em sua realização utópica, o Bem que não está mais além do ser: no bem abole-se a oposição do homem ao mundo; lá o homem "próximo de sua humanidade" está satisfeito, sem se fechar pela felicidade num destino separado, sem se fechar na concha de uma pele. Ele nada mais deixa à morte que esse invólucro fissurável!

Vitória sobre a morte seguramente inimaginável, mas utopicamente esperada. Ela se distingue, em Ernst Bloch, das construções analógicas – mas puramente retóricas, lógicas e dialéticas – da tradição filosófica, pela evocação das "premonições" ou dos "pressentimentos" vividos "prematuramente" e onde a conaturalidade do homem e do ser brilha como extrema possibilidade. Como os instantes privilegiados da contemplação do Uno, de que fala Plotino. Evocação muitas vezes retomada e que constitui o traço mais notável do que se poderia chamar a "mística da imanência", tentada em o "Princípio Esperança".

---

9. É no sentido de um fragmento notável de *Spuren* (vestígios), publicado em 1930, intitulado *Der Schwarze* (O Negro). Cf. na tradução francesa, publicada por Gallimard, p. 30.

O sujeito, na obscuridade do fato bruto, trabalha por um mundo futuro, por um mundo melhor. Sua obra é histórica. Ela não está à altura da utopia. No futuro imediato, ela tem apenas sucesso parcial. Portanto, ela é também fracasso. A melancolia desse fracasso é a maneira pela qual o homem se harmoniza com seu vir a ser histórico, é sua maneira de se manter no ser inacabado. Melancolia que não deriva, portanto, da angústia, da qual derivaria toda a afetividade, a se crer em Heidegger. Bem ao contrário: é a angústia da morte que seria uma modalidade da melancolia. O medo de morrer – medo de deixar uma obra inacabada! Que a obra utópica do acabamento possa coincidir com a essência do homem, que a “preocupação em obrar” não seja, como pensa freqüentemente Heidegger, agitação e distração e uma maneira de desertar – ilusoriamente – um destino finito, Ernst Bloch o mostra, ao evocar os momentos privilegiados em que a obscuridade do sujeito é varada por um raio vindo como do futuro utópico. Lá, um lugar é deixado “à consciência da glória da utopia no homem”<sup>10</sup>. Esses instantes em que a luz da utopia penetra, por um momento, na obscuridade do sujeito, Bloch chama-os *admiração*. Admiração que é questão.

Questão informulável – pois o ser no seu acabamento é sem referências, a palavra *ser* já seria demais<sup>11</sup>; porém, questão informulável da qual se nutre toda questão humana ulterior, mesmo que esta – e até a filosofia, sobretudo a científica – enfraqueça e sufoque pela formulação das questões e das respostas a admiração que as alimenta. Admiração que não depende da “quididade” daquilo que provoca admiração, mas do *como* da relação com as coisas. Pode ser provocada pelo “modo como uma folha é agitada pelo vento; mas o que é entendido, assim, pode também se encher de conteúdo mais familiar e mais significante (*mitbekannteren, höheren Inhalt*). Pode ser um sorriso de criança, o olhar de uma jovem, a beleza de uma melodia elevando-se do

---

10. *Prinzip Hoffnung*, p. 1388.

11. *Spuren*, trad. francesa, p. 235, sob o título *L'Étonnement*.

nada, o brilho desdenhoso de uma palavra rara que não se refere a nada de forma segura. Entretanto, este conteúdo mais significante não é necessário para suscitar e realizar a intenção-símbolo que vai em direção ao tua *res agitur* que assim aparece. Ela é a admiração mais profunda, sem nenhuma derivação, elemento do autêntico sob a figura de uma questão, fazendo-se eco nela própria”<sup>12</sup>. Mas é preciso remeter ao conjunto do texto que utilizamos aqui, onde a descrição da “admiração” é feita a propósito de um simples “chove” tirado do *Pan* de Knut Hamsun<sup>13</sup>. Entre as situações “mais significantes” em que essa admiração se produz e nas quais a morte não pode tocar o homem, pois aí a humanidade já deixou o indivíduo, Bloch evoca o campo de batalha de Austerlitz em *Guerra e Paz* de Tolstoi, onde o príncipe Bolkonski contempla a pura altura do céu, e, em *Anna Karenina*, Karenina e Vronski, à cabeceira de Anna gravemente doente.

Vitória sobre a morte pressentida na admiração, isto é, lá onde começa a filosofia! Bloch conforma-se à tradição ocidental: o acordo do homem e do ser anuncia-se com a filosofia. Apesar de toda a exaltação que movimenta a realização utópica, nada viria – nem do alto, nem de fora – desconcertar ou inquietar a imanência da história, no entanto, messiânica e escatológica, expressa nesse pensamento. A admiração é, ao mesmo tempo, questão e resposta. Questão, por sua desproporção com a obscuridade do sujeito; resposta, por sua plenitude. “Tudo pode ser talmente nosso próprio “ser” que não se tenha mais necessidade de questão, mas que se ponha plenamente na admiração e se torne, enfim, felicidade: um ser que seja felicidade”<sup>14</sup>.

Abolição no “ser que chega a termo” – ou transformado pela práxis – da oposição homem-ser! É preciso pensá-la com vigor. Não haverá na *démarche* de Ernst Bloch um gesto intelectual extremamente notável, para além de todo artifício dialético e inde-

---

12. *Prinzip Hoffnung*, p. 1388.

13. *Spuren*, loc. cit.

14. *Spuren*, trad. francesa, p. 237. Sublinhado por nós.

pendentemente do seu *credo* pessoal? Somos levados a conceder-lhe uma importância própria e considerável. A transformação do mundo que é, propriamente falando, sua formação ou informação: a introdução de formas na matéria pela práxis, no sentido aristotélico de atualização – esse processo “objetivo” está tão íntima ou tão autêntica, tão propriamente (*eigentlich*) ligado a essa práxis que essa objetividade se exalta em possessivo – no possessivo de tua *res agitur*. Não será mister pensar que o lugar original do possessivo está aqui em vez de situá-lo na apropriação de coisas, na propriedade? Em consequência, movimento notável a partir desse tua *res agitur*: mais originalmente – mais propriamente – que a partir da morte incessível, identifica-se a identidade do Eu, e toma consistência a consciência, senão do *non omnis moriar* de Horácio, pelo menos do *non omnis confundar*.

Até o fim a realização humana coincide com o ser dirigindo-se à sua determinação completa. A chegada do ser a ele próprio é, seguramente, impossível sem o fim da miséria do homem: de minha miséria e, sobretudo, da miséria de outrem. Miséria – alienação que não é somente sinal ou metáfora do inacabamento mas seu modo original. “A humanidade obtém um lugar numa democracia tornada realmente possível, assim como esta representa o primeiro lugar humano de habitação... O marxismo bem praticado, cuidadosamente libertado e desembaraçado de seus maus vizinhos é, para começar, *humanity in act*, rosto humano em sua realização. Ele procura o caminho, o único que objetivamente lhe convenha, nele se engaja e o segue, de forma que seu futuro seja, ao mesmo tempo, inevitável e ofereça um estar em casa”<sup>15</sup>. Esse caminho é também o da inteligibilidade do ser, de sua vinda a si próprio, tornada suprema objetividade. Decididamente, Marx é para a humanidade que se procura “a verdade, o caminho e a vida”. A constituição de um lugar humano de habitação e a “gesta” de ser enquanto ser seria o mesmo acontecimento – o mesmo *Er-eignis* (no sentido heideggeriano): o mesmo

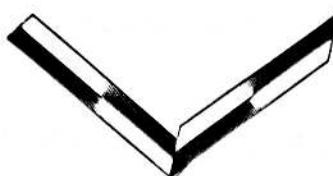
---

15. *Prinzip Hoffnung*, p. 1608.

acontecimento de auto-apropriação ou de des-alienação – do aparecimento do possessivo do tua *res agitur*.

Mas essa salvação do homem e do ser é pensada em termos de uma ontologia de duas dimensões, ao excluir toda referência à altura, como se aí houvesse temor de confundir altura e céu. No presente ensaio, que não tem intenções críticas e no qual se valoriza, sobretudo, a força de certos conceitos de Bloch, não se pode, contudo, não se admirar que a altura seja concebida até o fim segundo o modelo do subrenatural e, por esta legítima razão, seja suspeita, porquanto, na apresentação feita por Bloch de certas experiências excepcionais da realização utópica, o ser se põe, de algum modo, no *superlativo*, para aclarar a obscuridade do subjetivo. Uma passagem da noção de ser à noção admissível de criatura não é assim sugerida? E a elevação evidente da noção superlativa de ser não deveria ter levado à elaboração de uma dimensão de altura menos contestável que aquela do universo pré-copernicano?

# 4 DA DEFICIÊNCIA SEM PREOCUPAÇÃO AO SENTIDO NOVO\*



*Para Mikel Dufrenne*

*... A essa camada em que se opera originariamente a simbiose do homem e do mundo, desvendar-se-ia sempre, balbuciantes e ambíguas, as expressões da exigência segundo a qual o homem é tarefa para o homem.*  
Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, p. 166.

## I

Os casos de deficiência humana – de inferioridade para a sua tarefa de homem, em que o homem se acha impotente para responder àquilo que dele se espera – fazem parte da experiência cotidiana. As causas físicas, econômicas e políticas tomaram conta do homem como se ele fosse apenas uma realidade natural entre outras. A elevação da identidade humana ao posto de subjetividade transcendental não anula o efeito que a penetração do metal – ponta do punhal ou bala de revólver – pode ter no coração

---

\* Publicado em *Concilium*, n. 113, 1976.

do Eu, que é apenas víscera. Afirma a *Lógica de Port-Royal*: “Todo o vigor do espírito humano é forçado a sucumbir ao menor áto-mo da matéria”. A deficiência do homem não remonta a essa morte entendida como porta do nada irrecusável, vindo fulminar um ser cujo sentido se reduz à essânci<sup>1</sup>, à tarefa ou à missão de ser, isto é, ao exercício da atividade expressa pelo verbo dos verbos, pelo verbo *ser* que, irrefletidamente, toma-se por auxiliar? Verbo dos verbos, ele enuncia, com efeito, uma atividade que não provoca nenhuma mudança – nem de qualidade nem de lugar – mas, precisamente, a identificação mesma do idêntico. O verbo *ser* é como a não-inquietude da identidade, como o ato de seu repouso que, apesar da aparente contradição dos termos, os gregos não hesitaram em pensar como *ato puro* e que, provavelmente, só é pensável a partir do lugar em que é possível espantar-se com a terra firme sob os pés e com a abóbada celeste e suas estrelas fixas acima da cabeça. Por conseguinte, a deficiência do homem começa no traumatismo do fim rompendo a energia do *esse*, na “finitude da essânci<sup>a humana</sup>”. A iminência da morte, a ameaça das violências que podem antecipar a sua chegada, o divertimento que dela desvia a atenção, mas também a fé que a nega – permitem modelar a “matéria” humana à vontade.

Essa energia essencial do humano, ou essa coragem de ser – fonte da coragem, sem mais –, mostra-se concretamente na manutenção de sua identidade contra tudo o que viria alterar-lhe a suficiência ou o *para si*, na sua recusa a suportar toda causa que venha exercer-se sobre ele sem o seu consentimento. Espera-se do homem, em todas as coisas, uma decisão livre e racional. O consentimento seria dado, a decisão estaria tomada, desde o momento em que se toma consciência. Nada pode acontecer ao homem se não for, em um grau qualquer, assumido por ele; nada poderia tocá-lo sem a meditação da reflexão.

---

I. Escrevemos essânci<sup>a</sup> com a para designar, por esta palavra, o sentido verbal do termo *ser*: a efetuação do *ser*, o *Sein* distinto do *Seiendes*.

No entanto, essa atividade não pode ignorar aquilo que pode aliená-la. Nesse sentido, é somente sob a forma de livre querer, e não de onipotência, que ela é ativa. No homem, a finitude é também a distinção da vontade e do entendimento. Mas o sonho de potência infinita não deixa de permanecer sua idéia fixa. A não-ignorância ou o conhecimento do outro como dado permite superar a finitude: ao elevar-se à Razão, o saber do entendimento estende o seu poder ao infinito e, com a filosofia de Hegel, aspira a não deixar nada que é outro de fora. O pensamento absoluto seria a coincidência da vontade e do entendimento na Razão. O próprio fato de que essa excelência requer tempo – “como todos nós fomos crianças antes de nos tornar homens” (o que, para Descartes explicaria, sem comprometer a liberdade humana da idade madura, o embaraço, por vezes pitoresco, de nosso mundo) – instaura, em Hegel, a vontade na potência. O processo da história significa um processo de integração da totalidade do dado ao infinito da Idéia. A partir de então, o homem se une à divindade que, desde os gregos, se descreve por essa coincidência da vontade e do saber, unidos no pensamento do pensamento por essa necessidade inteligível. Ele se afirma idêntico e inalterável, instalado sobre o terreno inabalável que é a terra no sistema astronômico – fato empírico, porém a tudo subjacente; fato fundador no ato de seu repouso e fundador do próprio conceito de fundação. Presença “sob o sol” e presença em pleno meio-dia do conhecimento. Presença nos dois sentidos da expressão *sob o sol*, que a palavra onto-logia reúne.

A decepção que a deficiência humana suscita encontra, assim, um atenuante na evocação do inacabamento do processo histórico, anunciando a integração universal do Ser na Idéia; por meio deste inacabamento, o ato puro seria, ainda e unicamente, vontade livre. Mas pode-se, também, explicar essa deficiência pela renúncia à liberdade que, enquanto liberdade, expõe-se, sem desmentir-se, a uma escolha infeliz. O pecado explicaria a própria mortalidade e seria, assim, a última razão da não-liberdade; porém, assim fazendo, ele confirmaria a liberdade essencial do homem. Em consequência disso, a humanidade deficiente – crimino-

sa, imoral, doente, detida ou atrasada no seu desenvolvimento – deveria, encarcerada, internada, colonizada, educada, ser separada da verdadeira humanidade, da humanidade boa, sã e madura. A deficiência não comprometeria o homem pensado sempre como essência ativa e livre. Mas é possível assegurar-se de que, na pura atividade, a consciência de si que o homem atinge na Humanidade – Estado mundial e homogêneo –, a morte, como nada, perde seu dardo e deixa de ser o ponto onde começa a deficiência?

## II

Um dos rigorosos ensinamentos do pensamento heideggeriano é a possibilidade de que o fiasco humano esteja ligado ao “ato de ser” e à finitude deste ato entregue ao nada da morte. Sem essa finitude, o ato não teria nenhum sentido como ato, embora a época da metafísica, esquecida da essência da verdade, a tenha instituído como ato eterno em sua onto-teo-logia. Esse pensamento abre, de modo genial, perspectivas sobre pensamentos novos por suas audácia fenomenológicas. Mas, apesar disso, na medida em que se liga ao ato até mesmo na morte, do mesmo modo que a dialética hegeliana, ele se situa entre os resultados da tradição filosófica de nosso continente.

A ipseidade humana esgota seu sentido *em estar aí*, em ser-o-aí, desenrolando-se como ser-no-mundo. Mas estar-aí é um modo que remete ao ter-de-ser. Antes de toda formulação teórica da questão, o ter-de-ser já é a essência como questionamento sobre a essência do ser. Tal questionamento não é um atributo qualquer, um adjetivo da substância humana, mas a maneira, a modalidade, o *como*, a adverbialidade do ser que *tem de ser*. De acordo com muitas passagens de *Ser e tempo*, o homem possui apenas um privilégio metodológico: seu ser se manifesta sob a forma de interrogação sobre a essência do ser, e é por isso que ele seria a via que conduziria à resposta. Mas, no homem, a interrogação sobre a essência inverte seu genitivo-objetivo para genitivo-subjetivo (esta versão não é um simples momento na evolução de Heidegger; é a famosa *Kehre heideggeriana*): a essân-

cia do ser é estar-em-questão; o homem se interroga sobre a essência do ser porque o ser equivale a estar-em-questão, porque o esse cumpre seu curso nesse *movimento-de-se-colocar-em-questão*. Não se trata pois de um acontecimento antropológico, envolvendo a região humana do Real. É enquanto aventura do esse tomado absolutamente (enquanto *Sein überhaupt*) que o ser em questão realiza seu jogo no *estar-aí* do homem às voltas com seu *ter-de-ser* e, enquanto tal, questionando.

Mas, em Heidegger, essa redução da humanidade à sua tarefa de ser vai até uma dedução bastante notável da própria ipseidade humana a partir da essência do ser. A essência do ser, ou *estar-em-questão*, encontra-se em questão no *estar-aí* enquanto *ter-de-ser* que é o ser do homem. Dizer que o *homem* é significa: o homem *tem* de ser. A “propriedade” indicada no *ter* do *ter-de-ser* mede todo o irrecusável – irrecusável até a morte – da sujeição ao ser, encerrada no *de* do ter de ser... É nesse sentido que Heidegger pode dizer no início do parágrafo 9 de *Ser e tempo* que o *estar-aí* é caracterizado pela *Jemeinigkeit*, pela “minheidade” (*mienneté*). É porque o *estar-aí* é essencialmente *Jemeinigkeit* que o homem que *tem-de-ser* é Eu. E não inversamente! A ipseidade é como a ênfase do *de*... A essência – a “gesta” ou o curso do ser – segue assim – desde *Ser e tempo* – no seu *estar-em-questão* como apropriação pelo *estar-aí* que *tem* de ser – como *Er-eignis*. E o homem esgota o sentido de sua humanidade e de sua ipseidade ao articular o *Er-eignis* do ser.

Mas esse modo de estar em questão como *Er-eignis* a partir do *estar-aí* é desenvolvido por Heidegger como aventura para a morte: temporalidade e finitude. Finitude que, enquanto tal, já comporta a possibilidade de uma deficiência: de uma recaída na vida cotidiana sombreando a “certeza a priori” do fim, aliviando a existência, tranquilizando-a com respeito à morte, distraindo-a, permitindo-lhe comprazer-se no próprio ser que, no entanto, está condenado ao fim. Aqui reencontramos ainda a deficiência humana como o inverso de sua tarefa de ser, que é a tarefa ou o destino do homem.

O que é surpreendente nessa análise, no entanto – já tão impelida a entrever o sentido do humano a partir de uma passividade e de um passivo mais passivo que todo padecer e que toda pa-ciência simplesmente correlativas de atos – é sua fidelidade à idéia de ato de assumir, de compreensão, de assenhoreamento, é esse ressurgimento da coragem por trás da passividade. O *ser-par-a-morte* ou estar à morte é ainda um poder-ser; a morte, segundo uma terminologia significativa, é possibilidade da impossibilidade e não instante extremo, arrancado de todo ato de assumir; a morte não é impossibilidade de poder, para além de todo assenhoreamento ou de todo desassenhoreamento, e para além de todo acolhimento, é puro rapto. As disposições afetivas (*Stimmungen*) que, para Heidegger, significam, para o estar-aí e para a humanidade, outras tantas maneiras de se conciliar com a essência que está a ser – isto é, a apoderar-se do poder ser –, referem-se todas, para ele, à angústia pela qual o ser para a morte afronta corajosamente e desesperadamente – livremente! – o nada. Por conseguinte, é nesse nada que a humanidade é fielmente seu destino ontológico, entre ser e não ser. Tanto a angústia quanto o homem nela imerso são ontologias. Mas o fim da essência não está mais em questão. Ela é apreendida. Ser para a morte como ser para o término, como ser para o fim – é certeza, *Gewissheit*, em seu ápice de *Gewissen* e como origem da consciência moral. A iminência da morte – o próprio porvir da temporalidade – ameaça com o nada. Somente o nada ameaça na morte.

### III

Perguntamos se o humano, pensado a partir da ontologia como liberdade, como vontade de potência ou como ato de assumir na sua totalidade e na sua finitude a essência do ser – se pensado a partir da angústia (olhar mergulhado no abismo do nada) que se experimentaria em toda emoção e em toda inquietude – se pensado a partir da ontologia à qual se subordina e sobre a qual se funda e da qual derivaria e onde se inseriria, para a filosofia européia, sua lei e sua obediência moral e política e tudo o que

a Bíblia parecia lhe trazer – se este humano está ainda à medida daquilo que, na deficiência humana, choca a inteligência moderna. Inteligência moderna que, em Auschwitz, viu o resultado da lei e da obediência – decorrente do ato heróico – nos totalitarismos, fascistas e não fascistas, do século XX. A inteligência moderna tem suas razões, mesmo que a Razão eterna deva um dia renegá-las. Ela esgota-as nas lembranças bem recentes – e na atualidade ainda atual – em que a deficiência humana perdeu sua modalidade de exceção na submissão à propaganda, ao terror, a todas as técnicas do condicionamento em que a onipotência dos homens se mostrou correlativa à certeza de que se pode tudo fazer do homem. Desumanizados pela delegação dos poderes, os homens buscavam a exaltação do poder e, assim, não só as vítimas estavam desumanizadas, mas também os que comandavam. À rigor, estes eram instrumentos de um mecanismo, de uma dialética, de um sistema, do dinheiro. Pode-se dizer que eles não colocavam em causa os axiomas da própria análise marxista, a qual reconhecia, a uma só vez, os fatos da alienação e dos condicionamentos em função das estruturas econômicas e, assim, apesar das convulsões sociais diante das quais a simples vontade livre confessava sua impotência, tal análise juntava-se ao otimismo humanista ao anunciar uma humanidade triunfante em estado nascente, graças a uma lucidez integrante e à utilização dessas convulsões como necessárias à eficácia humana. O fenômeno do estalinismo e as reincidências dos conflitos nacionalistas entre Estados que entraram na via do socialismo conferiram às possibilidades de degradação humana uma significação diferente daquela que esta poderia receber a partir de uma barbárie inocente, das faltas originais ou não originais e do divertimento. O sucesso das teses psicanalíticas nesse período que segue a derrocada – pelo menos provisória – do fascismo (sucesso, ele próprio, explicável pela lembrança do totalitarismo) habituou-nos à idéia dos traumatismos não mediatizados e de uma influência insuspeita sobre a liberdade, a uma sondagem clandestina.

na de uma humanidade desarmada, a procedimentos nos quais a razão se lavava com os cérebros e não se assemelhava mais à unidade da apercepção transcendental nem a uma Razão prática.

Mas a deficiência humana recebe de nosso tempo uma nova significação *em virtude da consciência que nós temos dessa deficiência*. Ela é vivida numa ambigüidade: desespero e frivolidade. A exaltação do humano na sua coragem e no seu heroísmo – na sua identidade de atividade pura – inverte-se em consciência de malogro, mas também de jogo. Jogo de influências e de pulsões. Jogo jogado sem jogadores, nem desafio; jogo sem sujeito e não rigor racional de tipo estóico, spinozista, ou hegeliano. É essa inversão da crise do sentido em irresponsabilidade do jogo que é, talvez, apesar de sua ambigüidade, a modalidade mais perversamente sutil do fiasco humano. Desordem graciosa como simples reflexos do ser e incapaz de resistir à droga e que, na sua arbitriadade, se experimenta como menos constrangedora que a lei social e a própria lógica, sempre repressiva. O ser aceita-se como agradável. Denuncia-se a lei rigorosa como hipócrita, pois, obstinada em seu rigor, ela apenas revela seus desgastes e sua absurdade. Sem perder sua significação de fim, a morte acrescenta a gratuitidade do ilusório à leviandade do ser. “Vaidade das vaidades”, a expressão do *Eclesiastes* é maravilhosamente precisa. Vaidade com expoente: a morte só golpearia as aparências de atos, pois não haveria mais atos, nem sujeito e nem atividades. Só haveria caprichos de epifenômenos já se diferenciando de si mesmos. Ilusórios simulacros de significados se dissipam no abismo da morte. Crise da linguagem na qual se dissolvem todas as sínteses, toda a obra da subjetividade constituinte. Trata-se do fim do mundo do qual os arsenais nucleares revelam o aspecto popular e angustiante. O fiasco do humano talvez caminhe para isso.

#### IV

Pregação e consolação são modos de falar distintos do dizer filosófico. Mas o fiasco do humano, que nos parece surgir no prolongamento de certa exaltação do Mesmo, do Idêntico, da Ativi-

dade e do Ser – mesmo que isso signifique o questionamento dessas realidades –, não sugere, por este próprio questionamento, outra significância: outro sentido e outra forma de significar? Pode-se perguntar se o desacordo entre o Sentido e o Ser – o risco permanente de o Sentido expulsar-se do Ser e, nesta evasão, vagar como errante, exilado e perseguido – não se assemelha a uma *racionalidade que dispensa a confirmação por parte do Ser e à qual o fiasco da racionalidade do Mesmo é uma provação necessária e suportável?* Racionalidade nova ou mais antiga que a rationalidade da terra firme “sob o sol”, isto é, que a positividade. Por conseguinte, ela não se reduz à aventura ontológica com a qual essa positividade coincide, de Aristóteles a Heidegger, e na qual foram arrastados, juntamente com a teologia tradicional – que permaneceu pensamento do idêntico e do ser –, o Deus e o homem da Bíblia ou seus homônimos. E, assim como para Nietzsche essa aventura foi mortal para Deus, o anti-humanismo contemporâneo considera-a mortal para o homem. Mortal pelo menos para os seus homônimos: o homem-no-mundo e o Deus que, nos trás-mundos, se coloca sob o mesmo sol deste mundo. Há muito tempo que o sentido que não triunfa, que não se instala no repouso absoluto da terra sob a abóbada do céu, é tomado como puramente objetivo, romântico, ou como infortúnio da consciência infeliz. Não se pergunta se o não-reposo, a inquietude, a questão e, a partir daí, a Busca e o Desejo, depreciados entre os valores positivos, são um simples decréscimo do repouso, da resposta e da posse, isto é, se eles não são pensamentos insuficientes do idêntico, conhecimentos indigentes, ou se, nessas relações desiguais a si mesmas, não se pensa a diferença, a alteridade irredutível, o “in-abarcável”, o Infinito ou Deus; se, por acaso, conhecimento, resposta, resultados não seriam precisamente um psiquismo insuficiente para os pensamentos necessários aqui, mais pobres que a questão que é sempre também súplica endereçada a outrem, mesmo que seja um pedido sem resposta; se pedido, procura e desejo, longe de trazer em si mesmos apenas o vazio da necessidade, não são a explosão do “mais” no “menos”, que Descartes chama-va idéia de infinito? Não é precisamente desses pensamentos –

pensamentos outros que aqueles que, na consciência intencional, “querem”, à sua medida, o correlativo, o repouso e a identidade do positivo astronômico – que fala Blanchot quando diz: “Presentimos que o des-astre é o pensamento”?<sup>2</sup>

Sem se considerar a “síntese passiva” do tempo, isto é, o envelhecimento que se faz, o humano permanece limitado à igualdade a si e ao ser, à atividade na consciência de si – ao idêntico, ao positivo que torna possível a terra firme. Envelhecimento que ninguém faz e que significa, sem que alguém o diga, adeus ao mundo, à terra firme, à presença, à essância: é o des-inter-essamento através do passar. Mas esse desinteressamento, essa despedida, esse adeus não significam um *a-Deus*? A síntese passiva do tempo, a paciência, é espera sem fim esperado, traída pelas expectativas determinadas e satisfeitas com aquilo que vem sob a forma de uma apreensão e de uma *compreensão*. O tempo como espera – paciência, mais passiva que toda passividade correlativa a atos – espera o inapreensível.

O inapreensível dessa espera mantém-se ainda na hipóstase do *ente* na qual a língua que o nomeia o encerra? Ou ainda: o *entre-meio* deste modo não é a maneira pela qual o humano se afeta ou se inspira, na qual ele se *coloca em questão* e a partir da qual ele questiona? Paciência da espera, o tempo é questão, busca, súplica e pedido. Pensamentos mais pensantes que os pensamentos positivos que todavia desejaríamos colocar em seu lugar, como se a paciência e o tempo fossem alguma teologia negativa, separada de seu deus pela indiferença. Há aí, ao contrário, um grau de passividade onde a busca e a questão parecem ainda recolhidas, isto é, mantidas no segredo de seu risco de espera paciente. A palavra do profeta (*Is 65,1*), que nós citamos a título de ilustração, expressa-o admiravelmente: “Fui procurado por aque-

---

2. Maurice Blanchot. “Discours sur la patience”. In: *Nouveau Commerce*, n. 30-31, p. 21 [reeditado em *Ecriture du désastre*. París, Gallimard, 1981]. Decomponemos em des-astre e sublinhamos, no texto citado, a palavra desastre.

les que não colocaram questões, fui encontrado por aqueles que não me procuravam". Pensamentos que são os mais pensantes! Paciência e extensão do tempo que não devem ser entendidas como o paliativo de uma revelação parcimoniosa do Infinito ao finito humano: elas suportam ou sofrem a recusa ou questionamento que fere – ou surpreende – o finito e pelo qual, precisamente, o Infinito transcende para além do ser; é também por meio dele que o Infinito inspira – traumáticamente – o finito e que ele pode ser pensado. O *in* do Infinito não é simples negação, mas tempo e humanidade. O homem não é "anjo decaído que se lembra dos céus", mas ele pertence à própria significação do Infinito. Significação inseparável do tempo; significação inseparável da paciência e da espera; contra estas retorna a questão insidiosa – a única questão pretensamente séria – a questão sobre a existência de Deus – tomando-as como contingências "subjetivas". Ela é unicamente o retorno da ontologia e de sua pretensão de deter a medida última do sentido. Talvez seja contra ela que a palavra do profeta, que acabamos de citar, também testemunha: o termo paralelo a *ser encontrado* permanece ainda o verbo exprimindo a forma passiva de *buscar* – a transcendência *encontra* sem deixar de ser busca (é sua vida) e mesmo paciência, passiva até esquecer sua própria procura – ou pedido – na pura extensão e no puro langor; no puro silêncio do tempo. Inspiração traumática – traumatismo sem tangência, traumatismo pressentido: temor! É preciso contestar a fenomenologia heideggeriana da afetividade que estaria enraizada na angústia da finitude. A afetividade não eudemonista, não hedonista do temor não espera, para emocionar-se, uma ameaça que coloca meu ser em causa, como se o temor de Deus só pudesse inquietar-me pela sanção que me ameaça<sup>3</sup>.

Mas, sem dúvida, o sentido último dessa paciência e desse temor – da questão e da busca que neles se encerram – mos-

---

3. Cf., mais adiante, no cap. "A má consciência e o inexorável", p. 231s.

tra-se na análise que tentamos realizar em outro lugar<sup>4</sup>: virada dessa espera de Deus em proximidade de outrem, em minha responsabilidade de refém; virada desse temor, tão avesso ao terror diante do Sagrado quanto à angústia do Nada, em temor pelo próximo.

---

4. Cf., mais adiante, no cap. "Deus e a filosofia", o subtítulo n. 4, "Divina Comédia", p. 98-103.