Ano 9
Volume XIV
2º Semestre de 2016
ISSN:2178-3519

DIKÉ

Revista Eletrônica de Direito,
Filosofia e Política
do Curso de Direito da UNIPAC Itabirito

Diké: Revista Eletrônica de Direito, Filosofia e Política do Curso de Direito da UNIPAC Itabirito

Editora:
Fundação Presidente Antônio Carlos – FUPAC – Unidade Itabirito.

Ano 9, nº XIV, 1º semestre de 2016.

Conselho Editorial:

Prof. Mestre José Carlos Henriques (UNIPAC Itabirito) Prof. Mestre Bernardo Gomes Barbosa Nogueira (UNIPAC-Newton Paiva), Prof. Mestre Bruno Camilloto Arantes (UFOP), Prof. Doutor José Luiz Furtado (IFAC/UFOP), Prof. Doutor Nuno Manoel Morgadinho dos Santos Coelho (USP), Prof. Doutor Sebastião Trogo (FDCL/UFMG), Prof. Mestre Ramon Mapa da Silva (Unipac Itabirito), Prof. Mestre Guilherme Henrique Lage Faria (Newton Paiva e Unipac Itabirito); Prof. Mestre Antônio Sá da Silva (UFBA).

Editores Responsáveis:

José Carlos Henriques, Ramon Mapa da Silva, Bernardo G. B. Nogueira, Guilherme Henrique Lage Faria.

Corpo de Pareceristas:

Prof. Doutor Nuno Manoel Morgadinho dos Santos Coelho (USP); Prof. Mestre José Carlos Henriques (Unipac Itabirito), Prof. Mestre Bernardo Gomes Barbosa Nogueira (UNIPAC-Newton Paiva); Prof. Mestre Ramon Mapa da Silva (Unipac Itabirito), Bruno Camilloto Arantes (UFOP), Rodrigo Ferreira (Unipac Itabirito),Guilherme Henrique Lage Faria (Newton Paiva e Unipac Itabirito).

Linha Editorial
Direito, Filosofia e Política.

Diké: Revista Eletrônica de Direito, Filosofia e Política do Curso de Direito da Fundação Presidente Antônio Carlos – FUPAC – Unidade Itabirito.

Diretor Geral: José Letício Ferreira Vilalba.

Rua Matozinhos, 293 – Bairro Matozinhos – (31) 3561 – 7775 – Itabirito/Minas Gerais.

E-mails: ramon_mapa@yahoo.com.br; jcarloshen@yahoo.com

SUMÁRIO

REVISTA DIKÉ
VOLUME XIV

A instrução normativa 39 do tribunal superior do trabalho e a desprocessualização do CPC15 na justiça do trabalho - *Alexandre Varela de Oliveira, Isabella Fonseca Alves e Luís Gustavo Reis Mundim* 4

O fantasma que ronda: notas sobre o Estado em Karl Marx – *Ramon Mapa da Silva*.....16

A idéia de intencionalidade, no horizonte de uma fenomenologia da experiência estética - *José Carlos Henriques* 27

O problema da universalidade da hermenêutica - *Daniel Carreiro Miranda* 56

A relação entre fenomenologia e compreensão em *ser e tempo* - *Paulo César Pinto de Oliveira e Luiz Filipe Araújo Alves* 79

A INSTRUÇÃO NORMATIVA 39 DO TRIBUNAL SUPERIOR DO TRABALHO E A DESPROCESSUALIZAÇÃO DO CPC/2015 NA JUSTIÇA DO TRABALHO

Alexandre Varela de Oliveira[1]

Isabella Fonseca Alves[2]

Luís Gustavo Reis Mundim[3]

RESUMO

O presente artigo objetiva analisar a constitucionalidade da Instrução Normativa 39 do Tribunal Superior do Trabalho, que decidiu quais normas do Código de Processo Civil de 2015 são aplicáveis e compatíveis com o Processo do Trabalho. O procedimento metodológico utilizado consistiu na revisão bibliográfica acerca da Instrução Normativa 39, da aplicação do CPC/2015 no Processo do Trabalho e do processo constitucional-democrático. A proposta de desenvolver um estudo sobre a Instrução Normativa 39 do TST teve como motivação o questionamento se a referida Instrução Normativa poderia ser considerada constitucional frente ao modelo constitucional de processo, bem como estar contaminada por um caráter excepcional, típico do Estado de Exceção. Nesse sentido, utilizar-se-á a Teoria Neoinstitucionalista do processo como marco teórico, teoria essa conjecturada por Rosemiro Pereira Leal, tendo em vista que, nessa perspectiva, o processo se torna uma instituição linguístico-jurídica constitucionalizada que possibilita a construção dos provimentos jurisdicionais de forma legítima e democrática, em que todos são livres para interpretar o direito. Atingido esse objetivo, foi possível constatar que, mediante a composição do processo a partir de seus princípios institutivos do contraditório, ampla defesa e isonomia, a Instrução Normativa 39 do TST desprocessualizou a interpretação sobre o CPC/2015, na medida em que não considera o direito igual de interpretação e argumentação de todos sujeitos processuais, o que possibilita sua relação com o Estado de Exceção e a contamina de evidente inconstitucionalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Instrução Normativa 39 do TST. Código de Processo Civil de 2015. Processualidade democrática. Estado de Exceção.

ABSTRACT

The present article aims to analyze the constitutionality of the Normative Instruction 39 of the Superior Labor Court, that decided which norms of the Code of Civil Procedure of 2015 are applicable and compatible with the Labor Process. The methodological procedure used consisted of a bibliographical review of Normative Instruction 39, the application of CPC/2015 in the Labor Process and the constitutional-democratic process. The proposal to develop a study on the Normative Instruction 39 of the TST had the motivation to question whether said Normative Instruction could be considered constitutional in face of the constitutional model of process, as well as being contaminated by an exceptional character, typical of the State of Exception. In this sense, the Neoinstitutionalist theory of the process will be used as a theoretical framework, a theory conjectured by Rosemiro Pereira Leal,

[1] Mestrando em Direito Processual pela PUC/MINAS.
[2] Mestre em Direito Processual pela PUC/MINAS.
[3] Mestre em Direito Processual pela PUC/MINAS.

considering that, in this perspective, the process becomes a constitutional-linguistic legal institution that allows the construction of jurisdictional procedures in a legitimate and democratic way, in which all are free to interpret the law. Having achieved this objective, it was possible to verify that, through the composition of the process from its institutional principles of contradictory, ample defense and isonomy, the Normative Instruction 39 of the TST deproceduralized the interpretation on the CPC/2015, in as much as it does not consider the equal right of interpretation and argumentation of all procedural subjects, which makes possible its relation with the State of Exception and contaminates it of evident unconstitutionality.

KEY-WORDS: Normative Instruction 39 of the TST. Code of Civil Procedure of 2015. Democratic procedurality. State of Exception.

1. INTRODUÇÃO

Com a entrada em vigor do novo Código de Processo Civil, em 18 de março de 2016, alterações substanciais foram promovidas em toda a sistemática processual, em razão de seu objetivo principal de constitucionalização do processo.

Nessa perspectiva, o Pleno do Tribunal Superior do Trabalho editou a Instrução Normativa 39/2016 visando regular a aplicabilidade das disposições normativas do Código de Processo Civil no âmbito do Processo do Trabalho, em virtude de eventual preocupação em se aplicar normas incompatíveis com sua principiologia e seu arcabouço normativo.

Assim, o presente trabalho tem como intuito analisar, não o conteúdo material da IN 39/2016, mas, sim, o exercício de violência fundadora do direito implementada pelo Tribunal Superior do Trabalho ao editá-la de forma solipsista, pois inviabilizou a processualização do Código de Processo Civil na Justiça do Trabalho pelos sujeitos processuais.

Para tanto, em um primeiro momento, serão analisados brevemente os motivos da edição da Instrução Normativa 39/2016, passando, posteriormente, a discorrer sobre a processualidade democrática e a construção do direito pelo processo, sob a influência da teoria neoinstitucioalista do processo, cunhada por Rosemiro Pereira Leal, sendo esse o marco teórico adotado pelo trabalho.

Por fim, apresentará uma comparação entre o ato praticado pelo Pleno do Tribunal Superior do Trabalho e o Estado de Exceção, que suspende aplicação do Código de Processo

Civil e impede o direito igual de intepretação pelas partes e juízes, eivando a Instrução Normativa 39 de inconstitucionalidade e gerando violência normativa pela desprocessualização.

2. A APLICAÇÃO DO CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL DE 2015 NO PROCESSO DO TRABALHO: A INSTRUÇÃO NORMATIVA 39 DO TST

Em 16 de março de 2015 foi sancionada a Lei nº 13.105, que instituiu o novo Código de Processo Civil, a qual prescreveu, em seu artigo 1.045,[4] que este Código entraria em vigor depois de decorrido um ano da data de sua publicação oficial.

Nessa perspectiva, o novo Código passou a vigorar em de 18 de março de 2016, estabelecendo uma nova sistemática processual, na medida em que se apontou como um de seus principais objetivos a elaboração de um texto normativo em perfeita harmonia com os preceitos constitucionais. [5]

No entanto, essa nova sistemática não é de aplicabilidade exclusiva ao processo civil, conforme se depreende de seu art.15,[6] na medida em que suas disposições normativas serão aplicadas de forma supletiva e subsidiária na ausência de normas que regulem processos eleitorais, trabalhistas ou administrativos.

Em razão da preocupação acerca das profundas alterações e impactos que o novo Código de Processo Civil acarretaria a toda sistemática processual, inclusive a trabalhista, o Pleno do Tribunal Superior do Trabalho aprovou, em 15/03/2016, a edição da Instrução Normativa[7] 39/2016, visando estabelecer quais normas processuais seriam aplicáveis e

---

[4] Art. 1.045: "Este Código entra em vigor após decorrido 1 (um) ano da data de sua publicação oficial". (BRASIL, 2015)

[5] Tal constatação se verifica a partir da leitura de seu art. 1º , em razão de se preconizar que o processo civil será ordenado, disciplinado e interpretado conforme as normas fundamentais estabelecidas na Constituição, as quais serão reconhecidas como orientações para aplicação das disposições normativas contidas no Código de Processo Civil, segundo se depreende dos textos normativos que compõe o Capítulo I, da Parte Geral, Livro I, denominado de "Das Normas Fundamentais do Processo Civil", em especial os artigos 1º, 3º, 4º, 6º, 7º, 8º, 9º, 10 e 11.

[6] Art. 15: "Na ausência de normas que regulem os processos eleitorais, trabalhistas ou administrativos, as disposições deste Código lhes serão aplicadas supletiva e subsidiariamente". (BRASIL, 2015).

[7] Sobre a noção de Instrução Normativa, Lenice Iolanda de Oliveira disserta: "A Instrução Normativa pode ser definida como um ato puramente administrativo, uma norma complementar administrativa, tão somente. Esta tende a completar o que está em uma Portaria de um superior hierárquico, num Decreto Presidencial ou em uma Portaria Interministerial. Desta forma, a Instrução Normativa jamais poderá inovar o ordenamento jurídico.

inaplicáveis ao Processo do Trabalho, por entenderem pela não revogação dos arts. 769 e 889 da CLT pelo art. 15 do CPC/2015.

Ao se analisar a IN 39/2016, especificamente em sua breve exposição de motivos, identificamos que o Pleno do Tribunal Superior do Trabalho reconhece a supletividade e subsidiariedade do novo Código de Processo Civil, mas, apenas nos caos em que haja omissão e, também, compatibilidade com as normas e princípios regenciadores da sistemática processual do trabalho, por não ser razoável a utilização de quaisquer dispositivos de forma indiscriminada, sob pena de se violar "o especial arcabouço principiológico e axiológico que norteia e fundamenta o Direito Processual do Trabalho" (BRASIL, 2016).

Por tal motivo, estabeleceu-se, na referida Instrução Normativa, três categorias de normas do novo Código de Processo Civil que devem ser obrigatoriamente observadas no momento de sua aplicação no âmbito do Processo do Trabalho, sendo elas: a) as não aplicáveis; b) as aplicáveis e c) as aplicáveis em termos, em razão da necessidade de se adaptarem à sistemática (BRASIL, 2016). Tais categorias se encontram disciplinadas, respectivamente, nos artigos 2º, 3º e 4º da IN 39/2016.

Outro ponto que merece destaque é a consideração feita pelo Ministro João Orestes Dalazen, na breve exposição de motivos, ressaltando que a aprovação da IN 39/2016 acarretará reflexos direitos em inúmeras súmulas e orientações jurisprudenciais já firmadas pelo Tribunal Superior do Trabalho. (BRASIL, 2016).

Tais considerações, tanto no tocante à criação de categorias acerca das normas processuais, quanto em ralação ao impacto substancial que a IN 39/2016 acarretará aos entendimentos já sumulados e às orientação jurisprudenciais, nos causa certo espanto e incômodo, tendo em vista não ser essa a função precípua dessa espécie de ato administrativo, pois jamais poderá apresentar inovações ao ordenamento jurídico, sendo vedada regular sobre a aplicação de normas processuais e, consequentemente, aumentar o poder dos tribunais por meio dessa regulação, sendo esse o objeto de estudo do presente trabalho e que passará a ser desenvolvido nos tópicos subsequentes.

Assim, a Instrução Normativa nunca poderá passar colidir com Leis ou decretos, pois estes devem guardar consonância com as Leis". (OLIVEIRA, 2016).

3 PROCESSUALIDADE DEMOCRÁTICA E A CONSTRUÇÃO DO DIRIETO PELO PROCESSO

A teoria neoinstitucionalista do processo foi cunhada por Rosemiro Pereira Leal, ao trazer para a ciência do direito as conjecturas da epistemologia de Karl Popper.[8] A teoria neoinstitucionalista é uma tentativa de superar as demais teorias do processo e objetiva a construção do Estado Democrático de Direito por todos legitimados ao processo, o povo.

Para a teoria neoinstitucionalista, o processo não é mais compreendido como uma relação jurídica entre autor, juiz e réu e tampouco como instrumento da jurisdição para a obtenção de paz social por meio de escopos metajurídicos, em que o juiz decide o direito de modo solipsista. O processo passa a ser, então, uma instituição[9] jurídico-linguística constitucionalizada que irá reger os procedimentos, a fim de que as decisões estatais, legiferantes, judiciais ou administrativas, sejam resultantes do compartilhamento do diálogo processual na Comunidade Jurídica Constitucionalizada (LEAL, 2016a).

O povo, então, é o conjunto de legitimados ao processo que, por meio da participação jurídica como núcleo elementar da Cidadania[10], terá garantido a "enunciação de sentidos amplos que vinculem a produção da decisão estatal". (GRESTA, 2014, p.60).

Segundo Rosemiro Pereira Leal, é processo que será pressuposto da criação, transformação, postulação, reconhecimento e extinção de direitos:

> "O *devido processo*, como instituição constitucionalizada, define-se, por conseguinte, como uma *conjunção* de princípios-institutos (contraditório, isonomia,

[8] "A minha teoria neoinstitucionalista do processo dá seguimento às conjecturas de Popper, migradas, à minha instância, para a área jurídica, sobre a sociedade aberta, a miséria do historicismo e principalmente sobre o seu método de encaminhar o conhecimento científico (falseabilidade). " (LEAL, 2013, p. 01).

[9] "[...] a palavra instituição em minha teoria não tem o significado que lhe deram Hauriou, Guasp, ou que lhe possam dar os cientistas sociais e econômicos antigos ou modernos. É que *instituição* não é aqui utilizada no sentido de bloco de condutas aleatoriamente construído pelas supostas leis naturais da sociologia ou da economia. Recebe, em minha teoria, a acepção de *conjunto* de princípios e (institutos) *jurídicos* reunidos ou aproximados pelo texto constitucional com a denominação jurídica de devido processo, cuja característica é assegurar, pelos institutos do contraditório, ampla defesa, isonomia, direito ao advogado no ordenamento constitucional e infraconstitucional por via de *procedimentos* estabelecidos em modelos legais (*devido processo legal*) como instrumentalidade manejável pelos juridicamente legitimados). " (LEAL, 2016a, p.153/154).

[10] "É que, quando escrevemos, em direito democrático, sobre *cidadania* como conteúdo de *processualização* ensejadora de *legitimidade democrática*, o que se sobreleva é o nivelamento de todos os componentes da comunidade jurídica, para, individual ou grupalmente, instaurarem procedimentos processualizados à correição (fiscalização) intercorrente da produção e atuação do direito positivado como modo de *auto-inclusão* do legislador-político-originário (cidadão legitimado ao *devido processo legal*) na dinâmica testificadora da validade, eficácia, criação e recriação do ordenamento jurídico caracterizador e concretizador do tipo teórico da estatalidade constitucionalizada.". (LEAL, 2016b, p. 130).

> ampla defesa, direito ao advogado e à gratuidade procedimental), o qual é referente jurídico-discursivo da procedimentalidade ainda que esta, em seus modelos legais específicos, não se realize expressa e necessariamente em contraditório. O *processo*, por concretização constitucional, é aqui concebido como instituição regente e pressuposto de legitimidade de toda criação, transformação, postulação e reconhecimento de direitos pelos provimentos legiferantes, judiciais e administrativos". (LEAL, 2016a, p. 157).

Desta feita, é por meio dos princípios institutivos e biunívocos do processo, contraditório-vida, ampla defesa-liberdade e isonomia-dignidade/igualdade, que se permitirá a autoinclusão de todos na construção das decisões estatais, a fim de que sejam implementados direitos fundamentais (líquidos, certos e exigíveis) e seja garantida a legitimidade democrática de tais decisões.

É nesse sentido que "emerge a autêntica proposta hermenêutica" da teoria neoinstitucionalista do processo que fornecerá "o requisito para a consolidação da eficácia autoincludente da participação jurídica: a igualdade *interpretativa* do órgão judiciário e do cidadão perante a lei". (GRESTA, 2014, p. 191).

Pela conjectura da hermenêutica isomênica, torna-se defeso que o Estado conserve "o privilégio de conferir um sentido ao discurso (lei) por acesso a um código que não se encontra igualmente disponibilizado aos cidadãos", eis que a isomenia "é o instituto que promove o nivelamento dos componentes da comunidade jurídica". (GRESTA, 2014, p. 192).

A hermenêutica isomênica, portanto, como "um *direito igual* de interpretação e argumentação para todos" é que irá assegurar a participação em procedimentos processualizados e permitir que a legitimidade decisória seja democrática e atrelada à ampla fiscalidade inerente ao processo. (LEAL, 2013, p.10; GRESTA, 2014).

São por tais premissas que o processo permitirá a criação de um *espaço jurídico processual democrático*[11] em que não há a tomada de decisões solipsistas pelo Estado-Juiz, mas, sim, por uma discursividade compartilhada em igualdade interpretativa (isomeria).

[11]"A teoria neoinstitucionalista, esclarecendo o devido processo como instituinte do direito democrático, viabiliza a instauração de um espaço processual de discursividade crítica para investigação e construção do significado da lei democrática pelos destinatários do provimento. O processo como eixo-teórico-linguístico torna possível a desativação dos sentidos preestabelecidos no texto da lei, a fim de romper com o autoritarismo do saber extrassistêmico do decididor (legislador ou juiz) onividente. " (ALMEIDA, 2012, p.145).

Portanto, a processualidade democrática é que permitirá a construção do direito por todos do povo, como cidadãos legitimados ao processo, sem o protagonismo de uma autoridade:

> "Nesse sentido, a partir da perspectiva Neoinstitucionalista, veda-se que a decisão final esteja a cargo de uma autoridade, que decidirá conforme sua própria consciência o destino daqueles que serão afetados pelos provimentos judiciais ao ditar o sentido da norma [...]" (MUNDIM, 2016, p. 73).

Conforme se verá, a Instrução Normativa 39 do TST joga por água os ganhos democráticos da processualidade democrática, eis que impede e bloqueia a igualdade interpretativa pelas partes, juízes e tribunais, na medida que se trata de uma interpretação imposta verticalmente por um tribunal de modo fechado e solipsista.

4 A DESPROCESSUALIZAÇÃO DO CPC/2015 NA JUSTIÇA DO TRABALHO: A EXCEPCIONALIDADE DA IN 39 DO TST

Ao conferir força de lei[12] à Instrução Normativa 39, há o exercício de violência fundadora do direito[13] pelo Tribunal Superior do Trabalho que se caracteriza pela instauração e instituição da interpretação do Código de Processo Civil de 2015 no Processo do Trabalho de modo solipsista pela vontade, interesse e conveniência dos julgadores sem qualquer possibilidade de as partes debaterem e construírem o sentido normativo.

Claramente, a Instrução Normativa 39 do TST é tomada por um caráter excepcional na medida em que atua ao mesmo tempo dentro e fora da lei, com presunção de legalidade. É o que Giorgio Agamben (2004) denuncia como Estado de Exceção, no qual o soberano suspende a norma, *in casu* o CPC/2015, para a aplicação, em solitária onipotência, de seu entendimento.

Nas palavras do filósofo:

> "O soberano, que pode decidir sobre o estado de exceção, garante sua ancoragem na ordem jurídica. Mas, enquanto a decisão diz respeito aqui à própria anulação da norma, enquanto, pois, o estado de exceção representa a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro (o que corresponde à norma anulada e

[12] A expressão força de lei, conforme demonstra Jacques Derrida, pode significar poder legítimo ou violência. (DERRIDA, 2010).

[13] "[...] o direito portador imanente de duas violências, o velamento de uma corre para a manutenção da outra, ou seja, a 'violência fundadora' do direito (a que 'institui e instaura o direito') e a 'violência conservadora' (a que 'assegura a permanência e a aplicabilidade do direito' instituído). (LEAL, 2017, p. 123).

> suspensa), 'o soberano está fora [*steht ausserhalb*] da ordem jurídica normalmente válida e, entretanto, pertence [*gehört*] a ela, porque é responsável pela decisão quanto à possibilidade da suspensão *in totto* da constituição.
> *Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer:* tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oximoro *êxtase-pertencimento*". (AGAMBEN, 2004, p. 56/57).

A IN 39 do TST, então, está camuflada por suposta legalidade e validade, eis que o TST seria o responsável para emitir tal espécie de ato, o que foi feito dentro dos ditames constitucionais. Diz-se camuflada, pois tal ato não poderia ter decidido quais normas do CPC/2015 seriam ou não aplicáveis ao processo do trabalho, em flagrante atuação legislativa do tribunal. O TST está ao mesmo tempo dentro e fora da lei, no espaço soberano, tipicamente do Estado de Exceção, situação em que se configura "o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência". (AGAMBEN, 2002, p.38).

É essa suspensão do CPC/2015 pela Instrução Normativa que veda às partes e aos juízes o exercício da hermenêutica isomênica, como igual direito de interpretar e argumentar as normas jurídicas, o que acarreta na desprocessualização do CPC/2015, visto que o exercício dos direitos fundamentais do contraditório, ampla defesa e isonomia são relegados a último plano.

A participação do Cidadão como sujeito constitucional[14] é esvaziada, o que o impossibilita de exercer a autoinclusão no sistema normativo e a se reconhecer como autor das normas jurídicas, o que o diminui à figura do *homo sacer*.[15]

É essa postura de um guardião kafkiano[16] do TST que impede o acesso do povo à lei ao conduzir a interpretação do direito é que faz com que a autoridade apareça "como algo que

[14] Segundo André Del Negri, "O sujeito constitucional não é senão a soma das reivindicações empregadas dialeticamente numa relação com o outro em sociedade, pois a expressão não pode afastar do constitucionalismo. O sujeito constitucional, portanto, só será reconhecido quando lhe for assegurada a condição de protagonista das decisões mediante compartilhamento decisório (discurso que vincula todos os atores humanos que estão reunidos pelo mesmo conjunto de normas constitucionais. [...] É nesse passo que o sujeito constitucional (cidadãos-intérpretes/coautores legitimados) pode reivindicar a sua identidade no discurso de fundamentação pela teoria do Processo Constitucional (articulação de defesa simétrica nos atos decisionais em qualquer segmento do serviço público). Logo, o sujeito constitucional precisa se dotar do instrumental do discurso constitucional para construir uma narrativa onde ele seja protagonista do seu destino" (DEL NEGRI, 2011, p.29/30).

[15] O *homo sacer* "é o homem sacralizado, que habita o espaço nu, o espaço não normativo, sem lei. Trata-se de um homem dominado por alguém que o sacraliza. O *homo sacer* não se vê como indivíduo, não integra o Estado, está fora da sociedade civil e, em suma, não consegue participar do discurso processual". (MADEIRA, 2014, p. 337). Conferir, também, AGAMBEN, 2002.

transcende ao homem comum, ao cidadão; é um fator de ordenação social prévio e incontestável, que está acima das vicissitudes e das lides humanas". (LEAL; THIBAU, 2015, p.17).

A visão de que um tribunal superior pode atuar de modo solipsista, sem limitações legais, torna-se um simulacro da democracia, eis que a desvirtua, como muito bem aponta Wendy Brown, para quem

> " [...] o governo dos tribunais equivale a uma subversão da democracia. Essa forma de governo não só inverte a crucial subordinação do poder judicial ao legislativo – subordinação que depende da soberania popular -, senão que transfere poder e politiza uma instituição que não tem caráter representativo". (BROWN, 2010, p. 65 – Tradução livre).

Nesse sentido, a fim de viabilizar a interpretação do CPC/2015 pelas partes e cidadãos, exercendo fiscalidade e controle, é que a associação dos magistrados, Anamatra, ajuizou ação direta de inconstitucionalidade (ADI 5516), tendo por objeto a IN 39 do TST, ainda pendente de julgamento.

Em caso de não se declarar a inconstitucionalidade de tal instrução, o STF estará corroborando e chancelando para uma excepcionalidade cotidiana[17], em que o Estado-Juiz de Exceção torna-se regra e institucionaliza uma violência fundadora e conservadora do direito que se misturam e desprocessualizam a interpretação, construção, reconhecimento e extinção de direitos pela via da processualidade, sem que direitos fundamentais assegurados constitucionalmente tenham sua implementação efetiva.

É o que nos permite concluir com Rosemiro Pereira Leal que

> Por isso é que, quando se perde 'o sentido da violência fundadora do direito', como estampado no Brasil por vários de seus códigos engendrados, bem assim de suas leis trabalhistas e um amontoado de **decretos-leis** e leis ordinárias que ainda sobrevivem à Constituição de 1988, com esquecimento da 'violência revolucionária da qual nasceram', há persistência de uma 'violência dissimulada' por **reformas** legislativas que disfarçam a violência originária, mediante o aceno mítico da busca de uma 'justiça rápida', eficaz e atuante, deixando na 'indecibilidade' as conquistas jurídico-constitucionais quanto a direitos fundamentais líquidos e certos. (LEAL, 2017, p.126).

---

[16] Apesar da porta da lei estar sempre aberta ao camponês (cidadão) o guardião da lei torna-se o óbice que separa a lei de seu destinatário e coautor. KAFKA, 2000, 71/72.

[17] Assim, "passa-se a admitir, sem questionamentos, que uma classe especialíssima de homens instale, na casuística dos conflitos, a exceção cotidiana. Intrometem-se, na atividade decisória, contingências arbitrariamente selecionadas que estariam a impor a negação da aplicação da ordem jurídica vigente". (LEAL; THIBAU, 2015, p. 28).

Portanto, a Instrução Normativa 39 do TST deve ser declarada inconstitucional, a fim de que se permita o exercício do direito igual de interpretação e argumentação das partes e juízes, a fim de se construir uma decisão jurídica balizada e legitimada pela principiologia institutiva do processo, que de forma alguma pode ser suprimida pela autoridade solipsista.[18]

5 CONCLUSÃO

As considerações expendidas neste trabalho constituíram em uma breve análise acerca da Instrução Normativa 39 do Tribunal Superior do Trabalho que editou quais normas do Código de Processo Civil de 2015 são aplicáveis ou não ao Processo do Trabalho e sua relação com o Estado de Exceção que suspende a lei para a aplicação de entendimentos solipsistas dos tribunais, com a instituição de uma violência normativa ao ignorar a construção do direito pela processualidade.

Nesse sentido, a IN 39 do TST foi elaborada na tentativa de regular normas processuais diante do impacto gerado pelo CPC/2015, entretanto, a sua edição se deu sem a participação dos legitimados ao processo, o povo, como sujeito constitucional.

A teoria Neoinstitucionalista do processo, ao elevar o processo ao *status* de instituição linguística-constitucionalizada regente de toda procedimentalidade, composto pelos princípios institutivos do contraditório, ampla defesa e isonomia, permite que a construção, modificação, reconhecimento e extinção de direitos se dê pelo compartilhamento dialógico entre Cidadão e Estado, o que confere legitimidade aos atos emanados legislativa, judicial e administrativamente.

É pela processualidade democrática que se permitirá a autoinclusão de todos na construção das decisões estatais, eis que haverá o nivelamento entre Cidadão e Estado pela hermenêutica isomênica, ou seja, pelo direito igual de interpretação do direito, a fim de que sejam implementados direitos fundamentais (líquidos, certos e exigíveis).

Sem observar tais conjecturas, a Instrução Normativa 39 do TST acabou por se caracterizar por um ato excepcional, constituindo-se em um Estado de Exceção, na medida em

[18] MADEIRA, 2007.

que, camuflada de legalidade ao suspender a legislação processual pela aplicação do entendimento solipsista do Pleno do TST, configurou uma situação em que violência se transforma em direito e direito em violência.

Desta feita, concluímos que a Instrução Normativa 39 desprocessualizou a interpretação do CPC/2015 pelas partes e juízes, estando contaminada de evidente inconstitucionalidade e impedindo a implementação de direitos fundamentais assegurados constitucionalmente.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ALMEIDA, Andréa Alves de. **Espaço jurídico processual na discursividade metalinguística**. Curitiba: CRV, 2012.

BRASIL. **Lei nº 13.105 de 16 de março de 2015. (Código de Processo Civil)**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm.> Acesso em: 09.06.2017.

BRASIL. **Instrução Normativa 39 do Tribunal Superior do Trabalho**. Disponível em: <http://www.tst.jus.br/documents/10157/429ac88e-9b78-41e5-ae28-2a5f8a27f1fe>. Acesso em 09.06.2017.

BROWN, Wendy. Ahora todos somos demócratas. *In*: AGAMBEN, Giorgio *et allí*. **Democracia en suspenso**. Madrid: Ediciones Casus-Belli, 2010, p. 59-78.

DEL NEGRI, André. **Processo constitucional e decisão interna corporis**. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2ª Edição. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.

GRESTA, Roberta Maia. **Introdução aos fundamentos da processualidade democrática**. Coleção Estudos da Escola Mineira de Processo, volume 1. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

KAFKA, Franz. Diante da lei. **A colônia penal**. Tradução de Torrieri Guimarães. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. v. 7.

LEAL, André Cordeiro. THIBAU, Vinicius Lott. A dogmática processual e a exceção

cotidiana. **Revista Brasileira de Direito Processual** – RBDPro, Belo Horizonte, ano 23, n.92, p. 13-29, out./dez.2015.

LEAL, Rosemiro Pereira. **A teoria neoinstitucionalista do processo**: uma trajetória conjectural. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013.

LEAL, Rosemiro Pereira. **Teoria Geral do Processo:** primeiros estudos. 13ª ed. Belo Horizonte: Fórum, 2016a.

LEAL, Rosemiro Pereira. **Teoria processual da decisão jurídica**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016b.

LEAL, Rosemiro Pereira. **Processo como teoria da lei democrática**. 2ª ed. Belo Horizonte: Fórum, 2017.

MADEIRA, Dhenis Cruz. **Argumentação jurídica**: (in)compatibilidades entre a tópica e o processo. Curitiba: Juruá, 2014.

MADEIRA, Dhenis Cruz. Da impossibilidade de supressão dos princípios institutivos do processo. *In*: TAVARES, Fernando Horta. (Coord.). **Constituição, direito e processo**. Curitiba: Juruá, 2007.

MUNDIM, Luís Gustavo Reis. O "Paradoxo de Bülow" no Novo Código de Processo Civil: os artigos 8º e 140 como homologadores do solipsismo judicial. *In*: FREITAS, Sérgio Henriques Zandona; LEAL, André Cordeiro; FRATTARI, Rafhael; ENGELMANN Wilson. (Org.). **Jurisdição e Técnica Procedimental**. 1ª ed.Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016, v. 6, p. 45-80.

OLIVEIRA, Lenice Iolanda de. **A lei e a Instrução Normativa**: A força da Instrução Normativa. Disponível em: <http://www.rochamarques.com.br/artigos/lei-e-instrucao-normativa.> Acesso em: 09/06/2017.

O FANTASMA QUE RONDA:
NOTAS SOBRE O ESTADO EM KARL MARX

Ramon Mapa da Silva[19]

RESUMO
O presente trabalho pretende apresentar a leitores iniciantes algumas categorias desenvolvidas por Karl Marx em sua obra, partindo de alguns conceitos básicos desenvolvidos já em O Manifesto do Partido Comunista de 1848, escrito em parceria com Friedrich Engels. O escopo do artigo é didático, visando afastar alguns equívocos comuns e preconceitos em relação ao trabalho do pensador alemão.

Palavras-chave: Marx, materialismo, comunismo

Introdução

Existem diversas leituras possíveis da obra de Marx. O mesmo leitor pode experimentar, em momentos diversos, abordagens distintas do pensamento do autor. Lukács, em seu *História e Consciência de Classe*, por exemplo, diz que, de início, se interessava pelo Marx sociólogo, na esteira da leitura de Max Weber, com o tempo, passou a se ocupar do Marx filósofo, mais atento ao problema da filosofia como forma de compreensão e mutação da totalidade (LUKÁCS, 2003, p.3). Não apenas a vastidão da obra torna isso possível, mas, principalmente, a complexidade de sua proposta e sua forma.

Sobre o problema da forma, é importante destacar que, para muitos, é o método a maior herança intelectual deixada por Marx. Seu *diamat*, o materialismo histórico dialético, ainda hoje serve de base para o trabalho de autores na Filosofia, na Economia, na Sociologia, na História e nas Ciências do Estado. Não se exagera quando se aponta a chave para a compreensão de Marx na compreensão de seu método. É ali, como no fiar das Parcas, que tudo está, suficientemente claro para quem estiver disposto a ler.

O materialismo histórico dialético é fruto das principais influências intelectuais de Marx durante seu período de formação universitária: Hegel e Feuerbach. De Hegel, Marx busca o método dialético, a ideia de que a história é o desenrolar indefinido de oposições.

[19] Doutorando em Filosofia do Poder e Pensamento Radical, pela Universidade Federal de Minas Gerais, Mestre em Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, PUC-Minas, Professor de Ciência Política e Teoria Geral do Estado da UNIPAC de Itabirito. E-mail: *ramonmapasilva@gmail.com*

Todas as posições aparentemente estáticas trazem em si o germe de uma profunda contradição que se encarregará de sua suprassunção. A história é a história do fortalecimento dessas contradições e do processo de suprassunção das mesmas, processo que formará novas contradições, que serão suprassumidas e assim, sucessivamente, até o Absoluto, a realização do Espírito na Terra. De Feuerbach, Marx empresta a noção de materialismo. Feuerbach se afasta do idealismo ao propor que apenas a compreensão dos processos sociais reais, realizados por homens reais, permitiria uma compreensão do ideal e do racional. Há em sua obra uma guinada extrema nos rumos da filosofia, que até aquele momento caminhara do ideal para o material. Para Feuerbach era preciso inverter essa via para superar a alienação a que o homem se submetia e realizar uma nova fraternidade, uma nova comunidade de homens livres.

Mas Feuerbach esbarra no idealismo que tão profundamente criticara, ao pensar no homem como uma categoria universal e ahistórica, igual em todos os lugares e condições. Para evitar esse erro, Marx acrescenta à receita a História, ciência capaz de superar as generalizações idealistas, ao contextualizar radicalmente os processos necessários para a formação de seu objeto de estudo. Daí nasce o materialismo histórico dialético, que torna possível compreender os processos de produção social a partir da oposição entre homens reais, enfrentando condições materiais reais, historicamente localizadas. Por isso, Marx é incisivo ao determinar que a "história até os dias de hoje tem sido a história da luta de classes". Essa afirmação, mais do que marca do conteúdo de sua obra é um resumo da aplicação de seu método, a história, a dialética (luta) e o materialismo (classes).

É também o materialismo histórico dialético que impede que a proposta de transcendência marxista, de uma sociedade de exploração para uma sociedade de humanismo plenamente realizado, recaia na utopia e na ingenuidade. Ao apresentar as condições para sua realização essa proposta se inscreve como *práxis* e se torna realizável. Uma das críticas mais comuns dirigidas a Marx, justamente a do utopismo ingênuo, não faz, portanto, o menor sentido e se inscreve no processo de condenação de todo pensamento emancipatório pela classe hegemônica.

Os ecos do que ninguém quer dizer

Como Janus, cujas faces simbolizam a tradição e a mudança, a obra de Marx é, ao mesmo tempo, uma virulenta e totalizante crítica da imanência e uma proposta de transcendência. O pensamento de Marx sobre o direito e o Estado se encontra na primeira face, por isso daremos a ela um vislumbre mais detido. Mas também falaremos sobre como a transcendência em Marx pretende resolver os problemas da imanência.

A teoria marxista navega sempre pelas águas do pensamento econômico. Águas infestadas pelos tubarões brancos da burguesia, mas que precisam ser enfrentadas se se quer levar a cabo o projeto de compreender o mundo a partir dos processos de produção social. Pode-se classificar a obra de Marx, no campo da economia política, como um projeto agônico, em combate franco com as teorias liberais e burguesas que pretendiam justificar o capitalismo como a forma de produção definitiva, o passo mais significativo do homem na direção do progresso. Carl Schmitt já dizia que Marx ataca o burguês no território onde ele é mais forte, no da economia. E é dos ataques mais demolidores.

Não pretendemos aqui tratar a fundo as contribuições de Marx para a Economia. A complexidade dos temas tratados e de seu desenvolvimento, bem como a quantidade enorme de ideias trazidas pelo pensador só poderiam ser bem exploradas em livros dedicados unicamente a isso. Mas alguns conceitos devem ser explorados para a compreensão do pensamento marxista sobre o Estado. A luta de classes, motor da história, adquire feições diferentes a cada forma de produção que surge. Na Antiguidade, com a escravidão como forma predominante, a luta era entre senhores e escravos, na forma feudal de produção, entre suseranos e vassalos, e na modernidade, com o capitalismo, a oposição se dá entre os proletários e os donos dos meios de produção.

Em termos simples, a propriedade privada dos meios de produção, na mão de poucos, deixa aos não proprietários, como única alternativa, vender sua força de trabalho. Os donos dos meios de produção pagam por esse trabalho apenas o suficiente para garantir a sobrevivência daqueles que exploram. Essa estrutura é sustentada pela apropriação indevida, pelos proprietários, do excedente trabalhado. A essa apropriação Marx chama de Mais-Valia. O valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de tempo de trabalho necessária para sua produção. Além de dono da mercadoria produzida, o proprietário dos meios de produção se apropria da maior parte do tempo trabalhado de seu empregado. Esse tempo

tomado é a mais-valia. Em resumo, se um empregado cumpre uma jornada de trabalho de oito horas, somente três ou quatro horas lhe são pagas.

Portanto, a própria essência metabólica da forma de produção capitalista é a exploração. A dominação burguesa, baseada nessa exploração, é tão violenta, material e simbolicamente, que rompe, brusca e incontornavelmente, com todas as relações hierárquicas, modos e liberdades construídas durante séculos, substituindo todas pela única liberdade que lhe interessa, a liberdade de mercado. (MARX, ENGELS 2009, p.48). A burguesia também acelera o processo de alienação do trabalho operário, direcionando todos os recursos para o avanço técnico unicamente para o desenvolvimento de maquinários mais eficientes. A velocidade de produção da máquina transforma o operário em um simples acessório da mesma, subjugado por uma necessidade funcional, não do humano, mas da máquina. Isso aumenta o tédio do trabalho, o distanciamento do operário em relação ao que produz, fazendo com que ele não se enxergue mais no próprio trabalho. Se a principal marca do humano é sua capacidade de criar o próprio ambiente a partir do trabalho, alienar alguém de seu trabalho é brutalizá-lo, desumanizá-lo.

Para que essa estrutura de produção se sustente, é preciso que novos mercados estejam sempre disponíveis para a burguesia. A princípio a conquista de novos mercados se dava pela colonização e pelas guerras. Hoje, criam-se novos mercados criando novas (e falsas) necessidades de consumo. O corpo se torna algo a ser trabalhado, modificado, inclusive a nível cromossômico e celular, há um mercado para as coisas do espírito, outro para as coisas da mente, outro para a cultura. O desenvolvimento vertiginoso do capital especulativo, uma anomalia até mesmo para a lógica da estrutura de produção capitalista, se sustenta apenas porque para se justificar o capital desvinculado do trabalho, exige-se mais trabalho para produzir mais capital.

A relação social com as mercadorias também se ancora na alienação. Há uma diferença gritante entre o valor de uso e o valor de troca de uma mercadoria, já que o último é baseado não no uso da coisa, mas na expectativa de felicidade que ela carrega. A construção dessa expectativa já se inicia com a alienação do trabalho. Se o trabalhador se torna mero acessório na linha de produção, isso significa que o produto é mais importante que ele. Mas o uso da propaganda transformou essa expectativa em algo inimaginável. A propaganda vende sexo, tranquilidade, felicidade familiar, não importando qual produto está sendo

comercializado. O fetiche da mercadoria, que leva alguém a pagar várias vezes mais por uma mercadoria apenas pelo seu apelo comercial.

Toda essa lógica de produção social é mascarada por um conjunto de ideias que encobrem sua forma exploratória. A religião, as ciências, o direito e o Estado fazem parte desse conjunto de ideias.

Estado

A Estrutura de Produção Capitalista, descrita de forma grosseira nas linhas acima, mantém sua força exploratória intacta e é naturalizada por aquilo que Marx define como ideologia. A ideologia é a reunião de pensamentos que encobre a natureza violenta da estrutura capitalista. Ela se coloca como um véu sobre a face exploratória do capital, transformando a exploração sistêmica em algo doméstico, normal e desejável.

As concepções iniciais do jovem Marx já apontavam para a existência de uma disparidade entre o que é o homem real e a ilusão de seu papel de cidadão. Há um considerável desnível aí, sobretudo na pretensão de que todos são iguais. De fato, de pouco adianta a criação de novos direitos sem a mudança nas condições materiais que permitiriam realmente o gozo desses direitos. Defender que todos têm direito à propriedade em uma realidade onde 99% das pessoas não têm nada ultrapassa os limites do mero insulto. Para Marx, esse desencontro entre o que se é, e o que é dito que se é, precisa ser solucionado. A solução está no humanismo plenamente realizado do Comunismo.

A Superestrutura Ideológica, esse aparato que recobre a dominação, é determinado pela Estrutura de Produção, e, portanto, varia conforme varia a forma de produção hegemônica. Podemos pensar na Antiguidade greco-romana, cuja estrutura de produção era baseada na escravidão. Ideologicamente o escravo era visto como o oposto do cidadão grego, o homem bom. Por isso a palavra que definia escravo, *kákos*, era sinônima de algo ruim, quebrado, imprestável. Na Idade Média, a teologia forneceu substrato para justificar a sociedade estratificada derivada da estrutura feudal de produção. Da mesma forma, o conceito de confiança, fé, fidúcia, encontrou um novo patamar de desenvolvimento, já que a forma contratual própria do pacto de vassalagem era a base da forma de produção. Com o capitalismo vemos a naturalização e absolutização da propriedade privada, as teorias que

identificam o mercado com a própria divindade (a mão invisível de Adam Smith), o darwinismo social, que tenta mostrar o mais rico como o mais apto socialmente, o mais desenvolvido[20]. Ergue-se toda uma superestrutura, que está ligada, ponto a ponto, a aspectos da estrutura. Ainda que esse determinismo não seja absoluto – Engels admitia a possibilidade do Estado "pressionar" a estrutura de produção, ocasionando algumas mudanças, como a aquisição de novos direitos, etc – somente uma mudança profunda na estrutura de produção ocasiona uma mudança na superestrutura.

O Estado é a parte mais bem acabada da Superestrutura Ideológica. Um Sindicato Burguês, criado para manter e defender os interesses da classe hegemônica, o Estado carrega consigo a ilusão de que seus atos se baseiam na vontade pública, quando atendem apenas os proprietários dos meios de produção. Ele é um dispositivo para a universalização dos interesses de classe, ocupando um papel fundamental na naturalização da dominação. Os dominados terminam por achar normal a dominação, legítima, e lutar para que tudo continue como está.

> Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder *espiritual* dominante. A classe que dispõe também dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. Os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; eles são essas relações materiais dominantes consideradas sob formas de ideias, portanto a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; em outras palavras, são as ideias de sua dominação. (MARX, ENGELS, 2008, p.48)

Para a manutenção da dominação é fundamental que o monopólio da violência exercido pelo Estado não seja em momento algum questionado. É fundamental que se contenha, a todo custo, qualquer ímpeto de violência revolucionária. A defesa do Estado como aparato que garante a segurança e protege o cidadão é parte dessa jogada ideológica.

A superação desse estado de coisas só pode se dar a partir da mudança das condições materiais, da própria forma de produção capitalista. Para tanto, o debate de ideias não é suficiente, ainda que ocupe um papel fundamental. É preciso a aquisição pelo proletariado de

[20] "Tomemos como exemplo uma época e um país de poder real, a aristocracia e a burguesia disputam a dominaçã e onde esta é portanto dividida; vemos que o pensamento dominante é aí a doutrina da divisão dos poderes, que é então enunciada como "lei eterna". (MARX, ENGELS, 2008, p49)

uma consciência de classe, é preciso que ele compreenda que é o real produtor da sociedade civil, e de que é de sua produção que tudo nasce. Mas esse não é um caminho fácil. Há toda uma necessidade imposta pela estrutura de produção e mediada pela superestrutura ideológica que impõe ao proletário o dever de ser prático, o louvor à ocupação constante, o orgulho do cansaço, a dignidade pelo esforço. Com as costas alquebradas pelo trabalho, e preocupado essencialmente com a própria sobrevivência, o proletário não pensará em liberdade. Somente após a conquista das condições materiais adequadas é possível o desenvolvimento da consciência de classe, ou como bem dizia Brecht: "Primeiro o estômago, depois a moral".

Com a bela metáfora de Ulisses na ilha das sereias, Adorno e Horkheimer explicam esse obstáculo para que o proletário adquira consciência de classe:

> Inimigo tanto da própria morte como da própria felicidade, o pensamento de Ulisses sabe disso. Ele conhece apenas duas saídas possíveis. Uma ele prescreve a seus companheiros. Ele lhes tapa as orelhas com cera e manda-os remar com todas as forças que têm. Quem quiser subsistir não deverá dar ouvidos à tentação do irresistível e isso só poderá ser evitado caso não lhe for possível escutá-la. Disso a sociedade sempre cuidou. Viçosos e concentrados, os trabalhadores devem olhar para a frente e deixar de lado o que estiver de lado. Eles devem sublimar o impulso que os pressiona ao desvio, aferrandose ao esforço suplementar. Assim eles se tornam práticos. – A outra saída é a que é escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor de terras, que faz os outros trabalharem para si. Ele escuta, porém privado de forças, atado ao mastro, e quanto maior se torna a tentação, mais fortemente ele se faz acorrentar, da mesma maneira que, em épocas posteriores, os burgueses recusarão a felicidade para si mesmos, com tanto maior obstinação quanto mais a tenham ao seu alcance, com o crescimento do seu poder. O escutado não tem conseqüências para ele, que pode apenas acenar com a cabeça para que o soltem, porém tarde demais: os companheiros, que não podem escutar, sabem apenas do perigo do canto, não da sua beleza, e deixam- no atado ao mastro para salvar a ele e a si próprios. Eles reproduzem a vida do opressor ao mesmo tempo que a sua própria vida e ele não pode mais fugir a seu papel social. Os vínculos pelos quais ele é irrevogavelmente acorrentado à *práxis* ao mesmo tempo guardam as sereias à distância da *práxis*: sua tentação é neutralizada em puro objeto de contemplação, em arte. O acorrentado assiste a um concerto escutando imóvel, como fará depois o público de um concerto, e seu grito apaixonado pela liberação perde-se num aplauso. Assim o prazer artístico e o trabalho manual se separam na despedida do antemundo. A epopéia já contém a teoria correta. Os bens culturais estão em exata correlação com o trabalho comandado e os dois se fundamentam na inelutável coação à dominação social sobre a natureza. (ADORNO, HORKHEIMER, 1999, p. 53)

Adorno e Horkheimer demonstram que ambos, proletários (os marinheiros de Ulisses) e burgueses (Ulisses) estão alienados do mundo real. Os primeiros pela exigência extrema em serem práticos e produtores, os segundos pelo seu comportamento de meros consumidores do mundo. Mas, assim como Ulisses não pode se livrar de suas correntes, mesmo que queira,

basta aos seus marinheiros retirarem a cera de abelha do ouvido para tudo perceber. No *agon* entre burgueses e proletários apenas esses últimos podem se libertar.

A consciência de classe permitirá a *práxis* revolucionária. A *práxis* quebra com a separação entre trabalho manual e trabalho intelectual, teoria e prática. Nela, há uma co-implicação entre a prática e a teoria, de forma que não é possível pensá-las como momentos distintos da ação, o que impede que se recaia em um idealismo incapaz de utilizar da crítica filosófica como arma revolucionária. Nas *Teses sobre Feuerbach*, a questão da *práxis* surge na conclamação de Marx da necessidade da filosofia mudar o mundo. A famosa Tese XI é exemplar nesse sentido: "Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*". (MARX, 2008, p. 103). Ainda nas teses, Marx aponta a *práxis* como forma de superar o misticismo próprio do véu lançado pela Superestrutura Ideológica:

> Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem ao misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis. (Tese VIII, MARX, 2008, p. 102)

A consciência de classe corresponde à retomada, pelo proletariado, da *práxis* social que sempre foi apropriada indevidamente pela burguesia. Somente assim as condições materiais poderão ser alteradas levando à emancipação dos oprimidos. Mas é preciso essa práxis, a co-implicação entre prática e teoria, para que essa emancipação ocorra:

> As armas da crítica não podem, de fato, substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por força material, mas a teoria também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens. A teoria é capaz de prender os homens desde que demonstre sua verdadeira face ao homem, desde que se torne radical. Ser radical é atacar o problema em suas raízes. Para o homem, porém, a raiz é o próprio homem. (MARX, p.100)

É fundamental, portanto, que se mantenha o horizonte revolucionário do pensamento marxista, e sua condução ao humanismo plenamente realizado que é o comunismo.

Socialismo e Comunismo

Após a tomada de consciência pela classe proletária, advirá, necessariamente, a revolução. A revolução proletária tem como escopo final encerrar com a luta de classes,

terminando com as próprias classes. Em um primeiro momento, a revolução instituirá uma ditadura do proletariado, invertendo os polos de dominação. A democracia como conhecemos, é fruto da forma capitalista de produção, a ditadura do proletariado é necessária para se por fim a essa forma e encerrar com a luta de classes. O momento da ditadura do proletariado é chamado de socialismo.

O socialismo é um momento de transição. Marx deixa claro que ainda estaremos presos ao horizonte limitado do Estado e do direito burguês. Mas o socialismo só tem o seu valor enquanto momento, enquanto passagem. Não há nele nenhum caráter de definitividade. Encerrado esse processo de transição teremos o comunismo. Aqui se inaugura uma nova forma de produção. Extingue-se totalmente a propriedade privada dos meios de produção, o trabalho assalariado e a mais-valia. A cada um será dado de acordo com suas necessidades e capacidades.

Ao contrário do que muita gente pensa, devido a condicionantes ideológicos que nos acompanham há mais de cem anos, Marx em nenhum momento preceitua o fim da propriedade individual sobre os frutos do trabalho. A apropriação dos bens sociais pelo trabalho não pretende ser extinta, mas redimensionada para que os bens sejam devolvidos para quem efetivamente os produziu. De forma simples, se algo foi adquirido pelo trabalho, esse algo é de quem trabalhou, sem discussões. O que não pode existir é a propriedade adquirida pela exploração do trabalho alheio, como existe no capitalismo.

Para que isso se dê, um importante passo é a extinção do capital. Como essência metabólica da forma de produção capitalista, enquanto existir, o capital torna impossível o surgimento de outra forma de produção. Os chamados Estados do comunismo real, como ficaram conhecidos a União Soviética, Cuba, China e outros, são uma prova histórica dessa afirmação.

Nesses países nunca houve a abolição do capital, o que ocorreu foi a instauração de uma nova forma de se administrá-lo. O capital nesses países era regulado não pelo mercado, mas pelo Estado. O que existiu foi, em verdade, uma forma de capitalismo de Estado, nem de perto, o comunismo pensado por Marx.

Considerações Finais

Como aponta o título, aqui estão reunidas apenas algumas notas sobre o pensamento de Marx relacionado ao Estado e ao direito. A literatura sobre o tema é riquíssima e aborda as questões com uma profundidade que aqui não pretendemos contemplar. Há no Brasil contemporâneo um repúdio às ideias marxistas e ao pensamento emancipatório de forma geral. Manifestações pela manutenção de privilégios históricos ancorados na forma de produção hegemônica movimentam milhares de pessoas. Toda tentativa minimamente séria de inclusão social é taxada de comunista e rechaçada pela opinião pública.

Em momentos como esse é importante que tenhamos um contato mais direto com as ideias de Marx. É preciso que os maus entendidos perpetrados pela mídia comprometida com a opressão sejam desfeitos. É preciso restaurar a crítica ao seu papel transformador. É preciso romper com os pensamentos reacionários e mesmo com os de natureza simplesmente reformista.

O capitalismo é uma estrutura de produção que se alimenta e se fortalece com as próprias crises. Como a exploração e a injustiça residem em sua própria base, momentos em que a exploração a injustiça se tornam mais agudos reafirmam sua hegemonia. A diferença entre os ricos e os pobres, entre os que ostentam e os que sofrem pela carestia de tudo se torna cada vez maior. Para garantir o luxo de poucos, muitos são explorados. O pensamento marxista apresenta condições para acabar com essa exploração. Para reunir pela primeira vez a condição de trabalhador com a condição de cidadão, a realidade material de quem produz, com a dignidade que lhe é prometida, mas que nunca sai do campo da teoria. Mas, somente retomando o radicalismo no pensamento e na crítica isso é possível. Disso, Marx sabia.

Bibliografia

ADORNO, Theodore, HORKHEIMER, Max. Dialética do Iluminismo, *in* Os Pensadores – Adorno, Editora Nova Cultural Ltda, São Paulo, 1999.

BORON, Atílio A. Pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo, *in A Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas*/compilado por Atílio A. Boron; Javier Amadeo; Sabrina Gonzáles – 1ª Ed. Buenos Aires: Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais – CLACSO, São Paulo: Expressão Popular, 2007)

FRIEDRICH, Carl Joachim. *La Filosofia del derecho*, Fondo de Cultura Economica, México, 1993.

GRÜNER, Eduardo. Leituras culpadas: *Marx(ismos) e a práxis do conhecimento, in A teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas*/compilado por Atílio A. Boron; Javier Amadeo; Sabrina Gonzáles – 1ª Ed. Buenos Aires: Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais – CLACSO, São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista.* Martins Fontes, São Paulo, 2003.

MARX, Karl. *Crítica à Filosofia do Direito de Hege*l, edição em domínio público, baixada de The Marxist Internet Archive

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, Martins Fontes, São Paulo, SP:2008.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *O Manifesto do Partido Comunista*, Martins Fontes, São Paulo, SP. 2009.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito: dos gregos ao pós-modernismo,* São Paulo, Martins Fontes, 2006.

A IDÉIA DE INTENCIONALIDADE, NO HORIZONTE DE UMA FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA

José Carlos Henriques [21]

RESUMO
O presente trabalho busca pensar a gênese do conceito de objeto estético, a partir dos horizontes de um pensar fenomenologicamente orientado. Ao intencionar a obra de arte, seu destinatário a constitui enquanto tal, evidenciando-se a experiência estética como uma transcendência, ao menos em um duplo sentido: a obra de arte aponta para fora de si, ao completar-se pela recepção de seu destinatário e, ainda, parece se evidenciar um sentido ontológico da arte, na medida em que a experiência estética aponta para elementos transcendentais. No primeiro caso, trata-se da noção de objeto estético. No segundo do sentido ontológico da arte. As reflexões aqui desenvolvidas se dão a partir do pensamento de Mikel Dufrenne.

1. Introdução

Uma palavra sobre a importância do tema tratado neste trabalho, articulando seus resultados com o interesse por compreender a hipótese segundo a qual há uma significação ontológica descortinada na experiência estética. É no contexto de uma releitura da idéia de intencionalidade que Dufrenne pretende lançar um novo olhar sobre o dualismo entre sujeito e objeto. Com a tentativa de superação desta dualidade - afirmando-se não a confusão ou o reducionismo monista a um dos termos da relação, mas a *necessária correlação ou reenvio* de um a outro daqueles termos -, evidencia-se o sentido ontológico da experiência estética: há nela a evidenciação de uma transcendência. Descortinar este horizonte de sentido é tarefa que conduzirá à compreensão da significação ontológica da experiência estética justificando-se, então, o esforço empreendido neste capítulo: dar conta da releitura dufrenniana da idéia de intencionalidade, como *leitmotiv* do caminho que conduz à descoberta daquela mesma significação.

No contexto mais amplo de uma reflexão sobre a experiência estética, garantida a exemplaridade deste modo peculiar de experienciar, Dufrenne articula seu discurso de tentativa de superação do dualismo radical, tradicionalmente afirmado no pensamento ocidental. Portanto, esta dualidade, exatamente por se mostrar insubsistente na paradigmática

[21] Doutorando em Direito pela UFMG, Mestre em Direito e em Filosofia. Professor da Unipac Itabirito.

experiência estética, deve ser vencida também na experiência em geral, ou seja, há um horizonte indiviso entre homem e mundo, em que se interpenetram sujeito e objeto, subsistindo estes como elementos que reciprocamente se implicam na experiência. Há entre eles um co-pertencimento unificador, uma relação de necessário reenvio entre sujeito e objeto, o que induz a afirmação de que não se reduzem um ao outro, tanto que mutuamente se implicam, sem se confundirem; mas também faz pensar que, se um elemento transcende o outro, no sentido de que cada um indica a presença necessária do outro na relação, poderia haver um terreno comum que suportasse este mútuo remetimento, este co-pertencimento.

Neste contexto, o mote principal do discurso de superação do dualismo gira em torno de um objetivo bem definido, para nós, colocado em marcha desde a publicação da *Phénoménologie de l'expérience esthétique*: explicitar a distinção existente entre obra de arte e objeto estético. Ao descrever o objeto estético como correlato[22] específico de um tipo peculiar de experiência, Dufrenne intenta demonstrar que, naquela exemplar forma de experienciar, fica vencida a dicotomia que, habitualmente, opõe o sujeito ao objeto. Ora, sendo a experiência estética um paradigma[23] compreensivo de toda forma de experiência, então a erradicação da dicotomia sujeito-objeto, alcançada naquele contexto paradigmático, deve ser afirmada como característica pertencente a toda forma de experienciar. Aqui, mais uma vez, a estética cede seus préstimos à reflexão filosófica geral.

Seguindo os passos dados por Dufrenne para bem compreender, no contexto da interpretação fenomenológica, o sentido da experiência estética (sentido finalmente revelado

---

[22] O termo *correlato* é empregado por Dufrenne, ao longo de sua obra, para indicar que, na experiência, há um remetimento recíproco e necessário entre sujeito e objeto e, por isto, o conservamos. O termo parece ser eficaz para firmar a idéia segundo a qual, na experiência, sujeito e objeto se empenham sem se reduzirem um ao outro, sem se confundirem: há sempre uma transcendência de um em relação ao outro. Transcendência no sentido de que um elemento, sujeito ou objeto, supõe e aponta em direção ao outro havendo, então, entre eles uma correlação necessária, porque inafastável. Resta lembrar que o termo é recorrente em toda a obra de Dufrenne: comparece tanto na *Phénoménologie de l'expérience esthétique,* quanto nos escritos a ela posteriores. A primeira aparição deste termo, na *Phénoménologie*, se dá precisamente no contexto da descrição do objeto estético, em que este comparece como *correlato* específico da experiência estética. A este respeito, ver, em especial: DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique.* Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 4.

[23] Dufrenne sempre se refere à exemplaridade da experiência estética. Outro termo possível, no mesmo sentido, é paradigma. As referências a esta idéia perpassam toda a obra dufrenniana. De forma oportuna, Antônio Pedro Pita, se serve do termo *prefiguração* para esclarecer o caráter exemplar da experiência estética. Vale conferir um passo importante a este respeito: "... sempre que há condições para percepcionar um objecto, desligando a sua captação das condições mundanas nas quais ele ocorre para que a sua profundidade se manifeste, desenvolvemos uma percepção formalmente idêntica à percepção estética embora não solicitada por uma obra de arte. (...) há uma experiência possível da profundidade do mundo que não requer a mediação da obra de arte. A experiência estética é aqui tomada na sua exacta qualidade de **prefiguração**." (PITA, Antônio Pedro. *Mikel Dufrenne: a experiência estética como experiência do mundo.* Coimbra: Faculdade de Letras, 1995. pp. 205-206. Conservamos o original, inclusive a expressão grifada). Para uma compreensão mais ampla das repercussões da tese da exemplaridade no contexto total da obra de Dufrenne, pode ser consultada a obra citada, mormente a sua terceira parte, pp. 205ss.

como ontológico), seria necessário percorrer, em linhas gerais, as seções de sua obra capital, apresentando seus resultados. De fato, a hipótese de que se anuncia uma significação ontológica na experiência estética, na economia da *Phénomenologie de l'expérience esthétique*, comparece como um passo último, afirmação alcançada como resultado de todo o percurso crítico-descritivo, desenvolvido no curso de toda a obra.

Convém elucidar o porquê do privilégio concedido à experiência do espectador, perspectiva explicitamente tematizada como um recorte metodológico, desde o início, necessário. Por comprometer os rumos de toda a pesquisa fenomenológica, constituindo-se como uma direção permanente imposta ao olhar investigativo, aquele recorte metodológico deve ser analisado em primeiro lugar.

2. Precedência concedida à experiência do espectador: a transmutação da obra de arte em objeto estético

Uma completa análise da experiência estética comportaria, ao menos, duas possibilidades direcionais: investigar o fenômeno da criação ou o da recepção da obra criada.

No primeiro caso, a investigação, voltando-se para a elaboração de um pensar sobre a criação, privilegiaria o artista ou seu fazer próprio, elaborando-se uma estética do gênio ou mesmo da técnica empenhada no ato de criar.

No segundo, a investigação, inclinando-se em direção à experiência do espectador, privilegiaria sua ação ou passividade diante da obra de arte (já criada), elaborando-se uma estética da contemplação, da recepção.

Como digressão necessária, uma distinção deve ser feita. São conhecidos os movimentos, em grande parte ligados à teoria literária, que a tradição consagrou com a denominação *Estética da Recepção* que, a partir do final da década de 1960, em primeiro lugar na Alemanha e mais tarde nos Estados Unidos, tiveram em comum a defesa da soberania do leitor na recepção crítica da obra de arte. Na Alemanha, tomou o nome de *Rezeptionästhetik*; no mundo anglo-americano, adotou-se a expressão *reader-response criticism*, em português, talvez por força da dificuldade de tradução literal da expressão

inglesa, tem-se preferido a tradução estrita do original alemão adotando-se, então, a denominação e*stética da recepção*.

Há nuances distintas entre as duas correntes e mesmo no interior de cada uma delas, não sendo este o espaço apropriado para aprofundá-las. Interessa, para os fins deste trabalho, frisar apenas que o enfoque que marca a pesquisa estética, conduzida naqueles movimentos, liga-se a certas temáticas específicas, sendo uma delas a afirmação da importância do receptor do texto para a determinação de seu sentido; ao contrário da tradição que, em geral, toma o texto como uma entidade que recolhe já na sua natureza o seu próprio sentido, deixando para o leitor crítico a tarefa de identificá-lo.

Ainda uma outra temática específica presente na pesquisa desenvolvida naqueles movimentos é a compreensão do fenômeno da perpetuação do texto na tradição, fruto do papel central do público, seu natural destinatário. Aqui, trava-se franca polêmica em relação à teoria Literária Marxista, que procurava demonstrar o sentido da literatura como retrato da realidade social. A polêmica se estende em direção da chamada escola formalista, que compreendia a literatura como uma sucessão de sistemas estético-formais sem relação com o processo geral da história. Em qualquer dos casos, o público, o leitor destinatário, via diminuído seu real papel de produtor crítico do sentido da obra.

A escola marxista tende a tratar o leitor do mesmo modo como trata o autor, identificando o sentido que empresta à obra em razão da pertença a uma certa classe social. A escola formalista, como faz ver a própria denominação, utiliza a noção de leitor como sujeito de uma recepção formalizada, cabendo-lhe desvendar o sentido do texto através de conhecimentos especializados, enfrentando-se com ele, servindo-se até da filologia. A proposta de Hans Hobert Jaus, por exemplo, é tratar o texto como objeto histórico, superando-se assim a clássica separação entre história da literatura e estética. Para Jaus, a permanência de uma obra no tempo se dá em função da atuação do público, criadora do sentido dessa mesma obra, e não em função da obra por si, como se contivesse valores eternos e imutáveis.[24]

[24] Para Jaus, é preciso reconhecer os limites das teorias literárias que se esquecem ou diminuem o papel do público, já que "texto algum foi escrito para ser lido e interpretado filologicamente por filólogos ... ou historicamente por historiadores". E, acrescenta aquele autor, frisando o decisivo papel do leitor "a escola marxista iguala a experiência espontânea do leitor ao interesse científico do materialismo histórico, que deseja desvendar na obra literária as relações entre a superestrutura e a base.... Ambos os métodos, o formalista e o

O pensamento de Jauss, no sentido de uma estética da recepção, pretende ultrapassar o estudo das condições de produção da obra e a identificação do contexto histórico de seu autor. Assim, restaria superada a inconveniente ruptura entre história da literatura e estética, como ele mesmo faz notar:

> Se se olhar a História da literatura no horizonte do diálogo entre obra e público, diálogo responsável pela construção de uma continuidade, deixará de existir uma oposição entre aspectos históricos e aspectos estéticos, e poderá restabelecer-se a ligação entre as obras do passado e a experiência literária de hoje que o historicismo rompeu. [25]

Por certo, não é a mesma a perspectiva adotada pelos estetas fenomenólogos e aquela subscrita pelos autores da chamada estética da recepção. De forma geral, embora também aqui existam nuances diversas a considerar, os estetas fenomenólogos dedicam-se a pensar a experiência estética do espectador no âmbito próprio da pesquisa fenomenológica: descrição e crítica desta forma específica de experienciar. Cumprem estas tarefas com a utilização dos instrumentos metodológicos auridos da fenomenologia, movimentando-se os conceitos no âmbito da terminologia e da problemática próprias da escola fenomenológica.

Não é a recepção, pensada em termos da relação arte e sociedade, que interessa primeiramente ao fenomenólogo e sim a apropriação dos elementos que compõem a trama da experiência estética, em seu mais amplo sentido. Isto é, o sentido que preside o interesse do fenomenólogo pela recepção é outro: liga-se à tarefa de pensar o papel desempenhado pelo espectador em qualquer experiência estética e, por vezes, como faz Dufrenne, verificar a repercussão de seus resultados para uma teoria geral da percepção. Por tudo, mesmo que se interessem, preferencialmente, pelo fenômeno da recepção, os críticos da chamada Estética da Recepção e os estetas fenomenólogos alimentam propósitos distintos, bem como adotam métodos diversos, situados estes em contextos bem específicos, como se mencionou.

Assim advertidos, sigamos os passos de Dufrenne. Ele admite que uma análise total da experiência estética não poderia renunciar a nenhuma das direções ou possibilidades da investigação, ou seja, deveria reunir o esforço compreensivo tanto da criação quanto da recepção.

---

marxista, ignoram o leitor em seu papel genuíno, imprescindível tanto para o conhecimento estético quanto para o histórico: o papel do destinatário a quem, primordialmente, a obra literária visa (...).” Conferir: JAUS, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1978. pp. 24ss.

[25] JAUS, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1978. pp. 57-58.

Mas, como recorte metodológico, de saída, o olhar dufrenniano se volta para o segundo modelo de análise, endereçando-se ao espectador. A opção se dá sem negar a possibilidade e mesmo a importância de uma estética da criação. Contudo, o reconhecimento do valor deste paradigma investigativo, não impede sejam apontados os riscos a que estaria sujeita uma estética assim elaborada.[26]

Aliás, a identificação dos riscos de uma estética do gênio, da criação, parece conduzir Dufrenne, sempre mais, em direção à construção de uma estética voltada para o espectador reconhecendo, entretanto, como já foi afirmado, que "um estudo exaustivo da experiência estética deveria, de qualquer maneira, reunir os dois enfoques." [27]

Eis um breve inventário dos principais perigos a que estaria exposta a construção de uma estética voltada para o artista e para o seu fazer criador: não ofereceria garantia absoluta contra o psicologismo e poderia se aferrar à evocação da conjuntura histórica da criação como elemento determinante da produção da obra, como se as condições histórico-sociológicas, vigentes ao tempo do aparecimento da obra de arte, não pudessem ser superadas pelo ato criador.

Quanto à ameaça do psicologismo, constante alvo de combate dos fenomenólogos, esta não poderia deixar de ser enfrentada também no campo da reflexão estética. Aliás, foi a doutrina psicologista contraponto e opositor constante do pensamento de Husserl. Enfim, a fenomenologia nasce no contexto de uma acirrada polêmica contra o psicologismo, nele identificando limitações que deveriam ser evitadas e superadas pela investigação fenomenológica.[28]

---

[26] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique.* Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 2.
[27] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique.* Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 2.
[28] Husserl polemizou, vivamente, contra uma tendência teórica por ele denominada psicologismo. Foi no contexto do movimento de superação dos limites da corrente psicologista e, de algum modo, sempre em confronto com estes limites, que floresceram as bases que conduziram Husserl à elaboração das Idéias. Esclarece J. F. Lyotard que "o psicologismo contra o qual Husserl luta identifica sujeito do conhecimento e sujeito psiciológico." (LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. São Paulo: Difusão Européia do Libro, 1967. p.13). Assim, sob a denominação psicologismo, na verdade, poderiam ser encartadas diversas tendências intelectuais que, embora distintas, guardam em comum as mesmas limitações: tais são o relativismo, o ceticismo e o subjetivismo. Todos têm uma tendência a considerar a razão dependente, de algum modo, de algo não-racional. Em sua época, pelo menos na leitura de Husserl, a psicologia, entendida como fonte de estudo de motivação não-racional, tendia a relativizar a razão ou a torná-la dependente de algo distinto de si mesma. Assim, se compreende que o psicologismo representasse mais uma tendência do que, propriamente, um tipo específico de teoria. Para usar certas expressões husserlianas, seria conveniente pensar que, por exemplo, qualquer concepção que fizesse dependentes "as categorias" de um "estado de desenvolvimento humano" ou da "constituição psico-física da espécie *homo"* mereceria ser dita psicologista. Husserl defende que não se pode

No âmbito da reflexão estética, ocupar-se, unicamente, da atividade criadora, do fazer artístico, mede forças com o risco de não escapar da inútil tentativa de penetrar os meandros da atividade do gênio, reduzindo todo o fenômeno estético à atividade psicológica do autor da obra de arte. Erro de perspectiva, tendencialmente psicologista, a ser evitado, pois estreita as possibilidades da investigação, lançando-a no turbilhão das tentativas de se apoderar das intenções da obra, presentes na psique do autor.

Outro risco a ser evitado: a perspectiva sociologista. Esta poderia conduzir à afirmação de um determinismo histórico-sociológico sobre a atividade do criador fazendo do artista, criador da obra, uma mera *longa manus* executora de desígnios pré-existentes no horizonte histórico da cultura. Assim, o artista se tornaria um reprodutor de situações existentes no contexto cultural, sem mais, a *mimesis* restaria aprisionada no espelhamento. A atividade do autor não se exerceria na liberdade para criar, seria imitação determinada por indicadores sócio-culturais.

Aqui, desapareceria ou seria minimizado o gênio do artista, já que sua obra, seu fazer, em essência, se acomodaria aos modelos de expressão artística ditados de fora, impostas pelo contexto em que se encontrasse inserido o seu *reprodutor*.

Muito embora se reconheçam seus perigos, se imunizada a reflexão contra os possíveis indesejados efeitos, voltar-se em direção à criação é uma direção também útil para a integral compreensão da experiência estética, esta a advertência de Dufrenne. Por exemplo, sabe-se que o artista se move em um horizonte de condicionantes históricas, mas não é por elas determinado, restando para ele um espaço próprio de intervenção criadora na gestação da obra de arte.

---

fazer confusão entre o ato mental e a intenção deste mesmo ato. Aqui a chave da polêmica. Não podemos prosseguir indicando a solução husserliana. Interessa registrar que a idéia de intencionalidade, herdada da freqüência de Husserl a Brentano, aliada a um controle rígido das fontes do erro psicologista, conduzem Husserl à defesa da "filosofia como ciência de rigor" e à tentativa de construção de uma "lógica transcendental". Com isto, estariam superadas as ameaças psicologistas. Como bem esclareceu José Luiz Furtado, trata-se de uma tentativa de combater a "inconsistência do ceticismo psicologista". Assim, continua "compreendemos porque o primeiro tomo das 'Investigações' será dedicado a precisar a noção de essência em conexão com o ideal de rigor que anima a investigação fenomenológica nascente" (FURTADO, José Luiz. *Introdução à fenomenologia de Husserl*. Apostila destinada ao uso dos alunos do mestrado em estética e filosofia da arte, Universidade Federal de Ouro Preto, 2006. p. 9) e, talvez, acrescentaríamos, perdurando estas aquisições como verdadeiras armas de combate às constantes investidas da vertente psicologista. Por tudo, interessa aqui marcar o contexto em que emerge a noção de intencionalidade, cuja releitura, levada a cabo por Dufrenne, na esteira da fenomenologia francesa, forneceria os fundamentos para a defesa da hipótese segundo a qual a experiência estética comporta uma significação ontológica.

Assim, se por um lado, deve ser reconhecida a inadequação da perspectiva sociologista, redutora dos méritos do artista, precisamente porque tende a nulificar a atividade do gênio, por outro lado, a compreensão do contexto de produção da obra pode, por certo, esclarecer o universo único no qual foi esta gestada, possibilitando uma *adequada compreensão do autor que se revela na obra*. Frise-se, ainda, uma vantagem inegável que a análise do fazer estético poderia comportar: daria a conhecer a realidade histórica da obra e colocaria em foco importantes problemas relativos às relações possivelmente existentes entra técnica e produção da obra de arte.

Enfim, a opção feita por Dufrenne, construir uma estética a partir da experiência do espectador é, como ele mesmo confessa, presidida por uma intenção claramente metodológica, sem pretender seja a única escolha apta a promover a compreensão total do fenômeno estético. Nas palavras de Dufrenne:

> Ao contrário, nos parece que a reflexão sobre a experiência estética se orienta, de preferência, em direção à contemplação, pelo espectador, do objeto estético e, doravante, nós chamaremos experiência estética a experiência do espectador, ainda uma vez mais sem pretender que seja ela a única. [29]

Aliás, de algum modo, a experiência estética do espectador invoca o autor da obra, seja porque reconheça seu ato criador, seja porque o sabe primeiro espectador da própria obra, havendo uma comunicação necessária entre espectador e artista, como afirma Dufrenne: "se é verdade que a arte supõe a iniciativa do artista, é também verdade que ela espera a consagração de um público". E, mais adiante, esclarecendo o sentido do incontornável encontro entre criador e espectador, prossegue afirmando que:

> A experiência do criador e aquela do espectador não são sem comunicação: porque o artista se faz espectador de sua obra à medida que ele a cria, e o espectador se associa ao artista quando ele reconhece o ato sobre a obra. Assim, nos limitando à experiência do espectador, teremos que invocar também o autor (...). [30]

A opção por direcionar o olhar investigativo para o espectador se justifica porque, dentre outras razões, a sua experiência é singular e decisiva, vez que tem o espectador a responsabilidade de consagrar a obra de arte *enquanto tal*, ou seja, a obra produzida pelo

[29] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique.* Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 4.
[30] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique.* Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 2.

artista encontra-se à espera de uma consagração como objeto estético. A passagem da obra de arte ao objeto estético, correlato exclusivo da experiência estética, se dá precisamente por atividade do espectador, ainda que este espectador seja o próprio criador da obra, ou seja, a atividade do criador enquanto espectador de sua própria obra já produzida. [31]

Em suma, a reflexão sobre a arte, do ponto de vista sociológico, antropológico ou como categoria do espírito, à maneira de Hegel, deveria se orientar em direção à atividade criadora. Por sua vez, a análise da experiência estética, para dar seus melhores frutos, deve se voltar para o espectador, precisamente porque é ele que propicia o trâmite da obra de arte ao objeto estético, sem o que a obra de arte não se diferenciaria dos demais objetos do mundo. Portanto, reconhecida a complementariedade e mesmo a mútua relação existente entre as duas direções constitutivas de uma integral construção filosófica sobre o fenômeno estético, o privilégio deve caber à experiência estética realizada pelo espectador, que está destinada a consagrar a obra de arte, tornando-a objeto propriamente estético. A experiência do espectador da obra de arte é o caminho privilegiado de acesso à compreensão da essência da experiência estética, tarefa abraçada por uma *fenomenologia da experiência estética.*

3.2 Elementos de inteligibilidade da experiência estética: obra de arte e objeto estético

Justificada a opção metodológica, um próximo passo será útil na tentativa de compreender o intento de ver superado o dualismo entre sujeito e objeto: esclarecer dois conceitos fundamentais, obra de arte e objeto estético, verificando como um e outro comparecem na experiência estética do espectador.

Presença, representação e sentimento se mostram como as categorias de inteligibilidade da experiência estética, nela se entrelaçando como momentos solidários do todo daquela experiência.[32]

---

[31] Há passagens em que Dufrenne confronta a atividade do autor da obra enquanto seu criador, com a atividade do mesmo autor enquanto primeiro espectador da obra já realizada, defendendo que é esta atividade que, em última instância, consagra a obra, vez que esta se encontra sempre à espera de consagração por um público. Conferir: DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique.* Vol. I. Paris: PUF, 1953. *passim.*

[32] Alcançar as categorias que permitam compreender o processo da experiência estética é missão precípua da *Phénoménologie* de Dufrenne. Fala-se de processo vez que, na experiência estética, podem ser vislumbrados ao menos três momentos distintos sem, contudo, perder de vista a unidade substancial que os une. Quanto ao elenco das categorias e ao modo de compreendê-las, seguimos estritamente as indicações de Dufrenne.

A experiência que o espectador faz da obra de arte, a transmuta em objeto estético. Ou seja, o espectador retira a obra de arte do conjunto dos objetos comuns, percebendo-a em sua especificidade estética. É neste sentido que a obra de arte encontra-se à espera de sua consagração como objeto estético. Inexistente o espectador, a obra de arte jazeria como objeto comum, dentre tantos outros, sem ver reconhecida a especificidade a que aspira por destino, frustrando-se os desígnios que presidiram sua criação.

A análise da consagração da obra de arte como objeto estético é, para Dufrenne, o eixo central de uma fenomenologia da experiência estética. E, para melhor compreensão deste núcleo da pesquisa fenomenológica, se faz útil uma aproximação preparatória que dê conta, em separado, dos elementos nela envolvidos. Ou seja, deve ser explicitado, de um lado, o conceito de obra de arte e, de outro, o conceito de objeto estético.

3.2.1 *Obra de arte: legitimação pela tradição*

Se o objeto estético emerge a partir do encontro entre obra de arte e espectador, um primeiro problema se anuncia: saber o que seja uma obra de arte. A resposta a esta indagação é decisiva, posto que a experiência estética se realiza no contexto de uma relação de reenvio constante entre a obra de arte e a atividade/passividade do espectador que a experimenta.

Dufrenne pretende evitar um risco: na tentativa de buscar definir o que seja uma obra de arte, perder-se em intermináveis discussões sobre o que constituiria a esteticidade de uma obra. Para escapar deste incômodo, se deve partir de um fato: há obras de arte, assim reconhecidas pela tradição. Deste modo, para Dufrenne, obra de arte é aquela legitimada como tal pela tradição. Entenda-se, a tradição dos melhores, sedimentada na cultura, é a instância legitimadora da esteticidade de uma obra de arte. Importa, pois, salientar que o juízo da tradição, válido para a legitimação da obra, não é o juízo da cultura em geral, mas da alta cultura, dos *aristoi*, à moda aristotélica.

Uma reflexão sobre a experiência estética deve já partir deste ponto assentado: a obra de arte é posta e legitimada, na tradição, pelo juízo dos melhores. A razão é que, passando ao largo da decisão sobre a esteticidade da obra, outra questão filosófica de maior relevo se impõe: partindo de obras já legitimadas pela cultura como obras de arte, alcançar a percepção

destas enquanto objeto estético, ou seja, construir uma fenomenologia da experiência estética do espectador. Este é, precisamente, o declarado propósito de Dufrenne.

A este respeito, é exemplar o seguinte texto dufrenniano:

> Levaremos o empirismo até o fim, como faz Aristóteles para a definição das virtudes: juntar-nos-emos à opinião dos melhores, que é também finalmente a opinião comum, a opinião de todos aqueles que têm opinião. É obra de arte tudo o que é reconhecido como tal e proposto como tal ao nosso assentimento. O empirismo fornece-nos aqui o meio de não permanecer no empírico; aceitando os juízos e as escolhas que faz a nossa cultura, não nos demoramos a procurar o que cada cultura prefere ou consagra, não nos deixamos seduzir pelo relativismo estético: somos livres para procurar o que é a obra de arte e como que ela provoca a experiência estética sem discutir indefinidamente sobre a escolha dessas obras; basta-nos pôr do nosso lado todas as oportunidades que uma tradição venerável oferece: são as obras de arte unanimemente consagradas que mais seguramente nos conduzirão ao objeto estético e à experiência estética.[33]

Em trabalho posterior à *Phénomenologie*, escrito para a *Encyclopédie Universalis*, intitulado *Oeuvre d'art,* mais uma vez, fica claro o critério metodológico seguido por Dufrenne para o reconhecimento de uma obra de arte. Colhe-se do mencionado trabalho:

> A obra de arte autêntica é aquela que é reconhecia como tal e que merece que o seu criador seja reconhecido como artista. Reconhecidos, um e outro, pela opinião geral, ela própria orientada pelo juízo daqueles que Aristóteles chamava os *experts.* [34]

Em suma, ao se aceitar como obras de arte aqueles objetos configurados como tal pela tradição e, desta forma, transmitidos pela história, nos tornamos livres para uma tarefa mais intensamente filosófica: intentar construir uma fenomenologia da experiência estética, sem nos obrigarmos ao demorado trabalho de pensar a esteticidade da obra que a suscita.

3.2.2 Objeto estético: consagração da obra de arte pelo espectador

O correlato específico da experiência estética do espectador é o objeto estético. Há uma estrutura de reenvio constante, e mesmo diríamos, circular entre o objeto estético e a experiência estética que nele se fundamenta.

---

[33] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. pp. 16-17.
[34] DUFRENNE, Mikel. *Oeuvre d'art*. In: *Encyclopédie Universalis*. p. 416. a*pud* PITA, Antônio Pedro. *Mikel Dufrenne. A experiência estética como experiência do mundo.* Coimbra: Faculdade de Letras, 1995. p. 152.

A obra de arte, como coisa no mundo e do mundo, mantém-se aberta a uma possibilidade negativa: não ser percebida esteticamente, permanecendo apenas como um objeto empírico comum, entre outros tantos. Enquanto mera coisa no mundo e do mundo, a obra de arte pode suscitar várias experiências possíveis, não se mostrando, portanto, como correlato exclusivo da experiência estética.

Tanto assim é que remanesce sempre a possibilidade de que uma obra de arte, embora legitimada como tal pela tradição, seja percebida, tão somente, como uma coisa entre as tantas existentes no mundo. Apenas a percepção estética faz justiça à obra de arte. Em outras palavras, somente a percepção estética da obra de arte faz emergir, para o espectador, o objeto estético.

A percepção estética do espectador consagra a obra de arte em sua possibilidade mais própria, já que a percepção não estética da obra não faria jus a sua específica destinação. De fato, contribuiria talvez para a compreensão daquela obra como um documento de época, um exemplo concreto de utilização de certa técnica, um objeto de compra e venda, mas não a consagraria enquanto obra de arte. Enfim, *a obra de arte nasce à espera de sua consagração como objeto estético, o que somente se opera pela experiência estética do espectador*. A obra de arte será, então, "aquilo que permanece do objeto estético quando não é percebido, o objeto estético no estado de possibilidade, à espera da própria epifania." [35]

Situa-se aqui um ponto fundamental a que conduz a investigação fenomenológica da experiência estética: o reconhecimento de que há uma clara distinção entre obra de arte e objeto estético. Nas palavras de Dufrenne:

> A diferença entre a obra de arte e o objeto estético reside em que a obra de arte pode ser considerada como uma coisa vulgar, quer dizer objeto de uma percepção e de uma reflexão que a distinguem das outras coisas sem lhe dar um tratamento especial: mas, ao mesmo tempo, ela pode ser objeto de uma percepção estética, a única que lhe presta justiça.[36]

Em suma, o suporte empírico do objeto estético segue sendo a obra de arte, mas o objeto estético com ela não se confunde, precisamente, porque *lhe faz justiça, já que o*

[35] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 63-64.
[36] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 26.

espectador, experienciando a obra de forma peculiar, a consagra, fazendo emergir sua mais própria realização.

Fica claro, então, que a experiência estética do espectador e não a discussão sobre a esteticidade da obra, ou seja, a decisão sobre os fatores que promoveriam sua legitimação enquanto obra de arte, deva ser o ponto crucial da investigação estética, numa perspectiva fenomenológica. Neste contexto, não compareceria a obra de arte como real e o objeto estético como ideal, são reais um e outro, como esclarece Dufrenne:

> Objeto estético e obra de arte são distintos no aspecto em que à obra de arte deve juntar-se a percepção estética para que o objeto estético apareça: mas isto não significa que a primeira seja real e o segundo seja ideal, que a primeira exista como uma coisa no mundo e o segundo como uma representação ou uma significação na consciência. [37]

Com isto, Dufrenne pretende escapar de reducionismos: o objeto estético é fruto não somente de uma passividade do espectador, mas também de uma sua atividade, não é mera representação da obra de arte. O objeto estético também não é construção absoluta do sujeito (espectador), possível conclusão de uma posição idealista. Nem tampouco é apenas representação ou presentificação de um certo objeto - obra de arte -, na consciência. É, afinal, resultado de uma experiência singular e exemplar do espectador que arranca à obra de arte seu ser específico, essencial, percebendo-a esteticamente. Compreende-se, então, porque Dufrenne teria enunciado que "a finalidade de uma obra é a percepção estética." [38]

Voltemos a um ponto importante: há uma circularidade, ou melhor, uma estrutura de reenvio sempre reatualizada entre objeto estético e experiência estética: a obra de arte, sendo percebida esteticamente, torna evento o conteúdo próprio da experiência estética. Apropriar-se deste conteúdo e das mediações que o sustentam são tarefas essenciais de uma fenomenologia do objeto estético e de uma fenomenologia da percepção estética.

Ora, é pela releitura muito peculiar da noção de intencionalidade, idéia tão cara à fenomenologia, que Dufrenne recolhe os melhores frutos para a integral compreensão da estética. É, ainda, neste mesmo horizonte que se situa a tentativa de superação do dualismo

---

[37] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 26.
[38] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 32.

tradicional entre sujeito e objeto e, *precisamente ao vencer este dualismo limitado, se deixa entrever uma significação ontológica para a experiência estética.*

Já na introdução do primeiro volume da *Phénomenologie* indicando, portanto, desde o início, uma *dificuldade particular* a que conduz sua opção metodológica pelo espectador, Dufrenne reconhece a circularidade existente entre objeto estético e experiência estética. Fácil perceber que, de fato, o conceito de objeto estético, na medida em que reclama a percepção estética do espectador como instância que consagra a obra de arte, supõe uma sua definição pela experiência estética levada a cabo por este mesmo espectador. Ou, mais precisamente, o objeto estético não invoca a obra de arte enquanto identificável à atividade do artista. Ao contrário, supõe o espectador que, experimentando esteticamente a obra de arte, a consagra precisamente enquanto obra de arte, arrancando-a de suas possibilidades comuns, como objeto no mundo, e conduzindo-a à realização de sua possibilidade específica. Por tudo, "é preciso definir a experiência estética pelo objeto estético do qual ele (o espectador) faz experiência e que nós denominaremos objeto estético." [39]

Assim, o próprio Dufrenne, é levado a formular a questão: "não estamos, então, presos em um círculo? Será necessário definir o objeto estético pela experiência estética e a experiência estética pelo objeto estético".[40] Mas, apesar de se apresentar como *dificuldade particular*, é no reconhecimento deste círculo que, reapropriando-se da noção de intencionalidade, não a partir de Husserl, mas da apropriação daquele conceito, levada a cabo pela fenomenologia francesa, é que Dufrenne vislumbra as vantagens do que, a princípio, poderia ser um resíduo incômodo de sua opção metodológica. Ou seja, reconhece-se que "é neste círculo que se resume todo o problema da relação sujeito-objeto."[41]

Esta conclusão conduz a outra, também de grande relevância: "entre a coisa e quem a percebe há um acordo prévio, anterior a qualquer *logos*."[42] Mas, é preciso vencer este círculo para prosseguir. Daí que, novamente, exige-se uma escolha como ponto de partida e esta, desta feita, dever recair sobre o objeto estético. Enfim, *é uma definição precisa do objeto estético que deve conduzir a uma também precisa noção do que seja a experiência estética*. A precisão do conceito de objeto estético, para Dufrenne, seria alcançada "subordinando a

[39] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 4.
[40] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 4.
[41] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 4.
[42] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 5.

experiência ao objeto ao invés de subordinar o objeto à experiência, definindo aquele objeto a partir da obra de arte." [43]

Justificar este ponto de partida e alcançar seus desenvolvimentos são, doravante, os desafios. Seria preciso retornar à idéia de intencionalidade para, adequadamente, repensar as relações que se travam entre sujeito e objeto. É o que Dufrenne pretendeu fazer. Sustentamos que é neste contexto, isto é, *na via de reapropriação da noção de intencionalidade que deve ser situada a promessa dufrenniana de justificar a significação ontológica da experiência estética*, promessa, aliás, sempre recorrente e inconclusa, entendida mais como uma indicação de caminhos a seguir, sem trilhá-los até o fim. Insistamos neste passo decisivo.

3.3 A idéia de intencionalidade e a tentativa de superação do paradigma dicotômico: anúncio da hipótese ontológica [44]

Um problema recorrente no pensamento dufrenniano é a tentativa de reconhecer, sempre mais, os limites da modernidade, para ele, essencialmente fundada no dualismo sujeito-objeto.[45] Evidencia-se, aqui, um dos temas mais caros a Dufrenne: a tentativa de superação do paradigma dicotômico que, ao longo da história da filosofia, veio a opor, ou pelo menos a separar em demasia, os dois pólos - sujeito e objeto.

Tanto para Dufrenne, quanto para a fenomenologia francesa, ou seja, para os dois responsáveis, em França, pela aclimatação da fenomenologia, Sartre e Merleau-Ponty, a noção de intencionalidade se encarta no rol das principais contribuições de Husserl para a filosofia.

É a partir desta noção fundamental que Dufrenne pensará não mais a distância, mas a proximidade, e mesmo a co-substancialidade existente entre homem e mundo, entre sujeito e objeto. Quanto à relevância filosófica da noção de intencionalidade e ao fato de dever ser atribuído a Husserl o mérito de tê-la tematizado adequadamente, escreve Dufrenne: "Husserl

---

[43] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 8.
[44] No capítulo 1, já foi assentado o sentido da expressão *hipótese ontológica*. Lembramos: trata-se, aqui, da hipótese segundo a qual a experiência estética comporta uma significação ontológica, sabendo-se ser esta uma promessa de sentido que força os limites do *logos*, permanecendo como uma provocação incessante.
[45] DUFRENNE, Mikel. *Jalons*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1966. p. 16.

colocou a noção de intencionalidade no centro da reflexão filosófica, renovando por ela o problema tradicional das relações entre o sujeito e o objeto." [46]

De fato, a noção de intencionalidade, já pensada por F. Brentano, foi revisitada por Husserl, para quem se apresentou como achado inspirador, em muito colaborando para configurar sua nova postura filosófica diante do problema da relação entre subjetividade e objetividade. Para ele, "a palavra *intencionalidade* nada significa senão essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de portar, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma. [47]

A noção de intencionalidade, para Dufrenne, induz a superação do paradigma dicotômico, já que há no sujeito um projetar-se do objeto. Entre sujeito e objeto há recíproca solidariedade e mútua transcendência. Eis uma passagem a este respeito esclarecedora:

> A análise do *cogito* revela, por um lado, que o sujeito é transcendência, quer dizer, projeto do objeto: a análise do intencional revela, por outro lado, que o aparecer do objeto é sempre solidário da intenção que visa este objeto. [48]

Contudo, esta constatação ainda é insuficiente. Reconhecida a pluralidade das possíveis interpretações, seria ainda necessário pensar em que direção deveria ser interpretada a noção de intencionalidade. Dufrenne esclarece que a direção cultivada por Heidegger conduziu a fenomenologia, pelo menos em um primeiro momento, nas trilhas da elaboração de uma ontologia. Quanto a esta direção e a seus resultados mantém Dufrenne uma atitude de franca polêmica e mesmo de aberta resistência.

Já nos referimos [49] à tensão nunca superada, sempre provocadora, em que se teria mantido o diálogo de Dufrenne com o pensamento de Heidegger. Assim, apesar da atitude

---

[46] DUFRENNE, Mikel. *Esthétique et philosophie*. Vol. I. Paris: Editions Klincksieck, 1967. p. 53.

[47] HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia.* Trad. de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p.51. Grifos no original. A passagem citada encontra-se no famoso parágrafo 14 das *Meditações* que trata da corrente das *cogitaciones* – *cogito* e *cogitatum*. Não podemos prosseguir inventariando as passagens nas quais Husserl trata da noção de intencionalidade, nem tampouco podemos seguir perseguindo a interpretação husserliana deste fundamental conceito. Isto exigiria, por si só, um trabalho específico e árduo. Apenas colhemos em Husserl a referência à noção de intencionalidade para buscar na fonte uma idéia que, na fenomenologia francesa, receberá tratamento algo diverso de sua origem. Interessa-nos seguir aqui a via por meio da qual Dufrenne teria se reapropriado daquela noção.

[48] DUFRENNE, Mikel. *Esthétique et philosophie*. Vol. I. Paris: Editions Klincksieck, 1967. p. 53.

[49] Quanto à relação tensa existente entre o pensamento de Dufrenne e Heidegger ver, nesta dissertação, a última parte do capítulo primeiro.

crítica, acerca destes e de outros tantos aspectos, também de grande importância,[50] parece que a direção da interpretação da idéia de intencionalidade cultivada por Heidegger, no sentido de resolver-se a fenomenologia em uma ontologia, sempre provocou e mesmo teria seduzido Dufrenne. Neste particular, não que Dufrenne tenha, explicitamente, admitido o acerto dos rumos seguidos por Heidegger. Pelo contrário, adota-se aqui uma atitude de franca polêmica. Senão vejamos.

A juízo de Dufrenne, a interpretação ontológica da idéia de intencionalidade, tal como conduzida por Heidegger, não se sustentaria vez que, por esta via, "extenua-se a ontologia no seu esforço de ida ao fundamento." A este respeito, deve ser considerado passo esclarecedor de um pequeno texto, publicado no terceiro volume da coletânea *Esthétique et philosophie*, intitulado *Brève note sur l'ontologie.* Eis a passagem:

> A analítica do *Dasein* é, em *Sein und Zeit*, a ontologia fundamental. Esta ontologia não atinge o Ser senão no mistério da sua relação com o Dasein. Mas não capta o próprio Ser, porque se não identifica com essa relação como Hegel a identifica à mediação, pretende-se captada por ele. Nada pode dizer do Ser senão que o Ser se diz. Perdido o conteúdo tradicional, recusado o conteúdo hegeliano, a apoteose da ontologia parece ser a sua morte por inanição. E não seria sem interesse confrontar o seu destino com o da arte contemporânea, que um mesmo desejo de pureza e de autenticidade coloca na via da abstração onde ela se arrisca a perecer pensando realizar-se; porque a ontologia extenua-se no seu esforço de 'ida ao fundamento': ela não pode senão afirmar a sua própria possibilidade. [51]

O tom polêmico é evidente em relação à hipótese da direção ontológica dada à interpretação da fenomenologia. Com efeito, fala-se de extenuação da ontologia, resolvendo-se esta na simples afirmação de sua própria possibilidade, não podendo prosseguir rumo à sua constituição, permanecendo como uma espécie de promessa que, embora anunciada, somente se mostrasse como possível, sem decidir dizer mais, ou sem poder fazê-lo.

Certo, porém, é que o horizonte ontológico de interpretação não desapareceu do pensamento dufrenniano, ao menos como possibilidade. Isto é facilmente demonstrado pelo

---

[50] Não é nosso objetivo elencar as diversas críticas dirigidas por Dufrenne ao pensamento de Heidegger. Esta temática, por si só, constituiria objeto de um extenso e hercúleo trabalho. Remetemos o leitor à excelente tese de doutorado da lavra de Roberto Caparelli Figurelli, que pretendeu confrontar as propostas fenomenológicas de Dufrenne e de Heidegger, comparando os desenvolvimentos alcançados por um e outro acerca dos mais relevantes temas comuns. A tese encontra-se referenciada na bibliografia final, tendo sido citada em várias notas anteriores.

[30] DUFRENNE. Mikel. *Brève note sur l'ontologie. In: Esthétique et philosophie*. Vol. III. Paris: Editions Klincksieck, 1976. p. 41.

tema de que ora nos ocupamos, ou seja, a defesa da hipótese de que a experiência estética comporta uma significação ontológica. É fato que esta hipótese padece, em Dufrenne, de uma mais vasta justificação, que não deixasse dúvidas quanto a seu sentido e alcance. Neste sentido, Dufrenne incorre na reprimenda que fizera a Heidegger: o anúncio da hipótese ontológica esgota-se em seu esforço de ida ao fundamento. Mais: não consegue sequer firmar sua possibilidade, contentando-se em ser uma promessa de sentido, uma abertura de horizontes.

De fato, já nos referimos à hesitação de que é acometido o pensamento de Dufrenne acerca desta espécie de *promessa de sentido ontológico* de que seria dotada a experiência estética. Aqui, ele se mostra cauteloso, mas não desiste de buscar uma justificação antropo-cosmológica para aquela anunciada promessa. Em certo sentido, neste particular, pode ser ouvido o eco de uma perpétua e ameaçadora hesitação, de resto, presente no interior do próprio pensamento de Dufrenne: *a afirmação da possibilidade de um sentido ontológico, mais do que a real tentativa de construir uma ontologia a partir da experiência estética*.

É no capítulo final de *Phénomenologie de l'expérience esthétique,* obra que conteria, pelo menos em gérmen, os futuros desenvolvimentos do pensamento de Dufrenne, que colhemos a afirmação do sentido ontológico da experiência estética. Expressamente, este sentido é afirmado como abertura de horizonte, como um descortinar de novas possibilidades de compreensão daquela experiência.

Por certo, é possível identificar aqui não um simples retorno a Heidegger, no sentido de pensar desdobramentos ontológicos da fenomenologia. Porém, alimentamos a convicção de que a posterior dedicação de Dufrenne à progressiva elaboração, ou pelo menos esboço, de uma filosofia da Natureza, ao menos como possibilidade, também para Dufrenne, não descartaria a hipótese segundo a qual a interpretação da fenomenologia poderia conduzir a uma ontologia. Enfim, permanece sempre uma tensão, que parece querer conduzir o pensamento para além de suas próprias fronteiras: *afirma-se a possibilidade de uma ontologia, mas esbarra-se na mudez acerca de seus elementos constitutivos* ou, mais uma vez no dizer de Dufrenne, extenua-se a ontologia na ida ao fundamento.

A este respeito, Antônio Pedro Pita, pensa de forma algo diversa. Com efeito, tendo submetido a uma detida análise os artigos publicados, dispersamente, após o advento da

Phénomenologie de l'expérience esthétique, concluiu que, para Dufrenne, "é possível à fenomenologia desenvolver-se sem que devenha um idealismo ou uma ontologia." [52]

Deste ponto de vista nos distanciamos, em parte. De fato, para Dufrenne, considerando os desenvolvimentos posteriores à publicação de sua obra principal, a fenomenologia, fruto de uma peculiar interpretação dada à idéia de intencionalidade, não necessariamente deveria desaguar na elaboração de uma ontologia. Enquanto afirmação e tentativa de demonstração da possibilidade deste desenvolvimento, estamos de acordo.

Mas, ao contrário, embora reconhecendo os méritos da tentativa, nos batemos pela hipótese segundo a qual, pelo menos como horizonte de abertura de sentido, a ontologia é ainda o terreno de chegada do pensamento dufrenniano. Ou, pelo menos, permanece como horizonte que sempre solicita e seduz a direção de seu pensar.

A discordância é apenas parcial em relação à leitura feita por Antônio P. Pita porque, na verdade, também aceitamos que Dufrenne não teria resvalado para o idealismo. Por outro lado, embora ponderando que, em Dufrenne, parece comparecer um esforço no sentido de demonstrar que a fenomenologia pode não se resolver em uma ontologia, não se deve negligenciar um fato contundente e, para nós, perfeitamente compatível com a falência deste esforço: o pensamento de Dufrenne, considerando os textos que se seguiram à publicação de sua obra capital, nos autoriza afirmar que a necessidade da elaboração de uma filosofia da Natureza, mote principal de muitos destes escritos, resultaria na possibilidade de que tal tarefa se cumprisse, ao menos como possibilidade, no seio de uma ontologia da Natureza.

De novo, eis-nos reconduzidos ao começo: afirma-se a possibilidade de uma ontologia, renuncia-se à sua elaboração e, como sucedâneo desta renúncia, comparece a convicção de que uma filosofia da Natureza, mais atenta ao dizer poético, poderia suprir a extenuação da ontologia na sua ida ao fundamento. Permanece a sedução da direção ontológica dada à interpretação da fenomenologia, tudo começando pela forma de compreender a idéia de intencionalidade.

---

[52] PITA, Antônio Pedro. *Mikel Dufrenne: a experiência estética como experiência do mundo.* Coimbra: Faculdade de Letras, 1995. p. 114.

Para firmar esta direção interpretativa, voltemos a um ponto decisivo: a leitura que Dufrenne faz da apropriação heideggeriana da idéia de intencionalidade. A respeito, veja-se a seguinte passagem, em que comparece expressa referência a Heidegger:

> A intencionalidade significa no fundo a intenção do Ser que se revela – e que não é outra coisa senão a sua revelação – e que suscita o sujeito e o objeto e o objeto para se revelar. O objeto e o sujeito, que não existem senão no seio de uma mediação que os junta, são assim as condições do advento de um sentido, os instrumentos de um *Logos*. Heidegger, se bem que sem integrar a dialética na ontologia, identifica este *Logos* ao Ser. [53]

Para Dufrenne, a identificação promovida por Heidegger entre *Logos* e Ser, não se sustentaria. Neste ponto, portanto, Dufrenne se afasta de Heidegger. Contudo, o mesmo não se pode dizer a respeito da solidariedade existente entre sujeito e objeto, solidariedade que, no pensamento dufrenniano, resulta na afirmação de que há um fundo que congrega estes dois elementos de forma intrínseca, implicando na tentativa de alcançar este fundo comum, possivelmente ontológico.

Entendemos que, para Dufrenne, esta tarefa é adequadamente cumprida a partir da reflexão sobre a experiência estética e se resolveria na sempre decantada necessidade de se elaborar uma filosofia da Natureza. Necessidade sempre muito indicada mas da qual, apesar dos esforços, não se teria desincumbido suficientemente Dufrenne, que se limitou a firmar sua convicção no sentido de que seriam possíveis certas formulações da filosofia da Natureza, passando ao largo de considerações de ordem ontológica, via indicada apenas como possível.

A menção da possibilidade de uma filosofia da Natureza livre de ingerências ontológicas permaneceu, em Dufrenne, assim como nasceu: como mera indicação. Na verdade, apesar das mudanças na terminologia, a sedução veiculada pela promessa de uma ontologia, posto que afirmada possível, se perpetuou durante o longo percurso intelectual de Dufrenne. Neste sentido, alguns intérpretes vão além, afirmando que Dufrenne teria substituído, ou pelo menos era tentado pela idéia de "substituir uma filosofia do ser por uma filosofia ou ontologia da natureza." [54]

---

[53] DUFRENNE, Mikel. E*stética e filosofia.* Trad. de Roberto Figurelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p. 79.

[54] Por todos, FIGURELLI, Roberto Caparelli. *A estética de Mikel Dufrenne*. Veritas. Porto Alegre: Vol. 45. N. 2. Junho 2000. pp. 195-24. Citação conforme recomendação do editor. A filosofia do ser referida pelo autor, por certo, seria aquela construída à maneira de Heidegger.

Esta parece ser a mesma direção adotada pela autora de recente e valiosa tese de doutorado que, já no título, expressa a tentação que não abandonou Dufrenne: assumir como sua a direção apontada pela interpretação ontológica da fenomenologia. Eis o sugestivo título: "desejo do ser e palavra poética – da tentativa fenomenológica à tentação metafísica." [55]

Por certo, este excelente trabalho se movimenta em um horizonte mais amplo, promovendo a releitura do pensamento dufrenniano a partir de uma categoria essencial: o poético. Mas, sem adentrar nos meandros de eventuais méritos ou deméritos daquela pesquisa, uma utilidade é inegável: sugestivamente, fez notar que a adoção da categoria do "poético" e, em última instância, o reconhecimento dos limites do *logos* são conclusões comuns, sustentadas tanto por Heidegger quanto por Dufrenne. Seria coincidência apenas? Ou seria resultado da eterna provocação: passar da tentativa fenomenológica à tentação metafísica? De forma acertada, a autora da mencionada pesquisa ousou afastar o acaso e respondeu afirmativamente.

Após esta necessária digressão, voltemos à temática da superação do paradigma dicotômico, em cujo contexto se anuncia a abertura para o sentido ontológico da experiência estética.

Para Dufrenne, de forma exemplar, a experiência estética demonstra que há uma solidariedade entre o aparecer do objeto e a intenção que visa este mesmo objeto. Por isto, não se deve, então, falar de momentos subjetivos e objetivos na experiência estética, como se fosse ela constituída por elementos estanques reunidos por justaposição, encadeamento ou outra forma menos co-substancial. A experiência estética, aliás, comparece como paradigma, estampando a exemplaridade da falência do modelo dualista que costuma insistir na separação de seus elementos, sujeito e objeto, seja ora destacando um deles, subordinando-lhe o outro seja, ainda, buscando a superação da dicotomia, porém sem sucesso.

Há um traço característico da experiência estética, isto é, a estrutura de reenvio recíproco entre sujeito e objeto, que se presta como paradigma para uma fenomenologia da percepção em geral, e nisto reside seu caráter exemplar. Daí que uma fenomenologia da

[55] ROOSE, Marie-Clotilde. *Désir d'être et parole poétique – de la tentative phénoménologique à la tentation méthaphysique.* Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Université de Lyon 3. Faculté de Philosophie. Presentée et soutenue publiquement le 19 juin 2006. Muito especialmente, ver o capítulo 4, intulado *L'origine de la parole poétique selon Mikel Dufrenne.*

experiência estética não alcance resultados apenas no campo do pensamento sobre estética, transbordando a validade daqueles resultados para uma análise total do fenômeno da percepção.

Intenso é o esforço de Dufrenne rumo à superação da dicotomia sujeito – objeto, esforço que se concretiza sempre em regime de tensão, lutando contra os riscos seja do idealismo, seja do empirismo. Assim, o objeto estético não é uma coisa ideal, não é também a mera apreensão da objetividade de um objeto (obra). Na experiência estética, há uma perdição do espectador na obra e, precisamente por isto, o objeto estético leva a obra a cumprir sua mais própria destinação.

Na experiência estética, o espectador completa a obra, realizando sua finalidade, tornando-se, de algum modo, um agente por meio do qual esta se consagra. Mas há no seu modo de ser algo de passividade, na medida em que recebe os apelos advindos da obra que consagra. O espectador não é receptor, mera passividade, não é receptáculo à espera do conteúdo objetivo da obra. Para falar com Antônio Pedro Pita, "a metamorfose da obra de arte em objeto estético é correlativa dessa transformação do espectador em activa passividade." [56]

Em suma, é a percepção, esteticamente direcionada, o lugar privilegiado de consagração da obra de arte, transmutando-a em objeto estético e quem realiza este papel ativo-passivo é o espectador. Como atesta Dufrenne, "o objeto estético só se realiza na percepção, uma percepção que esteja atenta a lhe fazer justiça: diante do beócio, que só lhe concede um olhar indiferente, a obra de arte ainda não existe como objeto estético." [57]

É possível falar de passividade-atividade do espectador porque ele, ao perceber esteticamente a obra de arte, consagrando-a como objeto estético, não a recria, mas a recepciona como tal, fazendo assim coincidir seu aparecer com seu ser. O espectador não ultrapassa o aparecer da obra, pela intelecção ou imaginação. O que ocorre, como assevera Dufrenne, é que o espectador:

---

[56] PITA, Antônio Pedro. *Mikel Dufrenne: a experiência estética como experiência do mundo.* Coimbra: Faculdade de Letras, 1995. p. 157. Embora com nuances diversas, aqui, a perspectiva de Dufrenne se avizinha daquela defendida por outros pensadores da estética fenomenológica, na medida em que comete ao espectador um papel ativo. A respeito de algumas posições da chamada estética da recepção, apontando possíveis ligações com a vertente fenomenológica, conferir, muito especialmente, INGARDEN, Roman; WARNING, Rainer. *Estética de la recepción.* Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid : Visor, 1989.

[57] DUFRENNE, Mikel. Estética e filosofia. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 82.

> Expande a aparência para tornar idênticos o aparecer e o ser: o ser do objeto estético é aparecer – graças ao espectador; a obra de arte, diferentemente do simples objeto que apela tanto para o gesto , quanto para o conceito, somente solicita – imperiosamente, se é válida - a percepção. [58]

Deste modo, ao contrário do que poderia parecer, à primeira vista, não resvala Dufrenne para o idealismo estético. O espectador, mesmo exercendo papel decisivo, não incorpora elementos outros que não tenham sido manifestados pela obra de arte. O fenômeno obra de arte irrompe para o espectador como uma apoteose do sensível exigindo, neste passo, a sua passividade. Neste sentido, Dufrenne fala até mesmo em "docilidade"[59] do espectador.

Contudo, a passividade exigida do espectador não é total, não é completa alienação de si em direção à obra. De algum modo, a passividade diante da apoteose da obra torna-se, ela mesma, ativa, e o faz na medida em que cria a condição de possibilidade para a emergência do objeto estético. Contudo, a atividade do espectador não pode ser alheamento da obra. Há atividade na medida em que se cria a condição de possibilidade do objeto estético, cujo advento requer um sujeito a quem se revele e, ainda, na medida em que o espectador está voluntariamente fechado a tudo o que não provenha da própria obra. Daí o misto de atividade e passividade na experiência do espectador.

De fato, não se pode falar de uma construção/criação do objeto estético pelo espectador, posição idealista, mas sim de um empenho que este faz em abrir-se ao sensível que, pela obra, se manifesta. A abertura do espectador à percepção estética da obra é ativa e se mostra como a condição de possibilidade da emergência da obra de arte como objeto estético. A obra de arte fulgura o sensível que, pela percepção estética, ganha sentido e se completa.

Pode-se, ainda, ir além: para Dufrenne, a experiência estética revela que há em toda experiência um amálgama de objetividade e de subjetividade. A obra de arte permanece como irredutível referência objetiva, mas liga-se duplamente à subjetividade: àquela do espectador, "da qual solicita a percepção para sua epifania" e àquela do criador, "da qual solicitou a atividade para sua criação e que nele se exprime, mesmo – e sobretudo – se ele não o quis expressamente." [60]

---

[58] DUFRENNE, Mikel. Estética e filosofia. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 82.
[59] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 53.
[60] As expressões destacadas são do próprio Dufrenne e manifestam, explicitamente, a convicção que ele alimentava no sentido da existência de um mundo próprio ao objeto estético, fruto dos impulsos de criação da

Na experiência estética, a afinidade do sujeito com o objeto é tão intensa que nos obrigaria pensar na necessidade de se "modificar a idéia de sujeito que não mais pode se identificar inteiramente com o sujeito transcendental."[61] Interpretamos esta passagem como uma oposição radical à tese da dicotomia sujeito-objeto vez que, percebendo esteticamente a obra de arte, o sujeito concreto se empenharia em dar-lhe epifania, fazendo coincidir assim seu ser com seu aparecer. Isto ocorreria tanto por obra do sujeito quanto por força da existência de um certo objeto (a obra de arte), distinto mas conectado, até as entranhas, com o empenho epifânico levado a cabo pelo sujeito.

Deve ser relembrado que a obra de arte, na experiência estética, não comparece como mera objetividade. De fato, ela já se apresenta como obra de uma subjetividade criadora. Se é verdade que a obra de arte não pode dar a conhecer, por completo, o autor que historicamente a produziu, é também verdade que, por ela, se pode conhecer pelo menos o autor que a obra revela. Por tudo, há uma subjetividade imersa na obra de arte, motivo pelo qual uma completa compreensão da experiência estética não poderia prescindir de uma análise da criação artística.

Afirmada a existência de um elemento de subjetividade já presente na obra de arte, neste passo, comparece uma das mais intrincadas teses sustentadas por Dufrenne: a noção de obra de arte como um *quase-sujeito*. Este conceito é suficiente para exigir um tratamento mais desenvolvido, tarefa futura, bastando no momento ligá-lo à afirmação de que, na obra de arte, de imediato, encontra-se talhada dupla face da subjetividade: aquela que cria a obra (o artista) e aquela que se encontra na condição de primeiro espectador da obra já criada (o mesmo artista). Ainda, mais, a obra de arte clama por uma terceira intervenção da subjetividade, desta feita, restando à espera de um público que esteticamente a consagre.

3.4 Abertura ontológica de sentido a partir de uma fenomenologia da percepção

Em polêmica com Heidegger, Dufrenne se apropriou, com clara inovação, da interpretação dada por Merleau-Ponty à idéia de intencionalidade. De fato, assim como para

---

obra de arte, impulsos incorporados à obra pelo criador e que, por obra do espectador podem vir à epifania. Quanto às expressões, bem assim quanto à temática específica do mundo que é o objeto estético ver, de preferência: DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. pp. 84ss.

[61] Conferir: DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 85.

Merleau-Ponty, a noção de percepção se mostrou, também para Dufrenne, como um modo de realização e de inteligibilidade da intencionalidade. Há um campo pré-reflexivo, que se deixa apreender no sensível, no qual não pode ser sustentada uma distinção absoluta entre sujeito e objeto.

Assim, Dufrenne pôde sustentar que a intencionalidade "exprime sempre a solidariedade do sujeito e do objeto, mas sem que o sujeito e o objeto sejam subordinados a uma instância superior nem reabsorvidos na relação que os une." [62] A reflexão sobre a percepção que, em virtude da recusa da redução (pelo menos da redução absoluta), teria impulsionado o pensamento de Meleau-Ponty, permitiu a Dufrenne colocar o problema da relação entre sujeito e objeto, sob nova perspectiva. Deste modo, para ele, "há um pacto que une sujeito e objeto para aquém de toda reflexão, no plano da percepção, que é um modo originário da intencionalidade." [63]

Sobre este ponto crucial, vale transcrever a lúcida conclusão a que chegou Antônio Pedro Pitta:

> Em suma, a rejeição da redução fenomenológica implica a valorização da percepção como modo originário da intencionalidade, porque é na percepção que melhor se esclarece 'a reciprocidade específica do sujeito e do objeto implicada na intencionalidade'. Dufrenne acompanha Merlau-Ponty até esta conclusão. [64]

A novidade de recorte claramente dufrenniano pode ser notada, justamente, a partir deste ponto fundamental. Trata-se da afirmação do caráter exemplar da experiência estética. Aliás, para Dufrenne, a construção de uma fenomenologia da percepção, tarefa central para Merleau-Ponty,[65] deveria partir da percepção estética, já que esta se distancia da percepção

---

[62] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 411.

[63] A interpretação da percepção como campo originário da intencionalidade, como terreno no qual mostrar-se-ia a mútua referência entre sujeito e objeto, fazendo aparecer a estrutura de reenvio necessário existente entre eles, pode ser colhida, sobretudo, em: DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. pp. 53ss. Ali se encontram, dentre outras, as citações que ora incorporamos ao texto e, ainda, uma em especial, que merece ser transcrita: "são irredutíveis a exterioridade do objeto, se bem que só haja objeto para um sujeito, e a ipseidade do *cogito*; e a transcendência não é senão o movimento pelo qual o sujeito se constitui como sujeito voltando-se para o objeto."

[64] PITA, Antônio Pedro. *Mikel Dufrenne: a experiência estética como experiência do mundo.* Coimbra: Faculdade de Letras, 1995. p. 116.

[65] Em 1945, apareceu a *Phénoménologie de la perception*, de Merleau-Ponty. Esta obra, seguramente, exerceu sobre o pensamento de Dufrenne uma decisiva influência. De fato, o primado da percepção sempre foi defendido por Dufrenne desde a *Phénoménologie* e, mais tarde, em 1991, quando seu projeto filosófico já tinha atingido, em boa medida, o máximo de seu amadurecimento, continuará a confessar que "a percepção é, para mim, a pátria de toda verdade." Esta confissão encontra-se em: DUFRENNE Mikel. *L´oeil et l´oreille*. Paris: Jean-

comum na medida em que evita os arbítrios ou a sedução da imaginação e da intelecção, permanecendo no campo do sensível e de sua mostração, portanto sem ultrapassar o campo perceptivo. Enfim, nas palavras de Dufrenne, a percepção estética "procura a verdade do objeto, tal como ela é imediatamente dada no sensível." [66] E, continua, "sem se deixar seduzir pela imaginação, que convida a vagabundear em torno do objeto presente, nem pelo entendimento que convida a reduzi-lo, para o dominar, a determinações conceptuais." [67]

Neste sentido, a experiência estética conduz à afirmação da co-substancialidade[68] entre sujeito e objeto, mostra a necessária correlação existente entre eles, bem como desanima pensar numa cisão que fosse capaz de justificar a prevalência de um pólo sobre outro nesta relação. Há um pacto que os distingue mas, ao mesmo tempo, mantém sujeito e objeto numa reciprocidade permanentemente reavivada. Aliás, segundo se depreende de uma célebre passagem, entre sujeito e objeto, é precisamente a reciprocidade, o reenvio de um a outro que permite pensar qualquer distinção entre eles possível. A este respeito, ouçamos o próprio Dufrenne:

> O ser ambíguo e, contudo, irrefutável do fenômeno atesta que o sujeito como visada e o objeto como fenômeno são, ao mesmo tempo, distintos e correlativos, porquanto o objeto existe ao mesmo tempo pelo sujeito e perante o sujeito. [69]

A experiência estética, exemplarmente, aponta para o fato de que sujeito e objeto, em toda forma de experiência, se reúnem sob o signo de uma transcendência, isto é, estabelece-se entre eles uma relação de reenvio, de um a outro pólo, sem que se confundam e sem que se reduzam um ao outro. A este respeito, bem pontuou Antônio Pedro Pita, marcando a decisiva contribuição que a meditação de Jaspers teria trazido para o pensamento de Dufrenne:

> A experiência estética não é simplesmente subjectiva: é a experiência de um cruzamento (ia escrever de um encontro) entre um sujeito e um objecto sob o signo de uma transcendência que desloca o sujeito para as possibilidades do objecto e o objecto para as expectativas do sujeito. Há aqui um excesso de oferta que é o próprio sinal da transcendência: nem o sujeito esgota o objecto nem o objecto preenche o sujeito (por isso as releituras, os recomeços, são sempre possíveis). Mas é este excesso que põe em movimento a tarefa da existência – para utilizarmos a

---

Michel Place Editeur, 1991. p. 72. Há publicação, no Brasil, da obra de Merleau-Ponty – MERLEAU-PONTY, Maurico. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

[66] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 55.

[67] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 54.

[68] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 57.

[69] DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. p. 57.

> terminologia de Jaspers. E é também ele que, para Dufrenne, designa o carácter **exemplar** da experiência estética. [70]

Por tudo, a afirmação da co-substancialidade existente entre sujeito bem como a defesa da exemplaridade da experiência estética apontam em uma dupla direção. Uma: autoriza afirmar que a experiência estética, remeditando a noção de intencionalidade, *comporta um sentido ontológico*. Outra: induz a pensar que *o sentido ontológico descoberto não autoriza a construção de uma ontologia*, já que a transcendência, para a qual aponta a experiência estética, se liga à reciprocidade entre os próprios pólos constitutivos da relação (sujeito/objeto), sem implicar na idéia de algo que, sendo superior, (ou anterior) os reunisse ou do qual, tanto sujeito quanto objeto, fossem apenas epifenômenos. Enfim, não somos aqui remetidos necessariamente à idéia de Ser, como instância transcendente aos pólos da relação travada entre sujeito e objeto.[71] É neste sentido que se esforçará Dufrenne por construir uma filosofia da Natureza, ou pelo menos por indicar a necessidade desta construção, sem resvalar para a ontologia, ou seja, para a tentativa de dizer o ser. A filosofia da Natureza, assim entendida, se constitui ao pensar a relação sujeito e objeto, num contexto de remetimento mútuo e necessário, buscando estabelecer a Natureza com fundo justificante daquela mesma relação.

Lado outro, relembre-se, a tensão em que esta possível construção se daria. A insistência de Dufrenne quanto à necessidade de se construir uma filosofia da Natureza que, de algum modo, pudesse pensar a "mesma raça da qual são o homem e o mundo", se nos apresenta, ainda que de forma temperada, como uma tentativa de recompor o quadro de significação que emoldura a relação sujeito/objeto, encontrando o sentido desta mesma relação e dos elementos nela envolvidos em algo que lhes antecede sendo, de algum modo, *o fundamento da raça* de ambos e, por isto, mesmo, capaz de reuní-los. Ora, apesar do eufemismo terminológico introduzido por Dufrenne, neste caso, não seria do ser que, então, nos ocuparíamos? Não parece haver um mútuo remetimento - senão uma substituição – entre as idéias de ser e de Natureza?

---

[70] PITA, Antônio Pedro. *Mikel Dufrenne: a experiência estética como experiência do mundo.* Coimbra: Faculdade de Letras, 1995. p. 54. Conservamos o texto como lançado no original, inclusive a expressão grifada.
[71] A este respeito conferir: DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. I. Paris: PUF, 1953. pp. 60/61.

Enfim, permanece uma tensão no pensamento de Dufrenne: descobrindo um sentido ontológico da experiência estética evitar que esta descoberta se resolva na construção de uma ontologia, à maneira da tradição.

Nesta tensão, que pensamos presente já na *Phénomenologie de l'expérience esthétique*, permaneceu o pensamento de Dufrenne até os últimos escritos, em que a problemática continuou, de forma insistente, a desafiá-lo.

Verifica-se uma insistente oscilação. Por vezes, se firma a convicção de que, uma fenomenologia da experiência estética, conduziria à descoberta do sentido ontológico desta exemplar forma de experienciar, mas não autorizaria a construção, a partir desta descoberta, de uma ontologia que reunisse, sob o signo de uma categoria anterior, o ser, os pólos relacionais nela reciprocamente implicados.

Outras tantas vezes, sobretudo quando Dufrenne insiste na necessidade de se elaborar uma filosofia da Natureza, parece que ouvimos o eco nostálgico da possibilidade de uma ontologia, possibilidade apenas indicada, não podendo encontrar desenvolvimento.

Permanece, no pensamento dufrenniano, uma tentação insistente: passar da tentativa fenomenológica à construção metafísica. Eis o seu sentido: na experiência estética e, por ela, é possível saber que o mesmo ocorre em toda forma de experienciar, comparece o anúncio de que a relação entre sujeito e objeto se dá numa reciprocidade inarredável, restando decidir que direção seguir para a compreensão desta relação - procurar a transcendência nos próprios elementos envolvidos na relação, sustentando seja esta a única ou buscá-la em algo diverso destes elementos, neste caso, abrindo caminho para a introdução da idéia de ser.

Esta pesquisa, após constatar a presença desta irremediável tensão, deve agora se ocupar da afirmação da hipótese ontológica em seu nascedouro, ou seja, deve se dedicar a pensar as mediações que teriam conduzido Dufrenne, na *Phénomenologie de l'expérience esthétique*, a proclamar uma significação ontológica que se deixa mostrar na experiência estética.

Como abertura para novos e ainda inexplorados horizontes, nos limites desta pesquisa, na parte final do último capítulo, voltaremos à afirmação do núcleo de sentido daquela tensão,

desta vez, a partir de alguns dos escritos publicados por Dufrenne após o advento de sua obra-prima.

REFERÊNCIAS

DUFRENNE Mikel. *L´oeil et l´oreille*. Paris: Jean-Michel Place Editeur, 1991.

DUFRENNE, Mikel. E*stética e filosofia.* Trad. de Roberto Figurelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

DUFRENNE, Mikel. *Jalons*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1966.

DUFRENNE, Mikel. *Oeuvre d'art*. In: *Encyclopédie Universalis*. p. 416. a*pud* PITA, Antônio Pedro. *Mikel Dufrenne. A experiência estética como experiência do mundo.* Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.

DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique.* Vol. I. Paris: PUF, 1953.

DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Vol. II. Paris: PUF, 1953.

DUFRENNE. Mikel. *Brève note sur l'ontologie. In: Esthétique et philosophie*. Vol. III. Paris: Editions Klincksieck, 1976.

FURTADO, José Luiz. *Introdução à fenomenologia de Husserl*. Apostila destinada ao uso dos alunos do mestrado em estética e filosofia da arte, Universidade Federal de Ouro Preto, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia.* Trad. de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

INGARDEN, Roman; WARNING, Rainer. *Estética de la recepción.* Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid : Visor, 1989.

JAUS, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1978.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. São Paulo: Difusão Européia do Libro, 1967.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PITA, Antônio Pedro. *Mikel Dufrenne: a experiência estética como experiência do mundo.* Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.

ROOSE, Marie-Clotilde. *Désir d'être et parole poétique – de la tentative phénoménologique à la tentation méthaphysique.* Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Université de Lyon 3. Faculté de Philosophie. Presentée et soutenue publiquement le 19 juin 2006.

O PROBLEMA DA UNIVERSALIDADE DA HERMENÊUTICA

Daniel Carreiro Miranda [72]

RESUMO

O presente artigo tem por pretensão investigar, se é defensável uma universalidade da hermenêutica filosófica, e de igual forma qual seria a contribuição dessa investigação conhecimento. A pergunta hermenêutica sobre o significado dos discursos mediados sempre foi objeto de reflexão de grandes pensadores, desde a filosofia clássica, a questão hermenêutica acompanhou de perto o desenvolvimento do pensamento filosófico. Compreender o mito; entender o sentido escondido nas passagens difíceis da Bíblia (Flacius) ou desvelar o sentido ontológico a partir da frágil existência histórica (Heidegger), eis a tarefa da hermenêutica até hoje. Porém, a Gadamer deve ser atribuído grande parte do mérito de elevar a hermenêutica filosófica ao nível universal. De fato, enquanto Dilthey utilizava a hermenêutica no âmbito das Ciências do Espírito, Gadamer enxergou que a hermenêutica filosófica estendia suas influências até às Ciências da Natureza. Por este motivo, ele representa – e defende – melhor que todos a universalidade da hermenêutica filosófica. No entanto, caso se comprove a universalidade da hermenêutica, uma questão resistirá: se tudo é inevitavelmente mediato e necessita de uma interpretação, como se sustentará o conhecimento? Mais: se a hermenêutica é universal, como defendê-la, como ensiná-la, já que defesa e ensino supõe permanência? A universalidade da hermenêutica filosófica ainda não tratou até o fim o problema do conhecimento.

Introdução – O problema da Universalidade Hermenêutica

A filosofia sempre teve em seu seio reflexivo o problema acerca do conhecimento, ou em outras palavras, o conhecimento enquanto um problema. O discurso filosófico emerge através do empenho racional na busca por determinar as representações do real (conhecimento), e ao mesmo tempo de questionar se a razão é capaz de conhecer tudo aquilo que é tido por real, que nos leva a refletir incessantemente se estas são realidades com naturezas distintas. Tal problema anteriormente levantado trata-se da questão central da problemática epistemológica, que possui como principal norte averiguar se há alguma relação entre o real e as representações que produzimos sobre ele e, havendo alguma relação, cabe à epistemologia determinar qual é a sua natureza, e do contrário, determinar a razão porque não há.

[72] Doutorando em Direito pela UFMG, mestre em Direito, professor substituto de Direito DIT/UFMG, professor de Direito no Instituto Nova Faculdade de Contagem, professor de curso preparatório para OAB e concursos nível médio e superior.

Portanto, a tarefa a ser desempenhada no presente artigo não se distancia da questão epistemológica, uma vez que, nos propusemos a tratar da relação entre idéia e realidade, contudo sob um prisma diferente: sob a perspectiva hermenêutica. Partindo desse olhar sobre a problemática epistemológica e sua relação com a hermenêutica, chegamos ao nosso marco teórico que nos auxiliará no desenvolvimento desta empresa filosófica. Utilizaremos, portanto, a obra de Hans-Georg Gadamer[73], Verdade e Método, concentrando nossos esforços na terceira parte da volumosa obra. Evidentemente, para não escapar da circularidade hermenêutica e da contingência histórica, uma parte considerável do presente trabalho se dedica a analisar uma sucessão de estudiosos que dedicaram suas pesquisas ao problema em voga, e neste aspecto, nosso marco teórico suplementar seria justamente essa sucessão histórica de obras sobre o tema: hermenêutica e epistemologia.

Neste caso, o artigo em questão se dirige também à epistemologia justamente porque, é na epistemologia que este *tópos* filosófico onde a busca do necessário, daquilo que "é sempre"[74], tem seu lugar fundamental. Desta forma, nos questionamos em que medida é possível à hermenêutica contribuir para uma reflexão acerca do conhecimento humano? Se de fato, o *tópos* hermenêutico se desenvolve a partir da experiência daquilo que não é evidente, ou seja, o seu desenvolvimento é fundamentalmente uma ação mediada; torna-se urgente uma hermenêutica que se avizinhe da epistemologia, valorizando seu aspecto de mediação. Sob este prisma, jamais será estéril uma reflexão que aborde a relação entre a hermenêutica filosófica e a origem e natureza do processo cognoscitivo.

Durante um grande período a hermenêutica resignou-se apenas enquanto técnica, enquanto um simples aparato metodológico, neste caso, a hermenêutica se via distante da reflexão epistemológica. Por meio da reflexão filosófica de Gadamer, a hermenêutica ganhou uma paulatina universalização, estendendo seu campo de reflexão às Naturwissenschaften

---

[73] Nota explicativa sobre o autor: Hans-Georg Gadamer (1900-2002), estudou em Marburgo e doutorou-se aos 22 anos sob a orientação de Paul Natorp. Sua habilitação para o magistério superior foi auxiliada por Martin Heidegger, com o qual manteve íntima conversação. Lecionou em Leipzig, Frankfurt e Heidelberg, onde assumiu a cátedra de Karl Jaspers em 1949. Sua obra magna Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica é de 1960 e no Brasil ganhou uma edição da editora Vozes. (Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer, 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1999.)

[74] Nota Explicativa sobre o termo "é sempre": Conforme enuncia Aristóteles em **Segundos Analíticos**, I 2, 71 b 9-12 : "Pensamos ter ciência (epistevme) de qualquer coisa em sentido próprio – vale dizer, não de modo sofístico, isto é, por acidente – no caso de pensarmos conhecer a causa pela qual a coisa é [aquilo que é], que ela é causa daquela coisa e que não é possível que esta seja diversamente". Conferir ainda **Metafísica**, 1027 a 20; 1031 b 5.

(ciências da natureza), horizonte até então inalcançável para uma reflexão hermenêutica do romantismo. De igual forma, afirmou assim, a independência de métodos entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito. Por tais razões, a hermenêutica filosófica de Gadamer é fundamental para o desenvolvimento eficaz deste artigo.

Karl Apel, também contribuiu para a filosofia do final do século XX ao traçar uma similitude entre a hermenêutica e a analítica como as duas grandes áreas da filosofia hodiernamente mais destacadas, ainda que ambas engendrem em si aspectos fenomenológicos e existencialistas. Neste sentido, por volta de 1979, Apel distinguiu três linhas mestras da filosofia do século XX: uma de inspiração marxista, outra de construção fenomenológico-existencial-hermenêutico (Heidegger) e uma terceira de inspiração analítica. Segundo alguns autores, embora a reflexão marxista resista ainda em alguns escritos de Habermas, agora já com um caráter marcadamente analítico e hermenêutico, restam apenas, como orientações ao século XXI, a reflexão hermenêutica, desde já hospedeira da fenomenologia e do existencialismo, e a reflexão analítica. (GRONDIN, Jean. Introdução à hermenêutica filosófica. São Leopoldo: Unisinos, p. 34)

O esforço de Hans-Georg Gadamer, busca romper a limitada percepção da hermenêutica herdada da filosofia romântica alemã, emblematicamente representada por Schleiermacher e, por Wilhelm Dilthey. O que se coloca em questão é qie não se pode submeter a reflexão hermenêutica aos métodos das ciências da natureza. Em Verdade e Método, Gadamer eleva a reflexão hermenêutica à uma liberação do caráter metodológico, marcadamente influenciado pela comparação entre a metodologia das Ciências da Natureza com a metodologia das Ciências do Espírito, levando este embate para um campo de orientação estritamente filosófica.

O primeiro passo gadameriano em VM[75] é a "liberação da questão da verdade desde a experiência da arte". Nesta primeira parte, o autor nos leva a refletir acerca da experiência hermenêutica perante uma obra de arte, não mediada por aparatos de interpretação técnica ou metodológica, o autor trabalhará com conceitos como juízo, tato, senso e gosto, introduzindo a problemática hermenêutica ao mesmo tempo em que prepara o terreno para a incursão na segunda parte de VM cujo tema principal é a retomada da questão hermenêutica através da

[75] Nota Explicativa: Verdade e Método

reabilitação dos pré-conceitos, a última parte, por sua vez, caracteriza-se pela conversão da questão da universalidade hermenêutica.

A reflexão hermenêutica a partir da liberação da verdade desde a experiência estética nos remete a alcançar um patamar cuja problemática nos soa muito mais filosófica, justamente pela extensão universal do seu questionamento. Isto porque a reflexão acerca do sentido da obra de arte abre a possibilidade para que o problema hermenêutico adentre ao campo da filosofia, ampliando seu questionamento como problema universal, liberando assim, a reflexão hermenêutica da tutela dos métodos das Ciências Naturais. Nestes termos Gadamer nos relembra: "Gostaria de recordar, nesse ponto, como a análise do ser da obra de arte nos tinha conduzido ao questionamento da hermenêutica, e como esta tinha se ampliado até converter-se num questionamento universal." (**VM**, p. 699)

Tais reflexões nos levam a questionar se é possível essa pretensão hermenêutica de alçar o seu conhecimento a um status de universalidade? Se a hermenêutica está irremediavelmente afetada pela contingência histórica, como é possível afirmar sua universalidade? É possível escapar da reincidente contra-argumentacão reflexiva[76], utilizada pelos céticos e relativistas?

Com o propósito de investigarmos até onde pode se sustentar a universalidade da hermenêutica escolhemos três autores que através de seus esforços filosóficos destacaram em suas pesquisas o caráter de universalidade da hermenêutica. Seriam, portanto, Johann Conrad Dannhauer, pelo seu projeto de uma hermenêutica geral; Georg Friedrich Meier, pela sua tese da universalidade do sinal, que até hoje constitui os fundamentos da semiótica; e Schleiermacher, que sugere a universalidade do mal-entendido, o que justificaria a urgência de uma hermenêutica universal que dê conta da generalidade do engano. Com estes célebres autores afirmamos o caráter filosófico da investigação hermenêutica, e ainda, avançamos na investigação histórica sobre o problema proposto.

Johann Conrad Dannhauer – A Universalidade Lógico-Formal

[76] Nota explicativa do termo "contra-argumentação reflexiva": O argumento reflexivo se caracteriza por aplicar a si a tese que se quer provar. Foi muito utilizado contra os relativistas e céticos acadêmicos porque criava uma situação de auto-estrangulamento da argumentação: se tudo é relativo; e esta frase é algo; logo esta frase é relativa. Aplicado à hermenêutica, tal argumento prometia o mesmo resultado. Então, se toda a produção humana é por si mesma histórica, tal tese também o é. Portanto, não se pode elevá-la além do nível da mera opinião. Habermas e Adorno combateram esta pretensão de universalidade da hermenêutica, especialmente em Hans-Georg Gadamer.

Johann Conrad Dannhauer (1603-1666) é conhecido na história como o primeiro filósofo a cunhar o termo "hermenêutica" no título de um livro. Em sua obra *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum*[77], de 1654. Dannhauer, não apenas utilizava o termo em sua contigencialidade, o autor sabia bem o que estava em jogo quando o tema em questão era compreensão e interpretação de textos.

Comum à sua época Dannhauer se ocupava da hermenêutica especial aplicada à Teologia, contudo, não demorou muito a levar suas reflexões para uma teoria universal do discurso hermenêutico. Conforme afirma Grondin, no seu livro *Die Idee des Guten Interpreten*, anterior a Hermeneutica Sacra, ele já considerava a idéia de uma hermenêutica universal, sob o título explícito de uma *hermeneutica generalis*. (GRONDIN, Jean, 1999, p. 95). Portanto, ao contrario do que a tradição hermenêutica apregoa existe uma tentativa de hermenêutica universal anterior a Schleiermacher, pois a obra de Dannhauer é o esforço de liberar a reflexão hermenêutica das cadeias especiais (hermenêutica teológica, jurídica, literária), e alçá-la até o nível de universal.

O que indagamos a partir disso é, em que medida pode a hermenêutica dizer-se universal em Dannhauer? Ou ainda, como Dannhauer justifica a universalidade da hermenêutica filosoficamente?

O filósofo alemão fundamentou a universalidade hermenêutica de maneira absolutamente lógico-formal. Se não vejamos; "Tudo o que se pode saber, tem alguma ciência filosófica correspondente. O modo de interpretar é algo que se pode saber. Logo: o modo de interpretar tem alguma ciência filosófica correspondente." (GRONDIN, 1999, p. 246-247)

Desta forma, o texto citado, evidencia que a universalidade hermenêutica tem sua justificativa na universalidade do filosófico, justamente porque a hermenêutica é algo sobre o qual a reflexão filosófica se debruça a questionar. Ou seja, nenhuma atividade humana escapa à reflexão filosófica, uma vez que a filosofia tem como objeto de pesquisa todo o real.

---

[77] Nota explicativa sobre a obra: Em 1654 Dannhauer apresentou à comunidade a sua obra **Hermeneutica Sacra**, obra que se ocupa fundamentalmente do trabalho prévio de Santo Agostinho.

Se a hermenêutica é uma atividade humana como várias outras, ela também não escapará da universalidade filosófica. Essa será, portanto, a universalidade hermenêutica sustentada por Dannhauer, na qual a universalidade da hermenêutica é, fundamentalmente, uma universalidade de aplicação, essa é a grande novidade do século XVII, no qual se verificou que onde existia conhecimento, aplicava-se a hermenêutica.

Vejamos as palavras de Gadamer sobre Dannhauer:

> Contudo, Dannhauer está plenamente consciente da dificuldade representada pelo fato que o sentido intencionado pelo autor não costuma ser claro e unívoco. Seria justamente a fraqueza dos homens que faria que um único discurso possa ter toda a sorte de sentidos. Porém, sua ambição é de dissolver tais equivocidades pelo esforço hermenêutico. Percebe-se a que ponto ele pensa de modo racionalista, quando coloca como ideal da hermenêutica a dissolução – por assim dizer – dos discursos que não são lógicos e sua transformação em discursos lógicos. (GADAMER, Hans-Georg. **Langage e Vérité**, p. 191)

Ao fundar uma hermenêutica filosófica universal Dannhauer fincava suas estruturas no racionalismo. A hermenêutica teria, portanto, a tarefa de distinguir os discursos lógicos e ilógicos, sendo essa hermenêutica filosófica a propedêutica das ciências.

Conforme Gadamer o autor promoverá um alargamento da lógica aristotélica dos enunciados para a lógica da interpretação, pois é aquele que encontra pela primeira vez no termo hermenêutica a idéia de um alargamento da lógica aristotélica para uma lógica da interpretação. (GADAMER, Hans-Georg. Langage e Vérité, p. 180) Desta forme, desde o início a verdade hermenêutica é universal, pois está no começo de toda ciência, assim como a lógica. É, portanto, uma universalidade de aplicação.

Nesse momento, nos questionamos se a universalidade da verdade hermenêutica, proposta por Dannhauer pode sustentar a tese da universalidade da hermenêutica? Dannhauer buscou fundamentar a universalidade da hermenêutica sobre a base da universalidade da verdade hermenêutica, que por sua vez era um aspecto da lógica geral, o que ainda denotava a existência de uma verdade objetiva. Isso nos leva crer que a defesa de tal universalidade lógico-formal não se sustenta, uma vez quem, a universalidade da hermenêutica fundada sobre a universalidade da verdade hermenêutica ainda terá aspecto regional, e jamais universal dentro da reflexão hermenêutica. Uma hermenêutica que se pretende filosófica, não pode se restringir às regionalizações de seus objetos.

Acerca disso escreveu Pierre Fruchon, a título de prefácio à obra ***L'art de Comprendre***, de Gadamer:

> Ele [Gadamer] dissipa, pela essência, o contrasenso que poderia cometer um leitor rápido do título Verdade e Método: este título não sugere nenhuma oposição da verdade hermenêutica em relação ao conhecimento metódico. Por conseguinte, nenhuma depreciação da ciência, entenda-se ciência da natureza. Esta oposição e esta depreciação poderia apenas entranhar um a nova regionalização da hermenêutica, no lugar de fazer valer sua universalidade.(GRONDIN, Jean. pp. 107 – 108.)

A contribuição de Dannhauer sem dúvidas alavancou as reflexões filosóficas da hermenêutica para um novo patamar, contudo sua solução meramente formal para um problema repleto de aspectos materiais não resolve o problema em questão. Passaremos a analisar a contribuição do nosso próximo autor com fincas a investigar, sob duras penas de malogro, a questão acerca da universalidade da hermenêutica.

Georg Friedrich Meier – A Universalidade do Sinal

Georg Friedrich Meier (1718-1777) desenvolveu suas investigações filosóficas no campo da hermenêutica, seu trabalho possui uma intenção comum a Dannhauer, ou seja, conseguir estabelecer uma teoria hermenêutica universal.

Diferentemente de Dannhauer, Meier não se satisfez com pureza formal estabelecida pela distinção lógica entre verdade objetiva e verdade hermenêutica. Para Meier, hermenêutica é muito mais que a regionalização de ordem lógica presente nas reflexões de Dannhauer.

Se não vejamos:

> A arte da interpretação, em sua compreensão mais ampla (hermenêutica significatu latiori), é a ciência das regras, através de cuja observância os significados podem ser reconhecidos por seus sinais; a arte da interpretação, em sua compreensão mais restrita (hermeneutica significatu strictiori), é a ciência das regras que se deve observar, quando se quer conhecer o sentido a partir do discurso e expô-lo aos outros. (MEIER, G.F. Versuch einer allgemeinen Auslegekunst, § 1. Halle, 1757. Citado por GRONDIN, Jean. Introdução à hermenêutica filosófica. São Leopoldo: Unisinos, pp. 107 – 108.)

A nova perspectiva lançada por Meier é a de que a tarefa precípua da hermenêutica é de ser mediadora entre todos os sinais, e não apenas dos sinais formais, lógicos, como pretendia Dannhauer. Sendo assim, a interpretação possui a tarefa de realizar a mediação entre os sinais e seus intérpretes. A principal distinção entre a noção proposta por Dannhauer e

aquela desenvolvida por Meier é que, para o último, o horizonte de aplicação da hermenêutica se estende a todos os sinais, não se restringindo à compreensão exclusiva dos sinais lógicos. Daí, dizer que em Dannhauer o que se tem efetivamente é uma regionalização da hermenêutica. Neste diapasão poderíamos afirmar que a universalização da hermenêutica se justifica a partir da universalização do sinal.

Logo, todo e qualquer conhecimento produzido pelo homem é sempre conhecimento que perpassa pela mediação dos próprios sinais, hegelianamente dizendo: o ser é sempre mediado, o real é sempre sinal. Tal sentença é filosófica visto que engendra uma determinada noção metafísica do real.

Gadamer, em certa medida, extrai de Meier esse caráter de mediação próprio da reflexão hermenêutica, o autor afirmava que, entre o interpretado e o intérprete, havia a necessidade incontornável de um medium:

> [...] o que queremos dizer é que o sentido daquilo que se oferece à nossa interpretação não se revela sem mediação, e que é necessário olhar para além do sentido imediato a fim de descobrir o 'verdadeiro' significado que se encontra escondido. Essa generalização da noção de interpretação remonta a Nietzsche. Segundo ele, todos os enunciados provenientes da razão são suscetíveis de interpretação, posto que o seu sentido verdadeiro ou real nos chega sempre mascarado ou deformado por ideologias. (GADAMER, Hans-Georg.1998, p. 19.)

A partir das reflexões de Meier nos parece que hermenêutica finalmente alcança sua universalidade tão almejada que se encontra alicerçada pela mediação universal dos sinais. Contudo, cremos que nossa reflexão se encontra com algumas limitações. Tal hipótese de Meier é insuficiente para compreendermos o que, realmente, está em jogo, uma vez que, a universalização do sinal não garante suficientemente a universalização do sentido dos textos a serem compreendidos.

Schleiermacher – A universalidade do mal-entendido

Schleiermacher nos leva a uma nova indagação, que muda o direcionamento do questionamento acerca do sentido. Basicamente, o que o filosofo faz é destacar a universalidade do mal-entendido. Logo, neste caso, o universal é justamente o mal-entendido e não a compreensão. A questão do erro, da má compreensão, do engano se apresenta a todo instante ao interprete, trata-se de algo inevitável que está para além da vontade daquele que se dispõe a compreender algo. Sendo assim, Schleiermacher afirma que o que é universal, de

fato, é o engano, o erro, o logro, enfim, o *mal-entendido*. Trilhando as veredas propostas por Schleiermacher, conclui-se que a reflexão realizada por Dannhauer não pode mais sustentar a universalidade da verdade hermenêutica e, consequentemente, não serve para ser fundamento da universalidade da hermenêutica

De igual forma podemos questionar a concepção de Meier, uma vez que, apenas afirmar a universalização dos sinais, não elide que a cada momento em que me empenho em interpretá-los posso ser tomado pelo mal-entendido e pôr a perder completamente o exercício hermenêutico? Neste diapasão, nos questionamos se apenas a universalidade do sinal é suficiente para responder o problema proposto neste trabalho, uma vez que, no momento da interpretação do significado dos signos sempre haverá espaços para enganos.

Conforme exposto, Friedrick Schleiermacher[78] apresenta ao mundo sua teoria que fundamenta a universalidade hermenêutica pela universalidade do mal-entendido. Tal universalidade se revela literalmente por meio de sua frase tão conhecida, "a não-compreensão não quer nunca dissolver-se totalmente." (GRONDIN, Jean., p. 116)

> O negócio da hermenêutica não deve iniciar apenas ali onde a compreensão se torna insegura, porém desde o primeiro começo do empreendimento de querer entender um discurso. Por que a compreensão normalmente só se torna insegura, por já ter sido anteriormente descuidada.(GRONDIN, Jean, p. 127)

O filólogo alemão sustenta em sua teoria a incompreensibilidade própria do real, ao estabelecer que a interpretação deve ter a certeza de que "o mal-entendido se dá por si mesmo e que a compreensão deve ser pretendida e buscada em cada ponto".(GRONDIN, Jean. p. 108., p. 126)

Sustentada e garantida a universalidade hermenêutica, o autor buscou estabelecer seus métodos hermenêuticos em dois planos, um método gramatical, e o outro técnico. (SCHLEIERMACHER, Friedrick, p.38. In: GRONDIN, Jean., p. 108., p. 125.) Evidentemente há sim a necessidade do método gramatical, tendo em vista o seu marcado teor lingüístico, pois é necessário entender os signos de uma língua para que se compreenda em primeiro plano um texto. Contudo, não cabe ao plano gramatical ser o sustentáculo que funda a universalidade da hermenêutica. Essa é a denominada linguagem exterior, cabe à linguagem

[78] Nota explicativa sobre o autor: Friedrick Schleiermacher (1768-1834) é um dos filósofos mais influentes na atual reflexão hermenêutica. Sua convicção acerca da originalidade da abordagem hermenêutica realizada pela filosofia romântica alemã difunde extraordinariamente a pesquisa sobre o tema.

interior, a qual corresponde em Friedrick Schleiermacher ao plano técnico (ou psicológico) a função de ser "tudo o que deve ser pressuposto na hermenêutica", cabe ao psicologismo ser o caráter universalizante da hermenêutica. (SCHLEIERMACHER, Friedrick. p.38. In: GRONDIN, Jean. p. 108., p. 125.) Conforme enuncia Schleiermacher "todo discurso repousa sobre um pensamento anterior"(Idem. Ibidem. P. 78. In: GRONDIN, Jean. p. 108., p. 125), esse é o ponto central da hermenêutica do nosso estimado autor, a possibilidade de compreender não apenas textos, mas captar por meio de psicologismo a intenção do autor, entendendo-o por meio de sua obra, valorizando o sentido para além da mera literalidade fria dos signos.

Não podemos duvidar, que de fato, a universalidade da hermenêutica em Schleiermacher foi muito bem fundamentada através da tese da universalidade do mal-entendido. Restou claro que o engano é uma realidade, a todo momento podemos ser enganados, cabe ao interprete uma postura mais atenta junto ao textos, justamente para que a tarefa hermenêutica não seja frustrada. Qualquer descuido pode estiolar a compreensão, contrariamente aos clássicos e modernos, Schleiermacher demonstrou que o mal-entendido se dá naturalmente, enquanto que a compreensão, apenas acontece após árduo empenho.

Após tais conclusões chegamos novamente a um impasse que nos impede de garantir a universalidade da hermenêutica com fincas filosóficas. Ora, se o que se tem é uma universalidade do mal-entendido, que possui como modelo a irredutibilidade da não-compreensão, como será possível a universalidade do filosófico?Como sustentar uma solução para a universalidade da hermenêutica, se a realidade é em si não passível de compreensão? Como chegar em um acordo quanto às coisas? Ora, se tal aspecto do real não se ajusta às pretensões da hermenêutica, vamos dar continuidade na busca de outro candidato que sustente a tese da universalidade hermenêutica.

Mathias Flacius Illyricus – Universalidade do *Gramma* e *Scopus*

Mathias Flacius Illyricus (1520-1575) surge na história do pensamento como um continuador dos ideais da Reforma Protestante ocorridas na Alemanha sob a inspiração de Martin Lutero. A Reforma Protestante possuía em seu campo teórico um embate contra uma certa teoria da interpretação que privilegiava os tipos e as alegorias na interpretação do *cânon* bíblico.

Lutero dedicou-se a combater teorias interpretativas que privilegiavam exageradamente métodos alegóricos para a compreensão da bíblia, o teólogo alemão defendia a máxima “Sola Scriptura”, que enunciava que a própria bíblia e somente ela era necessária para boa compreensão da revelação divina. Tal princípio de interpretação da bíblia serviu bem aos desígnios dos primeiros protestantes, contudo, com o tempo, os intérpretes se viram em grandes dificuldades diante de algumas passagens da Sagrada Escritura que se tornaram resistentes ao princípio hermenêutico “Sola Scriptura” proposto pelos reformadores. Diante de tamanho problema, questionamentos como: e as passagens obscuras, como interpretá-las quando apenas pelo texto não é possível extrair uma compreensão que não seja contraditória? Esse foi o contexto de surgimento da teoria do nosso estimado autor a ser estudado neste tópico, Flacius.

Não muito distante dos princípios lançados pelo protestantismo, Flacius indica em sua teoria hermenêutica que a solução para os dilemas apresentados na Sagrada Escritura só poderiam ser solucionados através de um conhecimento profundo da gramática originária dos textos. Portanto, toda aparente contradição ou obscuridade contida nos textos seria resolvida por meio do profundo conhecimento da língua em que o texto foi primeiramente redigido, aramaico, hebraico ou grego. Este princípio hermenêutico de Flacius denúncia sua forte influência recebida do principio sustentado por Lutero (Sola Scriptura). Segundo Flacius, somente à letra (*Gramma*), cabe a tarefa de esclarecer definitivamente os paradoxos presentes na Bíblia. A causa das contradições nas interpretações é justamente a ignorância acerca das línguas em que as sagradas escrituras foram redigidas. O não conhecimento profundo do aramaico, grego e hebraico, era algo comum no século XVI, tratava-se de línguas pouco faladas naquela época, cujo acesso ao seu aprendizado era extremamente difícil. A proposta de Flacius era radical, para que fosse possível superar os impasses das passagens contraditórias da Bíblia, inicialmente teríamos que ter em mente uma redução do problema hermenêutico ao nível gramático, somente assim nos livraríamos das interpretações alegóricas.

Nossa reflexão acerca da tese hermenêutica de Flacius nos leva a concluir que o seu princípio hermenêutico é o Gramma (a palavra). Tal constatação nos leva a questionar que palavra é essa? Seria essa palavra, a palavra expressa (grafada) ou a palavra interior sem representação? Então, que palavra é esta de Flacius? Ao que parece não resta dúvidas, que se

trata da palavra expressa, ou seja, uma palavra exterior. Logo, Flacius dá vida a uma teoria interpretativa que universaliza o denominado Lógos Proforikós, dos estóicos (palavra externa).

Seguindo adiante, como se aplica a hermenêutica de Flacius? Segundo o autor, quando o intérprete está diante de uma contradição do texto, ele tem que admitir um princípio que unifique a interpretação, para que não seja vítima de um textualismo. Tal princípio unificador é denominado pelo autor como Scopus. O Scopus é a intenção do autor, é o que da vida à letra sem voz dos textos sagrados:

> A Sagrada Escritura possui uma dupla ciência sobre as mesmas coisas. Uma delas existe, de certa forma, para os tolos e as crianças e é chamada de leite metafórico. A outra, no entanto, existe para os maduros e fortes e é uma refeição consistente. (FLACIUS, Mathias. , p. 69. In: GRONDIN, Jean. p. 88.)

A suposta universalidade do Gramma permanece, portanto, submetida ao princípio unificador do Scopus. A intenção do autor representa, neste caso, o sopro de vida, do Gramma. Contudo, torna-se claro que tal intenção do autor se submete também às contingências históricas de seu tempo, se tal intenção prevalece sobre a máxima gramática, cabe ao Scopus a generalidade que abarcará inclusive a própria universalidade do Gramma. Afinal, é na intenção do autor que a letra terá seu espírito através do Scopus. Portanto, se ao aspecto gramático cabe a universalidade, maior ainda será a universalidade do aspecto histórico, que fundamenta o Gramma.

A tese de Flacius pretende justificar a universalidade da hermenêutica fundando-a sobre o Gramma, que é o profundo conhecimento da língua dos textos bíblicos. Contudo, mesmo sofrendo fortes influências de Lutero, Flacius não se resignou apenas no aspecto externo do Gramma, pois qualquer manifestação da letra é, em si mesma, derivada de uma locução mais originária. Gadamer, enuncia nestes termos, que todo diálogo é, desde o início, a realização de uma "conversação interior". Dessa sorte, teve de admitir que o lógos exteriorizado é sempre derivado de um lógos interiorizado, daí dizer que o último é o mais originário. Cabe ao Scopus então, a tarefa de sustentar a universalidade da hermenêutica de Flacius.

Portanto, concluímos que em Flacius, a hermenêutica deverá fundar-se sobre a universalidade revelada pela intenção do autor, e portanto, no aspecto histórico, que embora

seja contingente, garantiria uma determinada universalidade. Dessa forma, uma boa compreensão da obra exige um aprofundamento acerca do fim intentado pelo autor, é a intenção do autor que dá vida ao texto.

Por fim, entendemos que a generalização da perspectiva elaborada por Flacius torna inviável qualquer demonstração de teorias hermenêuticas. Se não vejamos, a tese de Flacius esvazia o problema hermenêutico fundamental, pois não há nada a ser interpretado, ou compreendido de fato. O que se tem é um equivoco causado pela ignorância acerca do texto, em seu aspecto puramente gramático. A única finalidade do Gramma é superar uma dificuldade aparente da interpretação, a saber: a ignorância da letra. Ora, não há problema real de interpretação, o que existe mesmo é apenas uma obscuridade fruto da ignorância do intérprete frente a letra do texto, tal teoria não tem um problema real para a Filosofia, caberá à lingüística a tarefa de realizá-lo.

Johan Martin Chladenius - Universalidade dos Conhecimentos Prévios

Johan Martin Chladenius (1710-1759) com a finalidade de superar os problemas hermenêuticos de sua época propõe a universalidade hermenêutica fundamentada no aspecto histórico, confrontando a ideia proposta por Flacius, Chladenius acredita que a universalidade hermenêutica não pode ser sustentada na generalidade do Gramma, e na intenção do autor (Scopus), mas sim na universalidade daquilo que ele denomina como conhecimentos de fundo que possibilitaram identificar o que o autor deseja legar à sociedade de sua época. Eis aí a distinção, se para Chladenius a intenção é apenas uma parte integrante de um conjunto de maiores finalidades (sociedade), para Flacius a intenção é o que há de mais universal.

Segundo Chladenius, a problemática da hermenêutica não está na ignorância da gramática dos textos, muito embora o desconhecimento da gramática traz sim dificuldades para o entendimento mínimo do que se espera da obra. Contudo, a problemática hermenêutica não se fortalece deste desconhecimento. Se o problema gramático fosse o real problema da hermenêutica, ele apenas seria um mero engano, às custas da ignorância da contemporaneidade. Resta claro que este não é o caso, uma vez que, a falta de compreensão surge mesmo quando há plenos conhecimentos da língua em que a obra foi redigida. Logo, mesmo quando não há problemas de crítica literária, nem da falta de conhecimento completo da gramática do texto, pode-se ainda encontrar dificuldades hermenêuticas.

Assim sendo, a solução para o problema hermenêutico não se encontra na integridade dos documentos a serem interpretados, uma vez que, ainda assim surgem questões hermenêuticas graves, de igual forma, o problema não se nutre da ignorância acerca da gramática, visto que tal ignorância encontra sua solução no campo da lingüística. O papel da hermenêutica não se concentra em desfazer passagens obscuras ou contraditórias, pelo contrário o que ela almeja é justamente explicá-las. Esquivar-se da contradição revelada pelo próprio texto, não é uma solução para o nosso problema. Ignorar tais contradições equivale a, ad principium, violentar a intuição primeva do autor. Contudo, esta não é a postura de um hermeneuta sério. O que resta, então, a ser refletido pela hermenêutica de Chladenius?

Chladenius nos alerta que o a reflexão hermenêutica se detém quando a compreensão dos textos necessita de conhecimentos de prévios. Logo, é a carência de conhecimentos de fundo que inviabiliza a interpretação, ainda que o interprete tenha notório conhecimento da gramática, ainda que a obra esteja totalmente incólume e mesmo quando não existam ambigüidades nos textos, nada disso seria suficiente para elidir o problema hermenêutico fundamental.

Vejamos:

> Acontece, todavia, incontáveis vezes, que também não se entendam aquelas passagens, onde nenhuma dessas obscuridades podem ser encontradas: porque assim podem, por exemplo, alguns leitores, com certa freqüência, não avançar numa obra filosófica, embora não lhes faltem conhecimentos da linguagem, nem o livro seja concebido de forma ambígua, mas obtenha em leitores devidamente preparados a mais convicta compreensão. (CHLADENIUS, J.M. In: GRONDIN, Jean. p. 102.)

Partindo dessa premissa da necessidade dos denominados “conhecimentos de fundo” para que seja possível a realização da tarefa hermenêutica, resta-nos esclarecer um pouco melhor sobre este termo.

Neste caso, Chladenius anuncia que:

> Numa investigação mais precisa descobre-se que esta obscuridade provenha do fato de que as simples palavras e frases não sejam sempre capazes de despertar no leitor o conceito que o autor conectou com isso, e de que a linguagem por si só não nos dê condições de entender todas as obras e passagens nela redigidas.(CHLADENIUS, J.M. In: GRONDIN, p. 102 e 103.)

Logo, os conhecimentos de fundo são aqueles conhecimentos prévios que nos permitem entender e organizar as malhas de sentidos aos conteúdos de conhecimento que se obtém na lida cotidiana. Dessa forma, essa reflexão do celebre autor nos remete a uma clareza

a respeito da dificuldade em compreender um texto antigo. Isto se dá justamente porque existe um estranhamento contextual de épocas, um abismo que se coloca entre o intérprete do presente frente a um texto do passado, é o problema da coetaneidade. A intenção do autor da obra do passado só foi possível porque este mesmo autor compartilhava em sua época uma série de conhecimentos prévios que o possibilitaram lograr êxito em findar seu trabalho como escritor e ser compreendido pelos seus primeiros leitores. Assim sendo, a universalidade não está na intenção do autor, como anunciara Flacius, e sim na generalidade dos conhecimentos prévios como acusa a teoria de Chladenius que é mais abrangente que aquela de Flacius, pois a intenção do autor, não é originária senão secundada pelos conhecimentos prévios.

A universalidade proposta por Chladenius é mais abrangente e ao mesmo tempo logra mais êxito daquela exposta por Flacius. Conforme o filósofo, a universalidade da hermenêutica tem sua fundamentação na universalidade dos conhecimentos de fundo, que para além de configuram a intenção, constitui a possibilidade da própria existência do autor enquanto tal. Um autor ao escrever uma obra lança neste projeto mais do que múltiplas combinações silábicas, em sua obra, restam lançadas suas emoções, suas contingências, se é rico ou pobre, sua educação, sua sexualidade. Daí, a grande contribuição de Chladenius para a universalidade hermenêutica ao denunciar que a intenção do autor é parte de um conjunto maior de aspectos. Tal fato é estritamente importante para a hermenêutica jurídica, pois revela que o "espírito da lei" – a vontade do legislador em nada pode contribuir para o problema da aplicação do Direito.

Wilhelm Dilthey – A Universalidade da Fenomenalidade

Wilhelm Dilthey (1833-1911) ocupa-se em justificar a cientificidade das Ciências do Espírito, ele procura fundar uma ciência do espírito que não utilize como paradigma metodológico as Ciências da Natureza. A tarefa que ele se incumbiu de realizar não é pequena e poderia ser resumida de outro modo na intenção de elaborar, como Kant fez com as Razões Pura e Prática, uma Crítica da Razão Histórica.

O que causa estranheza no empreendimento desejado pelo autor é o caráter marcadamente submisso que ele atribui às Ciências do Espírito em relação às Ciências da Natureza, muito embora seu desejo não seja este. É isto que fica subentendido no texto onde Dilthey evoca, para efeito de justificação para a cientificidade do método das Ciências do

Espírito, algo como um novo ponto arquimédico, cujo vértice sustentará as Ciências do Espírito, defendo-as da acusação de irracionalidade, levantadas por alguns positivistas. Dilthey proclama a necessidade de uma "sólida retaguarda"[79] que emprestasse às Ciências do Espírito a sua pretensão à certeza.

Para que os conteúdos abordados pelas Ciências do Espírito fossem alçados até o nível de Ciência, elas deveriam possuir um método adequado, um ponto seguro. Este ponto seguro, Dilthey pensou ter encontrado na experiência interior de todo homem, que primariamente ele denominou de "fatos da consciência", e que mais tarde receberá o nome de Princípio da Fenomenalidade. Este princípio reza que "toda a realidade (isto é, todos os fatos externos, tanto objetos como pessoas) se encontram sob os condicionamentos da consciência"[80]. "Sem as referências ao contexto psíquico, no qual estão fundamentadas as suas relações, as ciências do espírito são um agregado, um embrulho, mas não um sistema."[81]

Dilthey, na tentativa de erigir um método que justificasse a cientificidade das Ciências do Espírito, quer construir uma teoria dos fatos de consciência que constituam um "sistema". Como não ver aqui a influência de um paradigma das Ciências da Natureza, ocupadas em formalizar e sistematizar?

Dilthey universaliza absolutamente o fundamento das Ciências do Espírito, preparando o caminho para a universalidade da hermenêutica filosófica. O curioso é que Dilthey aplica este conceito não apenas às Ciências do Espírito, mas o conjunto de todas as ciências terá que remeter suas experiências ao todo estruturante que dá significado a cada uma de suas proposições. Ao procurar universalizar o princípio que regeria as Ciências do Espírito, Dilthey acaba por propor a todas as ciências uma universalidade da historicidade. É isso que nos sugere este trecho de Dilthey: O que é vivenciado por dentro, não (pode) ser colocado sob conceitos, os quais foram desenvolvidos no mundo exterior, dado nos sentidos[82].

---

[79] DILTHEY, Wilhelm. **Gesammelte Schriften**, I, p. XVII. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos. p. 147.
[80] IDEM. **Gesammelte Schriften**, XIX, p. 60. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos. p 148.
[81] IbIdem
[82] DILTHEY, Wilhelm. GSV, 196. Citado por Grondin, Jean. Op. Cit. p 157.

Dilthey além de afirmar que as experiências possíveis estão todas submetidas cronologicamente ao aspecto psíquico, aprofunda a proposta afirmando que todas as manifestações exteriores encontram seu fundamento e sua razão no interior, na experiência interna, enfim no Princípio da Fenomenalidade. Neste sentido, Dilthey universalidade até o limite da humanidade a noção de historicidade. De fato, se o princípio da fenomenalidade se baseia na estrutura interna de cada homem, não há nada mais universal que esta noção, já que se aplica a todos e a cada um dos homens.

Em Dilthey, o conceito de Fatos de Consciência denota a importância do lógos interior na constituição e validação do logos exterior. Percebe-se que a todo momento a tensão palavra interior x palavra exterior se insinua, nos enredando e nos abandonando. importa dizermos que este aspecto interior não é apenas um antecessor cronológico daquela palavra exterior. Pelo contrário, é ela quem atribui aos conceitos externos (palavra escrita ou pronunciada) a significação que possibilita seu entendimento. É neste mundo da palavra interior que a compreensão alcança o seu patamar mais interessante. A pesquisa sobre a universalidade do histórico nos conduziu, inadvertidamente, até a
experiência da dupla significação do lógos: toda palavra exterior (lógos profórikos) revela e encoberta uma outra palavra interior (lógos endiáthetos).

Com Dilthey, a relação é mais tênue ainda. A noção de Princípio da Fenomenalidade acerca-se da linguagem por uma única porta: se todas as experiências encontram sua fonte de compreensibilidade nos fatos de consciência, na experiência interior, na estrutura ‘a priori’ de cada homem, tal estrutura só pode ser lingüística. A linguagem surge na reflexão de Dilthey como princípio e condição de toda experiência externa.

UNIVERSALIDADE DO LINGUÍSTICO – Hans-Georg Gadamer

O aspecto mais marcante da terceira parte da obra de Gadamer é a universalidade hermenêutica revelada através da universalidade atribuída à linguagem. Na perspectiva do autor, a linguagem não é apenas mais um componente na tarefa de fundamentar uma hermenêutica universal, mas é o fio condutor que possibilitará este empreendimento. É isto que se depreende da resposta dada a uma pergunta feita por Grondin:

> A universalidade se funda a linguagem interior, isto é, no fato de que não podemos dizer tudo. O homem não pode expressar tudo o que há em seu espírito (no lógos endiáthetos). Isto vem de Santo Agostinho, em De Trinitate. Esta experiência é universal: o actus signatus nunca coincide com o actus exercitus[83].

Gadamer propõe à reflexão hermenêutica não apenas uma aplicação de suas contribuições às Ciências do Espírito, o que redundaria numa orientação meramente metodológica da hermenêutica. O que é oferecido por Gadamer é uma verdadeira orientação ontológica, cuja finalidade é realizar de fato uma virada na orientação filosófica ordinária. A proposta de Gadamer pode ser resumida na tarefa de erigir uma hermenêutica de aplicação universal, que tem na linguagem, desde já revelado pela dicotomia lógos profórikos x logos endiáthetos, seu norte e condutor. Com efeito, é justamente da significante importância da linguagem para o conjunto de sua teoria que virão as maiores críticas.

CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS

É Jürgen Habermas[84] o crítico mais severo desta característica da hermenêutica deGadamer. Em seu ensaio A pretensão da universalidade da hermenêutica[85], escrito fundamentalmente para discutir com nosso autor, ele elabora alguns argumentos contrários à universalidade do discurso hermenêutico proposta por Hans-Georg Gadamer. Uma das críticas mais agudas é o argumento recursivo: se tudo é histórico, a hermenêutica também o é, portanto, não se pode falar seriamente de uma universalidade da hermenêutica. Alguns trechos deste ensaio ilustram bastante bem a estrutura da crítica habermasiana: "A consciência hermenêutica será incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica."[86]

Habermas critica a teoria gadameriana por ela não aplicar a si mesma a característica de historicidade, isto é por ela não admitir-se como fruto de uma intelectualidade de seu tempo, mas antes atribuir-se características de um discurso universal. Sem tal aplicação, diz-

---

[83] GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos. p. 20.

[84] Jürgen Habermas (1929 -) manteve intenso diálogo com Hans-Georg Gadamer durante as décadas de 60, 70 e 80. Sua querela versa sobre o caráter universal do discurso hermenêutico. Este diálogo rendeu textos como **Sobre 'Verdade e Método', de Gadamer** (1967); **A pretensão de universalidade da hermenêutica** (1970); **Hans-Georg Gadamer: urbanização da província heideggeriana** (1979); **Hermenêutica Filosófica. Leitura Tradicionalista e Leitura Crítica** (1981).

[85] Este ensaio foi publicado em uma coletânea inicialmente em 1970 e intencionava homenagear os 70 anos de Gadamer. Nesta ocasião recebeu o título **Hermeneutik und Dialektik**, mas Habermas tornará a publicá-lo em 1973, em sua coletânea **Kultur und Kritik**.

[86] HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica***:* para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 40.

nos Habermas, a "consciência hermenêutica será incompleta". Enquanto a hermenêutica não assumir concretamente os corolários de sua reflexão, a novidade da consciência histórica não alcançará o êxito completo. E tal assunção significa, muito a contragosto de Hans-Georg Gadamer e para o deleite de Habermas, abdicar de qualquer pretensão à universalidade.

O segundo argumento acusa a hermenêutica de reducionista e se dirige ao papel da linguagem na teoria de Gadamer: a hermenêutica filosófica, diz-nos Habermas, não pode exigir que as diversas manifestações do mundo sejam redutíveis a um fenômeno tão particular como a linguagem.

> A consciência hermenêutica abre um caminho para reintroduzir 'em nossa experiência própria, geral e humana da vida, também a experiência da ciência', então, e só então, quando a 'universalidade da lingüisticidade humana' puder ser afirmada 'como um elemento em si ilimitado portador de tudo, e não apenas da cultura transmitida através da linguagem'. Gadamer evoca as palavras de Platão, de que quem observar as coisas no espelho dos discursos as descobrirá em sua verdade plena e integral – 'no espelho da linguagem se reflete tudo o que é[87].
>
> Contudo, justamente aquele motivo histórico que fez a hermenêutica reagir com seus esforços não combina com a afirmação de Platão. Pois é evidente que a ciência moderna pode legitimamente pretender chegar a enunciados verdadeiros sobre 'as coisas' através de procedimentos monológicos, em vez de atentar para o espelho do discurso humano.[88]

Habermas está nos dizendo que, embora a linguagem seja, no dizer de Platão e Gadamer, um espelho onde tudo se reflete, "é evidente que a ciência moderna" pode chegar a enunciados verdadeiros sem com isso mirar-se no espelho da linguagem, sem reduzir todas as suas asserções ao discurso humano, mas pode até criar um discurso absolutamente desumanizado, um discurso maximamente impessoal que diga tudo e apenas aquilo que a ciência necessita para realizar sua tarefa: um discurso meramente formal.

Habermas levanta estas duas objeções à universalidade da hermenêutica filosófica, proposta por Gadamer. De fato, a hermenêutica filosófica deve assumir e aplicar a si mesma seus princípios, jamais arvorando-se em universal; e ainda que esteja apta à universalidade, esta não pode fundar-se na linguagem, pois seria um reducionismo estrito e difícil de defender.

RESPOSTA DE GADAMER

---

[87] Idem. p. 36.
[88] Idem. p. 36-37.

A universalidade da hermenêutica, proposta pela filosofia de Hans-Georg Gadamer, é mais de dimensão que de aplicação. Gadamer já previra esta crítica32 e afirmara que o argumento reflexivo aqui não é suficiente para provar a incompetência da hermenêutica, mas serve apenas para ratificar a predominância do espírito racionalista simbolizado pela "pretensão de verdade do argumentar formal em geral":

> É uma argumentação irrefutável que a tese do ceticismo ou do relativismo pretende ser verdade e, por conseguinte, se auto-suprime. Mas, o que se consegue com isso?... O que se alcança através dessa argumentação não é a realidade do ceticismo ou de um relativismo capaz de dissolver qualquer verdade, mas a pretensão de verdade do argumentar formal em geral[89].

A crítica habermasiana resvala na incrustada tradição ocidental de se procurar respostas e pistas na argumentação formal em geral. Apoiado neste viés histórico, Gadamer se defende afirmando que a argumentação que acusa a hermenêutica de contraditoriedade em seus termos move-se ainda sob os olhares da filosofia do argumentar formal, da qual a hermenêutica filosófica apresentada por Gadamer pretende desvencilhar-se.

Contra o último argumento, diz-nos Gadamer que a universalidade da hermenêutica expressa na linguagem não é, absolutamente, a universalidade da linguagem expressa. Pelo contrário, nosso autor sabe que as experiências individuais nem sempre se permitem uma recondução simples à linguagem[90]. Se Gadamer fala de uma universalidade da linguagem, referese, sem dúvida, à universalidade da fala interior (do lógos endiathetós), o qual dá sentido à fala exterior (ao lógos proforikós).

Portanto, embora a tese da universalidade hermenêutica pareça carecer de sustentabilidade lógica, pois sugere que sua auto-aplicação resultaria numa autofagia, a razão deste equívoco está na própria lógica, isto é na própria instância crítica que exige para si, como princípio de verdade, um "argumentar formal". É no interior mesmo da lógica de predicados, a lógica ocupada fundamentalmente com os enunciados, que se funda o engano, a saber: a procura de um tópos ahistórico, um tópos formal. Ora, não há tal lugar, pois o enunciado nunca está dissociado da pergunta que lhe dá sentido. Sem a fala interior a fala exterior é letra morta.

---

[89] **VM**, p. 510.

[90] "Naturalmente, o princípio da lingüisticidade da compreensão não pode ser concebido de modo que toda a experiência de mundo se realizaria unicamente como um falar e no falar" (**GW** II, p. 496).

Como exemplo de autores que se dedicaram á reflexão da universalidade hermenêutica podemos citar Dilthey (universalidade aplicada às Ciências do Espírito) e especialmente Hans-Georg Gadamer (universalidade aplicada à totalidade do agir humano). A aplicação crescente da universalidade da hermenêutica estende suas influências a todas as áreas humanas, não poupando nem a lógica, nem a estética, nem a ética.

Desde os estóicos, a hermenêutica é utilizada para auxiliar as ciências maiores. A hermenêutica era um método especial, mas não havia perspectiva de se elaborar uma hermenêutica geral.

Não se pode dizer, porém, que não houve esforço teórico para se desenvolver alguma hermenêutica universal antes de Gadamer. Pelo contrário, muitos filósofos tentaram elaborar uma "hermeneutica generalis". Dannhauer, Chladenius, Méier entre outros. Todos ensejaram a noção de uma teoria universal da interpretação, cada um com seu acento: uns na gramática, outros na piedade, outros no contexto histórico (escopo). Todos, porém, tentando a universalização do discurso hermenêutico.

A característica fundamental desta nova hermenêutica surgida no século XVIII é o renovado teor sistemático e um compromisso normativo: o próprio da filosofia hermenêutica é criar normas que favoreçam a boa interpretação. Entre os filósofos que poderíamos identificar como representantes da hermenêutica normativa estão Friedrick Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Emilio Betti. No entanto, fica a questão: o que houve entre estes filósofos e as muitas teorias universais da hermenêutica que os precederam? O que aconteceu entre Dannhauer e Schleiermacher, entre Chladenius e Dilthey?

RESPOSTA; Kant. Com a crítica kantiana a hermenêutica filosófica deve retomar o fôlego e alcançar profundidades maiores.

Pode-se dizer que a hermenêutica filosófica entra em uma outra fase com Heidegger, entra em um momento fenomenológico. Gadamer foi profundamente influenciado pela nova hermenêutica de Heidegger. No entanto, ele quer ir mais longe. Não deseja elaborar uma filosofia hermenêutica, mas uma hermenêutica filosófica. Hans-Georg Gadamer acredita tanto

na força da nova teoria que se lhe apresenta, que Heidegger admite a originalidade de seu discípulo e confessa que a hermenêutica filosófica "é coisa de Gadamer".[91]

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, **De Trinitate**. São Paulo: Paulus, 1995.

ALMEIDA, Custódio L. S. de. **Hermenêutica Filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

AMARAL, Maria Nazaré de C. P. **Período Clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha**. São Paulo: Edusp, 1994.

ARISTÓTELES. De Interpretatione. In: **The Complete Works of Aristotle**, v. I. Tradução J.L. Ackrill. Princeton.

_____. **Metafísica**. Tradução J.L. Ackrill. Tradução de Valentín García Yebra, 2ª Edição. Madrid: Gredos, 1990.

_____. Segundos Analíticos. In: **The Complete Works of Aristotle**, v. I. Tradução J.L. Ackrill. Princeton.

BETTI, Emilio. **Teoria Generale della Interpretazione**. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1955.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. "A Dictionary of Symbols**"**. In: **Catalogus Translationum et Commentariorum**: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. ed. by Paul Oskar Kristeller and Virginia Brown Washington: Catholic University of America Press, 1996. http:\\www.philosophy.ox.ac.uk

CÍCERO, **De natura deorum**. In: http://patriot.net/~lillard/cp/cic.nd2.html

DESCARTES, Renée. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores)

EBELING, Gerhard. **Hermeneutik**, RGG, III (1959), 242-64.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

_____. **L'art de comprendre**: Ecrits I. Paris: Aubier Montaigne, 1982.

_____. **Gesammelte Werke**, vol. II, Tübingen: Mohr, 1988.

_____. **Langage et Vérité**. Paris: Gallimard, 1995.

[91] Carta de Heidegger a O. Pöggeler, de 05.01.1973, citada por Grondin, Jean. Introdução à hermenêutica filosófica, São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 24.

_____. **Kleine Schriften IV**: Variationen. Tübingen: Mohr, 1977.

_____. **Philosophical Hermeneutics**. Los Angeles: University of California Press, 1977.

_____. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer, 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GREISCH, Jean. **Herméneutique et Grammatologie**. Paris: CNRS, 1977.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica**: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEKMAN, Susan J. **Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento**. Lisboa: Edições 70, 1986.

HUME, David. **Investigação sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores)

MURALT, André de, **L'Enjeu de la Philosophie Médiévale**: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes. N.Y.: E.J.Brill, 1993

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1969.

RICOUER, Paul. **Le conflit des interprétations**: Essais d'herméneutique. Paris: du Seuil, 1969.

RUEDELL, Aloísio. **Da representação ao sentido**: Através de Schleiermacher à hermenêutica atual. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: Arte e Técnica da interpretação. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**: Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

A RELAÇÃO ENTRE FENOMENOLOGIA E COMPREENSÃO EM *SER E TEMPO*

Paulo César Pinto de Oliveira[92]

Luiz Filipe Araújo Alves[93]

Resumo
O presente trabalho objetiva apresentar, de maneira introdutória, o modo através do qual a relação entre a fenomenologia, enquanto movimento filosófico que se dedica à *volta às coisas elas mesmas*, e a compreensão, traço constitutivo da estrutura *ser-no-mundo*, desponta no interior do pensamento heideggeriano, em *Ser e tempo*. Desse modo, faz-se uma análise da intencionalidade, elemento central da fenomenologia, tanto em Husserl, como em Heidegger, para que os fenômenos tenham condições de serem vistos em seus campos originários de mostração.

Palavras-chave: Fenomenologia, intencionalidade e compreensão.

Abstract
The present work aims to present, in an introductory way, the way in which the relation between phenomenology, as a philosophical movement dedicated to the return to the things themselves, and the understanding, a constitutive feature of the *being-in-the-world* structure, emerges within the Heideggerian thought, in *Being and time*. In this way, an analysis of the intentionality, central element of the phenomenology, is made in Husserl, as in Heidegger, so that the phenomena can be seen in their original fields of demonstration.
Key-words: Phenomenology, intentionality and understanding.

1. Introdução

A fenomenologia desponta em Husserl como o esforçode desenvolvimento de um modo rigoroso de filosofar, que se orientaria não mais por aquilo que convencionalmente denominou *hipostasia*, tentativa de se fixar o ser do fenômeno para além do seu campo de aparição.

O século XIX observa a crescente autonomização das ciências particulares, que surge a partir da descrença nos dois modelos tradicionais da filosofia ocidental: o *realismo*, que acreditava que o processo do conhecimento estava atrelado à *captação* ou apreensão de essência cujo ser se dá para além da realidade efetiva, desconsiderando a dimensão *contaminadora* da subjetividade nesse mesmo caminho; e o *idealismo*, ponto de chegada da modernidade, em que a subjetividade aparece como o *locus* de constituição da objetividade

[92] Doutor e Mestre em Filosofia do Direito – UFMG. Professor da Universidade Federal de Viçosa – MG.
[93]Doutor e Mestre em Filosofia do Direito – UFMG. Professor da Universidade Federal de Viçosa – MG.

através da representação, ato de posicionamento da objetividade pela subjetividade, mas que não consegue afastar o fantasma da suspeita de que o conhecimento objetivo repouse na ilusão subjetiva ou do sono dogmático da razão[94]. Husserl tem como objetivo superar as hipostasias realistas e idealistas que supõem que "o ser e o sentido dos objetos se encontram de algum modo previamente dados neles mesmos ou que eles podem ser de alguma forma acessados no espaço ideal por meio do nosso aparato cognitivo" [95]. Para que as hipostasias, ou o modo *teórico natural* do filosofar[96] - em que se suspende o ser de algo do interior do campo em que ele se dá, ou seja, cindem-se ser e aparência - sejam superados, é preciso retornar *às coisas elas mesmas*, ou aos objetos ideais no seu ser dado perante à consciência em sua idealidade, que, por sua vez, não significa a retomada do subjetivismo e da filosofia da consciência pelo fato de se distinguirem *atos da consciência* e *objetos da consciência*, ou entre atos de conhecer e objetos do conhecimento.[97]

> Buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em idéia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema do discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes de qualquer tematização. O sensualismo "reduz" o mundo, observando que, no final das contas, nós só temos estados de nós mesmos. O idealismo transcendental também "reduz" o mundo, já que, se ele o torna certo, é a título de pensamento ou consciência do mundo e como o simples correlativo de nosso conhecimento, de forma que ele se torna imanente à consciência e através disso a aseidade das coisas será sumprimida. A redução eidética, ao contrário, é a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência. Eu viso e percebo um mundo.[98]

A volta às coisas elas mesmas, na relação entre consciência e ato intencionais correlatos, marca a fenomenologia em Husserl.

2. Husserl e a fenomenologia: A intencionalidade

[94]CASANOVA,Marco Antonio. **Eternidade Frágil**. Ensaio de Temporalidade na Arte. Rio de Janeiro: Viaverita, 2013. p. 78.
[95] CASANOVA, **Eternidade Frágil**, *cit.*, p. 78.
[96] HUSSERL, Edmund.**Investigações Lógicas**. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Grupo Gen/Forense Universitária, 2012. Introdução à Primeira Investigação, §2º, p. 06.
[97] ZAHAVI, Dan. **A Fenomenologia de Husserl**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Viaverita, 2015.p. 20.
[98] MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 13.

O *voltar às coisas elas mesmas* exige o esforço de entendimento de que não há coisas para além das dinâmicas intencionais da consciência: quando o campo da consciência se estabelece, de maneira co-originária ou intencional, conjuntamente se posiciona o campo dos objetos correlatos à consciência, que se autoconstituem a partir da dinâmica da consciência, mas que, por outro lado, não se confundem com a própria consciência por serem marcados por uma significatividade ideal. Consciência, para Husserl, é fluxo, não uma essência, não é um receptáculo de conteúdos. A consciência sempre é marcada por uma tendência à expansão. É ela a "unidade real-fenomenológica das vivências do eu", isto é, a consciência é unidade de vivências, como se vê na *Quinta Investigação Lógica*:

> Neste sentido, são *vivências* ou *conteúdos de consciência* as percepções, as representações da fantasia e as representações de imagem, os atos do pensamento conceitual, as suposições e dúvidas, as alegrias e as alegrias e as dores, as esperanças e os temores, os desejos e as volições, e coisas semelhantes, tal como têm lugar na nossa consciência. E, com estas vivências na sua totalidade e plenitude concreta, as partes e momentos abstratos que as compõem são também *vividos*, as partes e momentos abstratos são conteúdos de consciência reais.[99]

A consciência em Husserl apresenta-se como o fluxo ou ato que é marcado pela tendência a dirigir-se ao outro, ou seja, é ela marcada por um movimento de saída de si. É aqui se situa o elemento fundamental da fenomenologia – a *intencionalidade* – tematizado desde Franz Brentano. Por intencionalidade encontra-se em jogo o fato de a consciência ser sempre consciência *de algo*, ou seja, ela não é apenas uma tábula rasa que sempre recebe sensações ou uma subjetividade que predica ou julga e forma objetos a partir da consistência interna, a consciência é ato em fluxo, movimento de expansão, de saída de si rumo a um outro, e ao mesmo tempo unidade entre ambos.

> Independentemente de se que o que está em questão é minha percepção, meu pensar, meu julgamento, minha representação, meu duvidar, minha expectativa, minha lembrança etc., todas essas formas de consciência são determinadas pelo seu tender para o interior (in-tendere) de objetos, e não se pode falar deles, sem inserir aí concomitantemente o seu correlato objetivo, isto é, o percebido, o duvidado, o esperado etc.[100]

Portanto, nos atos intencionais da consciência observam-se a expansão desta e, em meio ao projetar-se, a autoformação de objetos que são correlatos a esse movimento de saída

[99]HUSSERL, **Investigações Lógicas...**, *cit.*, Quinta Investigação, §2º, p. 296.
[100]ZAHAVI, **A Fenomenologia de Husserl**, *cit.*, p. 22.

de si. Quer-se com isso dizer que a intencionalidade é marcada pelo fato de que quando um ato de consciência se estabelece, ao mesmo tempo, de maneira *co-originária* e não sucessiva, forma-se um correlato a esse ato, que se unem de maneira imediata. Há, portanto, uma remissão de um a outro de pronto, de consciência e mundo da consciência, e é nessa remissão que se constituem os objetos correlatos. Sartre chama o movimento de expansão intencional da consciência de *explosão rumo às coisas*:

> Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo "psicologismo", Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Vocês vêem esta árvore aqui – seja. Mas a vêem no lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e encurvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não conseguiria entrar em suas consciências, pois não é da mesma natureza que elas. [...] Mas Husserl não é de modo algum realista: essa árvore em seu pedaço de terra gretada, ele não faz dela um absoluto que em seguida entraria em comunicação conosco. A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. É que Husserl vê na consciência um fato irredutível, que nenhuma imagem física pode exprimir. A não ser, talvez, a imagem rápida e obscura da explosão. Conhecer é "explodir em direção a", desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e no entanto fora dela, pois ela não me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim.[101]

A intencionalidade, portanto, marca o caráter de expansão imediata da consciência, ou a necessidade de ela existir como consciência de outra coisa que não ela mesma[102]. Como Husserl explica já nos primeiros parágrafos da primeira *Investigação Lógica*, os atos intencionais da consciência são marcados por uma espécie de remissão indicativa, como se nota no sinal, que sempre se remete ao assinalado, como uma marca remeteria à escravidão, ou a bandeira remeteria à nação, sendo que esta remissão é imediata[103], anterior ao juízo, e é ela mesma que permite que o juízo associativo se desenvolva: quando eu vejo a bandeira, imediatamente vejo a nação, e não vejo a bandeira, represento a nação e uno os dois – bandeira e abandeirado – por um juízo associativo[104]. Essa mesma estrutura intencional acompanha todos os atos da consciência, que em meio ao seu fluxo abre o espaço para a autoconstituição dos objetos correlatos que se formam de maneira co-originária. Uma vez que

[101]SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. *In*: SARTRE, Jean-Paul. **Situações I**. Críticas literárias. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 55-6.
[102]SARTRE, Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl..., *cit*., p. 56.
[103]HUSSERL, **Investigações Lógicas...**, *cit*., Primeira Investigação, §§1º, 2º e 3º, p. 21-4.
[104]HUSSERL, **Investigações Lógicas...**, *cit*., Primeira Investigação, §§4º, p. 25-6.

se tem em mente essa estrutura, o que faz fenomenologia ressalta é justamente a necessidade de se colocar perante essa estrutura intencional e acompanhar descritivamente esse movimento de constituição conjunta de ato e correlato, de modo que quando essa descrição se pauta pela coisa em questão, que se constitui em meio à relação intencional, não se pode negar o que se vê: dito de uma forma mais clara, como a formação dos objetos correlatos não depende da subjetividade, ou seja, não é consciência que posiciona esses objetos, essa objetividade não pode ser negada.

> Husserl nos mostra, assim, que o reino transcendental dos correlatos intencionais é dotado de um grau de evidência absolutamente indubitável; e isto porque o que acontece no interior desse reino não é estabelecido pela consciência. A consciência fenomenológica não estabelece, representa, institui, julga, justifica ou avalia os objetos que se lhe apresentam como contrapostos. Para usar uma expressão heideggeriana, ela simplesmente se encontra aberta para o campo de mostração desses objetos. No momento em que um ato de consciência se dá, ele nunca se esgota em si mesmo, mas sempre se estende ao campo fenomênico de aparição dos objetos correlatos e justamente isso faz com que não se possa pensar a possibilidade de que o objeto não se mostre aí tal como ele é nele mesmo. A descoberta de Husserl da intencionalidade é no fundo a descoberta do caráter transcendente dos atos de consciência, uma transcendência que torna uma vez mais possível o resgate da determinação específica dos objetos para além da dicotomia metafísica entre essência e aparência.[105]

Como afirmávamos acima, se se coloca adequadamente na relação intencional que envolve consciência e objeto da consciência, pode-se descrever a gênese desse objeto, que não pode ser negada, sem se recair no realismo e no idealismo, pois as coisas, no interior da relação entre ato e correlato, apresentam-se como são na relação com a consciência.

> [...] para Husserl e para os fenomenólogos a consciência que tomamos das coisas não se limita em absoluto ao conhecimento delas. O conhecimento ou pura "representação" é apenas uma das formas possíveis da minha consciência "de" tal árvore: posso também amá-la, temê-la, destestá-la, e essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de "intencionalidade", reaparece no temor, no ódio e no amor. Destestar outrem é ainda uma maneira de explodir em direção a ele; é encontrar-se subitamente diante de um estranho cuja qualidade objetiva de "odiável" vivemos e sofremos antes de tudo. Eis que essas famosas reações "subjetivas" – ódio, amor, temor, simpatia – que boiavam na malcheirosa salmoura do Espírito de repente se

[105]CASANOVA, **Eternidade frágil...**, *cit*., p. 80.

> desvincilham dele: são apenas maneiras de descobrir o mundo. São as coisas que subitamente se desvendam para nós como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis. Constitui uma *propriedade*dessa máscara japonesa ser terrível – uma inesgotável e irredutível propriedade que constitui sua própria natureza -, e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. Husserl reinstalou o horror e o encanto das coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor.[106]

Se a filosofia acompanhar os atos de consciência tais como eles se dão a partir de si mesmos, ela se deparará com a autoconstituição imanente dos objetos da consciência. Nesse sentido, fenomenologia é visão de essências, em que são descritos os objetos da consciência em seu mostrar genuíno – é ela *ciência rigorosa*, pois, ao acompanhar a relação entre ato e correlato, *noesis*e *noema*[107], é possível voltar às coisas elas mesmas em seu movimento de *autodação*.

> A fenomenologia das vivências lógicas tem a finalidade de nos proporcionar uma compreensão descritiva (mas não, digamos, uma compreensão empírica e psicológica) destas vivências psíquicas, e dos seus sentidos ínsitos, tão extensa quanto o necessário para dar aos conceitos lógicos fundamentais significações fixas e, certamente, significações que, elucidadas pelo retorno às "conexões de essência", analiticamente investigadas, entre intenção de siginificação e preenchimento de significação, sejam compreendidas e, ao mesmo tempo, certificadas na sua possível função de conhecimento; numa palavra, significações tais como exige o interesse da própria Lógica pura e, sobretudo, o interesse da penetração intelectiva, crítico-gnosiológica, na essência desta disciplina.[108]

A consciência intencional, além de não se caracterizar como totalmente estabelecida, justamente por ser fluxo de atos, também se altera temporalmente. A *Quinta Investigação* nos esclarece algo que se desenvolve ainda mais em Heidegger e Gadamer, o caráter temporal do

---

[106] SARTRE, Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl..., *cit*., p. 57.

[107] "A realidade psíquica concreta será chamada *noeses* e o sentido que vem habitá-la *noema*. Por exemplo, 'árvore-em-flor-percebida' é o noema da percepção que tenho neste momento. Mas esse 'sentido noemático' que pertence a cada consciência real não é em si mesmo *nada de real*. [...] Assim, o noema é um nada que não tem senão uma existência ideal [...]. Ele é somente o correlativo necessário da noese: 'O eidos do noema remete ao eidos da consciência noética; eles se implicam um ao outro eideticamente'". SARTRE, Jean-Paul. **A Imaginação**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 6. ed. São Paulo: Difel, 1982. p.114.

[108] HUSSERL, **Investigações Lógicas...**, *cit.*, Introdução à Primeira Investigação, §2º, p. 05.

ser. Como visto, a consciência não é apenas um depósito de vivências, como também síntese intencional e em fluxo dessas vivências[109].

> Frequentemente, em vez de "a consciência" diz-se diretamente "o eu". De fato, na *reflexão natural*, aparece não o ato singular, mas antes o eu, enquanto um dos pontos de referência da relação em questão, cujo segundo ponto reside no objeto. Se, agora, se atenta para a vivência do ato, então parece que o eu se refere necessariamente ao objeto *através* do ato ou *no* ato, enquanto ponto de unidade essencial por toda parte idêntico.[110]

Portanto, a subjetividade não é nem dada e nem é atemporal: à medida que o fluxo de objetos correlatos se altera no tempo, a própria vida da subjetividade também se temporaliza. A fenomenologia procura justamente acompanhar esse fluxo temporal de vivências tendo em mira a relação co-originária entre atos e correlatos.

Na vivência intencional da consciência, segundo Husserl, diferenciam-se o ato de conhecer ou a expressão, e o conteúdo do conhecimento, elementos não reconhecidos tradicionalmente pela lógica, como se percebe dessa passagem curta da *Sexta Investigação*:

> Normalmente falamos do conhecimento e da classificação do **objeto** da percepção, como se o ato **se exercesse sobre o objeto**. Mas, como já dissemos, o que está na própria vivência não é nenhum objeto, e sim uma percepção, um estado de espírito determinado de tal ou tal maneira; portanto, **na vivência, o ato do conhecimento se fundamenta na percepção**. [...] Portanto, a vivência: conhecer esta coisa como *meu tinteiro* é constituída por um conhecer que, de maneira simples e determinada, faz a vivência da expressão fundir-se com a percepção correspondente.[111]

---

[109] Sartre discorda da identificação husserliana entre eu e consciência, existindo, para ele, a esfera do psíquico: "Para Kant e para Husserl o Eu é uma estrutura formal da consciência. Nós tentamos mostrar que um Eu nunca é puramente formal, que ele é sempre, mesmo de maneira abstrata concebido, uma contração infinita do *Moi* material. Mas precisamos, antes de ir adiante, nos desembaraçar de uma teoria puramente psicológica que afirma, por razões psicológicas, a presença material do *Moi* em todas as nossas consciências. É a teoria dos moralistas do 'amor próprio'. Segundo ele, se o amor por si – e consequentemente o *Moi* - seria dissimulado em todos os sentimentos sob mil formas diferentes. De uma maneira muito geral, o *Moi*, em função desse amor que ele se outorga, desejaria *para ele mesmo* todos os objetos que ele deseja. A estrutura essencial de cada um de meu atos seria uma *referência a mim mesmo*. O 'Retorno para mim' seria constitutivo de toda a consciência". SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do Ego**. Trad. João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 33.

[110] HUSSERL, **Investigações Lógicas...**, *cit.*, Quinta Investigação, §12, p. 323.

[111]HUSSERL, Edmund. Investigações Lógicas – Sexta Investigação. *In:* **Conferências e Escritos Filosóficos - Os Pensadores.**Trad. ZelijkoLoparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 25.

Husserl não pretende aqui identificar ou reduzir o objeto ao ato do conhecimento, mas sim pensar na *relação* que se estabelece de forma *imediata* entre ambos. A descrição dos atos e correlatos intencionais da consciência, a partir da suspensão das hipostasias da existência natural, tornaria possível a visão do objeto tal como ele se dá por si mesmo, o que implicaria em uma nova relação com o universal, tal como Husserl descreve na *Segunda Investigação*. Aqui, diferentemente do que ocorre com aquilo que ele denomina de teorias clássicas do universal, como o realismo platônico, para quem a diferença entre dois particulares somente é passível de ser visualizada em virtude do universal, o *koinon*ideal, que se conserva para além do aspecto ou forma, o *eidos*, não há um universal prévio que sustentaria a co-posição dos particulares diversos, pois a intencionalidade, de forma imediata e intuitiva, permite que se pensem conjuntamente particular e universal[112]. Contudo, apesar de o gesto husserliano ser marcado pela tentativa de superaração das ingenuidades da tradição, acaba ele por se movimentar no mesmo aparato teórico e conceito daquela, principalmente por crer em uma articulação diversa dos modos típicos da subjetividade valendo-se do mesmo categorial da consciência – por se valer de noções como "consciência (campo de realização dos atos intencionais e de cristalização das vivências intencionais) e de pessoa (princípio sintético de realização dos atos intencionais), Husserl acaba caindo, segundo ele, na ingenuidade de assumir estruturas interpretativas prévias que encurtam a descoberta da intencionalidade e a transformam em um fenômeno fundamentalmente de *consciência*" [113]. Uma das consequências de ainda se pensar de acordo com o categorial da consciência é, *v.g.*, como aponta Sartre, o solipsismo, à guisa kantiana, no esvaziamento do outro em dimensão de alteridade própria – não há distinção entre o outro e mim mesmo que não provenha da exterioridade dos nossos corpos, mas sim do fato de que cada um de nós existe em interioridade e de que um conhecimento da interioridade somente se desenvolve em interioridade, afastando o conhecimento do outro tal como ele é[114]:

> O outro é objeto de intenções vazias; por princípio, o outro se nega e foge: a única realidade que resta é, portanto, a da *minha* intenção; o outro é o noema vazio que corresponde ao meu olhar em direção a ele, na medida em que aparece concretamente em minha experiência: é um conjunto de operações de unificação e constituição de minha experiência, na medida em que aparece como conceito transcendental. Husserl responde ao solipsista que a existência do outro é tão certa

[112] HUSSERL, **Investigações Lógicas...**, *cit.*, Segunda Investigação, §§1º e 2º, 92-94.
[113] CASANOVA, **Eternidade Frágil...**, *cit.*, p. 80.
[114] SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Terceira Parte: O Para-Outro, p. 305.

> como a do mundo, compreendendo no mundo minha existência psicofísica; mas o solipsista diz a mesma coisa: ela não pode ser tão certa quanto, responderá, mas não será mais certa. A existência do mundo, acrescentará, é medida pelo conhecimento que dele tenho; não seria diferente para com a existência do outro.[115]

A fenomenologia, para, de forma rigorosa, voltar às coisas tais como elas são, ou deixar ver a partir de si mesmos os fenômenos originários, deve ultrapassar as barreiras da consciência, mesmo que procure os atos intencionais posicionantes dos objetos ideais – deve acompanhar o índice remissivo e radical em que as coisas se dão de maneira genuína: no mundo fático-sedimentado. É esse o esforço da filosofia heideggeriana, tematizar a relação intencional entre ser-aí e mundo, que se abre pela compreensão. A Hermenêutica, em Heidegger, é verdadeira fenomenologia do ser-aí, sepultando definitivamente a tese da metodologia de acesso a essências ou conteúdos previamente dados.

3. Fenomenologia e compreensão em Heidegger

A intencionalidade em Husserl, como visto, marca a relação de co-originariedade entre o ato intencional e o correlato do ato, que aparece independente da posição da subjetividade. Agora, em Heidegger a intencionalidade se dá entre a compreensão, que é um existencial do ser-aí, e o mundo fático sedimentado ou facticidade: "o entender é sempre um entender em um estado-de-ânimo. Ao interpretá-lo como existenciário fundamental, mostra-se que esse fenômeno é assim concebido como *modus* fundamental do *ser* do *Dasein*"[116]. Para se perceber adequadamente a relação intencional entre existência e mundo, que se articula compreensivamente, é preciso estar-se ciente do que se encontra em jogo com a própria noção de ser-aí. Heidegger pensar o ser do homem como ser-aí, *Dasein*, justamente para deixar claro a sua presença efetiva junto à realidade, espaço de manifestação dos entes em geral, de onde desponta a pergunta pelo ser desses mesmos entes.

> Na medida em que se leva a termo um tal questionamento, o "ser-aí" dos entes em geral como presença fática dada na realidade passa a se mostrar a partir do ser-aí de um ente peculiar por sua relação com o ser a princípio não interpretado de uma forma determinada e por sua vinculação com o mundo como horizonte transcendental de aparição dos entes. Precisamente esse movimento leva, então, a uma restrição

[115]SARTRE, **O Ser e o Nada...**, *cit.*, Terceira Parte: O Para-Outro, p. 305.
[116]HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas/Petrópolis: Unicamp-Vozes, 2011. §31, p. 407.

> inicial do termo ser-aí para o homem: só o homem é essencialmente ser-aí porque apenas ele se acha no ponto de imbricação entre ser e mundo.[117]

A fenomenologia se constitui no espaço de superação da tese de que o ser das coisas está para além do campo fenomênico de manifestação, que ele está dado, independente de nós[118]. Por isso ser-aí não é um conceito de homem, mas sim uma posição crítica de todas as definições substancialistas ou essencialistas do homem – sujeito, pessoa – de maneira a acentuar-se a própria **dinâmica** de realização do poder-ser que é o dele, ser-aí. Justamente pelo fato de o ser-aí se colocar no próprio espaço de manifestação dos entes em geral e de conduzir a questão a respeito do ser desses entes, é ele ontologicamente distinto ou é marcado por uma precedência ontológica[119]. Quer isso dizer que a ontologia ou o questionamento do ser em geral necessita, antes de mais nada, de uma *ontologia fundamental* que deixe em evidência o modo de ser desse ente que se questiona a respeito do sentido de ser: o ser-aí[120]. "Ser ontologicamente ainda não significa aqui desenvolver ontologia. Como se reserva em seguida o termo ontologia para designar a interrogação expressamente teórica pelo ser do ente, então o mencionado ser-ontológico do *Dasein* deve ser designado como pré-ontológico. Mas isso não significa algo assim como estar sendo pura e simplesmente ôntico, mas sendo no modo de um entendimento de ser" [121]. O ser-aí não é marcado por uma essência prévia, por um *quid* ou conteúdo de ser de antemão determinado, ou, como diz Heidegger no §9º de *Ser e tempo*, "a essência do ser-aí reside em sua existência" [122]. Com isso, percebe-se que pelo fato de não possuir essência prévia, o ser-aí é uma estrutura[123] que constitui o seu ser em meio à dinâmica de sua existência, que, assim, é marcada por uma indeterminação prévia que a destaca enquanto possibilidade ou poder-ser. Como não possui essência, o ser-aí não é passível de conceituação, pois não há um elemento comum que permitiria a reunião de entes sob seu aspecto. Nesse sentido, o ser-aí precisa ser para ser, existir para ser. Somos os nossos modos de ser, e quando o ser-aí é, determina o seu ser.

---

[117]CASANOVA, Marco Antonio. **Nada a caminho**. Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 12.
[118]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §7º, p. 121 [35].
[119]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §4º, p. 49.
[120]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §4º, p. 59.
[121]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §4º, p. 59.
[122]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §9º, p. 139.
[123]FIGAL, Günther. **Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 68.

> O ser que, para esse ente, *está em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu. Por isso, o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplar de um gênero de ente como subsistente. A esse ente seu ser lhe é "indiferente", ou mais precisamente, "é" de tal modo que para ele seu ser não pode ser nem indiferente, nem não-indiferente. O pôr em questão o Dasein, conforme o caráter do *ser-cada-vez-meu* desse ente, deve incluir sempre o pronome pessoal: "eu sou", "tu és". E, por outra parte, o *Dasein* é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser.[124]

O que se quer dizer aqui é que ser e sendo não se diferenciam em Heidegger. Daí a existência ser o movimento de saída de si, exposição rumo ao mundo – a existência é intencional no sentido de ser sempre movimento de saída de si para o mundo. A intencionalidade em Husserl apontava justamente para o movimento da consciência se fazendo presente junto aos objetos correlatos, *explosão* rumos aos correlatos, na expressão de Sartre. Em Heidegger, a existência do ser-aí é intencional: existir é lançar-se junto ao campo de objetos correlatos, ao mundo histórico sedimentado.

> O ente, em cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo, se comporta em relação a seu ser como em relação a sua possibilidade mais-própria. O *Daseiné*, cada vez, sua possibilidade e ele não a "tem" somente como propriedade de um subsistente. E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se "escolher", pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando "em aparência". [125]

Através da passagem do § 9º transcrita, percebe-se que o poder-ser marca a estrutura ser-aí. Como o ser-aí não é marcado por determinações essenciais e existir é projetar-se, a possibilidade ou o poder-ser marcam o ser-aí. Contudo, a possibilidade aqui não é tomada em sentido abstrato, como capacidade de escolha abstrata entre um ente em detrimento de outros, nem mesmo significa o exercício de um livre-arbítrio, ou, em termos claros, possibilidade não se remete àquilo que se *tem*, mas sim tem caráter concreto ou limitado. Tal concepção da possibilidade heideggeriana se encontra em relação com a leitura de Kierkegaard do homem enquanto ente marcado pela *possibilidade da possibilidade*[126], que se desenvolve da leitura que o filósofo dinamarquês estabelece a partir da narrativa do livro bíblico do Gênesis sobre o

---

[124]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §9º, p. 141 [43].
[125]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §9º, p. 141.
[126]KIERKEGAARD,SorenAabye.**O Conceito de Angústia**. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de VigiliusHaufniensis. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011. §5º, p. 48.

pecado original. Ao proibir somente o homem e não os demais animais de comerem da árvore do conhecimento do que é bom ou mau, o que se percebe é que somente com o homem há a possibilidade de transformação interior diante da transgressão da regra – só o seu ser pode se alterar:

> Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Esta explicação é, portanto, *a posteriori*. A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado desapercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de *ser-capaz-de*. Ela não tem nenhuma ideia do que é que ela seria capaz de fazer, pois de outro modo se pressupõe, certamente – como em geral sucede – o que só vem depois, a distinção entre bem e mal. Existe apenas a possibilidade de *ser-capaz-de*, enquanto uma forma superior da ignorância e enquanto uma expressão superior da angústia, porque esta capacidade, num sentido superior, é e não é, porque num sentido superior ela a ama e foge dela.[127]

Como afirma Casanova, o pecado original não é tão relevante em si para Kierkegaard, mas sim a possibilidade do pecar para a redenção – pecar é poder pecar[128]. Essa possibilidade para a possibilidade aparece como efetivação da liberdade:

> Não se trata aqui da liberdade como livre escolha sem a presença de qualquer jugo externo. Ao contrário, o homem é livre aqui muito mais porque não possui a princípio nenhuma determinação específica, nem mesmo a determinação do racional. Ser homem, é o que Kierkegaard lê no texto bíblico do Gênesis, é precisar primeiro determinar a possibilidade que é, para, a partir dessa determinação, ter em seguida algumas coisas como possíveis e outras como não possíveis. Ganha voz por meio da leitura kierkegaardiana uma determinação absolutamente revolucionária da modalidade do possível.[129]

A relação entre a possibilidade para a possibilidade em Kierkegaard como manifestação da liberdade é também realçada por Figal:

> Tendo como ponto de partida que o conceito de possibilidade é determinado em sua relação com o de realidade, Kierkegaard apreende a experiência da possibilidade como experiência do vir-a-ser algo real.

---

[127]KIERKEGAARD, **O Conceito de Angústia...**, *cit.*, §5º, p. 48.
[128]CASANOVA, **Eternidade Frágil...**, *cit.*, p. 255.
[129]CASANOVA, **Eternidade Frágil...**, *cit.*, p. 256.

> Como diz Kierkegaard, o que é só pode ser experimentado como possível na medida em que se "acredita" que ele veio a ser. Não é a suposição de que pode ser algo diferente ou pode ser diferentemente que outorga o discurso acerca de "um possível", pois aqui é o outro e não o que se encontra presente que é possível. Ao contrário, o que legitima um discurso acerca de "um possível" é a suposição de ele era possível, então, realmente, veio a ser: "A possibilidade, da qual o possível que se tornou o real proveio, acompanha constantemente o que veio a ser, e permanece junto ao que passou – mesmo que houvesse milênios entre eles: logo que o posterior repete o fato de ter vindo a ser (e ele o faz quando acredita nisso), ele repete a sua possibilidade, indiferentemente quanto a si aqui pode ou não ter lugar o discurso acerca de representações mais exatas". [130]

A possibilidade do ser-aí é concreta em Heidegger pelo fato de que, mesmo sendo caracterizado por um poder-ser, esse possível **necessariamente** se realiza em um mundo fático sedimentado em que o ser-aí já se encontra jogado ou inserido[131]. Por isso, ao existir o ser-aí necessariamente deixa-se absorver na facticidade, ou seja, ele se perde de si, marcando a relação entre os dois modos de ser que acompanham o ser-aí: *propriedade* e *impropriedade.*[132]

> Segue-se que os entes designados como ser-aí possuem um tipo específico de determinação por caracteres, os quais, além disso, não pertencem ao plano do oculto ou do inefável, mas, ao contrário, podem ser exibidos e mostrados. Tais caracteres não são propriedades, mas maneiras. Dito de modo mais cuidadoso: as maneiras de ser são os caracteres que perfazem a determinação própria dos entes que são ser-aí, e não devem ser tomados como propriedades do mesmo tipo a que pertencem as propriedades dos entes subsistentes.[133]

Daí se afirmar que ser-aí é poder-ser na facticidade, ou seja, *ser-aí* implica de forma imediata ou intencional *ser-no-mundo*[134] – a intencionalidade agora se institui entre ser-aí e mundo, pois o poder-ser requisita o mundo de forma imediata para sua concretização, ou seja, ser ser-aí implica ser ser-no-mundo. *Ser-no-mundo* é um existencial do ser-aí, uma estrutura que condiciona a existência, mas que só se encontra em meio à existência. É tarefa do

---

[130] FIGAL, **Martin Heidegger...**, *cit.*, p. 36.

[131] GüntherFigal vê em todo gesto fenomenológico de Heidegger de conceber a estrutura ser-aí como possibilidade o esforço de se pensar fenomenologicamente a liberdade. Cf. FIGAL, **Martin Heidegger...**, *cit.*, p. 248 e segs.

[132] HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §9º, p. 141 [43].

[133] REIS, Robson Ramos dos. **Aspectos da Modalidade.** A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica. Rio de Janeiro: Viaverita, 2014. p. 66.

[134] HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §12, p. 169: "Mas essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo*".

filosofar acompanhar de perto o modo de concretização dessa estrutura. O existencial ser-no-mundo significa assim existir sempre em meio ao mundo, pois a existência descerra, abre o mundo. Existindo, sempre já está junto ao mundo: é ele um correlato imediato da existência, que nos projeta imediatamente para as coisas. Daí a estrutura ser-aí como ser-no-mundo apontar para a decadência ou absorção no mundo, no impróprio, como forma de ser na cotidianidade média[135]. Mundo, em Heidegger, aparece aqui como a condição de manifestabilidade do ente, em que ele se mostra como algo:

> Nós somos antes radicalmente existentes, seres marcados por uma dinâmica extática, por uma saída originária de si em direção aos entes. Há aqui um questionamento fenomenolpogico primordial em relação à suposição moderna, expressa de maneira tão paradigmática por Fichte, de que toda e qualquer consciência de objetos pressupõe desde o princípio autoconsciência. Não há nenhuma autorreferencialidade inicial e o existir é antes abruptamente marcado por uma saída de si, por aquilo que a fenomenologia tradicional chamou de um movimento intencional. Na medida em que esse movimento se dá, abre-se ao mesmo tempo o campo no qual o existente se vê desde o início abruptamente jogado. A esse campo Heidegger dá o nome de mundo como horizonte de manifestabilidade do ente. O que ele tem em vista por tal expressão também é simples de elucidar. Chamar o mundo de horizonte de manifestabilidade do ente significa ao mesmo tempo afirmar que nenhum ente se manifesta ou pode se manifestar enquanto ente sem que esse horizonte se ache presente. Isso não significa dizer que, se o homem não estivesse presente e se a existência não experimentasse a sua dinâmica extática, todas as coisas desapareceriam e os animais, por exemplo, atravessariam paredes, andariam por sobre a água ou mesmo deixariam de experimentar o seu campo vital. Isso significa apenas que nada viria à tona *como* nada.[136]

O modo pelo qual essas duas estruturas - ser-aí e mundo - se co-estabelecem de forma imediata se dá pela *compreensão*. A compreensão é um existencial ou modo de ser do ser-aí, como acima mencionado, responsável por seguir remissivamente os campos de sentido abertos pela existência: a existência é compreensiva, e existir é descerrar, abrir-se compreensivamente aos campos de sentido do mundo. Essa implicação entre ser-aí, compreensão e ser-no-mundo é descrita por Heidegger no § 31:

> Existindo, o *Dasein* é o seu "aí", o que significa, assim: o mundo é "aí"; o seu *ser-"aí"* [*Dasein*] é o ser-em. E este é igualmente "aí", isto

[135]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §9º, p. 143 [43].
[136]CASANOVA, Marco.**A falta que Marx nos faz**. Rio de Janeiro: Viaverita, 2017. p. 72.

> é, como aquilo em-vista-de-que o *Dasein* é. No em-vista-de-quê, o existente ser-no-mundo abre-se como tal, abertura essa que foi denominada entender. No entender do em-vista-de-quê é coaberta á significatividade que nele se funda. A abertura do entender, como abertura do em-vista-de-quê e da significatividade, é cooriginariamente abertura do completo ser-no-mundo. A significatividade é aquilo-em-relação-a que o mundo, como tal, é aberto. Que o em-vista-de-quê e a significatividade são abertos no Dasein significa: o Dasein é o ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu próprio ser.[137]

A compreensão possibilita a concretização do poder-ser do ser-aí em meio ao mundo fático em que ele se encontra. A estrutura ser-no-mundo demonstra a imersão de pronto e de imediato na facticidade. Como fenomenologia implica ver as coisas elas mesmas em seus campos de autodação, há aqui a preponderância do aspecto prático sobre o teórico, de modo que indo aos utensílios intramundanos é possível ir ao encontro do mundo, pois é ele o próprio horizonte da manifestação desses utensílios. É o que Heidegger denomina, no §14, de *mundaneidade do mundo*:

> "Mundidade" é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Mas este, nós o conhecemos como uma determinação existenciária do *Dasein*. Mundidade é, por conseguinte, ela mesma um existenciário. Quando perguntamos ontologicamente pelo "mundo", de modo algum abandonamos o campo temático da analítica do Dasein. "Mundo" não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein não é*, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo. Isso não exclui, porém, que o caminho da investigação do fenômeno "mundo" passe pelo ente-do-interior-do-mundo e por seu ser. A tarefa de uma "descrição" fenomenológica do mundo é tão pouco manifesta que já uma sua determinação suficiente exige essenciais elucidações ontológicas.[138]

Os utensílios vão remetendo uns para outros, em meio a uma teia referencial mais ampla. Através da ocupação com os campos utensiliares, ou seja, dos contextos de uso, vão se constituindo os significados. Contudo, o que mobiliza e estabiliza os próprios significados são os mobilizadores estruturais – os campos de sentido ou *em-virtude-de*, que conferem estabilidade à própria capa de preconceitos e permitem o comportamento adequado junto aos utensílios. O significado surge justamente da sedimentação desses campos de sentido. Do que expomos até aqui, podemos afirmar o seguinte: mundo representa a totalidade dos campos de sentido históricos sedimentados, a significância que aponta para lógica da ocupação

[137]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §31, p. 407.
[138]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §14, p. 199-201 [64].

conjuntural dos utensílios e também para os mobilizadores estruturais da existência, os *em virtude-de*, que possibilitam o manuseio significativo dos entes intramundanos, assim como o comportamento prático ou as ações cotidianas do ser-aí[139] através da familiaridade com o mundo[140]. O mundo ou facticidade é o espaço sedimentado que deixa em evidência três estruturas fundamentais: do ser-no-mundo exsurgem ocupação, preocupação e em-virtude-de[141], que são os modos pelos quais o ser-aí se movimenta em meio à facticidade[142]. Por já estar-aí em meio à facticidade, o mundo vem ao acesso do ser-aí ressaltando a lida prática que se sobrepõe ao acesso teórico aos entes. Quer-se com isso dizer que os entes intramundanos não estão aí para serem contemplados em suas essências, mas já se apresentam de pronto e imediato em seus campos de *uso*: o ser-aí lança mão destes como utensílios, pois são eles *algo para*, ocupando o ser-aí em *modus* prático:

> Na abertura e explicação do ser, o ente é cada vez pré-temático e cotemático, o tema sendo propriamente o ser. No âmbito da presente análise, o ente pré-temático é o que se mostra no ocupar-se que ocorre no mundo-ambiente. Esse ente não é então objeto de um conhecer-teórico-do-"mundo", ele é o empregado, o produzido etc. E, como ente que vem-de-encontro dessa maneira, ele se põe pré-tematicamente diante do olhar de um "conhecer" que, "sendo fenomenológico", olha primariamente para o ser e, a partir dessa tematização do ser, cotematiza o respectivo ente. Esse interpretar fenomenológico não é, portanto, conhecer de propriedades ônticas do ente, mas um determinar a estrutura do seu ser [...] O *Dasein* cotidiano já é sempre nesse modo; por exemplo, ao abrir a porta emprego a maçaneta. A conquista do acesso fenomenológico ao ente que vem-de-encontro consiste, ao contrário, na rejeição das tendências interpretativas concomitantes à ocupação e que a ela se impõem, encobrindo em geral o fenômeno de tal "ocupar-se" e, ao mesmo tempo, o ente que tal como ele é vem-de-encontro a partir de si mesmo no ocupar-se e para este.[143]

Os entes intramundanos aparecem para o ser-aí não como entes cuja essência deva ser apreendida por meio de faculdades cognitivas em acessos teóricos, mas sim como instrumentos ou utensílios que estão *aí para* serem manejados pelo ser-aí. Além do mais, esses entes sempre vêm à presença em meio aos seus campos de uso que sempre se remetem a uma totalidade referencial em que mais utensílios se relacionam entre si na cadeia mais ampla

---

[139]CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 99-101.
[140]FIGAL, **Introdução a Martin Heidegger**, *cit.*, p. 62.
[141]CASANOVA, **Nada a caminho...**, *cit.*, p. 21-2.
[142]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §12, p. 179.
[143]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §15, p. 207-9.

de significados, a totalidade utensiliar[144]. Seguindo a picada do *Relatório Nartop*, *v.g.*, o meu computador aponta para a mesa em que se sustentam os livros-base para o escrever, que se liga à escrita, que se constitui como uma requisição da Universidade:

> Em termos rigorosos, um instrumento nunca "é" isolado. Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência "algo para..." Os diversos modos do "para algo", tais como usuabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade, constituem uma totalidade-instrumental. Na estrutura do "para algo" reside uma remissão de algo a algo. O fenômeno indicado por esse termo só pode ficar visível em sua gênese ontológica, nas análises subsequentes. Provisoriamente, é preciso pôr diante do olhar uma multiplicidade-de-fenômenos-de-remissão. Correspondente à sua instrumentalidade, o instrumento é sempre a partir da pertinência a outro instrumento: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. Essas "coisas" nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher um quarto. De imediato, o-que-vem-de-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha "entre quatro paredes", em um sentido espacial geométrico — mas instrumento-de-morar. A partir deste, mostra-se a arrumação do quarto e, nesta, cada um dos instrumentos "individuais". Antes destes já está descoberta em cada caso uma totalidade-instrumental.[145]

Como se vê na passagem do §15, o modo de ser do utensílio é a sua funcionalidade manual, a manualidade (*Zuhandenheit*)[146] ou o seu "para algo", que aponta para a cadeia mais ampla de referência que transcende o uso do ente em si e se lança ao seu modo de produção, à matéria-prima, à relação entre os diversos campos de uso dos distintos entes entre si. Devido ao fato de se apresentarem de imediato na manualidade, o ser desses entes se dá em meio à lógica da ocupação, e não mediante a apreensão teórica, enquanto entes marcados por propriedades essenciais. Essa relação é denominada por Heidegger de *conjuntura*:

> O ser do utilizável tem a estrutura da remissão — e isto significa que ele tem em si mesmo o caráter do ser-remetido-a. O ente é descoberto em relação ao fato de que ele, como esse ente que ele é, remete a algo. Ele tem consigo o conjuntar-se a algo. O caráter-de-ser do utilizável é a conjuntação. Na conjuntação, deixa-se que algo fique voltado para junto de algo. A relação do "com... junto..." deve ser indicada pelo termo "remissão". Conjuntação é o ser do ente do-interior-do-mundo,

[144]CASANOVA, **Nada a caminho...**, *cit.*, p. 25.
[145]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §15, p. 211-3.
[146]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §15, p. 213.

> em relação ao qual esse ente já é de pronto cada vez posto-em-liberdade. Como ente, ele tem cada vez uma conjuntação. Isto de que ele tenha uma conjuntaçãocom...junto é a determinação ontológica do ser desse ente e não um enunciado ôntico sobre o ente. Aquilo junto-a que a conjuntação aponta é o para-quê da serventia, o em-quê da empregabilidade. O para-quê da serventia pode ter por sua vez sua conjuntação. Por exemplo, com esse utilizável que, por isso, denominamos martelo, tem a conjuntação no martelar, o martelar a tem no pregar para deixar firme, este no proteger de intempéries e este "a fim de" abrigar o *Dasein*, isto é, em vista de uma possibilidade de seu ser. Qual a conjuntação que um utilizável tem é algo que está de antemão delineado pela totalidade-da-conjuntação.[147]

A lógica da ocupação conjuntural chama a atenção para a necessidade de o ser dos entes intramundanos se instaurar em meio à totalidade utensiliar em suas redes de remissão. Contudo, o *para-quê* dessas mesmas redes, ou as relações entre elas, não se obtém na própria dinâmica da utensiliaridade, mas decorrem do próprio ser-aí. Como Heidegger aduz acima, o martelo aponta para o martelar, que se remete ao quadro que se expõe em paredes ou para a proteção de ambientes, se se prega uma tranca a uma porta: "somente um ente dotado do caráter de poder-ser está em condições de experimentar a si mesmo em sua fragilidade e de se ver diante da necessidade de se proteger. Assim, a própria totalidade conjuntural repousa sobre certos mobilizadores estruturais que só podem ser fornecidos pelo ser-aí".[148]

> Ao ser do *Dasein* pertence o entendimento-do-ser. O entendimento tem seu ser em um entender. Se é essencialmente próprio do Dasein o modo-de-ser do ser-no-mundo, então a seu entendimento-de-ser pertence essencialmente o entender do ser-no-mundo. A prévia abertura de aquilo-em-relação-a-que ocorre o pôr-em-liberdade de o-que-vem-de-encontro no mundo nada mais é do que o entender de mundo, relativamente ao qual o *Dasein* como ente já sempre se comporta.[149]

A dinâmica de uso não marca apenas a manualidade dos objetos, como também orientações para a ação do ser-aí, comportamentos diários, modos de relações humanas com os demais. A isso, a unidade dos campos de sentido do mundo, congregando campos de uso utensiliares, mais os mobilizadores estruturais ou *os-em-virtude-de* da existência, Heidegger denomina de *significância*, *totalidade significativa* ou *impessoal*:

---

[147]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §18, p. 251.
[148]CASANOVA, **Nada a caminho...**, *cit.*, p. 40.
[149]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §18, p. 257.

> Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o entender as põe diante de si como aquilo em que seu remeter se move. O entender deixa-se remeter nessas relações e por elas mesmas. O caráter relacional dessas relações do remeter nós o apreendemos como significar. Na familiaridade com essas relações, o *Dasein* "significa" a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo. O em-vista-de-quê significa um para-algo, este significa um para-isto, este significa um junto-a do deixar-que-se-con- junte, este significa um com-quê do conjuntar-se. Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar, em que o *Dasein* se dá previamente a entender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo-relacional desse significar, nós o denominamos significatividade.[150]

A significatividade do mundo, o falatório, o impessoal[151], permitem que o ser-aí não apenas use da melhor maneira possível os utensílios, como também realize atividades básicas do dia a dia, comporte-se, movimente-se em relação a sentimentos e expectativas de futuro, aja de maneira moral: a estabilidade dos campos de sentido da tradição permite a atuação do ser-aí em meio à facticidade. Além do mais, é a significância que permite a concretização do poder-ser do ser-aí, justamente por se tratar de uma possibilidade concreta ou limitada. A significância se compõe de três elementos: disposição, compreensão e discurso.

> O discurso é a articulação da entendibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. Ao que pode ser articulado na interpretação e mesmo mais originariamente, já no discurso, demos o nome de sentido. O articulado na articulação discursiva como tal denominamos de o-todo-da-significação e este pode ser decomposto em significações. As significações, como o articulado do articulável, são sempre providas-de-sentido. Se o discurso, como articulação da entendibilidade do "aí", é um existenciário originário da abertura, e esta, por sua vez, é primariamente constituída pelo ser-no-mundo, o discurso deve ter essencialmente ele também um modo-de-ser específico de-mundo. A entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo exprime-se como discurso.[152]

A compreensão, reafirme-se, é um existencial que permite ao ser-aí concretizar o poder-ser que é o dele, ou seja, permite que ele conquiste em meio ao mundo a possibilidade de seu ser. Disposição, por sua vez, traz à presença a totalidade do horizonte fático sedimentado em que o poder-ser se apoia. O mundo não é passível de reconstrução teórica

[150]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §18, p. 259.
[151]CASANOVA, **Compreender Heidegger**, *cit.*, p. 105.
[152]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §34, p. 455.

total, através de uma faculdade cognitiva, pois o ser-aí já sempre se encontra nele. Como o ser-aí é jogado no mundo, a relação com a ele é imediata, pois de pronto e imediato já se existe no mundo como campo de manifestabilidade total dos entes. A abertura do mundo fático sendimentado ao ser-aí se faz não por meio de representações, enquanto faculdades da razão teórica, ou por vontade, como faculdade da razão prática, mas por meio de uma terceira classe de entidades subjetivas, como nos diz Casanova, recorrentemente relegada a um plano inferior na tradição filosófica, as atmosferas ou tonalidades afetivas, que marcam o modo como o ser-aí participa da convivência com outros seres-aí em geral.[153]

> Na estrutura da subjetividade moderna, os afetos vêm atrás do pensamento e da vontade. Enquanto os pensamentos nos colocam em contato com objetos correlatos e as ações nos articulam propriamente com o que é requerido em cada situação, os afetos ou os sentimentos vêm à tona como as dimensões mais fugazes e, por conseguinte, mais desprovidas de valor de verdade. Essa concepção, contudo, encerra em si uma série de problemas que permanecem impensados enquanto não nos detemos mais propriamente na análise do fenômeno dos afetos. Em primeiro lugar, a pressuposição de que os afetos têm sua sede na subjetividade é incapaz de dar conta da abrangência e da imediatidade das tonalidades afetivas. Tonalidades afetivas são como atmosferas, que nos envolvem de tal forma que tudo imediatamente se mostra a partir de seu modo de afinação. Elas não são resultados de arranjos de nossa interioridade causados por elementos externos ou internos, arranjos que seriam em seguida estendidos de forma quase mágica para o todo.[154]

As tonalidades afetivas atuam como meios de acesso do ser-aí à totalidade do mundo justamente pelo fato de mobilizar o ser-aí a partir do ser-com, ou seja, altera-se o modo como conjuntamente nos movimentamos no mundo.[155].

> O luto, por exemplo, poderia afetar a nossa concentração e nos tornar mãos recolhidos, mas não era capaz, por exemplo, de alterar os conteúdos claros e distintos de nossas representações ou mesmo nos levar a uma ação não universalizável. Com ou sem a tristeza, a soma dos ângulos internos continuava sendo 180º e uma ação que poderia se transformar em máxima continuava sujeita única e exclusivamente ao imperativo categórico, A questão é que esse modo de colocação do problema acaba perdendo de vista um elemento absolutamente central. As atmosferas afetivas não perturbam apenas a nossa inclinação para

[153]CASANOVA, **Nada a caminho...**, *cit.*, p. 50-1.
[154]CASANOVA, **Compreender Heidegger**, *cit.*, p. 110-1.
[155]CASANOVA, **Compreender Heidegger**, *cit.*, p. 111.

> certas representações e ações, mas alteram também radicalmente a própria constituição de nossos focos existenciais, lançando imediamente uma série de elementos em um espaço de absoluta indiferença fenomenológica, de tal modo que certos entes e mesmo espaços ônticos determinados deixam de se mostrar para nós ou se mostram antes em meio a um recolhimento incontornável de si.[156]

As tonalidades afetivas são responsáveis pela abertura do ente na totalidade, possibilitando a concretização do ser-aí: "A partir daí fica claro: despertar tonalidades afetivas é um modo de apreender o ser-aí em relação ao respectivo 'jeito' no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí; melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser" [157]. As tonalidades afetivas podem ser de duas maneiras: as cotidianas, responsáveis pela manutenção da cotidianidade através da abertura, e as fundamentais, que provêm da nadidade estrutural do ser-aí, ou seja, elas abrem mundo e permitem que ele assim se mantenha[158]. As tonalidades afetivas fundamentais advêm da nadidade estrutural do ser-aí, do seu próprio fundamento nulo, e são as responsáveis pelo recolhimento dos utensílios e da rede de referência em que vêm à presença ou entes intramundanos, deixando à vista o próprio horizonte.

> O fundamento do existir, portanto, é justamente o nada, uma vez que o nada ele mesmo é o que se encontra à base do movimento que liga o existir aos entes. Uma tonalidade afetiva fundamental, assim, é uma tonalidade que provém justamente desse fundamento do existir humano, do ser-aí em sua articulação imediata com o mundo histórico no qual ele se vê abruptamente jogado: que provém da negatividade ontológica do existir. As tonalidades afetivas aqui em questão, porém, também são fundamentais por conta de uma relação específica entre a negatividade e o sentido. [...] Tonalidades afetivas fundamentais, por outro lado, na medida mesmo em que elas se abatem de maneira corrosiva sobre os sentidos cotidianos que dão suporte à existência mediana dos seres-aí em geral, suspendem a própria possibilidade de que se continue simplesmente realizando as atividades sem que alguma estranha quebra se instaure.[159]

As tonalidades afetivas fundamentais, uma vez quando se abatem sobre o ser-aí, esvaziam os campos de sentido ou os focos existenciais, que deixam de orientar o

---

[156]CASANOVA, **A falta que Marx nos faz**, *cit*., p. 78-9.
[157]HEIDEGGER, Martin.**Os conceitos fundamentais da Metafísica**. Mundo – Finitude – Solidão. Trad. Marco Antonio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Grupo Gen/Forense Universitária, 2011.§17, p. 90.
[158]CASANOVA, **A falta que Marx nos faz**, *cit*., p. 81.
[159]CASANOVA, **A falta que Marx nos faz**, *cit*., p. 81-4.

comportamento intramundano, como se vê no tédio profundo[160] e, sobretudo, na angústia[161]. Se a disposição abre o aí ao poder-ser do ser-aí, imediatamente se compreende a relação entre compreensão e disposição, como se nota no §55 de *Ser e tempo*:

> O poder-ser como o que o *Dasein* existe já se entregou cada vez a determinadas possibilidades. E isto porque é um ente dejectado e sua dejecção se abre com maior ou menor clareza e penetração pelo estado-de-ânimo. Ao encontrar-se (estado de ânimo) pertence, com igual originariedade, o entender, pelo qual o *Dasein* "sabe" o que ocorre com ele mesmo, na medida em que se projetou em possibilidades de si mesmo, ou, então, estando absorvido em a-gente, deixou que elas se afirmassem por seu público ser-interpretado.[162]

Compreensão e disposição, dessa maneira, apontam para a relação intencional entre poder-ser e facticidade, que se aproximam na totalidade significativa ou significância, que fornecem a manualidade utensiliar, como também os mobilizadores estruturais da existência, que permitem os comportamentos intramundanos, apoiados nos campos de sentido cristalizados pela tradição. A compreensão projeta significados que são desenvolvidos pela interpretação: "O projetar do entender tem uma possibilidade própria de desenvolvimento. Chamamos *interpretação* o desenvolvimento do entender. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do entendido. Na intepretação, o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo" [163]. Há, assim, para Heidegger uma relação circular entre interpretação e os campos de sentido sedimentados, as pré-compreensões, que delineiam uma interpretação circular ou círculo hermenêutico, em que *algo* sempre se dá como *algo*. É essa a passagem decisiva da intepretação circular:

> A interpretação de algo como algo funda-se essencialmente por ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio. A interpretação nunca é uma apreensão sem-pressupostos de algo previamente dado [*einesVorgegebenen*, de um já-dado]. Quando a concretização particular da interpretação, no sentido da interpretação exata de texto,

[160]"Se nos perguntarmos o que caracteriza propriamente o tédio, pode ser que cheguemos a uma definição bem próxima àquela dada por Heidegger em seu texto de 1929/30: o tédio é o resultado de o ser-aí ter se tornado desinteressante para si mesmo". CASANOVA, **A falta que Marx nos faz**, *cit*., p. 84.
[161]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §39, p. 511 [182]. A angústia, ao mesmo tempo em que libera a nadidade, permite ao ser-aí movimentar-se de forma diversa em meio às capas de sentido do mundo, agora articuladas por meio do fundamento nulo de si próprio. A angústia articula o *cuidado* do ser-aí e permite a *singularização*. Voltaremos a esses temas no próximo capítulo, quando retomarmos a discussão em torno da situação hermenêutica.
[162]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §55, p. 745.
[163]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §32, p. 421.

> apela de bom grado para o que de imediato "está- aí", o que está aí de imediato nada mais é do que a indiscutida, e que-se-entende-por-si-mesma, opinião-prévia do intérprete, que ocorre necessariamente em todo princípio-de-interpretação como aquilo que já é "posto" com a interpretação em geral, isto é, já é previamente dado no ter-prévio, no ver-prévio e no conceito-prévio.[164]

Aquilo que se articula na interpretação, enquanto atualização da compreensão, é o sentido. O sentido é, por sua vez, enunciado na enunciação, que possui três significações: a) mostração, fazer ver o ente em si mesmo a partir de si mesmo; b) predicação, um sujeito enuncia um predicado que o determina; c) comunicação, proferição ou manifestação verbal, ou o fazer-que-se-veja-juntamente o mostrado em sua determinação[165], em que se percebe a linguagem em relação com o fenômeno da abertura compreensiva – o *logos* é sempre *logos de*, ou *o logos tynós*, na terminologia platônica. O discurso, por sua vez, como afirmado supra, é terceiro componente marcante da estrutura ser-no-mundo:

> [...] *o discurso é existencialmente de igual originariedade que o entender*. A entendibilidade já está sempre articulada, inclusive já antes da interpretação apropriadora. O discurso é a articulação da entendibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. Ao que pode ser articulado na interpretação e mesmo mais originariamente, já no discurso, demos o nome de sentido. O articulado na articulação discursiva como tal denominamos de o-todo-da-significação e este pode ser decomposto em significações. As significações, como o articulado do articulável, são sempre providas-de-sentido. Se o discurso, como articulação da entendibilidade do "aí", é um existenciário originário da abertura, e esta, por sua vez, é primariamente constituída pelo ser-no-mundo, o discurso deve ter essencialmente ele também um modo-de-ser específico de mundo. A entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo exprime-se como discurso. O todo-de-significação da entendibilidade acede à palavra. Das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações.[166]

Como esclarece Figal, o enunciado e a predicação apoiam-se em sentidos e contextos familiares, que pressupõem estabilidade do contexto familiar de experiência de sentido, ou seja, sustenta-se o enunciado em um *como hermenêutico*[167], de maneira que a Hermenêutica em Heidegger aparece, nas palavras do §7º, como *fenomenologia do ser-aí*, condição de

[164]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §32, p. 427.
[165]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §32, p. 435-9.
[166]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §34, p. 455.
[167]FIGAL, **Martin Heidegger...**, *cit.*, p. 55-6.

qualquer questionamento ontológico[168]. O campo de sentido sedimentado é o que possibilita a articulação discursiva.

4. Observações Finais

Como se percebeu do exposto até aqui, a fenomenologia marca a relação intencional de *tendência às coisas*, que, em Husserl, apoia-se na dinâmica da consciência e de seus campos de objetos correlatos, ao passo que em Heidegger a intencionalidade indica o nexo indissociável entre existência e mundo histórico sedimentado. Já a compreensão se assenta na necessidade de trazer à presença aquilo que se mostra enquanto tal, querendo-se com isso dizer a compreensão tem por objetivo permitir que o fenômeno apareça a si e para si como ele mesmo, em seu campo de auto-dação.

5. Referências bibliográficas

CASANOVA, Marco. **A falta que Marx nos faz**. Rio de Janeiro: Viaverita, 2017.

_____. **Compreender Heidegger**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Eternidade Frágil**. Ensaio de Temporalidade na Arte. Rio de Janeiro: Viaverita, 2013.

_____. **Nada a caminho**. Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FIGAL, Günther. **Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HEIDEGGER, Martin.**Os conceitos fundamentais da Metafísica**. Mundo– Finitude – Solidão. Trad. Marco Antonio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Grupo Gen/Forense Universitária, 2011.

_____. Ser e tempo. Trad. Fausto Castilho. Campinas/Petrópolis: Unicamp-Vozes, 2011.

[168]HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §7º, p. 127.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Grupo Gen/Forense Universitária, 2012.

_____. Investigações Lógicas – Sexta Investigação. *In:* **Conferências e Escritos Filosóficos - Os Pensadores.**Trad. ZelijkoLoparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KIERKEGAARD, SorenAabye. **O Conceito de Angústia**. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de VigiliusHaufniensis. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

REIS, Robson Ramos dos. **Aspectos da Modalidade.** A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica. Rio de Janeiro: Viaverita, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **A Imaginação**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 6. ed. São Paulo: Difel, 1982.

_____. **A transcendência do Ego**. Trad. João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **O Ser e o Nada**. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. *In*:**Situações I**. Críticas literárias. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

ZAHAVI, Dan. **A Fenomenologia de Husserl**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Viaverita, 2015.