



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em História – Área de concentração: História Cultural  
Linha de Pesquisa: Identidades, tradições, processos

---

**Rodrigo Fernandes da Silva**

**FUNDAMENTAÇÃO EM CIÊNCIAS DA CULTURA: INVESTIGAÇÕES ORIGINÁRIO-  
FENOMENOLÓGICAS DA HERMENÊUTICA**

Brasília  
2011

Rodrigo Fernandes da Silva

FUNDAMENTAÇÃO EM CIÊNCIAS DA CULTURA: INVESTIGAÇÕES ORIGINÁRIO-  
FENOMENOLÓGICAS DA HERMENÊUTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília – UnB.

Orientador: Prof. Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins.

Brasília  
2011

Rodrigo Fernandes da Silva

FUNDAMENTAÇÃO EM CIÊNCIAS DA CULTURA: INVESTIGAÇÕES ORIGINÁRIO-  
FENOMENOLÓGICAS DA HERMENÊUTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília – UnB.

Orientador: Prof. Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins.

Aprovado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins – Universidade de Brasília / PPGHIS

---

Dr. Gerson Brea – Universidade de Brasília / PPGFIL

---

Dr. Luiz Sérgio Duarte Silva – Universidade Federal de Goiás / UFG

## Agradecimentos

Discutir, inquirir, não o outro, mas o si - mesmo. Acuidade e detalhes que se busca com avidez por vezes desmedida, descontrolada, causticante. Oscilações entre a vivacidade de uma pesquisa e a sensação de desespero ante sua completa falência. Confusão entre angustia e conceito; ela nele, ele perdendo-se nela – historiografia.

Por essa dissertação agradeço à constelação de lugares que me habitam:

Minha família, responsáveis por eu ter chegado até aqui. Meu pai, Marcos Fernandes da Silva, minha mãe, Geralda Esvair da Silva Fernandes, meus irmãos Karla Patrícia Fernandes, Marcos Fernandes da Silva Junior e meu sobrinho João Victor Fernandes Rodrigues.

Meus comparsas Tarsila Couto, Marcela Borela, Suene Honorato, Josias Freire, Manoel Gustavo, Lyana Carvalho, Eduardo Kolody, Paulo Previterra, Leônidas Fernandes, Johnny Rosa (este, um parceiro, comparsa inesperado já nos primeiros dias na terra vazia; personagem de dias memoráveis); lugares que me provam amizades sinceras e capazes de suportar o descompasso entre os seres.

Agradeço ao professor Luiz Sérgio, por ser o exemplo que formou minha primeira imagem de historiador. Imagem que me acompanhará até o fim dessa jornada que ontem mesmo parecia ser o fim, e que continuará amanhã.

Ao professor Estevão Rezende Martins, que me acolheu, sabendo ou intuindo com antecedência que construiríamos modos diferentes de pensar, mas que até aqui me respeitou como um colega de vocação.

A você, fôlego e brisa matinal na tarde em que as forças já secavam: flor e cheiro-amarena.

E a você, vizinha, Eurica José da Silva, fonte de minha poesia ancestral, figura maior que a de Nossa Senhora, sem ser mãe do menino-deus, é mãe do Sagrado em mim.

## RESUMO

Este trabalho foi construído ao longo de pesquisas que mantiveram a perspectiva de uma incursão ao desconhecido. A investigação como inquirição a partir de um “lugar” que acredita-se ter em mente, mas que ao longo do engaste com a matéria que perscruta se desdobra em re-alocações constantes deste “lugar” e ao término revela-se como a investigação sempre leva a um ponto de profunda inconcretude em que o que se construiu alarga o lugar de onde se partiu na mesma medida em que o torna ainda mais inacessível. Dizer deste modo, enxergar a pesquisa de maneira tão insólita não quer dizer afirmar que ela não leve a nada nunca, mas que ao expandir as imagens mentais que foram a partida, ela as engendra em novas buscas, em novas inquirições. Diz respeito ao simples fato de que a esta altura das inquirições filosóficas e em humanidades no Ocidente o que se tem à vista é o fato de que a linguagem sempre irá resguardar-se em seu estado de encantamento. Ainda que cada corpo de pesquisa possa acrescentar modos de ver para a vida hodierna, o encantamento irá se mostrar incólume. Assim, este trabalho buscou ao manter esse estado, encadear sistemas de forma absolutamente heterodoxa. Jamais se tentou ou se perguntou se os links que se fez entre os sistemas estava previsto no ato criativo dos autores, por compreender que escrever sobre hermenêutica é um ato hermenêutico em si e que seus resultados deve por tácita obrigação extrapolar o sujeito criador, des-subjetivar seu sistema e se apropriar dele. Por isso os capítulos estão encadeados como se segue: Wilhelm Dilthey e sua fundamentação hermenêutica a partir de dados fenomenológicos que estão implícitos ao seu vocabulário psicológico, sua ontologia e suas premissas historicistas. Walter Benjamin, em sua busca por demonstrar a unidade heteróclita da Imagem Dialética como imagem que forma narrativas constelativas tendo ao mesmo tempo um núcleo agregador, o originário. Ao final, pelas vias destes dois autores principais, os conceitos de hermenêutica originária e hermenêutica do originário vistos nas concepções de Antonin Artaud sobre a linguagem.

## ABSTRACT

This dissertation has been builded from researches that hold a submersion in the unknown. The research as inquiring from a "place" that is believed to have in mind, but that over the course of onyx with the matter who searches unfolds in re-allocations included in this "place" and at the end reveals himself as the research always leads to a point very unusual in that it is built it extends the place from where it went to the same extent as the makes it even more inaccessible. Say in this way, seeing the research so unusual does not mean to say that she does not lead to anything ever, but that to expand the mental images that were the departure it engenders new searches, in new inquiries. It respect to the simple fact that by this time of inquiry and philosophical in humanities in the West, the who has the view and the fact that language always will safeguard in his state of enchantment. Even though each body of research can add modes to see for the modern life, the enchantment will be unscathed. Thus, this study sought to maintain this state, adapting systems absolutely heterodoxies. It was never brought or asked if the links that are made between the systems had been planned in creative act of the authors, to understand that writing on hermeneutics is a hermeneutic act itself and that its results must by tacit obligation extrapolate the subject creator, des-subjectivating its system and seize him. Therefore the chapters are linked as follows: Wilhelm Dilthey and his reasoning hermeneutics from phenomenological data that are implicit in their psychological vocabulary, its ontology and its historicist premises. Walter Benjamin, in his search for demonstrate the unity of the Dialectical Images as image that form narratives having at the same time a nucleus aggregator, the origin. In the end, the paths of these two main authors, the concepts of origin hermeneutics and hermeneutics of origin viewed in the conceptions of Antonin Artaud on language.

## Sumário

<b>Introdução</b>	<b>09</b>
<b>Capítulo 1</b>	<b>12</b>
1. Fenomenologia e Hermenêutica	12
1.1 Tempo e Predicação: a tessitura fenomenológica da Hermenêutica	12
<b>Capítulo 2</b>	<b>49</b>
1. Consciência Histórica como Consciência Originária	49
1.1 Imagem Dialética e Representação Originária em Walter Benjamin	49
1.2 Arquétipo e <i>Ursprung</i> : Benjamin Leitor de Carl G. Jung	65
1.3 <i>Ursprung</i> e Silêncio: Benjamin e Samuel Beckett ou A Inominabilidade Originária da Linguagem	83
<b>Capítulo 3</b>	<b>92</b>
1. Hermenêutica Originária como Conceito Metapoético em Narrativa Histórica	92
1.1 Antonin Artaud como Imagem Dialética	92
1.2 Narrativa Histórica como Corpos de Devir	106
<b>Conclusão</b>	<b>109</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>115</b>

Às vezes, nessas “estréias” de teatro, que são o único lugar em que encontro o que se chama com insolência p “*tout-Paris*”, tenho a impressão de que a sala vai desaparecer, que esse mundo, tal como parece, não existe. São os outros que me parecem reais, as grandes figuras que gritam no palco. Para não fugir, então, é preciso lembrar-se de que cada um dos espectadores tem, também, um encontro consigo mesmo; que ele sabe disso, e que, daqui a pouco, terá de comparecer a este encontro. Logo ei-lo de novo fraternal: as solidões reúnem aquilo que a sociedade separa...

Na ilusão da vida, eis o homem que encontra suas verdades e que as perde, na terra da morte, para voltar, através de guerras, dos gritos, da loucura de justiça e amor, enfim, da dor, para esta pátria tranqüila, em que a própria morte é um silêncio feliz. Eis, ainda... Sim, nada impede que se sonhe, na própria hora do exílio, já que pelo menos isso eu sei, com toda certeza, que uma obra de homem nada mais é do que esse longo caminho para reencontrar, pelos desvios da arte, as duas ou três imagens simples e grandes, às quais o coração se abriu uma primeira vez...

Albert Camus  
*O Averso e o Direito (prefácio)*



## Introdução

Trabalho rizomático. Suas partes não se fecham, antes, possuem apenas um mesmo átimo; reconhecer as sinuosas paragens em que um conceito habitou. Os capítulos ressoam como 27 minutos de uma canção de jazz: inicia-se em virtude de uma verve mística, encontra os primeiros acordes para anunciá-la, se perde em acordes caóticos em que a beleza se mostra puramente assimétrica, estratificada, e termina retornando à verve. Apenas à verve, não a uma estrutura linear de apresentação. Apreende-se imagens mentais, paisagens sonoras e as concatena respeitando apenas aquilo que nelas mesmas se insinua dentro de um conjunto reflexivo, mas sem estabelecer ordens contíguas, antes, elas se tocam transversalmente. Neste toque transversal encontram-se ângulos de tamanhos diversos a partir dos quais elas podem ser articuladas, mesmo que o estado de coisas destes ângulos configurem-se em aberturas ao infinito. Semântica contendo com a maior consciência possível catalisadores meta-semânticos.

A síntese que se segue acerca dos elementos de cada capítulo está sob a égide da multiplicidade rizomática:

Nem indivíduo, nem espécie, o que é o anôma-lo? É um fenômeno, mas um fenômeno de borda. Eis nossa hipótese: uma multiplicidade se define, não pelos elementos que a compõem em extensão, nem pelas características que a compõem em compreensão, mas pelas linhas e dimensões que ela comporta em "intenção". Se você muda de dimensões, se você acrescenta ou corta algumas, você muda de multiplicidade. Onde a existência de uma borda de acordo com cada multiplicidade, que não é absolutamente um centro, mas é a linha que envolve ou é a extrema dimensão em função da qual pode-se contar as outras, todas aquelas que constituem a matilha em tal momento; para além dela, a multiplicidade mudaria de natureza. (DELEUZE & GUATARRI, 1997, p.27)

O conceito que aparecerá em cada um destes capítulos, a saber, o conceito de *hermenêutica originária*, é na verdade o *agenciamento de multiplicidades*. De modo que os capítulos se colam pelas linhas que estão na sinuosidade dos extremos dos rizomas. O conceito quer viver da mesma natureza que se compreende viver a narrativa histórica, qual seja a de uma pele temporal entificada aberta. A narrativa como devir-animal, como constelação (Benjamin). A narrativa são fibras que se perpassam, mas que os fios individuais correspondem a linhas e extremos semperteando na borda desta pele entificada, a qual tem no tempo imemorial do inconsciente toques e ângulos rizomáticos, múltiplos. Assim, vê-se tanto para o conceito de hermenêutica originária quanto para a noção de narrativa que, "em todo caso, não há bando sem esse fenômeno de borda, ou anôma-lo." (DELEUZE & GUATARRI, 1997, p.28). Esta, corresponde, no entanto, aos resultados do primeiro esforço, havendo posteriormente uma alteração silenciosa que conduz o trabalho da pesquisa pelo conceito de hermenêutica originária para uma pesquisa por uma hermenêutica do originário. Assim que, a

estrutura a-lógica desta dissertação é a condição de forma para que essa alteração tenha se processado. Deste acontecimento um novo espectro se abre – que trás todo o texto ao princípio de uma pesquisa novamente – e consolida um fator programático para uma teoria da história que nele se insinua, a saber, o de perscrutar pelo lugar da narrativa histórica no âmbito destes conceitos interrelacionados. Corresponde a perguntar – pergunta não respondida – como a historicidade comunicativa que se formula na narrativa histórica (hermenêutica originária) funda-se na historicidade silenciosa e mágica do Ser (hermenêutica do originário). O intérprete/historiador ao qual esse trabalho permuta a condição da pesquisa histórica é primeiro um homem primitivo, arrastado pelo ser, jogado no acontecer. E sem qualquer apoio da reflexão; postado ante a indigência do originário é que ele pode também convocá-lo, e de primitivo ele se torna poético. E a linguagem, cindida pelo silêncio, parece clamar incessantemente para a sua falta. Afirmação plurívoca, mas consciente de ser essa a condição moderna que, tendo sido decepada da tradição pela lógica científica, agoniza pela perda do silêncio a-lógico do Ser. A pesquisa pelo inconsciente é a maior de todas as clivagens em direção ao estado de cura que as sociedades modernas almejam, e a narrativa histórica que neste trabalho se almeja pensar – do ponto de vista da teoria da história – participa deste mesmo fôlego que almeja reconstruir o lugar do inconsciente. Assim, hermenêutica originária e hermenêutica do originário são os dois conceitos que remetem essa pesquisa a um novo início.

A estrutura aberta consiste em no primeiro capítulo ler no pensamento hermenêutico de Wilhelm Dilthey dados fenomenológicos veiculados por um vocabulário psicológico. Indicar termos e relacioná-los demonstrando seu estatuto fenomenológico.

Em seguida, tendo passado pelas linhas de fuga iniciais, passar-se-á ao problema do originário visto como necessidade de pensar o que se viu acontecer já no primeiro capítulo, a saber, a clivagem de uma hermenêutica originária para um hermenêutica do originário. Será feito a partir do conceito de *imagem dialética* e *originário* em Walter Benjamin. Algumas correlações serão feitas na tentativa de colar os conceitos benjaminiano a outras formas de pensamento, quais sejam o conceito de *inconsciente coletivo* em C. G. Jung e a noção de *inominabilidade* na literatura de Samuel Beckett.

Por fim, o último capítulo-rizoma irá pela via de uma abordagem histórico filosófica submeter os conceitos de hermenêutica originária e hermenêutica do originário às reflexões de Antonin Artaud acerca da linguagem e seu duplo. Procurando encontrar nelas linhas de fuga que remetam ao problema da fenomenologia e da hermenêutica direcionadas ao problema da história e da historicidade.

## Capítulo 1

### Fenomenologia e Hermenêutica

#### 1. Tempo e Predicação: a tessitura fenomenológica da Hermenêutica

Este capítulo concentra-se no pensamento de Wilhelm Dilthey buscando compreender o caminho traçado por ele com o fim de elaborar o conceito de uma *crítica da razão histórica* a partir da análise dos elementos que constituem a tessitura de seu pensamento. O trabalho por ele empreendido de uma fundamentação epistemológica das ciências do espírito; de um lado, sobre uma psicologia descritiva, de outro, sobre uma hermenêutica. Apesar desta distinção, a psicologia descritiva será lida neste capítulo (leitura a evidenciar-se) como fenomenologia, e a hermenêutica como transcurso, processo do qual surge proposições mais de princípio que de método (por isso Hermenêutica Originária). Afirma-se em relação a Dilthey, o mesmo que Paisana afirma em relação a Husserl, a saber, que este último encaminha a epistemologia como fenomenologia. (PAISANA, 1992, p.21). Trata-se de ler no transcurso intelectual de Dilthey uma postura reflexiva assumida como fenomenólogo. Em sua busca pelo método hermenêutico-originário para a compreensão de uma vida originária, as noções disponíveis acerca de consciência e linguagem produtoras de trabalhos em psicologia experimental, aparecem para Dilthey como limites a uma concepção universal para fundamentar as ciências do espírito. Neste caso, imbuído de questões fenomenológicas, que na fase final de sua trajetória Dilthey encontra em Husserl, cria-se um fundo universal em que as estruturas da consciência poderiam ganhar solos para além dos pólos físicos que fundamentavam a psicologia. É essa perspectiva fenomenológica (tempo e predicação) que fazem com que Dilthey encaminhe sua psicologia descritiva (epistemologia) como fenomenologia. Assim os argumentos que se seguem partem da intenção de Dilthey, expressa no início de *El Mundo Histórico*<sup>1</sup>, de investigar a natureza do conhecimento histórico a partir da própria natureza do conhecimento enquanto investigação epistemológica.

A consciência como objeto é tomada por Dilthey como uma estrutura, fundada numa estrutura ontológica prévia. Deste modo a consciência é acessada pelo conceito como procedimento analítico, que decanta totalidades e as acomoda em conceitos compreensivos. O dado psicológico e sua decantação compreensivo-conceitual dá-se analiticamente a partir das próprias estruturas sociais, pois compartilham para Dilthey um halo estrutural que pode ser abstraído a fim de auferir conceitos epistemológicos que fundamentem as ciências do espírito.

O conhecimento trata de penetrar cada vez mais, na medida de seu avanço, nesta trama ou conexão; se torna cada vez mais objetivo por meio da captação desta (trama, estrutura) sem com isso poder suprimir sua própria natureza, pois “o que é” não pode ser experienciado mais que por empatia, o reconstruindo, unindo, separando, em conexões abstratas, em um nexos de conceitos. (DILTHEY, 1944, p.05).

---

<sup>1</sup> Tradução para o espanhol de *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.

O dado ontológico (vida originária como se discutirá a frente) funciona como um núcleo que permite a Dilthey manter em intrínseco vínculo as abstrações referentes à consciência como objeto e os conjuntos simbólicos que se articulam nos grupos sociais. No centro dessa premissa que funda o núcleo aqui indicado há uma consideração ontológica como base das operações fenomenológicas. A justeza destas afirmações é evidenciada pela conexão das seguintes passagens.

O mundo histórico humano não se apresenta a nós pela mediação das ciências do espírito como a cópia de uma *realidade* que se encontre *externamente*. O conhecimento não pode produzir uma cópia semelhante, pois se encontra *encadeado por seus próprios meios* que são a *observação*, a *compreensão* e o *pensar conceitual*. (DILTHEY, 1944, p.05)

O compêndio e suma daquilo que a nós se revela na vivência e na compreensão é a vida, como uma conexão que abarca o gênero humano. Ao abordar esse grande fato, que para nós não é apenas o ponto de partida das ciências do espírito, mas também da filosofia, temos que ir para além da elaboração científica deste fato e *captar o fato mesmo em seu estado bruto*. (DILTHEY, 1944, p.154)

Se a reconstrução da natureza humana via a psicologia deseja ser algo *são, vivaz, fecundo* para a inteligência da vida, terá que basear-se no *método da compreensão originária*. (DILTHEY, 1945, p.222)

Aqui, a dimensão que nasce da relação constante entre pensamento e ser, entre reflexão e experiência se evidencia. “Que ambos, pensamento e ser podem vir a ser concordantes mostra-se-nos em nossa auto-consciência, na qual existimos os dois, ‘pensar’ e ‘pensado’ consistindo nossa vida na conjugação de ambos”. (AMARAL, 1994, p.75). Tomando as três passagens em conjunto pode-se então obter clareza inicial das premissas ontológicas do núcleo acima indicado. Dilthey principia por estabelecer que toda abstração obedece aos dados ontológicos do próprio ato reflexivo. Quando afirma a impossibilidade de que as ciências do espírito atue para além do que é a vida mesma. Os modos por ele referidos, a saber, observação, compreensão e pensar conceptual podem ser lidos quase como sinônimos. O importante da primeira passagem é o estabelecimento do fator anímico que doa todas as possibilidades do conhecimento, neste caso a *realidade*. Realidade não como mundo externo e disjuntivo à experiência humana comum (no sentido de partilhada), mas como composto interno que doa legibilidade (conhecimento como leitura ontológica) à existência, sentido. É dessa legibilidade que parte a investigação. Mas qual a natureza daquilo que se nomeia como espiritual ou anímico? A vida como dado irreduzível, legível por necessidade ontológica. A distinção entre vivência e vida estabelece de antemão uma distinção capital, a saber, a vida como dado irreduzível, como dado cru (esse último termo uma tradução do termo *crudo* da versão espanhola) é transposta semanticamente para o conceito de *realidade* que embora seja legível como princípio ontológico pode ser explorada pelo pensamento que conceitualiza analiticamente. De modo que vivência não é um estado e sim um modo de captação objetiva

via o conhecimento conceitual. Conhecimento esse que faz emergir então a idéia de um método, qual seja, o da hermenêutica originária. Conclui-se então que o núcleo ontológico que toma a vida como dado irreduzível propicia a formação de um conceito de realidade, deste conceito cunha-se um instrumento lógico de apreensão (vivência) e por fim um saber que se pretende objetivo pelo estabelecimento de um método. É fundamental ter claro a linha ou vértice que unifica o conjunto de conceitos. Em outras palavras é fundamental notar a forma estrutural dos conceitos tecidos, que tem por base uma ontologia como premissa.

Este é o processo o qual Dilthey nomeia por *compreensão (das Verstehen)*...O sistema estrutural aparece em uma dupla capacidade. Como o sistema estrutural de uma outra mente, ele é o objeto o qual eu compreendo; e como o meu próprio sistema estrutural, ele é o meio que indica que a compreensão é possível. A tarefa da compreensão, diz Dilthey, é 'descobrir um sistema vivo (*Lebenszusammenhang*) no dado'; e 'isso é possível apenas em virtude do sistema que existe em minha própria experiência vivida, e experienciada em incontáveis (infinitas) instancias, com todas as suas possibilidades inerentes está presente e disponível. Uma vez mais, ele diz que a compreensão é 'uma redescoberta do eu no tu (*das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du*); mas isso só é possível porque eu leio a mim mesmo no tu. Dilthey fala de uma transposição de minha própria vida no objeto (*Übertragung des eigenen Selbst: Transposition: Sichhineinversetzen*). (HODGES, 1952, p.119).

Não se trata, como a princípio transparece, que Dilthey conduza seu pensamento a uma espécie de dissolução do eu no tu, antes, é a estrutura ontológica como fundo comum entre o eu e o tu que deve ser ressaltada a partir desta passagem escrita por Hodges.

Não é suficiente uma mera transposição de experiências isoladas, um sentimento ou desejo passado ao interior de outra pessoa. Se vejo-o como outra pessoa, vendo sua vida mental em sua continuidade e coerência, eu devo traçar em sua experiência as linhas de conexão com as quais eu estou familiarizado em minha própria experiência. Eu posso fazer isso na proporção em que a consciência de minha própria estrutura mental está presente e dirige minha compreensão do outro. (Idem.)

A fundamentação filosófica deve legitimar, em primeiro lugar, o saber no âmbito da captação de objetos. Supera-se inicialmente a consciência ingênua acerca da realidade dos objetos e de sua índole, logo o conhecimento científico trata de inferir uma ordem segundo leis dos objetos sobre a base do que é *derivado dos sentidos* e, finalmente, surge o problema de oferecer a demonstração da necessidade objetiva dos métodos para o conhecimento da realidade e de seus resultados. (Dilthey, 1944, p.156)

Essa passagem confirma as afirmações supracitadas e deixa mais claro o objetivo de fundamentar as ciências do espírito em bases epistemológicas, o que como há de ser demonstrado, acabará por ser encaminhada como fenomenologia. O fundamental nela é a forma como Dilthey expõem uma vez mais a fonte de toda abstração teórico-metodológica, a saber, dos dados que se derivam da realidade interna, qual seja o composto (estrutural) legível e ontológico denominado por vida (*Leben*). É importante frisar essa questão, pois, nesta premissa funda-se o conceito de hermenêutica originária.

É preciso transitar, ainda, um pouco mais por passagens anteriores e posteriores para poder notar uma nuance sociológica importante. Dilthey como vem sendo discutido estabelece esse composto ontológico legível como sendo o ponto de partida da abstração filosófica de fundamentação das ciências do espírito. Nos argumentos anteriores vem-se estabelecendo esse composto ontológico, a que se denomina vida, neste caso há o uso recorrente da expressão *Wirklichkeit*, sempre conectada ao termo correlato e indicativo da idéia de interioridade, *inner* (interno). É no mínimo intrigante que justamente no momento em que Dilthey passa a falar das articulações sociais como espaços de formação de valores por meio da produção de sentidos teleológicos (não em sentido metafísico, apenas como valores que estabelecem finalidades/regras para ações) ele passe a usar o termo *Realität*. O que parece sugerir que com a mudança dos termos assentes ao conceito de realidade, Dilthey tenha querido criar dois pólos para a fundamentação que intentava. De modo que, no pólo ligado ao termo *Realität* é inserida uma nuance importante para o conceito de historicidade, o qual subsidia e justifica o próprio método hermenêutico bem como cumpre a função de uma *Crítica da Razão Histórica*.

A primeira passagem (onde *Wirklichkeit* ainda é utilizado) em que se pode perceber a presença da nuance aqui discutida é uma passagem de difícil tradução<sup>2</sup>. No entanto, atentar para alguns detalhes pode ser muito elucidativo.

Cada uma das ciências do espírito se compõe de um saber acerca de fatos (o termo *Tatsachen* pode ainda ser traduzido por realidade) de um saber sobre verdades gerais válidas sobre valores, fins e regras. *E a vida histórico-social avança constantemente da captação da realidade à determinação de valores e destes ao estabelecimento de fins e regras.* (Dilthey, 1945, p.221)

A capital questão aqui seria no uso que Dilthey faz da preposição *sich* e do advérbio *selbst*. Ímaz opta por suprimir o reflexivo e traduz o verbo *gehen* e outro advérbio, *vorwärts* pelo verbo avançar.<sup>3</sup> No entanto a dimensão reflexiva da oração foi perdida, de modo que se ela fosse mantida a oração ganharia um matiz muito interessante quanto a um movimento operado pelas ciências do espírito.<sup>4</sup> Qual seja o de transitar em seu trabalho investigativo do

---

<sup>2</sup> O que fora averiguado numa correlação da tradução para o espanhol e a versão do texto alemão.

<sup>3</sup> Tradução ao que parece atestada no Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch, p.100.

<sup>4</sup> Apenas como sugestão a tradução poderia ficar da seguinte maneira: E a vida histórico-social-humana avança em si mesma constantemente da captação da realidade para sua determinação e desta ao estabelecimento de fins e regras. Texto alemão correspondente *Und das menschlich-gesellschaftlich-*

composto ontológico legível (expressão utilizada logo acima) para os espaços onde se articulam ações subsidiadas em fins e regras. Em outras palavras, do dado ontológico irreduzível ao dado sociológico empiricamente determinável.

Na tradução sugerida em nota, o dado ontológico como dado irreduzível se explicita como valor filosófico e premissa teórica capital para a investigação nas ciências do espírito e, ao mesmo tempo a legibilidade deste dado ontológico ressoa no próprio processo cognoscitivo que vem sendo discutido por Dilthey no texto em termos de captação da própria vida interior. E finalmente, deste dado para o dado sociológico.

Com as passagens subseqüentes o dado sociológico será consolidado, agora pela utilização – que aqui se considera uma clivagem importante – do termo *Realität*. Antes, porém, note-se a sutil clivagem:

...Cobra o pensamento, frente à vida, uma função determinada. *A vida, em sua repousada fluência vai produzindo sem cessar realidades de todo gênero, e toda uma confusa variedade de objetos vão sendo contornados nas margens de nosso pequeno eu.* Essa fluência nos faz desfrutar, sem dúvida, em nossa vida sentimental ou impulsiva, de valores de toda ordem, valores vitais da sensibilidade, valores religiosos, artísticos. E nas relações mutáveis entre as necessidades e os meios de satisfazê-las se produz o fenômeno da adoção de fins: se constituem nexos teleológicos que permeiam toda a sociedade e abarcam e determinam a cada um de seus membros: leis, regras, disposições religiosas, são outras tantas texturas de fins que operam como potências imperativas e condicionam a cada indivíduo. E é uma tarefa constante do pensamento captar as relações que se dão dentro e entre cada uma destas realidades da vida e ascender ao que é singular, contingente e acidental, chegando assim a uma consciência clara e distinta, à conexão necessária e universal nelas contida. O pensamento não faz outra coisa senão aumentar a energia de nossa consciência das realidades da vida, nos tornar cada vez mais conscientes. (Dilthey, 1945, p.199)

A sutileza consiste em que Dilthey não deixa de falar daquilo que anteriormente chamou-se de complexo ontológico legível, antes, mantendo-o como referente insere o lugar final no qual as ciências do espírito se fundam e ao qual se dirigem em última instância. No período sublinhado na passagem Dilthey se utiliza de uma metáfora fenomenológica – que só poderá ser melhor compreendida mais à frente quando se falar do tempo como categoria abarcadora – que em última instância não deixa de ser um dado irreduzível tal como a noção de vida, sendo que no primeiro tem-se um recurso fenomenológico e no segundo um recurso ontológico. Vistos em conjunção os dois recursos fundam metáforas que viabilizam a orientação na perspectiva do movimento do ser-no-tempo. E este ser-no-tempo torna-se então uma metáfora ontológico-fenomenológica para a compreensão imanente do que articulado via conjuntos simbólicos denomina-se sociedade. O eu (cf. à frente o conceito de *referência vital*) olha pra si

---

*geschichtliche Leben geht in sich selbst beständig von Auffassung der Wirklichkeit zu Wertbestimmungen und von diesen zur Zwecksetzung und Regelgebung vorwärts.*

e ao fazê-lo depara-se com uma confusa realidade externa na qual tudo que para ele figura como mundo interno (cf. à frente *referência vital* na perspectiva das pressões sobre o eu) se desfragmenta constantemente conferindo-lhe o inequívoco reconhecimento de que é preciso conferir alguma ordem. Essa ordem é, pois, no caso específico das ciências do espírito é conferida pelas ciências do espírito. O tornar-se consciente consiste no reflexionar objetivo operado pelas ciências do espírito. Assim, as ciências do espírito partem do dado ontológico legível em direção ao aprimoramento reflexivo dos dados confusos que constituem o eu e conseqüentemente o complexo social.

Neste ponto pode-se precisar o que se indicou muito brevemente no início deste capítulo, a saber, a nova base fenomenológica que Dilthey encontra em Husserl na fase final de sua trajetória. O vínculo fundamental entre Dilthey e Husserl se constitui da conjunção entre as seguintes afirmações: “A relação entre um agora reproduzido e um passado pode efetuar-se apenas na consciência original do tempo”.<sup>5</sup> (Husserl, p.81).\* “Si la reconstrucción de la general naturaleza humana por la psicología quiere ser algo sano, vivo, fecundo para la inteligencia de la vida, tendrá que basarse en el método original de la comprensión.” (Dilthey, 1945, p.222).<sup>6</sup>

Há, portanto, que ser construídos os vínculos que emergem da concatenação dos conceitos, os quais legitimarão a análise em conjunto das duas passagens acima citadas. O método da redução fenomenológica esclarecerá o lugar onde a *consciência originária* do tempo ocupa no âmbito da fundação fenomenológica da hermenêutica. Ele se mantém como os óculos com os quais se lê a idéia de Dilthey de uma vida originária e de um conseqüente método originário de análise da mesma.

No ensaio que por primeira vez Husserl define o conceito de *epoché* fenomenológica, tem-se com clareza a extrema dificuldade de princípio à qual Husserl está submerso. Por um lado, a redução (ou por em parênteses, retirar de circuito) ganha muito ao ser oposta à noção positivista de neutralização da experiência como forma de aquisição da objetividade necessária dos modos racionais de construção do real. Por outro, nota-se que Husserl não percebe a amplitude metafórica das expressões que usa até chegar a uma definição da redução fenomenológica. Se forem conectados, pois, o conceito de mundo natural às explicações em torno desta “parentização”, gera-se certo desconforto quanto às oscilações entre uma descrição que parece em muitas nuances apontar para a busca de um corte radical entre o mundo natural e a construção do método de redução. Em partes muito importantes das *Idéias I* Husserl parece sim cunhar termos como, *consciência modificada* com vistas ao corte, entretanto, uma leitura minuciosa demonstra que tais termos não resolvem suficientemente a necessidade husserliana do distanciamento sugerido quanto ao método e o mesmo mundo natural ao qual o “pôr-fora-de-circuito” parte e faz referência. Dentro do que interessa aqui, essa pequena contradição é ainda mais aguda via a seguinte afirmação.

---

<sup>5</sup> „Nur im originären Zeitbewusstsein kann sich die Beziehung zwischen einem reproduzierten Jetzt und einem Vergangen vollziehen.“ (Husserl, *Hus. X.*, 1966, p.51).

\* Tradução portuguesa de Pedro M. S. Alves.

<sup>6</sup> „An dem ursprünglich Verfahren des Verstehens muss auch die Nachkonstruktion der allgemeinen Menschenatur in der Psychologie festhalten, wenn sie gesund, lebensvoll, lebenskundig, fruchtbar für das Verständnis des Lebens soll.“ (Dilthey, *G.M.*, V, 1968, p.172).



Se expressamos esses juízos, nós sabemos, no entanto, que nele apenas tornamos tema e apreendemos predicativamente algo que já estava de alguma maneira contido de forma não-temática, impensada, não-predicativa, na experiência originária, vale dizer, no experienciado, com o caráter do 'disponível'. (HUSSERL, 2006, p78).

O alcance da teoria que Husserl quer atingir, ou seja, a criação de um espaço lógico (nova região) onde se possa validar a universalidade da experiência e do conhecimento humanos tem sim o caráter categorial, no entanto, toda e qualquer *expressão* estará completamente submersa em conteúdos que no limite não poderão ser completamente *desnaturalizados* (PAISANA, 1992, p.39). Deste modo, uma consciência modificante que ascenda à maior pureza e se aproxime das essências encontradas nas expressões objetivadas, será sempre uma consciência “metaforizante”, uma experiência meta-poética. Aqui emerge efetivamente o valor do conceito husserliano de originário, conceito esse que ganha maior abrangência metafórica quando conectado à experiência de análise de uma vida também originária (Dilthey). É essa experiência de redução fenomenológica, vista como experiência estética, que aproxima a fenomenologia da disciplina histórica. De um lado a fenomenologia fornece metáforas universalizantes como conceitos a partir das quais a experiência humana pode ser decomposta analiticamente, de outro a história, também como experiência poética, se utiliza de metáforas fenomenológicas tal como *originário* para compor suas próprias metáforas.

A título de exemplo (exemplo ao qual se voltará a discutir com vagar no segundo capítulo), o advérbio *agora* guarda fortes indícios do caráter metafórico de ordenação temporal em história. Do ponto de vista de uma conversação qualquer este advérbio suscita apenas noções imediatas dos conteúdos veiculados em tal conversação. No entanto, aplicado ao problema da narrativa histórica esse caráter imediato é suprimido de seu valor literal e só pode ser válido como conceito histórico caso seja dotado de valores metafóricos. Uma metáfora como *originário* abre caminhos para conceitualizar e cristalizar a fluidez temporal dentro da experiência humana indeterminada. Ela fala sobre as categorias que sustentam demais conceitos como *presentificação* e *percepção* do tempo. A tais categorias pode-se vincular a composição metafórica do advérbio. Ele se converte numa espécie de metapoética onde o presente exige o aparecimento do passado. É a própria exigência de que o passado emerja no presente que torna a noção de um *agora*, completamente metafórica. Neste ponto em particular uma pequena digressão por via de uma citação de Walter Benjamin é elucidativa, pois insere no âmbito do presente texto uma perspectiva formal do texto como abertura e inter-texto, onde o conceito visto em outros lugares pode corroborar o preenchimento de lacunas conceituais.

Diz-se que o método dialético consiste em levar em conta, a cada momento, a respectiva situação concreta de seu objeto. Mas isto não basta. Pois, para esse método, é igualmente importante levar em conta a situação concreta e histórica do *interesse* por seu objeto. Esta situação sempre se funda no fato de o próprio interesse já se encontrar pré-formado naquele objeto e, sobretudo, no fato de ele concretizar o objeto em si, sentindo-o elevado de seu ser anterior para a concretude

superior do ser *agora* (do ser desperto!). A questão de como esse ser agora ( que é algo diverso do ser agora do “tempo do agora”, já que é um ser agora descontínuo, intermitente) já significa em si uma concretude superior... Aí deveria se falar de uma crescente condensação (integração) da realidade, na qual tudo o que é passado (em seu tempo) pode adquirir um grau mais alto de atualidade do que o próprio momento de sua existência. O passado adquire o caráter de uma atualidade superior graças à imagem como a qual e através da qual é compreendido. Essa perscrutação dialética e a presentificação das circunstâncias do passado são a prova da verdade da ação presente. Ou seja: ela acende o pavio do material explosivo que se situa no ocorrido. (BENJAMIN, 2007, p.436-37)

A citação ora transposta corrobora o argumento na medida em que preconiza para a experiência histórica e sua necessidade de concretude de ação na medida em que formaliza uma noção temporal na qual emerge dados concretos da existência passada. Mas sob que bases essa formalização pode ser operada? A resposta pode ser dada voltando-se para um problema hermenêutico, a saber, o problema da pré-compreensão.

Benjamin aborda a atualidade do objeto passado a partir do movimento que o suspende, por assim dizer, de seu *locus* histórico e o encaminha à necessidades presentes. Esse movimento é o *interesse*. Esse interesse, por sua vez, encontra-se vinculado ao *complexo ontológico legível*. O objeto atualizado participa do próprio movimento de atualização – assim como Benjamin afirma – por ser este último pré-formado no primeiro, pré-formação sem a qual o passado não poderia emergir como atual. Assim, *agora* não é o passado em si, bem como não é o presente por si, antes, é a formalização de uma substância, refira-se ela a qual conteúdos forem.

Mas como, sustentar a comunidade ontológica que incidi no *agora*? Pelo método fenomenológico! A perspectiva de um teor poético do método fenomenológico confirma-se num outro trecho, o qual, por sua vez, dissipa, ou no mínimo serve como contra-prova às próximas sugestões de corte que se seguem em *Idéias I*.

Mantemos, pois, o olhar firmemente voltado para a esfera da consciência e estudamos o que nela encontramos de modo imanente. Antes de tudo, ainda sem excluir fenomenologicamente os juízos do circuito, submetemo-los a uma análise eidética sistemática, embora ainda não de todo exaustiva. Aquilo de que indispensavelmente precisamos é certa evidência geral sobre a essência da consciência geral, e muito particularmente também daquela consciência na qual, por sua essência, se é consciente da efetividade ‘natural.’ *Seguiremos nesses estudos até onde for necessário para levar a cabo a evidência que buscávamos, a saber, a evidência de que a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica. A consciência remanesce, assim, como ‘resíduo fenomenológico’, como uma espécie própria por princípio de região do ser, que pode, com efeito, tornar-*

se o campo de uma nova ciência – a fenomenologia.  
(HUSSERL, 2006, p.84)

Esse trecho deixa claro que as oscilações podem ser equalizadas e que toda pretensão objetiva de uma fenomenologia encaminhada epistemologicamente sugere um elo ontológico entre mundo natural e categorias fenomenológicas que a fundamenta. Sem mínimas condições de evadir-se do teor metafísico destas constatações, há que reconhecer que elas não tratam de um absoluto essencial, apenas de um critério de conceitos irreduzíveis. Critérios em que a linguagem encontra seu limite de comunicabilidade do mundo da vida. O importante é que o que Husserl chama de *resíduo fenomenológico* qualifica um *locus* que poderia subsidiar a própria noção hermenêutica da pré-compreensão. O ser-em-si da consciência que mesmo depois de “parentizada” permanece como resíduo fenomenológico (porque não dizer resíduo ontológico), pode ser visto como o “lugar” onde a noção de *agora* ascende a conceito histórico. O que Benjamin fala de uma suspensão causada por um *interesse* e a conseqüente formação de um *agora* passa a fazer sentido quando a noção de pré-formalidade ascende a um *status* fenomenológico claro. O advérbio se converte em metáfora, que por sua vez se funda numa categoria. O caráter meta-poético consiste em que o aspecto literal da linguagem cede lugar à uma natureza estética.

Como vincular as duas passagens de Husserl e Dilthey citas acima? A resposta já fora um pouco desenvolvida a partir do ponto de contato ontológico que vincula a consciência transcendental e o mundo da vida a partir do que Husserl chama de *resíduo fenomenológico*. Quis-se mostrar ainda as implicações meta-poéticas da fenomenologia com base justamente nesse resíduo. Agora, é importante mostrar como em Dilthey há conceitos que tangenciam os caracteres fenomenológicos de sua filosofia da compreensão.

Diante do que até aqui fora exposto, a formulação de uma leitura fenomenológica da teoria hermenêutica em Dilthey obedecerá à concatenação dos termos *Erlebnis-Ausdruck-Verstehen*<sup>7</sup>, vivência, expressão e compreensão respectivamente. Essa abordagem torna possível chegar ao problema central deste trabalho, a saber, o que é uma vida com estrutura auto-compreensiva?

Três textos serão fundamentais para este propósito, o texto de 1883, *Introdução às Ciências do Espírito*, *Idéias sobre uma Psicologia Descritiva e Analítica* de 1894 e *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências do Espírito*.<sup>8</sup> Quanto ao texto *Idéias sobre uma Psicologia Descritiva e Analítica*, considerado juntamente com o texto *Contribuições para o Estudo da Individualidade* de 1895 (este último não analisado aqui) afirma Amaral: “Essas duas obras são consideradas pelos especialistas como pertencentes à última fase do esforço do

---

<sup>7</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. p.131.

<sup>8</sup> Recorro aqui às traduções de Eugênio Ímaz para o espanhol, traduzidos como *Introducción a las Ciencias del Espíritu, Ideas Acerca de una Psicología Descriptiva y Analítica* (Um dos capítulos do livro *Psicología y Teoría del Conocimiento*) e *El Mundo Histórico* respectivamente e publicados pela Fondo de Cultura Económica. Embora quanto ao último me reporte em alguns momentos ao texto em alemão, que se encontra nas *Gesammelte Schriften*, vol. VII. Assim, mesmo que as citações das páginas estejam ambas em numeração arábica, as edições poderão ser distinguidas por suas datas, a tradução de 1944 (tendo como base as edições alemãs de 1923, 1927, 1931) e o texto alemão por mim usado de 1968 editado por Bernhard Groethuysen.

autor em direção ao cumprimento da programação de sua *Crítica da Razão Histórica* proposta já no primeiro volume da *Introdução às Ciências do Espírito*. (AMARAL, 1994, p.13)

Para se começar a falar sobre o conceito de vivência em Dilthey, parte-se de uma passagem do texto que versa sobre a proposta de uma psicologia descritiva e analítica<sup>9</sup> entendida por ele como:

... A exposição das partes e conexões que se apresentam uniformemente em toda vida psíquica humana desenvolvida, enlaçados em uma única conexão, que não é inferida ou interpolada pelo pensamento\*, mas, sim, simplesmente vivida. Esta psicologia consiste, portanto, na descrição e análise de uma conexão que se nos dá sempre de modo originário, como a vida mesma.... Tem por objeto as regularidades na conexão da vida psíquica desenvolvida. (DILTHEY, 1945, p.204)

Dilthey criou uma barreira que dificulta em muito uma leitura fenomenológica de sua filosofia da compreensão. Ao usar uma linguagem idêntica aos desenvolvimentos teóricos da psicologia, ele inviabilizou uma compreensão mais direta de seus textos. No entanto, a partir do texto principal onde ele discute a diferença de sua filosofia em relação à psicologia corrente no século XIX, pode-se notar o quão próximo ele estava do pensamento fenomenológico. Neste trecho notamos essa dificuldade com extrema clareza. Trata-se apesar disso de um trecho que se constitui no ponto nodal de toda a obra de fundamentação diltheyana das ciências do espírito, pois a unidade da estrutura psíquica é posta como postulada de uma fundamentação epistemológica, e ao contrário do que parece à primeira vista, ao apelar pela base auto-reflexiva como fundada em critérios universais, Dilthey deixa entrever uma fenomenologia da consciência que se aproxima ou no mínimo se alia aos desejos de Husserl quanto à sua fenomenologia do tempo. (IDEM, p.203-05)

A ordem do pensamento diltheyano neste caso é de que uma fundamentação epistemológica precisa haver-se com proposições universalmente válidas, e tais proposições podem ser buscadas na estrutura da “vida anímica” ou “nos “fatos da consciência”. A vida

---

<sup>9</sup> Pode-se notar que Dilthey não foi preciso nos termos que utilizou. Este trabalho quer mostrar que a despeito desta imprecisão os caracteres do pensamento fenomenológico estão presentes no conceito de psicologia descritiva e analítica. Será mantido o termo, mas pretende-se que se leia com critérios que vão além de uma teoria psicológica.

\* Ao falar de uma “não interpolação do pensamento” Dilthey se refere à construção de hipóteses com base nas *Naturwissenschaften* como o faz segundo ele uma “psicologia explicativa”. A impossibilidade de se ler os autores com os quais Dilthey dialoga torna difícil para neste trabalho monográfico me ater aos detalhes do que Dilthey diz sobre a psicologia explicativa. No texto em que ele trata deste tema, muito do que é falado parte do princípio de que o leitor está familiarizado com o tema, ou seja, seus leitores contemporâneos conscientes da literatura sobre psicologia compreendida entre a primeira metade do século XVIII e início do século XX (Dilthey morre em 1911). Assim, me deterei estritamente sobre a psicologia descritiva e analítica, a respeito da qual Dilthey tece comentários suficientes, embora um trabalho comparado sobre as teorias modernas da psicologia seria bastante instrutivo, mas este não é o objetivo aqui. Cito apenas um trecho de Amaral: “De fato, como vimos, reconhecer a necessidade de fundamentar filosoficamente as ciências do espírito significa, para o autor, fundamentar a possibilidade de um conhecimento das unidades vitais psicofísicas, assim como estabelecer os limites de semelhante conhecimento. Ora, a psicologia explicativa ou construtiva é, para Dilthey, o resultado mais direto da transposição dos métodos científicos naturais para a psicologia.” Cf. AMARAL, M<sup>a</sup>. Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia*. p.15.

mesma oferece ao observador a possibilidade de colher desta “experiência vivida” as regularidades que demonstram as relações entre sujeito e dados ou objetos percebidos na experiência sensível. (id., p.205). Teoria do conhecimento e fundamentação psicológica se ligam pela necessidade das ciências do espírito possuírem uma base na autognosi (DILTHEY, 1944, p.104), ou seja, a possibilidade de acessar aquilo que é objetivado pela vida através da estrutura da consciência, relacionando-se às “exigências da consciência crítica”. (DILTHEY, 1949, p.117-120). É justamente essa consciência crítica que confere à psicologia descritiva e analítica seu caráter fenomenológico. No início do texto em que Dilthey discute esse método, ele adverte sobre o fato de que os processos sensíveis e suas sínteses não são suficientes para que se possa adquirir bases teóricas suficientes para a compreensão dos conteúdos anímicos. (DILTHEY, 1945, p.221). Com a advertência, chama a atenção aos *atos lógicos* designados por ele de *intelectualidade da percepção interna*. Estes atos conferem legitimidade a toda atitude posterior praticada pelo indivíduo, a saber, distinguir, diferenciar, igualar; sensações tais como as de sucessão, coetâneo etc. Os atos lógicos figuram como recursos abstratos que se ligam às percepções temporais e as ocorrências do tempo nelas impressas. Os atos estão em relação objetiva com os conceitos de unidade da consciência no fluxo temporal. Aqui pode-se acrescentar (como será feito em várias outras ocasiões) a noção husserliana de *cogito*. O função dessa correlação é justamente a de demonstrar sempre que oportuno os graus ou matizes fenomenológicos do pensamento diltheyano.

A análise que Husserl faz do *cogito* cartesiano se constitui no *medium* para uma passagem à estruturação do método fenomenológico, mais precisamente para a construção do procedimento da *epoché* fenomenológica. A partir dela Husserl buscará transitar da orientação natural em que se encontra o ser inserido em seu mundo circundante para o “lugar” da consciência pura. Do *cogito* cartesiano Husserl buscará a fundamentação da consciência pura a partir da unidade última, por ele chamada de *unidade da consciência*. Esta se refere ao “lugar” do fluxo da consciência como um *vivido* particular no qual os demais *vividos* se estruturarão. *Vividos* esses que “sofrerão” por meio da *epoché* a constante transição de *vividos atuais* e *vividos inatuais*. Transição essa que tem um caráter de reversibilidade constante, ou seja, um *vivido* pode ser na sua constante “passagem” pelo *vivido* fluxo da consciência um *vivido* atual ou inatural. A importância disso para a hermenêutica é o fato de que da constante *atualidade* e *inaturalidade* dos *vividos* estruturam-se os conceitos de *presentificação*, *apresentação*, *memória* e *imaginação*. Aqui Dilthey é precisamente importante, por estruturar também uma fenomenologia do tempo que o toma como uma categoria abarcadora de toda experiência e para estruturá-la analiticamente recorre a partições da consciência quanto ao fluxo do tempo. Esse fluxo, em Dilthey também é estruturado por uma *unidade temporal da consciência*. O valor dessa correlação entre Husserl e Dilthey consiste em que teremos disponível uma riqueza técnica, pois, no primeiro obtemos um aparato fenomenológico suficiente para, a partir do segundo – cujo interesse principal é fundamentar as ciências do espírito – manter o projeto de fundamentação das ciências humanas no âmbito da narrativa histórica, discutindo para isso a narrativa com base na hermenêutica fenomenológica ou

originária. A originariedade da hermenêutica reside na originariedade dos vividos atuais e inatuais.

A discussão sobre o cogito nasce dentro da necessidade de explicitar um núcleo interno ao conceito de *intencionalidade*, ou seja, de que toda consciência é uma consciência de algo, de algum objeto. Mas para pensar a intencionalidade para com algo sem recair no sujeito como centro, a categoria *cogito* se torna um referente transcendental. Citando Husserl pode-se perceber o quanto os atos lógicos da consciência em Dilthey se assemelham à distinção entre *cogito* e eu-sujeito.

Os complexos de minhas espontaneidades de consciência, em suas diversas variações, tais como o ato de considerar de maneira investigativa, de explicitar e conceitualizar na descrição, de comparar e distinguir, coligir e contar, pressupor e inferir, em suma, a consciência teórica em suas diferentes formas e níveis se refere, portanto, a este mundo, o mundo em que me encontro e que é ao mesmo tempo mundo que me circunda. O mesmo vale para as múltiplas formas dos atos e estados afetivos e volitivos: prazer e desprazer, alegrar-se e estar abatido, desejar e evitar, ter esperança e temer, decidir-se e agir. Todos eles... são abrangidos pela expressão cartesiana *cogito*. (HUSSERL, 2006, p.75)

É neste âmbito que Dilthey a aproximação de Dilthey a Husserl se evidencia mais claramente, a saber, quando se utiliza da categoria *sujeitos lógicos*. Sujeitos lógicos para Dilthey, impede que uma teoria e uma filosofia que fundamente as ciências do espírito se sustente na pura subjetividade do sujeito. É preciso viabilizar as ciências do espírito reconhecendo sua base de universalidade – intuito motriz de todo o trabalho de Dilthey desde a *Introdução às Ciências do Espírito* – em seus princípios e métodos. A categoria *sujeitos lógicos* ocupa para Dilthey o centro de referência dos vividos (vividos de prazer, desprazer, alegria, tristeza, empatia, apatia etc.) de consciência.

Este aspecto do pensamento diltheyano é observado por Gadamer no curso de construção por Dilthey de uma “filosofia da filosofia”. A auto-reflexão (dentro da fundamentação gnosiológica proposta por Dilthey) toma a vida como “dado originário” a partir do qual toda reflexão histórica se funda. A filosofia se torna em filosofia da filosofia porque em um estágio anterior ao trabalho das ciências do espírito há uma auto-reflexão sobre as relações do sujeito com os fenômenos que o cerca. (GADAMER, 2003, p.318-319).

Aqui cabe dizer que, embora Dilthey faça estudos biográficos nos quais suas concepções psicológicas e epistemológicas sejam explicitadas, no entanto, nos textos aqui abordados o conceito de “sujeitos lógicos” e “homem típico” é que forma a base para a idéia de vivência.<sup>10</sup> Ainda que Dilthey enfatize que se trata das conexões psíquicas mesmas, é, entretanto,

---

<sup>10</sup> No caso do termo “sujeitos lógicos” foi possível averiguar que Ímaz fez uma tradução literal do termo alemão “logischen Subjekt”. Cf. *Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. p.80. Já no caso do termo “homem típico” disponho apenas do texto em espanhol. A relação entre os termos é feita a partir do contexto em que os mesmos se encontram nas respectivas obras.

necessário como recurso de abstração erigir um conceito que sintetize aquilo que se compreende como conteúdo da consciência no âmbito da existência do indivíduo real: “Não acredito que possa objetar-se nada ao fato de que destaquemos em relação ao homem, mediante abstração, esta conexão de vivências dentro do curso de uma vida, e que se a converta, como “o psíquico”, em sujeito lógico de juízos e explicações teóricas”. (DILTHEY, 1949, p.101). Estes “sujeitos lógicos” ou “homem típico” são na verdade um recurso de abstração operado pelas ciências do espírito na construção e prática de seus métodos próprios. Recurso já apontado por Dilthey na *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, como sendo um tipo específico de “enunciado”, um “elemento teórico”.(DILTHEY, 1949, p.35). Tem como objetivo lançar os fundamentos de uma epistemologia fundamentada em proposições de valor universais.

Sobre este ponto Gadamer demonstra certo ceticismo em relação ao conceito de “sujeitos lógicos”, muito embora não faça maiores comentários acerca de seu ceticismo no que se refere ao que ele chama de uma “aporia”. (GADAMER, 2003, p.302). Refere-se ao contrário, ao fato de Dilthey recorrer a Husserl e sua teoria da intencionalidade da consciência – algo que para este trabalho só indica com mais força a consciência por parte de Dilthey de um fundamento fenomenológico. Segundo Gadamer, este recurso tomado de empréstimo a Husserl ajudava Dilthey no ponto que poderia amarrar sua concepção de um acesso aos nexos individuais e posteriormente, a junção desta concepção com a possibilidade de uma compreensão do mundo histórico. Isso uma vez que a idéia de “sujeitos lógicos” tem como objetivo estabelecer regularidades na experiência humana tornando-as recursos para a compreensão da existência em termos de parte-todo. A questão posta por Gadamer é de que o problema da história não é a possibilidade de acesso aos nexos da consciência individual, mas “como podem ser conhecidos também aqueles nexos que nenhum indivíduo viveu como tal”. (IDEM, p.303). Assim, Husserl torna-se o fundamento em Dilthey, pois:

... a nova clareza metodológica que ganhou apoiando-se em Husserl é o fato de que ele acaba integrando às *Investigações Lógicas* de Husserl o conceito de significado que emerge do nexo de atuação. Nesse sentido, o conceito diltheyano do caráter estrutural da vida da alma corresponde à teoria da intencionalidade da consciência, uma vez que essa não descreve fenomenologicamente apenas um fato psicológico mas uma determinação essencial da consciência. Toda consciência é consciência de algo. O para que (*Wozu*) dessa intencionalidade, o objeto intencional, não é para Husserl um componente psíquico real mas uma unidade ideal, o que é visado (*Gemeintes*) como tal. Nesse sentido, Husserl tinha defendido na primeira investigação lógica o conceito de um significado ideal-unitário frente aos preconceitos do psicologismo lógico. Para Dilthey, essa indicação teve uma importância decisiva, pois só a partir da análise de Husserl é que ele definiu verdadeiramente o que distingue a ‘estrutura’ do nexo causal. (IDEM, p.304)

Importante citar neste ponto as próprias palavras de Dilthey no texto *El Mundo Histórico*, onde ele menciona explicitamente a Husserl, numa mescla de suas próprias palavras e as de Husserl.

A “captação significativa”, que se levanta sobre a intuitiva, se funda também na vivência ou na intuição. Se trata de um sistema de relações entre expressões. Entendemos por “expressão” toda “oração ou parte dela, ao mesmo tempo a todo signo essencialmente do mesmo gênero”. (Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, p.30). E estas expressões se distinguem de signos de outro gênero pelo fato de que “significam” algo. ...Na medida em que a expressão, como vimos, se refere a algo objetivo, mira também algo. Na medida em que se preenche uma intuição ou vivência atual ou rememorada, a relação entre o nome e o nomeado se verifica um “cumprimento de significado”, e o fenômeno da expressão e a referência da mesma a uma objetividade mirada não compõem uma mera existência ou concorrência mas sim uma unidade interna... Constitui uma unidade estrutural. (DILTHEY, 1949, p.45)

Conclui-se que o conceito de “sujeitos lógicos” liga a experiência de caráter universal por meio do conceito de significado da ação. Toda ação estabelece uma relação entre consciência e fenômeno dado à consciência. Assim, os “sujeitos lógicos” como recurso abstracional media a relação parte-todo pelo caráter de dotação de significado da realidade elaborado por todo e qualquer indivíduo.

Amaral se refere ao “homem típico” estabelecido por Dilthey da seguinte maneira:

É como se Dilthey estivesse nos convidando a formar a imagem de uma movimento pendular capaz de nos levar a compreender os casos singulares e concretos, nos fazendo retroagir as suas raízes mais profundas, presas à natureza comum de toda vida psíquica e, vice-versa, nos permitisse apreender as regularidades e uniformidades do nexos psíquico, a partir de uma ligação viva com uma multiplicidade de casos particulares. Ora, esse ritmo parte-todo, todo-parte, tão bem descrito por Dilthey, constitui o cerne regulador das funções da psicologia que, enquanto ciência fundamentadora, deverá impô-lo ao sistema conjunto das ciências do espírito. (AMARAL, 1994, p.18)

Deste modo, a crítica de Gadamer cai em um vazio no qual o que há de maior riqueza na forma como Dilthey aborda as ciências do espírito por uma via fenomenológica não é ao final das contas efetivamente desenvolvida, nem negativa nem positivamente.

Outro ponto importante para se compreender o conceito de vivência em Dilthey, é a localização de outro ponto tornado em referência para as partes constitutivas do conceito acima discutido. Refere-se aqui ao termo *Lebensbezug*<sup>11</sup> (referência vital), ponto a partir do

---

<sup>11</sup> Eugênio Imáz aponta para o problema de tradução deste termo, que traduzido literalmente ficaria sem sentido, e que numa tradução mais idiomática, deixaria de ser um substantivo e se tornaria uma locução do tipo “referente à vida”, assim, a opção melhor no contexto da obra diltheyana seria “referências vitais” que é também a opção de Imáz. Cf. Imáz, Eugênio. *El Mundo Histórico*. p.154. E ainda, *Aufbau der*



qual o indivíduo na totalidade de sua existência (*Dasein*)<sup>12</sup> relaciona-se com o mundo naquilo que Dilthey se refere como um processo de “captação objetiva”, ou seja, o movimento de captação dos objetos (fenômenos) pelo indivíduo. As ciências do espírito têm como objeto o próprio mundo humano, portanto, seus métodos devem ser desenvolvidos a partir das determinações deste objeto. Assim, Dilthey elabora um conceito que trate das unidades vitais, ou seja, a totalidade de uma vivência, um indivíduo. (GADAMER, 2003, p.301). Para compreender o indivíduo é mister acessar os conteúdos e as relações entre conteúdos presentes na consciência. Tais conteúdos sofrem alterações por causa da pluralidade de relações do indivíduo com o mundo externo. Estes são passíveis de serem acessados porque os mesmos se objetificam:

A vida não se nos dá de modo imediato, mas sim é esclarecida mediante a objetivação do pensamento. Para que a captação objetiva da vida não se converta em duvidosa pelo fato de que é elaborada pelas atividades do pensamento, é mister mostrar a validade objetiva do pensar. Pode-se analisar o pensamento e sua lógica. Não se trata de sua gênese, de sua história, mas, sim, da presença de atividades que o enlaça com a percepção: se trata de uma fundamentação. Existem no pensamento conteúdos que nos conduzem a outros conteúdos e deste modo pode demonstrar-se que se fundam na percepção e na vivência. (DILTHEY, 1949, p.XIX)

Sendo a vida mesma o objeto das ciências do espírito há que se “abordar este grande fato, que para nós não é apenas o ponto de partida das ciências do espírito, mas, sim, também da filosofia, temos que ir além da elaboração científica\* deste fato e captar o fato mesmo em seu estado bruto”. (DILTHEY, 1968, p.131)

A “referencia vital” abre caminho para a formação do conceito de vivência, pois ela é o *locus* a partir do qual o indivíduo percebe e se modifica por meio das pressões que o mundo externo exerce sobre ele. É a partir dela que o indivíduo sente toda força de seus sentimentos oriundos de sua percepção dos fenômenos. Ao mesmo tempo é a partir dela que ele age sobre este mundo vivido fenomenicamente. E deste conjunto de relações é que se podem apreender as mudanças internas no âmbito da consciência. Bem como as regularidades a partir das quais

---

*Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. p.131. Para as possíveis traduções no alemão corrente cf. o dicionário *Langenscheidt – Taschenwörterbuch Portugiesisch*.

<sup>12</sup> Dilthey no texto *Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* já usa este termo que depois será usado por Heidegger em sua filosofia do ser.

\* *hinter die wissenschaftlichen Bearbeitung... zurückzugehen* não deve ser entendido como se Dilthey prescindisse ao trabalho de fundação dos métodos das ciências do espírito. “A vida em seu estado bruto” (*die Tatsache selbst in ihrem Rohzustande...*) está no contexto sobre a “captação de objetos” onde Dilthey fala sobre a “*Leistung primär*”, a atividade primária da consciência, conceito fundamental para a filosofia da compreensão que trata de um estágio primeiro desta, não necessariamente executado reflexivamente. E de um segundo momento, que são os *diskursiven Denken* (pensamentos discursivos), ambos se relacionam por meio de uma *synthetischer Operation*. Ou seja, operações de síntese feita pela consciência que relaciona os dois estágios da mesma, a partir dos quais se formam juízos sobre a realidade vivida e estabelecimento de fins para a conduta. Assim, o que Dilthey deseja enfatizar é uma abordagem da vida (neste contexto, através do estudo da consciência) em seus elementos constitutivos brutos.

se pode conduzir a abstrações com vistas à fundamentação metodológica das ciências do espírito.

Não existem homens nem coisas que sejam apenas objeto para mim e que não impliquem pressão ou estímulo, meta de um esforço ou vinculação da vontade, importância, exigência de precaução e aproximação íntima ou resistência, distância e estranheza. A referência vital esteja ela relacionada pontual ou como algo duradouro, converte a estes homens e a estes objetos, com respeito a mim, em portadores de felicidade, alargadores de minha existência, potenciadores de minha força, ou restringem o campo de atuação de minha existência, exercem uma pressão sobre mim, diminuem minha força. (DILTHEY, 1949, p.154)

Assim, vivência e estrutura da consciência são conceitos interdependentes. Eles expressam os aspectos constitutivos da psicologia diltheyana que intenta abarcar o todo da experiência vivida por meio do acesso aos conteúdos desta experiência no âmbito da consciência. O valor científico das ciências do espírito implica em demonstrar a viabilidade de se acessar tais conteúdos, como valores objetivados. E é precisamente aqui que se coloca o conceito de historicidade. Parece, então, possível notar que o conceito de *referência vital* é um *medium* entre consciência empírica e dados lógicos que fundam um método em caracteres fenomenológicos.

Os valores objetivados em Dilthey só existem na pura faticidade histórica. É justamente neste ponto que reside o ganho de sua teoria hermenêutica, pois ela consegue dar conta a princípio de uma mínima unidade entre empiria da consciência e categorias lógicas de síntese. Há na obra diltheyana um movimento circular; valores-indivíduo-sociedade/, sociedade-indivíduo-valores, ou parte-todo, todo-parte, de forma que não há nada além dos limites do mundo histórico, e nisso reside o significado da vida como dado originário. Trata-se de abstrações efetuadas no âmbito das vivências no presente que operam um retorno existencial às fontes históricas com o fim de determinar o que delas se oferece como subsídios para a permanência do indivíduo, abrindo um mundo de esperanças em direção ao futuro. Aqui há, sobretudo, o evocar do passado por meio de um dos elementos do conceito de vivência, a saber, a vivência recordada, a rememoração. Uma atitude cognitiva que busca nas experiências vividas do passado um sentido na constante orientação no tempo. Um ato cognitivo que liga vivência rememorada com vivência do presente. Trata-se de ligar aos objetos dados à percepção no presente a partir de outras percepções que ao serem congregadas dão a visão de um todo de sentido da existência. (IDEM, p.54).

O interesse de Dilthey é compreender o espírito – na verdade, a vida – no realizado (o passado) e no que se realiza (o presente). A filosofia da história, ou *Lebensphilosophie* diltheyana não pode ser entendida se se separar a fundamentação psicológica que se interessa pela individualidade de uma vivência fazendo o caminho inverso; da ação (motivada por fins) até os nexos últimos encontrados na consciência. Mas isto (o próprio Dilthey reconhece) produz apenas resultados parciais. Em seguida é necessário expandir a análise

para o âmbito das relações sociais, porque nelas é possível perceber tanto a liberdade do indivíduo, quanto aquilo que sobrepõem o individual, dando vida a valores sociais mais amplos e partilháveis. Isso ocorre porque, por um lado o indivíduo nasce numa tessitura social posta, mas por outro ele se relaciona com ela hora aquiescendo hora discordando, o que gera a constante equação liberdade-resistência. Em outros termos isso implica em constituir uma compreensão da historicidade das ações fundando um conjunto de premissas fenomenológicas como princípio e método.

Assim, se forma o que Dilthey chama de *teatro da história*, ou seja, a existência numa relação entre parte (indivíduo) e todo (sociedade). Ambos só existem espaço-temporalmente e só podem ser compreendidos historicamente. (AMARAL, 1994, p.40-48). Usando os termos de Ortega y Gasset:

O homem... não tem uma natureza, mas sim, história. Seu ser é inumerável e multiforme: em cada tempo, em cada lugar, é outro. Ver isto submergir-se neste caleidoscópio do mundo histórico, descrever figuras incontavelmente, atendendo precisamente ao que cada um tem de peculiar, de indócil, arisco, de específico e exclusivo, esta é a tarefa da escola histórica. (ORTEGA Y GASSET, 1961, p.151)

Gadamer indaga se Dilthey conseguira passar da fundamentação de uma psicologia individual para uma hermenêutica histórica e parece injustificável afirmar negativamente como ele o faz, pois Dilthey mesmo que coloque em alto grau a biografia individual – mormente no campo da estética – fazendo estudos de personalidades como Goethe, Hölderlin, Schiller, entre outros, e ainda as duas biografias sobre Schleiermacher e Hegel. Entretanto isso não implica em uma unilateralidade pela via da psicologia individual, pois em última instância o valor do estudo destas personalidades é ao fim poder recompor em um todo a tessitura espiritual de um povo a partir da compreensão das forças históricas de uma época que se explicitam de forma intensa nestas personalidades. No limite, importa compreender o todo por suas partes. Compreender as forças históricas que se objetivam no devir do mundo histórico. Todavia, Dilthey permanece consciente da existência das organizações externas da sociedade que também condicionam estas vivências particulares. Ademais, a crítica ainda é insuficiente se se pensa no elemento concreto do método fenomenológico que subsidia o conceito de compreensão histórica. Caso se admita que Dilthey não fez mais que fundar seu conceito hermenêutico na psicologia, sim, poderia se supor a falência das transposições de indivíduo/sociedade e vice-versa. Ao contrário, se for possível efetivamente constatar os dados fenomenológicos de sua teoria hermenêutica (hipótese maior deste capítulo), então se tem uma base ampla para se pensar que tal transposição é possível a despeito de todo essencialismo que está por trás de seu pensamento. Portanto, trata-se de notar pela via fenomenológica um método analítico.

Para particularizar o conceito de vivência, em termos de compreensão do mesmo, ele pode ser visto a partir da primeira parte do texto *Psicologia y Teoria del Conocimiento*, onde Dilthey lança os outros conceitos que agregados abarcarão a realidade existencial total em

forma de conceito filosófico. Em um primeiro momento, Dilthey se queda às abstrações primeiras que subsidiarão uma abstração posterior acerca da capacidade imaginativa e, conseqüentemente criativa dos poetas. Sua meta é, com isso, abstrair as leis que darão forma ao conceito diltheyano de universalidade. Recorrendo aos momentos produtivos destes poetas para conhecer as forças que dão forma e condicionam uma época.

Uma palavra sobre os riscos da abordagem diltheyana. Há claramente aqui uma metafísica que atua como critério pré-aceito para o fundamento das leis lógicas. Nesse sentido fica uma grande dúvida sobre a fenomenologia de forma geral. Husserl anseia por praticar uma reflexão de “exclusão” temporária de todo conteúdo para que se possa fazer emergir as leis lógicas. Dilthey não esboça essa preocupação. Seria importante então, notar a possibilidade de um meio termo em que o canto da sereia de uma abstração que atua livre da experiência não seja posto como critério heurístico último. Mas que ao mesmo tempo os dados da experiência não sejam essencializados a ponto de determinarem padrões lógicos que são antes de tudo extrapolações metafísicas. Nesse sentido, perceber na filosofia da compreensão diltheyana os caminhos abertos para uma leitura a partir de dados da fenomenologia husserliana pode clarear o caminho para uma hermenêutica que é fática ao mesmo tempo em que categorialmente fundada. Nesse caso o conceito de originalidade da vida em Dilthey e dados originários da consciência transcendental em Husserl podem emprestar os pressupostos para tanto.

No que se refere novamente ao problema aqui discutido, pode-se fazer aqui uma bipartição com fins de análise, mas ao final terminando por re-agregar as partes para formar-se uma visão ampla dos problemas que Dilthey discute. Trata-se de bipartir (algo que o próprio Dilthey o faz) o conceito de indivíduo e o de sociedade a partir da historicidade da vida psíquica. A circularidade deste ato de bipartir e posteriormente refundir é inegável, no entanto esta circularidade é antes uma postura metódica, analítica, que busca abstrair o real indivisível de forma a fragmentá-lo em unidades de compreensão. Por um lado, o indivíduo poder ser acessado em sua íntima individualidade (*inner sein*). Dilthey, tratando contextualmente da vida dos poetas e suas obras, primeiro inquirir: “Podemos conhecer de que forma os processos fundados na natureza humana e que atuam, portanto, em todas as partes, podem produzir estes diversos grupos de poesia, separados por povos e épocas?” E responde: “Neste ponto, nos encontramos ante a questão mais profunda das ciências do espírito: a historicidade da vida psíquica, que se manifesta em todo sistema cultural produzido pela humanidade. De que forma a identidade nosso *ser humano* que se manifesta em uniformidades, se enlaça com sua variabilidade, com seu ser histórico?” (DILTHEY, 1944, p.07). Este elemento conceitual em Dilthey, é tanto fundamental, quanto indicador da vinculação dele com a Escola Histórica Alemã, conseqüentemente, com o historicismo que esta torna uma vertente específica no âmbito de outras concepções que também nomeadas de historicismo, divergem, entretanto, em questões epistemológicas capitais; o historicismo de orientação positivista, por exemplo.

A historicidade da vida psíquica é que fundamenta tanto a psicologia diltheyana, como sua hermenêutica filosófica. A compreensão é possível tanto pelo acesso às estruturas conscientes do indivíduo, quanto aos nexos psíquicos que ordenam a sociedade. Nexos estes

vistos como centros organizadores das relações sociais, tanto relações de influência sobre ela, quanto de dependência da mesma. (IDEM, p.42). Trata-se neste momento de uma fundamentação psicológica das ciências do espírito, mas na qual se busca dados fenomenológicos. Se se evoca aqui mais uma vez as categoria *sujeitos lógicos e referência vital* a busca por essa historicidade da vida psíquica ganha um valor maior quanto ao centro fenomenológico da hermenêutica. A historicidade da experiência psíquica mantém o lugar irreduzível dos conjuntos simbólicos na formação do método, que por sua vez subsidia-se numa categoria vazia. Aqui, o conceito funda uma hermenêutica da faticidade, por um lado de base fenomenológica e por outro com base ontológica; uma vez que se recorra novamente ao *status* originário da vida. Pode-se fundar essa afirmação a partir de uma confusa passagem onde Dilthey se utiliza do termo *vivência*. Confusa justamente porque a utilização do termo perde significativamente seu teor fenomenológico. Assume-se então aqui essa dubiedade do texto, mas tenta-se uma análise da passagem que se possa manter o grau fenomenológico diga-se assim do conceito de vivência.

Logo veremos também como a representação histórica da contingência, unicamente sobre a base das ciências analíticas das diversas “conexões de fim” – nexos finais – pode aproximar-se a uma captação objetiva de seu objeto dentro dos limites impostos pelos meios da compreensão (*Verstehen*) e\* da captação intelectual. (DILTHEY, 1944, p.12)

Dilthey, então, faz a fenomenologia atuar sem preciosismos aprioristas como muitas vezes ressoam na fenomenologia husserliana. Reconhece desde o princípio o valor metafórico das categorias.

As ciências do espírito para Dilthey significa tornar o conhecimento um conhecimento que tanto tem objetivos de ser fundamentado cientificamente, ou seja, com o estabelecimento de um conjunto de proposições metódicas e epistemológicas universais. Quanto à fundamentação de um conhecimento que se funda numa percepção dos conteúdos sensíveis da vida em seu estado bruto, em suas manifestações cotidianas. Na sensibilidade pura das relações intersubjetivas, e ao mesmo tempo nas relações com a natureza. Relação predicativa sempre.

---

\* Em relação à edição alemã, Ímaz suprime a conjunção *und* o que descaracteriza profundamente a passagem. Faz com que a sentença fique “meios da compreensão da captação intelectual” dissolvendo *Verstehen* emna expressão *denkenden Erfassens*. Há de fato um genitivo no período, mas o mesmo se refere à expressão “*Grenzen der Mittel des...*” Na tradução Ímaz usa o verbo “impor”, o que daria “limites impostos pelos meios da...” Entretanto considerando termo-a-termo observa-se que ao não suprimir a conjunção *und* a sentença *Grenzen der Mittel des...* sugere uma imagem que termina por ser um sinônimo de *Verstehen* e *denkenden Erfassens*. Sugerindo então uma tradução mais idiomática como os limites daquilo que é (*Mittel – meios*) o conjunto metódico das ciências analítica, a saber, a *compreensão* e a *captação intelectual*. Ainda que se possa tomá-los por sinônimo, mantê-los em separado pode minimamente indicar que Dilthey pensava em expressões que acrescessem ao conceito de compreensão a nuance epistemológica do método compreensivo, sua correspondente lógico-formal.

É necessário tratar neste ponto da discussão de outros dois conceitos que, juntos aos acima tratados formam toda a base da filosofia da compreensão diltheyana, a saber, suas as categoria de *Tempo (Zeit)* e da *Temporalidade*, de um lado, e sua concepção da *Realidade*, de outro.

Até este ponto do trabalho fica evidente que a filosofia da compreensão em Dilthey permanece intrinsecamente ligada à sua filosofia da história. Ambas fundamentam a crítica epistemológica sob o epíteto de uma *Crítica da Razão Histórica*. Esta por sua vez se traduz no objetivo de acessar analiticamente a construção do *mundo espiritual*. Às ciências do espírito cabe abordar:

O problema de como a estruturação do mundo espiritual no sujeito torna possível um saber da realidade espiritual. Com anterioridade designei a esta tarefa como crítica da razão histórica. Tarefa que é resolúvel unicamente se se separam as diversas atividades que cooperam à criação desta conexão para poder assinalar a parte que corresponde a cada uma na estruturação do curso histórico no mundo espiritual e no descobrimento de sua sistemática... derivará pouco a pouco da *experiência* o princípio real da *captação* científico espiritual. (DILTHEY, 1945, p.215)

Neste trecho vêm à tona alguns termos a serem destrinchados posteriormente por Dilthey, com o fim de poder demonstrar como o processo de análise corresponde a isolar o que embora seja visto a partir de uma totalidade, mantém funções distintas no campo da formação de conceitos. (IDEM). Deve se doar atenção inicialmente à transição do saber sobre o mundo subjetivo para a designação de um saber sobre a realidade espiritual. Caso essa afirmação se sustentasse apenas nos dados empíricos a experiência seria impossível não lê-la como psicologicamente subjetivista. No entanto, caso ela seja lida no âmbito das categorias acima mencionadas abre-se o caminho para lê-la dentro da mesma problemática do *cogito* em Husserl. O que se faz aqui é, pois, um preenchimento deste trecho à luz de outras proposições da obra de Dilthey.

O primeiro, “experiência” (*Erfahrung*) liga-se ao conceito de vivência (*Erlebnis*) que perpassa toda filosofia de Dilthey. A filosofia da compreensão se fundamenta numa filosofia da vida e ambas dão o tom da filosofia da história. Como já fora afirmado é da vida em seu *estado bruto* que as ciências do espírito extrai seus princípios teóricos e suas proposições metódicas. O segundo, “captação” (*Auffassung*) fundamentará os conceitos assentes à forma como se trata este objeto em termos de sua assimilação e transformação em ciência.

Neste ponto Dilthey postula uma identidade entre o eu e o outro (*Ich im Du*). Uma identidade estruturada pela relação constante entre sujeito e objetos da consciência.<sup>13</sup> E neste ponto é preciso lembrar mais uma vez o que fora dito acerca dos sujeitos lógicos, conectando

---

<sup>13</sup> Vale dizer que a noção de *objetos da consciência* não quer dizer algo que não extrapole o indivíduo, mas sim elementos que surgem da relação entre mundo interno e mundo externo. Portanto, tais objetos não devem ser vistos em Dilthey como limitadores da dimensão social da existência, o que me parece estar longe de ser o caso.

aquele conceito à presente discussão se evita de antemão uma completa subjetividade psicológica como base da teoria hermenêutica.

A tarefa de Dilthey será conhecer efetivamente a sistemática, as relações lógicas que tornam possível um conhecimento científico das conexões que se dão no âmbito das relações entre sujeito e objetos da experiência. Para tanto, Dilthey recorre a um processo de abstração e toma o termo *categoria* para explicar e enfatizar a possibilidade de um conhecimento objetivo da realidade. Definindo categoria da seguinte forma: “Nos predicados que aplicamos aos objetos contêm modos de captação. Aos conceitos que designam tais modos os chamo de *categorias*.” (DILTHEY, 1945, p.216). Trata-se da relação entre o sujeito e o objeto que tem um caráter de significação da realidade. A cada modo de captar o mundo sensível há um conjunto de predicados que fundamentam tal modo. (IDEM). Estes predicados contêm os conteúdos de sentido que os indivíduos dotam o mundo no transcurso de sua vivência. Seria possível afirmar que é neste ponto em que a hermenêutica diltheyana é claramente fenomenológica. Todas as afirmações feitas por Dilthey acerca do objeto das ciências do espírito ser a experiência cotidiana, ou seja, as relações intersubjetivas, e a identidade que ele postula entre sujeito e objeto funda-se nos modos de captação e nos atos predicativos. Tais modos e predicções têm um fundo fenomenológico.

Aqui se encontra de forma profundamente clara o pensamento historicista diltheyano e suas bases na fenomenologia. O *tempo (Zeit)* é para Dilthey a categoria fundamentadora de todas as outras categorias ou modos de captação do real, presentes em uma vivência. E a vivência é, pois, o conceito que emerge da soma dos dados de experiências e os dados lógicos como forma de apreensão das subjetividades. Firma-se, então, o termo *Zeitlichkeit* (traduzido para o português como temporalidade) como categoria abarcadora. De forma que a relação predicativa quanto ao tempo está por trás de toda forma de predicação do real. Assim, a história torna-se a disciplina por excelência em Dilthey, pois ela lida com o curso da vida, da qual surgem as objetivações do espírito e a possibilidade de conhecimento destes conteúdos objetivados. (IDEM, 216-217). Diz-se por excelência no sentido de que todo conhecimento do mundo da vida (*Lebenswelt*) só é possível pela dimensão do existir espaço-temporalmente, ou seja, a historicidade da existência. No entanto, a emergência destes conteúdos que se objetivam não está dada de forma imediata para a construção da narrativa histórica, justificando então a abordagem hermenêutico-fenomenológica. “Se a reconstrução geral da natureza humana pela psicologia deseja ser algo eficaz, vivo, fecundo para a inteligência da vida, terá que se basear em um método hermenêutico-originário” (DILTHEY, 1945, p.222).

Deste ponto em diante será construído alguns gráficos, que ao final deverão ser vistos em sua inteireza com o fim de alcançar uma visão da amplitude da *Filosofia da Vida* de Dilthey. Estes gráficos têm por objetivo demonstrar nuances da filosofia da compreensão diltheyana que podem passar despercebidas pelas limitações de uma tradução, onde elementos conceituais que se formam com base em detalhes do vocabulário alemão, parecem restringidos em virtude da dificuldade de adequar uma língua às estruturas de outra.

Inicialmente pode-se pensar na figura (a ser destrinchada posteriormente) de um cone invertido.<sup>14</sup> Este cone representa a estrutura da consciência do ponto vista de seu fluxo. O ponto-por-actualidade<sup>15</sup> (que deve possuir uma cavidade para demonstrar a idéia de fluxo do tempo e será representada aqui por A) indica o caráter de presente da existência; justamente a consciência vista pela perspectiva da historicidade da vida psíquica. Para falar do *presente* (*Gegenwart*) Dilthey se utiliza de um recurso abstracional e cunha a idéia de uma *unidade de tempo* (*Zeitmoment*), ou seja, de um tempo visto como totalidade; o presente é a disjunção desta totalidade e sua fragmentação em unidades que jungidas ao campo geral da experiência humana (*Realität* ou *Wirklichkeit*) tornam-se tempo-presente.

A parte frontal vista pela perspectiva da parte afunilada do cone (representado por A') trata do fluxo temporal em termos de um processo de presentificação. Em outras palavras, o futuro – expresso em termos como *querer, temer, esperar, desejar* – se “presentifica” constantemente. O “presentificar-se” refere-se, por um lado, àquilo que assume existência presente, que se evidencia faticamente, pois há pouco era apenas expectativa, mas, por outro, o presente possui um caráter de transcorrência. (DILTHEY, 1945, p.217)<sup>16</sup> A', portanto, busca amenizar o aspecto vazio da idéia de futuro, conectando-o ao presente no ato presentificante. Ao fazê-lo torna a idéia de futuro intrínseca ao conceito de expectativa. O presente é como um mediador: “As representações nas quais possuímos o passado e o futuro se encontram presentes apenas ao que vive na atualidade”.<sup>17</sup> Ao tratar do presente e do futuro na perspectiva do curso da vida, abre-se o caminho para a percepção do passado.

---

<sup>14</sup> A figura de um cone como metáfora foi extraída das idéias de Henri Bergson expostas em BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. p.8-10. Tomei apenas de forma geral esta figura, pois embora Bergson não trate da consciência nos termos diltheyanos, a estrutura geral do pensamento bergsoniano ali discutida no uso desta metáfora guarda semelhanças com a estrutura da consciência diltheyana e a idéia de fluxo temporal no âmbito da mesma.

<sup>15</sup> O termo não pertence a Dilthey, e nem se trata da tradução de algum termo específico. Uso no sentido de uma abstração que formalize a imagem mental de um “lugar” onde se encontra o indivíduo no tempo, que em última instância é imensurável. O uso da preposição “por” dá a dimensão de um ponto referencial, mas dinâmico e fluido. Assim, a idéia de um ponto firma a imagem de um tempo presente e em plena transcorrência, mas sem deixar de firmar a atualidade do momento. Construí este termo apenas pelo fato de que a figura da qual me utilizo (o cone) não pertence a Dilthey, sendo interessante postar um termo que deixe claro a distinção entre o vocabulário diltheyano e o que aqui se apresenta. Muito embora ele deva remeter ao termo usado por Dilthey, a saber, *Lebensbezug*, traduzido acima por referência vital.

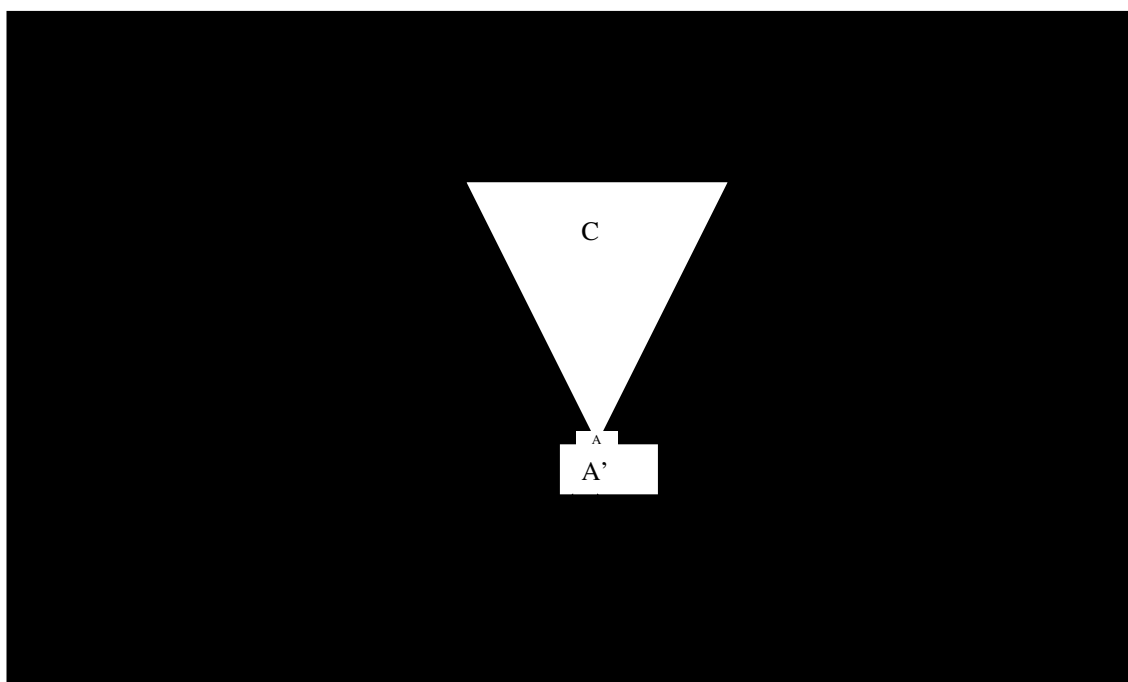
<sup>16</sup> O texto alemão é *Die Gegenwart ist immer da, und nichts ist da, als was in ihr aufgehet*. Eugênio Ímaz traduz da seguinte maneira: “El presente está sempre ahí, y solo está ahí lo que transcurre en él” A tradução de Ímaz embora não obscureça o sentido da frase, no entanto, deixa passar uma particularidade. Ao traduzir o verbo *aufgehen* por “transcorrer” não fica claro o caráter de “vir-a-ser” do presente. No fluxo constante (que evidencia o caráter de transcorrência, um movimento que se fecha com o tornar-se passado) o presente se torna, de forma que ele então “se mostra”, se “evidencia”, que são os termos melhores para uma tradução do verbo *aufgehen*. Portanto, o verbo usado por Dilthey demonstra este caráter do tornar-se presente ou seja, a “concreção” de unidades de tempo mais a realidade objetiva de experimentar o tempo e as expectativas deste tempo (futuro). O caráter de transcorrência será evidenciado nas proposições seguintes de Dilthey sobre o curso temporal.

<sup>17</sup> Ímaz traduz o verbo *besitzen* por “apresamos”, o que traduzindo do espanhol daria, “aprimos”, apreendemos” a tradução do alemão abre a uma terceira possibilidade “possuímos”. A diferença entre apreender e possuir insere uma aparente contradição no pensamento fenomenológico de Dilthey. Entretanto, esta contradição pode ser matizada, caso se observe a concepção diltheyana acerca da realidade de nossa crença no mundo exterior. Cf. o texto Dilthey, W. *Psicologia y Teoria del Conocimiento*. Especialmente a Quarta Seção, especificamente o capítulo *Acerca del Origen y*



Assim, a parte superior (representada por B) constitui-se naquilo que se torna tempo-passado em termos efetivos da relação do indivíduo com sua existência total e permanece no âmbito da consciência. No curso temporal, o que era expectativa, torna-se objetos concretos, mas se torna em seguida passado. Percebe-se que na figura do cone, uma vivência é a relação constante do indivíduo dentro do fluxo temporal, onde o ponto A representa o presente (cronológico bem como em termos de *tempo humano*\*) da existência individual, ao passo que o ponto B é esta vivência em profundidade, pela agregação de um tempo futuro/expectativa (A') que passando pelo ponto A é apreendido e fixado, mas tão logo se “presentifica” este futuro já é passado! Trata-se do que Dilthey chama de *curso da vida*. (DILTHEY, 1945, 217-220)

O gráfico seria assim posto:



Desta percepção do fluxo temporal há que mencionar a forma como se experiêcia o tempo para Dilthey. Esta relação com o tempo é estrutural. Estrutural aqui significa dizer que a auto-consciência do indivíduo toma as partes de sua própria vivência e as organiza temporalmente. Experiencia o presente como um futuro de expectativas que vêm à tona, se

---

*Legitimidad de Nuestra Creencia en la Realidad del Mundo Exterior*. Neste texto, Dilthey fundamenta o conhecimento do mundo exterior (especificamente sobre outros homens) a partir de seu conceito de *empatia*. Na relação com o outro nós *re-vivemos* os sentimentos de um semelhante com base na universalidade da experiência humana. Uma tal crença se funda apenas na experiência, contradizendo assim, o *a priori* desta crença. Todavia, sobre a fenomenologia do tempo propriamente dita, Dilthey fala do caráter categorial do tempo (*Zeit*) como determinante para todo ato significativo da realidade (*Sachverhalt, Realität, Wirklichkeit*). Isso se assemelha muito ao caráter apriorista do tempo em relação à significação da existência. Sobre um outro termo, convém comentar. Ímaz traduz por “actualidade” o termo composto em alemão *Gegenwart Lebenden*. O idêia diltheyana seria melhor expressa literalmente “presente vivido”. Parece irrelevante e trivial, mas o termo “actualidade” (neste contexto específico) é uma interpretação que matiza um pouco a idêia de *curso da vida* e sua fenomenologia do tempo, onde o tempo é experienciado de forma profunda em termos de continuidade.

\* *Tempo humano* como exposto por Rûsen. Cf. RÛSEN, Jörn. *Razão Histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. p.60.

evidenciam factualmente, e tão logo se presentificam já se tornam passado. Nasce disto o recordar. O tempo não é puramente linear, mas sua unidade reside na própria consciência “o tempo se nos dá mediante a unidade abarcadora de nossa consciência”.(IDEM, p.217). Nesse sentido, apesar dos objetos da consciência possuírem transcendência em relação à consciência, eles estão para ela numa relação ontologicamente estrutural. (DILTHEY...) Mais a frente:

O curso da vida se compõe de partes, de vivências que se encontram em uma interna conexão entre si. Toda vivência singular está referida a um eu, do qual faz parte; e mediante a estrutura se enlaça com outras partes em uma conexão. Em todo o espiritual encontramos conexão; assim, a conexão é uma categoria que surge da vida. Captamos a conexão em virtude da unidade da consciência. (IDEM, p.219)

Essa consciência do tempo relaciona-se ao caráter de significação da realidade, “chamamos de vivência a toda unidade mais ampla de porções da vida que aparecem enlaçadas por um significado comum para o curso da vida, ainda que estas partes se encontrem separadas entre si por acontecimentos interruptores.” (IDEM, p.218)

A disjunção dos acontecimentos são postos em unidade pela consciência e relacionados entre si pelo significado que a atenção impõe aos mesmos: “Ao querer observar o tempo a observação o perturba, posto que o fixa mediante a atenção; faz parar o fluído e o que devém se faz rígido.”

Aqui se percebe que de um tempo total, indiferenciado, indeterminado; a atenção por meio de um ato significativo torna o tempo compreensível. O termo “perturba”, literalmente traduzido do espanhol pode ser substituído<sup>18</sup> (numa tradução mais idiomática e figurada) por “desagrega”. Onde o tempo é re-configurado a partir de sua fluidez contínua e física, e tornado em tempo humano, tempo significativo. O tempo é, pois, a categoria maior e basilar para toda vivência humana “esta vivência do tempo determina, em todas as direções, o conteúdo de nossa vida.” (IDEM). A partir do tempo, empreendemos nossa percepção e formação da realidade, seja ela como realidade interna (*Sachverhalt*) ou a realidade de forma geral (*Wirklichkeit*).

Deste ponto em diante, será preciso voltar a alguns aspectos do conceito de vivência em Dilthey que por sua vez estão atrelados à forma como ele entendia a estrutura da consciência. São, a *atividade primeira da consciência* ou *operações mentais elementares*, e ainda, *atividade primária* e o *pensamento discursivo*. Ambos permitem Dilthey fundamentar sua hermenêutica em duas fases, a primeira tratando de uma atividade que ocorre pela relação inicial com o *dado*.<sup>19</sup> Se trata de uma forma de captação dos objetos que não operam mudanças no que é captado<sup>20</sup>. Embora, Dilthey demonstre que mesmo que não se opere mudanças internas aos dados da consciência, a atividade primária exerce atos como *diferenciar*, *igualar*, entretanto estes níveis de percepção do objeto na atividade primária ligam-se ao próprio objeto:

---

<sup>18</sup> Uma vez que o termo alemão *zerstört* literalmente significa “destruir”, “demolir”.

<sup>19</sup> No sentido de objeto.

<sup>20</sup> *Das Gegebene*

Encontro coisas iguais, diferentes, detecto graus de diferença. Tenho diante de mim duas folhas de tonalidades coloridas diferentes. Se nota a diferença e o grau de diferença, não a partir de uma reflexão sobre o dado mas, sim, como um ato (um dado tal como ele se apresenta)... Nascem quando a unidade psíquica eleva à consciência relações que se encontram no dado. (DILTHEY, 1945, p.144)

Esta atividade primária da consciência não faz senão aclarar o objeto, mas ao mesmo tempo abrir caminho para a formação do pensamento discursivo, pois, ao diferenciar (mesmo que esta diferença já se encontra no dado e não numa reflexão *stricto sensu*) lança os passos iniciais na formação de juízos e conceitos. (IDEM, p.145). Todo processo das *atividades primaria da consciência* se constituem na base da formação do *pensamento discursivo*. Para a formação deste dá-se o que Dilthey chama de *operação sintética da consciência*. (IDEM, p.146). Tal operação funda-se na já mencionada *unidade da consciência*, ou *conexão mental*. Estas unificam a percepção do tempo – a temporalidade – aos objetos da consciência. De forma que a síntese feita a partir das operações primárias, fundamentadas numa relação com o tempo, abrem-se para a formação do pensamento discursivo.

Esta segunda etapa das formas de pensamento é fundamental para o restante da filosofia da compreensão diltheyana, pois, esta forma de pensamento discursivo liga-se à *expressão (Ausdruck)* em termos da formação da linguagem. Para entender esta relação entre pensamento discursivo e expressão é preciso abordar as relações entre *compreensão e manifestações da vida (Verstehen e Lebensäußerungen)*. Com o fim de entender este último tipo de relação, deve-se recorrer à divisão feita por Dilthey em duas fases o ato compreensivo.

Primeiro, as formas da *compreensão elementar*. É necessário aqui inverter a ordem da exposição diltheyana para anteciper as condições que tornam possível esta primeira forma do compreender.

Trata-se de dois conceitos diltheyanos, a saber, o de *objektive Geist* e o de *Gemeinsamkeit (comunidade)*. Que neste contexto, se intercambiam. Quanto ao primeiro, parte-se já do que foi dito no primeiro capítulo. O empenho agora é relacioná-lo ao novo conceito inserido. É, pois, a agregação feita por Dilthey: “Entendo por espírito objetivo as diversas formas nas quais a comunidade que existe entre os indivíduos se tem objetivado no mundo sensível”. (IDEM, p.232). As relações mais diversas entre os indivíduos; relações com estabelecimentos de fins, ou seja, a ação que carrega um fundo de valores expressos na vida cotidiana. São as relações cumpridas nos âmbitos das instituições sociais, nos campos de produção científica, filosófica. Enfim, todo conjunto de ações individuais ou coletivas, baseadas em fins. Destas relações o conjunto de valores de uma época, os juízos e conceitos que nela surgem formam os elementos gerais que abrangem uma sociedade. Fazendo com que cada indivíduo possua (desde as primeiras lições da infância) um arcabouço de conceitos que o orientam em toda dotação de significado da realidade. Trata-se de uma relação orgânica com o próprio mundo externo “Deste mundo do espírito objetivo recebe nosso próprio eu seu alimento desde a infância... Porque tudo aquilo a partir de onde o espírito se tem objetivado contém algo

*comum* (grifo meu) ao eu e ao tu". (IDEM). A *comunidade* é, pois o *Medium* entre o indivíduo e as *manifestações de vida*. A condição de possibilidade para a compreensão.

Voltando à questão da *compreensão elementar* propriamente dita, que é posta por Dilthey como um tipo de interação mais direta entre aquele que se expressa e aquele que compreende, cabe o exemplo a partir da idéia do *gesto*. Compreendemos algo elementarmente, quando fitamos a face aflita e julgamos que algo de ruim, preocupante esteja ocorrendo. Entretanto, neste nível da compreensão – no caso exemplificado, uma gestualidade – permanece obscuro as profundas questões da vida anímica.

Um gesto nos expressa alegria ou dor. Os atos elementares com os quais se compõem as ações conexas tais como mover um objeto, deixar cair um martelo, serrar uma madeira, demonstram a presença de um fim. Nesta compreensão elementar não há lugar uma reversão ao todo da conexão vivencial que constitui o sujeito das manifestações de vida. (IDEM)

Entretanto, como se trata de uma abordagem analítica, Dilthey empreende a conceituação de outro elemento que deve completar esta primeira fase do compreender. Trata-se das *formas superiores da compreensão*. Esta se forma com base nas formas elementares, pois estas últimas trazem no âmbito das relações intersubjetivas a conexão entre indivíduo e os conteúdos objetivados e expostos por meio das manifestações da vida.

As formas superiores da compreensão constituem-se a partir de uma distancia entre conteúdos expressos (manifestações da vida) e o que compreende.<sup>21</sup> Desta distância nasce incertezas que impedem uma compreensão profunda, fazendo com que o último se esforce em fazer um exame. (IDEM. p.234)

O que para Dilthey torna esta forma de compreensão *superior* é o fato de que nela o indivíduo pode relacionar a partir de um conjunto amplo de manifestações da vida, estas à conexão da vida anímica. Pode deste modo ampliar sua visão na perspectiva de uma totalidade. Na compreensão superior, elementos como os gestos podem ser relacionados a outras formas de expressão demonstrando relações recíprocas e formando uma imagem maior e mais profunda. (IDEM, p.235). Aqui Dilthey põem uma nota de precaução. Refere-se ao caráter em última instancia relativamente incerto da compreensão. Mesmo com um conjunto mais amplo de expressões (*Ausdruck*) que carregam os conteúdos de significado e lingüisticamente constituídos, estas não podem suprimir o caráter profundo da vida anímica.

A compreensão superior, fundamentada sob as bases da compreensão elementar, fundem-se, pois formando uma filosofia da compreensão que tem por postulado uma *comunidade*, no sentido acima discutido, ou seja, não no aspecto material de uma sociedade (embora seja essa a base para o conceito), mas na perspectiva de uma relação intersubjetiva com base numa experiência humana universal. (IDEM, p.237).

---

<sup>21</sup> Esta idéia faz pensar na constante estranha que sempre permanece, sendo por sua vez possibilidade e limite da compreensão. Cf. DILTHEY, Wilhelm. *El Mundo Histórico*. p.231.

Dois termos devem agora ser expostos, pois se constituem fundamentalmente no elo entre a psicologia diltheyana e sua filosofia da compreensão. São, pois, *transferir* e *re-viver*.<sup>22</sup>

Na verdade, o primeiro termo é que fundamenta ou se torna um pré-requisito para os últimos que, no texto de Dilthey atuam como sinônimos.

*Transferência* refere-se ao ato íntimo de percepção do outro. Sua base são aqueles elementos que se objetivam por meio das *manifestações da vida* tornando-se espírito objetivo e base da universalidade da experiência. Desta base parte o indivíduo (lembrando o que foi dito sobre a compreensão superior) para um aprofundamento em direção ao outro. Entretanto, como afirma Dilthey: “A compreensão em si mesma é uma operação inversa”. (IDEM, p.238-39). É inversa na medida em que para compreender precisa acessar o que há de profundo no objeto e retransformar o nexos vivido do objeto em nexos para si mesmo.<sup>23</sup> Em outros termos toda forma de compreensão pressupõe que o compreendido seja transposto para quem compreende no sentido de uma *conexão interna* (*innern Zusammenhang*) com o objeto compreendido.

O termo *re-viver* é antes um termo que agrega ou esclarece o último. Trata-se de experienciar o nexos vivido do que se compreende. Não no sentido de acessá-lo plenamente, mas no de transformar ou retransformá-lo em nexos pessoal.<sup>24</sup>

Ainda, nisto (Dilthey se refere ao poeta no contexto deste trecho) se faz valer a relação citada segundo a qual as expressões de vivência (*Ausdrücke des Lebens*) contêm mais do que se encontra na consciência do poeta ou do artista, e evocam, portanto, mais. Assim, pois, quando na tarefa compreensiva (*Stellung des Verständnisaufgab*) ocorre a presença da própria conexão anímica vivida, podemos designar isto como transferência (*Übertragung*) do próprio eu a um complexo dado de manifestações da vida”. (IDEM, p.238)

Assim, o conceito de *transferência* toma os conceitos fundamentais da psicologia diltheyana e liga-os à compreensão. Em outras palavras, sua concepção de acesso aos nexos da consciência num crescendo em profundidade a ponto de acessar os elementos que por meio de operações sintéticas tornam constante o processo de intersubjetividade.

Cabe agora, encaminhar as discussões que findarão este capítulo. Para isso serão feitas algumas distinções entre termos.<sup>25</sup> São quatro termos usados; *Hermeneutik*, *Verstehen*,

---

<sup>22</sup> Traduz-se assim também no espanhol os termos *Hineinversetzen*, *Nachbilden*, *Nacherleben*. Entretanto, quanto ao primeiro termo é bom mencionar a idéia (muito bem colocada por Imáz adiante) expressa pela construção da preposição *hinein* = (para) dentro; em, mais o verbo *versetzen* = transferir. A preposição salienta o caráter íntimo (normalmente expresso pelo termo *inner*) da compreensão. Forma ainda o fundamento do conceito de empatia (*Einfühlung*).

<sup>23</sup> Aqui o peso do termo *Hineinversetzen* se faz sentir. Pois no texto onde Dilthey fundamenta este conceito, ele mesmo acrescenta outra preposição (*sich*) que desloca o foco (seria bifocar?) apenas do objeto e afirma o foco em quem compreende. Assim, *Sichhineinversetzen* significa *transferir* no sentido de transpor (Dilthey chega a usar o termo *das Transposition* como sinônimo) os conteúdos para si mesmo, numa perspectiva de significação do real. E torna às questões acima discutidas sobre o fato de que toda forma de captação do real é ao mesmo tempo uma predicação deste. Imáz traduz o termo por *colocarse dentro*.

<sup>24</sup> Mais uma vez o caráter profundo e no limite inesgotável da vida anímica se resguarda.

*Interpretation*, e *Auslegung*. Além destes, o uso de dois substantivos para fazer sobressair uma nuance importante da compreensão, a saber, *Kunst* e *Technik*. Destas distinções perceber-se-á uma diferença importante (feita por Dilthey apenas em caráter analítico, pois a filosofia da compreensão diltheyana as engloba) entre *Hermeneutik* e *Verstehen*.

O ponto do qual parte Dilthey para definir a tarefa da compreensão é de um lado a “especial genialidade pessoal”. (IDEM, p.241). Trata-se do que é dado à consciência e sintetizado por meio das operações primárias conformando um primeiro momento da compreensão, ou seja, a compreensão elementar. Pois esta já possui um vínculo com as manifestações da vida e os conteúdos que nelas se objetivam. Entretanto, por se tratar de uma tarefa que deseja produzir frutos duradouros, a compreensão deve por outro lado, encaminhar-se ao profundo, as manifestações da vida são tomadas de forma consciente.

Para isso a compreensão junte genialidade pessoal e desenvolvimento *técnico* (*Technik*), este se desenvolve no âmbito particular do desenvolvimento da consciência histórica.<sup>26</sup> Aqui uma das nuances da filosofia da compreensão aparece claramente pela utilização (junto a *Technik*) do termo *kunstmässige Verstehen*. A compreensão toma como fundamento os conteúdos objetivados e a eles mesmos se volta em atitude compreensiva. “Denominamos interpretação a compreensão técnica de manifestações da vida permanentemente fixadas”. (IDEM, p.241).<sup>27</sup> A compreensão em Dilthey, é possível, portanto, por uma identidade entre *eu* e *tu*, vale-se da intersubjetividade ou nos termos diltheyanos ocorre pela *comunidade* entre os indivíduos.

Neste ponto, o conceito de *historicidade* (*Temporalität* e *Zeitlichkeit*) discutido acima define a passagem (por uma questão de necessidade inerente) de uma compreensão elementar ao desenvolvimento de um método. **O indivíduo na dinâmica de sua existência (*Existenz*) interna (*Sachverhalt*) relaciona-se com a universalidade da existência (*menschlichen Dasein*) no todo de um curso da vida (*Lebensverlauf*), ou seja, vive numa dinâmica temporal histórica a qual se denomina consciência histórica (*geschichtlichen Bewusstsein*). Assim, encaminha-se o método que possui tanto *genialidade* (*Genialität*) quanto técnica de pesquisa, sob a nomenclatura de *hermenêutica* (*Hermeneutik*).**

**A Hermenêutica como método das *Geisteswissenschaften* empreende o trabalho científico com base nos dados da consciência e nos conteúdos objetivados. Tal tarefa obedece à necessidade fundamental de *significar a realidade* e conformar a ação.** Dá-se,

---

<sup>25</sup> Trata-se do que foi dito acima sobre a questão de vocabulário, ou seja, da necessidade de usar mais uma vez os termos originais a fim de demonstrar com maior acuidade os elementos do que é sintetizado como Filosofia da Compreensão.

<sup>26</sup> Imáz (não sei por qual motivo) traduz *geschichtlichen Wissenschaft* por “consciência histórica”. Estranho exatamente porque se se traduzir literalmente por *ciência histórica* o segundo termo usado *geschichtlichen Bewusstsein* ganha mais sentido no todo do texto. Pois fica claro que a ciência histórica desenvolve-se a partir da própria consciência histórica. E este desenvolver-se conforma o método das ciências do espírito, ou seja, a compreensão. Assim, parece absolutamente injustificável a tradução feita por Imáz.

<sup>27</sup> DILTHEY, Wilhelm. *El Mundo Histórico*. p.241. Vou colocar a frese em alemão para tornar explícito as nuances desta filosofia da compreensão. “Das *kunstmässige Verstehen* dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir *Auslegung*”. Cf. DILTHEY, W. *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. p.217.

então, a relação entre *expressão* e *expressado*, ou seja, forma e conteúdo percebidos pela relação entre a expressão e os dados da consciência. (IDEM). Estes dados na linguagem são, sobretudo, a formação de significado, ou até mais precisamente, a objetivação de significados dos quais são dotados a realidade. Realidade como *Wirklichkeit* e como *Sachverhalt*, ou seja, a realidade em termos gerais, ou a realidade em termos das percepções internas de um indivíduo, uma vivência. É, pois, pela linguagem que se dá a formação de juízos e conceitos sobre o real. (IDEM, p.147). No pensamento discursivo, conteúdo recordado (B no cone invertido) mais os objetos dados no presente da existência e a necessidade de significação formam, pela linguagem juízos com base teleológica.<sup>28</sup> *Significado* é, pois uma *categoria* (no sentido acima exposto) da vivência: Deparamo-nos, pois, com a categoria de significado (*Bedeutung*).

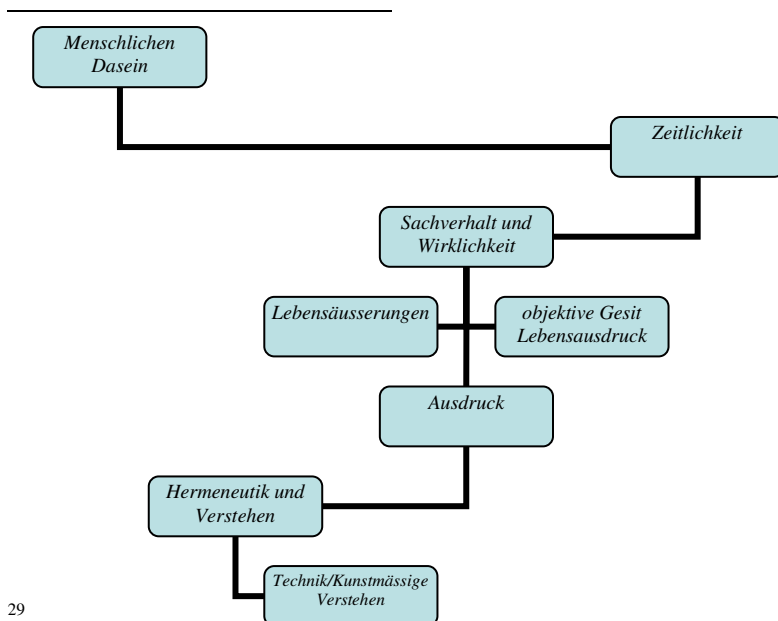
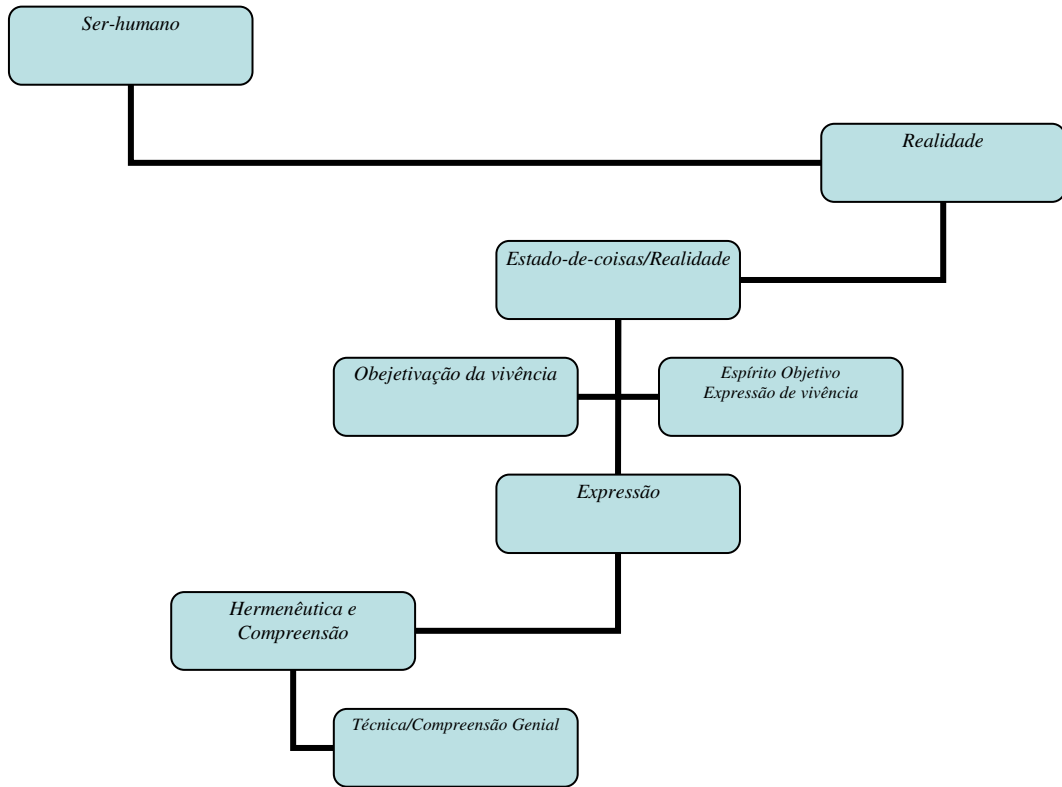
A relação que implica, determina e articula a captação do curso de nossa vida; também constitui o ponto de vista a partir do qual captamos e representamos a sucessão e a coetaneidade dos corpos vitais na história, destacando o significante por seu significado, configurando cada acontecer; de uma maneira geral é a categoria peculiar à vida e ao mundo histórico... Possui a trama peculiar de minha vida, segundo a natureza do tempo, somente quando rememoro seu transcurso. (IDEM, p.94-5)

**Assim, um resumo deste capítulo pode ser posto pela relação entre *Erlebnis-Ausdruck-Verstehen*. O primeiro termo é a vivência (ou usando termos mais presentes na obra que neste capítulo se utiliza) ou a vida em sua densidade bruta. Em outras palavras, o indivíduo em sua existência temporal e profunda. O segundo termo indica o que desta vida ou vivência, ou ainda, existência se objetiva por meio das manifestações da vida, que na prática significa o complexo de ações humanas mediadas pela noção de *comunidade*. E, finalmente, o terceiro refere-se à de um lado à compreensão elementar, cotidiana e mais direta e de outro, ao desenvolvimento metodológico que nasce da vida mesma. E que torna possível o trabalho das *Geisteswissenschaften*.**

---

<sup>28</sup> Ao menos neste contexto do pensamento diltheyano, teleologia como elaboração de fins para a ação. Cf. DILTHEY, Wilhelm. *El Mundo Histórico*. p.150.

Seria apropriado aqui montar um último gráfico.<sup>29</sup>





## Capítulo 2

### 1. Consciência Histórica como Consciência Originária

#### 1.1 Imagem Dialética e Representação Originária em Walter Benjamin

No presente capítulo o conceito de *hermenêutica originária* será visto a partir de sua clivagem para uma hermenêutica do originário. Fora anunciado na introdução deste trabalho que essa clivagem nasce justamente da percepção de que a hermenêutica originária – conceito extraído dos estudos da fenomenologia que funda a teoria hermenêutica em Dilthey – como método e como princípio do conhecimento em ciência da cultura, teria que ceder lugar a outra investigação, a da hermenêutica do originário. Segundo os critério que se desenvolve neste trabalho, essa clivagem justifica-se por perceber que o problema do originário é um problema precedente a uma hermenêutica que junto à ele forma um conceito. Para que a narrativa histórica se sirva de tal conceito, é preciso antes perceber no próprio problema do originário um problema de historicidade.

É preciso uma advertência prévia quanto ao escopo dessas discussões; o motivo se mostrará evidente. Quando se pensa num conceito hermenêutico, invariavelmente uma série de problemas acerca da linguagem emerge. Como discutido no capítulo anterior, a hermenêutica trata de desenvolver princípios e métodos que subsidiem o trato com as conseqüentes proposições *derivadas*. A partir de Dilthey, essa derivação se converte em modos diversos de predicação que estruturam-se a partir das tentativas de ordenação dos sentidos sob a categoria abarcadora *tempo*. O capítulo anterior quis mostrar que o estado originário da vida para Dilthey é um dado ontológico irreduzível que se apresenta como passível de leituras. Essas leituras são, pois, a fonte dos diversos modos de predicação. A predicação é antes uma categoria fenomenológica, que se distingue do termo proposição enquanto termo material que conota as estruturas físicas de um texto. Nesse sentido, a predicação encerra a clivagem fenomenológica advinda da tentativa de leitura do dado ontológico, e por assim o ser, a predicação guarda em si os procedimentos lógicos que estão por trás de uma tentativa de conhecimento do mundo da vida. Na categoria dita *predicação* encontramos as nuances da fenomenologia do tempo e de uma fenomenologia da percepção. Obviamente que o dado material, a proposição, é o *locus* a partir do qual se operam abstrações de ordem lógico-fenomenológicas.

O originário é uma questão fenomenológica, ontológica e de linguagem. Esses campos apenas analiticamente distintos, leva a outras disciplinas que são no mínimo fundamentais para o escopo deste trabalho. No caso específico a lingüística, da qual as teorias literárias, teorias da linguagem musical etc., acabam por partir se mostra como um desses campos profícuos. No entanto, este trabalho não tem condições suficientes de tempo e espaço para lidar com a lingüística com exatidão. Mas não pode, por outro lado simplesmente ignorar alguns pontos mínimos de convergência. Como fazê-lo? Escolheu-se aqui partir de duas áreas, a teoria literária e a teoria da narrativa histórica. O objetivo é criar algumas confluências onde o conceito de hermenêutica originária possa encontrar um lugar onde ele figure como conceito

metapoético da narrativa histórica. Não se trata em absoluto de estabelecer debates acerca do *status* científico de um lado, ou literário de outro, da narrativa histórica. Antes, a intenção é extrair de dois campos privilegiados em que elementos mais primordiais, elementos de base quanto à natureza da linguagem possam ser encontrados em debate. Deste modo, não será necessário neste trabalho em particular elencar preceitos teóricos em lingüística exaustivos, apenas indicar em cada discussão, onde eles ressoam.

Para se demonstrar a clivagem mencionada, serão discutidos os conceitos de *método*, *idéia*, *conceito*, *representação* e *origem* em Walter Benjamin. Basicamente sob a unidade significativa de *escritura e silêncio*.<sup>30</sup>

Fundamentalmente os textos a partir dos quais os conceitos benjaminianos serão tratados são: o prefácio epistemológico da obra *Origem do Drama Barroco Alemão*, Do livro *Obras Escolhidas: magia e técnica, arte e política. Vol.1. O Surrealismo*. O último instantâneo da inteligência européia, A Doutrina das Semelhanças, A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica. Primeira Versão e Sobre o Conceito de História, Da obra das *Passagens*, H – O Colecionador, K – Cidade de Sonho e Morada de Sonho, Sonhos de Futuro, Nihilismo Antropológico, Jung, M – O Flâneur, N – Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso.

Os conceitos de *interesse* e *agora* são conceitos que trazem no bojo de suas formulações o problema clássico da filosofia (das ciências da cultura sem sombra de dúvidas), a saber, a relações entre sujeito e objeto. O fazem na medida em que encerram postulados tanto ontológicos quanto fenomenológicos. Em consequência, abre-se a possibilidade de uma hermenêutica no âmbito do que vem sendo perseguido neste trabalho, a hermenêutica originária.

Pode-se neste momento trazer ao corpo deste capítulo – explicitar, por certo – o que sob inspiração deleuziana chamar-se-á *linhas de fuga*.<sup>31</sup> São elas que demonstrarão que um tratamento teórico-ensaístico possui, sim, uma estrutura rígida, onde o conceito é tratado como conteúdo de uma investigação, ao mesmo tempo em que é tratado como estruturação de uma forma.

A seguinte citação retomada do primeiro capítulo será a plataforma da qual surgirá a linha de fuga estruturante:

---

<sup>30</sup> Relação inspirada em Roland Barthes, *O Grau Zero da Escritura*. Deste procedimento depreende-se facilmente que o trabalho em execução não lida com autores em si, antes, lida com um problema, com um conceito que se deseja consolidar e para isso lança mão de autores consagrados que de maneiras distintas toca nos extremos da idéia que se esboça, a saber, o de uma *hermenêutica originária*. Um procedimento necessário, pois do contrário, nenhum autor pode ser lido; a mera descrição é a consagração da covardia.

<sup>31</sup> Não será o caso de tratar deste conceito que na obra *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* é fundamental. Por ora cabe dizer que as linhas de fuga estão presentes na estrutura de um *rizoma*; complexo assimétrico e aberto onde Deleuze e Guatarri re-escrevem o conceito de mônada. As linhas de fuga são, pois, a condição de trânsito entre rizomas. Neste trabalho se usa para demonstrar que o conceito de originário é um conceito filosófico ao mesmo tempo em que um problema geral do Ser. Sendo assim, usa-se o conceito de linhas de fuga para justificar o tratamento do originário na primeira concepção, mas, sobretudo, como um problema geral do Ser. De modo que os capítulos se colam justamente por meio das linhas de fuga entre os conceitos de originário que se formularam em torno do problema ontológico.

Ainda, nisto (Dilthey se refere ao poeta no contexto deste trecho) se faz valer a relação citada segundo a qual as expressões de vivência (*Ausdrücke des Lebens*) contêm mais do que se encontra na consciência do poeta ou do artista, e evocam, portanto, mais. Assim, pois, quando na tarefa compreensiva (*Stellung des Verständnisaufgab*) ocorre a presença da própria conexão anímica vivida, podemos designar isto como transferência (*Übertragung*) do próprio eu a um complexo dado de manifestações da vida". (DILTHEY 1945, p.238)

Fora discutido que a busca diltheyana por fundamentar uma hermenêutica originária a partir de bases fenomenológicas partia da questão do *Ich im Du*. No entanto, a consciência, sua estrutura, parece ainda não ter dado conta da impossibilidade linear desta estrutura. O simples fato de fundar a hermenêutica na consciência estrutural, e esta nas categorias tempo e predicação, torna o empreendimento não linear. Dilthey buscou fazê-lo transitando das estruturas teleológicas da consciência para as relações teleológicas sociais. Mas como se pretende discutir neste capítulo a perspectiva do *Ich im Du* em Dilthey se perde justamente pela perspectiva de um centro subjetivo que dá condições de se criar um centro lógico, a saber, os *sujeitos lógicos*. É justamente neste momento que sua teoria hermenêutica que quis ser pensada à luz do estado originário da vida, demonstra a necessidade de retornar o próprio problema do originário. Pois entre o Ich e o Du, não há um centro lógico, mas proliferação de eus, que no caso da literatura beckettiana foi levado ao extremo tragi-cômico, no caso de Benjamin à formação do conceito de Imagem Dialética.

Assim, Dilthey recoloca o problema do originário quando do século XIX diz: "Ainda, nisto (Dilthey se refere ao poeta no contexto deste trecho) se faz valer a relação citada segundo a qual as expressões de vivência (*Ausdrücke des Lebens*) contêm mais do que se encontra na consciência do poeta ou do artista, e evocam, portanto, *mais*" (IDEM). O advérbio é a própria linha de fuga. Nela o problema do originário se coloca. Dilthey termina por negar a própria noção de unidade da consciência, pois em busca do Ich im du processa-se a própria consagração do cogito destruído.

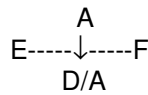
Assim, se cliva da hermenêutica originária para uma hermenêutica do originário, e somente quando essa clivagem demonstrar sua validade a consistência de si, que a hermenêutica originária poderá voltar ao contexto do problema da narrativa histórica.

Quais seriam, pois, os dados ontológicos que estão no interior do conceito de *interesse*? O primeiro conceito que figura como ontologia é o conceito de *ser dialético*. Para compreender do que se trata será preciso antes discutir o próprio conceito de dialética. Para isso um dos aforismos nas Passagens será o ponto de partida:

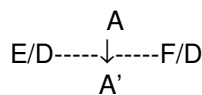
Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra um agora no lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido

com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem.” (BENJAMIN, 2007, p.504. [N 2a, 3]).

Seria interessante um pequeno gráfico onde se pudesse clarificar o significado do termo *imobilidade* no âmbito da dialética:



Sendo que A representa o termo *dialética*, E o termo *ocorrido*, F representa *agora* e D/A o termo *imobilidade*. Pois bem, neste gráfico temos que a relação entre passado e presente sofre a interferência de uma imagem, que Benjamin qualifica como uma imagem que altera esta relação nos termos de uma qualidade imóvel. Onde então reside a imobilidade? Alterando o gráfico teríamos que ela reside não na dialética, mas nos termos extremos; ocorrido e agora. A imagem não sendo imóvel instaura a ruptura que faz eclodir (explodir) a verdade, nem no passado nem no presente, mas na própria imagem. O *status* de sentido que se constrói via linguagem, para Benjamin, não passa de uma época histórica a outra de forma fluída, o que não implica em que o passado esteja inacessível ao presente, mas para que se o acesse é necessário a eclosão da imagem. Assim teríamos que o gráfico anterior seria um equívoco, e tem-se o seguinte:



Sendo que a linha que se insere é o próprio movimento; o sujeito:

O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir essa 'legibilidade' constitui um determinado ponto crítico específico do movimento em seu interior. Todo presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir. (BENJAMIN, 2007, p.504. [N 3, 1])

Note-se, então, que a descontinuidade entre passado e presente só é superada cognoscitivamente por meio da inserção do sujeito que sentindo os vácuos que sua própria necessidade atual produz na linguagem altera o lugar temporal no qual o ocorrido se encontra, dando-lhe uma nova recepção, não-linear, não-contínua. Dito isso, dois aforismos sintetizam o que fora acima discutido ao mesmo tempo em que abre o caminho para os conceitos de *ser dialético* e *interesse*.

A função inequivocamente regressiva que a doutrina das imagens arcaicas tem para Jung vem à tona no seguinte

trecho do ensaio 'Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk' ('Sobre as relações da psicologia analítica com a obra de arte literária'): 'O processo criativo... consiste em uma ativação inconsciente do arquetípico e em sua... elaboração, até resultar na obra perfeita. A nova configuração daquela imagem primitiva é, de certa forma, sua tradução para a língua do presente... Nisso reside o significado social da arte... ela traz à tona as formas de que mais sente falta o espírito do tempo. Insatisfeito com o presente, o desejo do artista se retrai até atingir no inconsciente a imagem arquetípica, apta a compensar... a unilateralidade do espírito do tempo. O desejo apodera-se desta imagem e, ao aproximá-la da consciência, muda também sua forma até que ela possa ser apreendida pelo homem do presente segundo sua capacidade de compreensão.' C. G. Jung. *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zurich-Leipzig-Stuttgart, 1932, 1932, p.71. Assim, a teoria esotérica da arte acaba por tornar os arquétipos 'acessíveis' ao 'espírito do tempo'. (BENJAMIN, 2007, p.514. [N 8, 2]).

A importância que a teoria do inconsciente e dos arquétipos junguiana teve para a formação do conceito de dialética em Benjamin é evidente. Ela o guiou na formação do conceito de imagem dialética e na intenção de Benjamin quanto à teoria dos sonhos, Benjamin chega a falar de *imagem onírica* e *esquematismo arquetípico*. (BENJAMIN, 2007. p.506 [N 4, 1] e p.434 [K 1, 3]). Em ambos os aforismos, os termos estão relacionados à experiência no presente como uma experiência de despertar, sendo que, desperta-se no presente acerca do ocorrido (passado) como sonho. A própria experiência sonho-despertar-vigília é a experiência disjuntiva da dialética. Neste caso, a experiência do artista é assumida como sendo a experiência do historiador: "O método novo, dialético, de escrever a história apresenta-se como a arte de experimentar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido." (BENJAMIN, 2007. p.434 [K 1, 3])

O segundo aforismo aproxima, finalmente, toda a discussão supra e deixa a argumentação no ponto para explicitar o vínculo entre o conceito de *imagem dialética* e o de *ser dialético* como dado ontológico do conceito de interesse.

Diz-se que o método dialético consiste em levar em conta, a cada momento, a respectiva situação histórica concreta de seu objeto. Mas isto não basta. Pois, para esse método, é igualmente importante levar em conta a situação concreta e histórica do *interesse* por seu objeto. Esta situação sempre se funda no fato de o próprio interesse já se encontrar pré-formado naquele objeto e, sobretudo, no fato de ele concretizar o objeto em si, sentindo-o elevado de seu ser anterior para a concretude superior do ser agora (do ser desperto!). A questão de como esse ser agora (que é algo diverso do ser agora do 'tempo do agora', já que é um ser agora descontínuo, intermitente) já significa em si uma concretude superior, entretanto, não pode ser apreendida pelo método dialético no âmbito de uma ideologia do progresso, mas apenas numa visão da história que ultrapasse tal ideologia em todos os aspectos. Aí deveria se falar de

uma crescente condensação (integração) da realidade, na qual tudo o que é passado (em seu tempo) pode adquirir um grau mais alto de atualidade do que o próprio momento de sua existência. O passado adquire o caráter de uma atualidade superior graças à imagem como a qual e através da qual é compreendido. Esta perscrutação dialética e a presentificação das circunstâncias do passado são a prova da verdade da ação presente. Ou seja: ela acende o pavio do material explosivo que se situa no ocorrido (cuja figura autêntica é a moda). Abordar desta maneira o ocorrido significa estudá-lo não como se fez até agora, de maneira histórica, mas de maneira política, com categorias políticas.” (BENJAMIN, 2007. p.436-34 [K 2, 3])

Pois bem, afastando-se das implicações historiográficas deste aforismo, pode-se elencar alguns dos termos que possibilitam a leitura que vem sendo feita, ou seja, a leitura dos elementos ontológicos do conceito.

O “agora de uma cognoscibilidade” sintetiza-se na imagem dialética. A dimensão hermenêutica funda-se de início epistemologicamente. Mas o fundamento dessa possibilidade epistemológica é uma ontologia. Trata-se do fato de que a possibilidade do saber encontra no próprio ato volitivo, ou seja, no *interesse* a pré-formalidade deste no objeto. Os fatos históricos, portanto, são postos numa unidade ontológica que funda a imagem dialética, esta unidade, no entanto, não se encontra nem no objeto nem no sujeito do conhecimento, mas na linguagem. “Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas... e o lugar onde as encontramos é linguagem.” (BENJAMIN, 2007. p.504 [N 2a, 3]). Assim, tem-se que a imagem dialética é, como fora acima discutido o “lugar” onde tanto o passado quanto o presente se consubstancia como um outro, um descontínuo temporal. Nela o ocorrido e o agora são formações outras em que a unidade que as produz encontra-se numa ontologia da linguagem.

Tendo em vista a indicação da unidade dada na linguagem, seja retomado o conceito de *ser dialético* como dado ontológico fundante do próprio conceito de imagem dialética. “Ser dialético significa ter o vento da história nas velas. As velas são os conceitos. Porém, não basta dispor das velas. O decisivo é a arte de posicioná-las.” (BENJAMIN, 2007. p.515 [N 9, 8]). Este pequeno aforismo é escrito anteriormente nas *Passagens* como se segue: “Para o dialético, o que importa é ter o vento da história universal em suas velas. Pensar significa para ele: içar as velas. O que é decisivo é como elas são posicionadas. As palavras são suas velas o modo como são dispostas transforma-as em conceitos.” (BENJAMIN, 2007. p.515 [N 9, 6]). Será preciso voltar ao *Origem do Drama Barroco Alemão* para que os aforismos se tornem compreensíveis. Neste texto as relações entre o que Benjamin pensa acerca do conceito de *idéia*, *fenômeno* e o *conceito*, sendo este último mediador entre os primeiros. A concatenação dos conceitos é desenvolvida de modo que a *linguagem* aparece como o fundo que subsidia os conceitos mencionados.

A questão posta por Benjamin parte de um problema central que se divide em duas necessidades contíguas, a saber, representar a verdade e representar as idéias.<sup>32</sup> No prefácio do *Origem do Drama Barroco*, Benjamin estabelece tacitamente o *status* unitário da verdade (BENJAMIN, 1984, p.55), que ao mesmo tempo não pode ser acessada a não ser fragmentariamente por meio dos fenômenos. Nisto reside a própria condição da filosofia, ou seja, conceber um dado unitário e representá-lo fragmentariamente. Neste caso, é o conceito que a representa por meio dos fenômenos. “Eles são depurados de sua falsa unidade, para que possam participar, divididos, da unidade autêntica da verdade.” (BENJAMIN, 1984, p.56). Para cumprir o papel de mediador, o conceito deve conseguir capturar os elementos materiais do fenômeno e articulá-los. Em cortes um tanto abruptos, Benjamin passa a falar de como ao representar a verdade, essa representação articula o próprio mundo das idéias.

As distinções conceituais só podem escapar à suspeita de serem uma sofística destrutiva se visarem à salvação dos fenômenos nas idéias de Platão. Graças a seu papel mediador, os conceitos permitem aos fenômenos participarem do Ser das idéias. Esse mesmo papel mediador torna-os aptos para a outra tarefa da filosofia, igualmente primordial: a representação das idéias. (BENJAMIN, 1984, p.56)

Nas páginas em que Benjamin trata deste “Ser das idéias”, ele deixa entrever que sua crítica sempre tão contundente à filosofia sistemática, entretanto, não se distingue delas com tanta força como pretendia, e duas passagens podem elucidar isso. Ao falar do modo como a idéia aparece nos fenômenos, ele afirma a distinção (e caberia perguntar por uma qualificação maior acerca do teor desta distinção) por parte das idéias em relação aos fenômenos. “... a idéia pertence a uma esfera fundamentalmente distinta daquela em que estão os objetos que ela apreende. Por isso não podemos dizer, como critério para definir sua forma de existência, que ela inclui esses objetos, do mesmo modo que o gênero inclui as espécies.” (Idem). A distinção que Benjamin estabelece é basicamente o problema que se colocou ao longo da tradição filosófica ocidental, e a proposição benjaminiana não pode arrogar ter concluído – ainda que por caminhos muito diversos, a partir do Romantismo alemão – muito diferente das tradições da filosofia sistemática. Para maior exatidão, essa distinção é em suma o cerne da fenomenologia, em Husserl para citar apenas um. Resume-se na tentativa clássica, mas retomada com vigor em finais do século XIX de emancipar a teoria do conhecimento da consciência empírica. Portanto, não parece absurdo qualificar a definição benjaminiana como fenomenológica no sentido da própria fenomenologia alemã do século XIX. Resguardar sua especificidade ontológica no tempo, sem equipará-la aos fenômenos empíricos.

---

<sup>32</sup> Não será possível discutir em pormenores o “mundo das idéias” de Platão. Mais à frente este trabalho toca mais uma vez em pontos onde se torna impossível não mencionar o fundo platônico do *Origem do Drama Barroco Alemão* em seu prefácio crítico-epistemológico, mas, uma vez mais não será discutido com exatidão a presença de Platão em si. Como pode vir sendo observado, este trabalho já se arrisca em demasia ao estabelecer diálogos com autores tão complexos, já está na hora de minimizar esses riscos.

O importante a partir destas constatações é o modo como Benjamin coloca para a representação dos fenômenos o papel mediador dos conceitos, fazendo com que as esferas distintas não impliquem na sua não-legibilidade. Isso na medida em que ao representar as idéias pelo conceito, o fenômeno seja (na linguagem teológica de Benjamin) salvo na idéia. “A redenção dos fenômenos por meio das idéias se efetua ao mesmo tempo que a representação das idéias por meio da empiria. Pois elas não se representam em si mesmas, mas unicamente através de um ordenamento de elementos materiais no conceito, de uma configuração desses elementos.” (BENJAMIN, 1984, p.56).

A apresentação feita por Benjamin acerca do ser da idéia acaba por contradizer-se na medida em que recusa a relação de intencionalidade presente no ser da idéia. Recusa essa vinculada à recusa epistemológica da intencionalidade do *visar*.

Em nenhum ponto a debilidade que a filosofia deriva do seu contato com o esoterismo se torna mais sufocantemente clara que no conceito de ‘visão’ prescrita aos adeptos de todas as doutrinas neoplatônicas do paganismo como o procedimento filosófico por excelência. A essência das idéias não pode ser pensada como objeto de nenhum tipo de intuição, nem mesmo da intelectual. Pois nem sequer em sua versão mais paradoxal, a do *intellectus archetypus*, pode a intuição aceder à forma específica de existência da verdade, que é desprovida de toda intenção, e é incapaz, *a fortiori*, de aparecer como intuição. A verdade não entra nunca em nenhuma relação, e muito menos em uma relação intencional. O objeto do saber, enquanto determinado pela intencionalidade do conceito, não é a verdade. A verdade é uma essência não-intencional, formada por idéias. O procedimento próprio à verdade não é portanto uma intenção voltada para o saber, mas uma absorção total nela, e uma dissolução. A verdade é a morte da intenção. (BENJAMIN, 1984, p.57-58).

O primeiro elemento que demonstra contradição reside noutra afirmação do próprio Benjamin, “As idéias são constelações intemporais...” (BENJAMIN, 1984, p.56). Se o são, são antes de qualquer coisa plenas de tempo, pois ao contrário do procedimento benjaminiano que aloca o paradisíaco como instância metafísica irreduzível, a idéia plena de tempo precisa ser alocada no *inominável*.<sup>33</sup> Embora o termo pareça lacônico pode se partir dos dois equívocos que uma filosofia transcendental pode gerar. Menciona-se filosofia transcendental uma vez que Benjamin não consegue desprender-se *in toto* de uma consciência para além da consciência empírica como forma de salvaguardar na linguagem um lugar para o mundo das idéias, “Como tal, a idéia pertence a uma esfera fundamentalmente distinta daquela que estão os objetos que ela apreende. Por isso não podemos dizer, como critério para definir sua forma de existência, que ela inclui esses objetos, do mesmo modo que o gênero inclui as espécies.” (Idem.) Pois bem, como interpretar esta “esfera fundamentalmente distinta” usada por Benjamin para definir o ser da idéia e sua locação? Sobretudo quando seu fundo reflexivo é o próprio conceito de

---

<sup>33</sup> Pretende-se ao longo do trabalho fundamentar o conceito de *inominável* a partir de Samuel Beckett.



mundo das idéias platônico? Sem poder entrar em caracterizações acerca do platonismo benjaminiano, parte-se de que tanto este platonismo quanto a metafísica judaica que também subsidiam sua filosofia, pode ser dito que para Benjamin as idéias estão para além da consciência empírica que ela (a idéia) apreende. O trabalho de mediação do conceito ao fazer a idéia aparecer no fenômeno e vice-versa é feito pelo trabalho operado pela inteligência (BENJAMIN, 1984, p.57), portanto, do que se trata essa intelecção senão de um princípio epistemológico encaminhado enquanto fenomenologia? Até aqui foram indicados os elementos a partir dos quais se pode ler em Benjamin uma consciência transcendental, leitura feita contra Benjamin que – supõe-se – jamais admitiria ou endossaria tal leitura. Mas seja retomado o problema indicado à luz do conceito de intemporalidade das idéias, e o seja à luz dos conceitos já discutidos, a saber, o de *agora* e o de *interesse*. Como dito acima o agora como lugar onde o interesse produz a possibilidade de evocação dos objetos do passado, possibilidade essa subsidiada pela pré-formalidade do interesse no próprio objeto, condição dita ontológica. O interesse pressupõe que as idéias que aparecem no fenômeno precisam indiscutivelmente possuir intencionalidade. Para essa afirmação ser legitimada é preciso negar em parte a metafísica judaica em Benjamin como a alocação da linguagem na capacidade nomeadora adamítica. Não se trata de discordar dos caracteres gerais acerca da filosofia da linguagem benjaminiana, nem mesmo de negar o valor metafísico de suas constatações, mas de realocá-la a partir de uma metafísica imanente. Para isso recorre-se a Samuel Beckett, fundamentalmente à sua trilogia *Moloy*, *Malone morre* e *O Inominável*. É preciso que as idéias que efetivamente habitam “um lugar” além da consciência empírica não seja localizadas numa transcendentalidade vazia, de natureza puramente lógica, como em Husserl. Esses cuidados como a alocação das idéias precisa tanto desprender-se da nomeação adamítica quanto da formação lógica a priori sem historicidade husserliana. O que significa dizer que a idéia nem se funda numa metafísica teológica nem numa lógica matemática. Em breves linhas, a trilogia de Beckett intenta discorrer sobre o que seria o mundo onde vozes sem fim falam, quase sempre ao mesmo tempo. O falatório vinculado às tentativas de comunicação causa mais que contato, distanciamento, pois a incapacidade de harmonização do falatório termina por engendrar o silêncio. Mas de que silêncio se trata? Não se trata do silêncio da incomunicabilidade enquanto silêncio sonoro, mas do silêncio como índice do recôndito ser da linguagem. No último livro da trilogia, *O Inominável*, Beckett inicia com um sujeito que agoniza entre um não local para partir em sua fala e a necessidade de um local para endereçá-la. Trata-se de tornar hiperbólica a condição humana em que o falatório interminável e “in-calável” das vozes seja abandonado por tentativas de compreensão. O silêncio passa a ser o índice da inominabilidade da linguagem. Ao longo da narrativa, o sujeito agonizante acredita que falando sem parar poderia desprender-se das vozes como dejetos lingüísticos, mas acaba por perceber que o falatório é interminável e lhe cabe apenas contemplar o silêncio – não como ausência de comunicação sonora – mas como reduto último e inacessível do ser da linguagem, daí o inominável. A linguagem é então alocada numa metafísica imanente. Como essa realocação da idéia pode ao mesmo tempo resguardar as considerações benjaminianas acerca da linguagem e negar sua locação

platônica? A resposta se dá na medida em que a intemporalidade das idéias seja reconhecida como a condição do conceito de interesse. O funda inominável da linguagem concede à idéia sua intencionalidade sem com isso negar-lhe sua independência da consciência empírica. A idéia (ou símbolo como logo mais se discutirá) nasce da intencionalidade. A duração de um núcleo temporal como já fora discutido faz com que a idéia permaneça no mundo da vida mesmo que alijada de alguma facticidade. Tomando a linguagem como inominabilidade e silêncio é possível apaziguar-se ao pensar que a constelação no sentido benjaminiano existe sem uma relação de dependência absoluta quanto ao sujeito que conhece. E este apaziguamento vem do fato de que apenas ao saber místico a linguagem possui origem identificável, mas ao saber filosófico o pensamento é dispensado de origens (num sentido muito distinto do conceito de originário). A idéia habita o silêncio, mas pode-se aceitar que antes disso, ela nascera em alguma intencionalidade temporal específica sem que para saber isso seja necessário acessar a origem da intenção. O conceito de interesse, a pré-formalidade do interesse no objeto e a mediação do conceito quanto ao fenômeno e a idéia só são possíveis caso se aceite que a idéia é compartilhada ontologicamente, sem ser exaurida cognoscivelmente. A idéia é intencional sem que por intencional se entenda o acesso absoluto da intenção que engendrou a idéia. O conceito de interesse e agora benjaminianos só se tornam eficazes para a historiografia caso sejam aceitos os pressupostos ontológicos que fundam uma comunidade entre os sujeitos temporalmente colocados. Assim, se a “verdade é a morte da intenção”, então a verdade não está disponível, não estando disponível nenhum valor histórico que subsidie a historiografia. Que a verdade numa idéia se desvaneça no teatro do mundo, nenhum problema, mas que ela possa se desagregar da intenção que a engendrou, reside, sim, ao contrário da afirmação benjaminiana a morte da verdade. É bastante intrigante como a filosofia da linguagem benjaminiana permanece valiosa mesmo depois que se realoca a base metafísica que ao menos na *Origem do Drama Barroco Alemão* se situa entre o mundo das idéias platônico e a metafísica judaica. A discussão que vem sendo empreendida busca manter os conceitos benjaminianos solapando sua base metafísica. Neste caso o problema se concentra numa discordância quanto a não-intencionalidade das idéias e conseqüentemente da verdade. Surpreendentemente é a filosofia sistemática (especificamente em Husserl) que torna possível a realocação metafísica (neste caso, contra Husserl) da distinção entre linguagem e língua, ou mais propriamente no caso da narrativa histórica, da escritura.

A verdade não é uma intenção, que encontrasse sua determinação através da empiria, e sim a força que determina a essência dessa empiria. O ser livre de qualquer fenomenalidade, no qual reside exclusivamente essa força, é a do Nome. É esse ser que determina o modo pelo qual são dadas as idéias. Mas elas são das menos em uma linguagem primordial, que em uma percepção primordial, em que as palavras não perderam, em benefício da dimensão cognitiva, sua dignidade nomeadora... Somente, não se trata de uma atualização visual das imagens, mas de um processo em que na contemplação filosófica a idéia se libera, enquanto palavra, do âmago da realidade, reivindicando de novo

seus direitos de nomeação.” (BENJAMIN, 1984, p.58-59).

Atentando-se para o teor da argumentação de Benjamin pode-se notar uma tentativa muito próxima da fenomenologia husserliana de libertação da palavra “do âmago da realidade”. A redução fenomenológica nada mais é que a construção de uma linguagem filosófica em que a realidade seja posta em parênteses. Implica em que o mundo da vida possa ser analisado de uma forma distanciada, embora a epoché husserliana não pudesse chegar à efetividade deste projeto porque mesmo depois de operada a redução havia o “resíduo fenomenológico”, ou seja, realidade empírica no âmbito das categorias. Pois bem, a negativa quanto à assertiva benjaminiana na forma lacônica em que ele apresenta a independência da intencionalidade tanto no que diz respeito à idéia quanto à verdade. Ao afirmar que a verdade livre de qualquer fenomenalidade é, antes, uma força que determina a essência empírica tem-se que o argumento é circular ao vazio, pois que seria tal força? Até mesmo entre os historicistas que Benjamin buscou criticar o conceito de força tinha maior fundamento; força como *Geist* histórico, neste caso uma metafísica mais honesta. Mas no texto citado, a palavra cai no vazio. Não empreendendo novamente o argumento, menciona-se apenas o que fora dito acima sobre a relação entre os conceitos de *agora* e *interesse* para demonstrar que estes conceitos; belíssimos conceitos benjaminianos, só fazem sentido se se negar o conceito de ausência de intencionalidade. Toda idéia, como conteúdo que *vive* no mundo da vida possui duração, e ainda que para além da consciência empírica ela reside numa outra forma de percepção metafísica, que imanentemente construída, denomina-se a inominabilidade da linguagem, como acima exposto em referência a Beckett. Essa verdade como força segundo Benjamin determina a libertação da idéia por meio da contemplação filosófica. Essa libertação ocorre incandescida pela vitalidade primordial da nomeação adamítica, num “lugar” em que a dimensão mágica se delineia pela presença pura do Nome, não fragmentado pela dimensão cognitiva pós-queda; a percepção primordial ou original (originária). (Idem). Mais uma vez o problema não reside no curso do argumento e na formação de um conceito central e legítimo como o de percepção originária, mas, sim, na locação metafísica. No entanto, uma nota de advertência feita pelo próprio Benjamin é fundamental. Trata-se de uma nota fenomenológica em que é preciso manter a distância entre a idéia e a empiria, o fenômeno. Discorda-se aqui como muitas vezes afirmado ao longo deste texto do fundo metafísico, mas com isso insere-se também uma nota de advertência, a saber, que o fato da idéia não ser desprovida de intencionalidade, isso não quer dizer que ela possa se confundir com os fenômenos, dissolvendo-se neles. Uma tal dissolvência da idéia no fenômeno invalidaria, ignorando, a argumentação fenomenológica de que a consciência empírica não é o limite último do conhecimento, da percepção. É preciso dizer que, embora a idéia mantenha um vínculo ontológico intrínseco com a fenomenalidade, essa fenomenalidade é a parte constante de uma fenomenologia do tempo sob bases ontológicas. Trata-se de admitir para a existência da idéia uma independência relativa quanto ao mundo da vida. Admitir que ela possua um “nascimento” (inacessível) no mundo da vida, mas que pela condição silenciosa e inominável da linguagem

ela como que se descola dos fenômenos que a engendraram. Assim, tem-se que a idéia não pertence mais ao fenômeno que a engendrou, mas guarda com ele uma comunidade ontológica que está presente em sua duração. A empiria não determina a idéia em sua presença, mas estaria hermeticamente fechada para ela caso assim não o fosse. Sobre esse ponto pode-se partir para uma espécie de reconciliação com a filosofia da linguagem benjaminiana, a partir da afirmação seguinte:

A idéia é algo de lingüístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra. Na percepção empírica, em que as palavras se fragmentaram, elas possuem, ao lado de sua dimensão simbólica mais ou menos oculta, uma significação profana evidente. A tarefa do filósofo é restaurar em sua primazia pela representação, o caráter simbólico da palavra, no qual a idéia chega à consciência de si." (BENJAMIN, 1984, p.58-59).

A pesar da já contradita concepção metafísica acerca da idéia que está por trás de uma idéia que "chega à consciência de si", a noção do trabalho do filósofo é coerente e muito importante para se pensar a noção de conceito como mediador entre fenômeno e idéia. A compreensão desta proposição de W. Benjamin só se torna possível caso seja feita distinção entre *signo* e *símbolo*. Uma divisão que se funda não numa diferença ontológica, mas numa diferença de níveis decrescentes da intensidade ontológica, que vai do símbolo ao signo. A psicanálise parece ser o melhor caminho para essas distinções, especificamente por meio dos matizes que se revelam pelo estudo do onirismo. Uma distinção, a princípio de ordem puramente estrutural, mas que levará a perceber que essa estrutura formal revela uma contribuição fundamental para os estudos do inconsciente. A distinção que ora se menciona é a que qualifica os sonhos em *transparentes* e *substanciais*. O sentido destes dois termos faz referência à distinção feita por Jung:

A psicologia moderna trata produtos da atividade da fantasia inconsciente como auto-retratos de processos que acontecem no inconsciente ou como asserções da psique inconsciente acerca de si própria. Podemos distinguir duas categorias em tais produtos. Primeiro: fantasias (inclusive sonhos) de caráter pessoal, que indubitavelmente se reportam a vivências pessoais, a coisas esquecidas ou reprimidas, podendo, portanto ser inteiramente explicadas pela anamnese individual. Segundo: fantasias (inclusive sonhos) de caráter impessoal e pessoal, que não podem ser atribuídas a vivências do passado individual e conseqüentemente não podem ser explicadas a partir de aquisições individuais. Tais imagens da fantasia têm, sem dúvida, uma analogia mais próxima com os tipos mitológicos (*cf. mitologemas típicos, p.154*). Presume-se por este motivo que elas correspondam a certos elementos estruturais coletivos (e não pessoais) da alma humana em geral e que são herdadas tais como os elementos morfológicos do corpo humano. Embora a tradição e a expansão

mediante a migração de fato existam, há, como já dissemos, inúmeros casos que não podem ser explicados desse modo, exigindo pois a hipótese de uma revivescência 'autóctone'. Estes casos são tão numerosos que não podemos deixar de supor a existência de um substrato anímico coletivo. Designei este último por inconsciente coletivo. (JUNG, 2000, p.156-157)

Assim, a diferença não é ontológica, mas fenomenal. Nos primeiros temos conteúdos que não possuem história, apenas historicidade, ao passo que os segundos possuem ambos. A recorrência destes dois tipos se diferencia no que se refere às ocorrências de indivíduo para indivíduo. Mas isso não é importante do ponto de vista meramente investigativo, e, sim, para a atuação prática do psicanalista. Pois bem, os sonhos transparentes dão o maior de todos os ensejos para se pensar a diferença entre símbolo e idéia. Neles o sonhador não se reconhece como sujeito de um mundo existente, mas, sim, como sujeito de um si hermético, um si irreversivelmente lançado e imerso em silêncio. A polaridade sujeito-objeto se desvanece, pois os conteúdos dos sonhos transparentes fazem do si um sujeito e um objeto ao mesmo tempo, o que torna essa polaridade obsoleta e incapaz de explicar os fenômenos oníricos destes tipos de sonhos.<sup>34</sup> Neles todo objeto que *aparece* é a representação sem forma da idéia que neste *aparecimento* se encontra (o que nos deixa diante de uma aporia assustadora, pois com esse raciocínio perdemos a forma e com isso o conceito corrente de representação também se torna obsoleto). Boa parte destes conteúdos que aparecem não faz jus à forma na qual eles aparecem. Uma vez desperto, o sonhador terá de valer-se de um conceito, e aí, não se tem mais o símbolo apenas, mas ele em uma forma, uma representação no sentido corrente, uma articulação de signos. Desta forma a afirmação de Benjamin é equivocada em sua primeira parte (e quase corre o risco de anular-se por completo), pois a idéia não possui nada de lingüístico, assim como o símbolo, antes, são existências superiores à consciência, que embora partam dela ontologicamente, não a pertence. Entretanto a assertiva benjaminiana se salva quando afirma que o símbolo, a idéia está presente na essência da palavra, ou seja, participa ontologicamente da construção do signo. No sonho, o sonhador vive a idéia, o símbolo e a contempla como amante puro<sup>35</sup>, sem ambições de possuí-la sua existência em si o afaga com tanta ternura que aproximar-se dela não é necessário para senti-la. Mas ao acordar, o gosto pelo saber o incomoda, o violenta e o impele a ir atrás da idéia, a perscrutar o inconsciente em busca de uma forma que esteja ali orbitando informe, e ao encontrá-la (não interessa a princípio o grau de exatidão) ele se vira para a idéia e a subjuga, eis o signo, eis a palavra. Deste modo, minha tentativa foi a de extirpar a contradição da frase de Benjamin, reescrevendo-a como se segue; *a idéia não sendo em nada algo lingüístico – pois na ordem dos elementos lingüísticos não temos símbolos, mas signos – participa ontologicamente do fundo transcendente da palavra, e acrescentaria, a hermenêutica originária cuida de criar*

---

<sup>34</sup> Como uma linha de fuga, essas afirmações podem ser pensadas à luz do projeto de des-subjetivação a que implica o conceito de rizoma.

<sup>35</sup> Me recordo de *Nostalgia* de Andrei Tarkovski, em que o personagem principal narra uma história de amor em que o beijo não era necessário, pois tratava-se de um amor puro e contemplativo.

*signos suficientes que indiquem o caminho à idéia, ao símbolo; ao fundo da linguagem e ao núcleo originário.*

Nas proposições que se seguem no texto de Benjamin acima discutido, ele fundamentalmente fala do procedimento que aqui se desenvolve, esse da hermenêutica originária como forma de reunir signos que forneçam algum direcionamento a esse fundo da linguagem, à sua dimensão simbólica *stricto sensu* (BENJAMIN, 1984, p.59).

## **1.2 Arquétipo e *Ursprung*: Benjamin Leitor de Carl G. Jung**

À luz do que acima se discutiu o conceito de *originário* deve ser conectado ao que se funda nos conceitos benjaminianos elencados. O conceito de originário (*Ursprung*) acaba por articular todos os conceitos acima discutidos. Ao fazê-lo, a clivagem da hermenêutica originária para uma hermenêutica do originário se acentua.

O conceito de originário aparece já no *Origem do Drama Barroco Alemão* e é retomado nos textos das *Passagens* que estão sob análise neste trabalho. Em Benjamin, originário não é uma categoria lógica como em Husserl. O originário é um conceito que tem em sua estrutura dois vértices que correm paralelos e se entrecruzam, a saber, um vértice ideal (no sentido da fenomenologia) e outro empírico. No primeiro, encontra-se a dimensão do que ele virá a chamar no *Origem do Drama Barroco* de “redenção platônica” (das idéias). (BENJAMIN, 1984, p.69). No segundo vértice Benjamin pretende assegurar a “salvação dos fenômenos”. Assim, o originário é tanto a emergência de fenômenos empíricos quanto um conceito que cumpre exatamente o papel de um conceito para Benjamin, a saber, representar as idéias. Este é o grande ganho do conceito de origem de Benjamin em relação a Husserl. Enquanto para o primeiro a idealidade do conceito não se perde em virtude dos fenômenos, mas, antes, ambos se consolidam na mediação do conceito, no segundo *originário* permanece absolutamente esquemático, categorial. Pode-se, com certa ousadia afirmar que mais que Husserl, Benjamin consegue dar conta dos “resíduos dos fenômenos” que permanecem após a redução fenomenológica, mais que o próprio proponente do método da *epoché*. Pois em Benjamin originário é:

A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com a gênese. O termo origem não significa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese. (BENJAMIN, 1984, p.67-68).

Para a compreensão dessa passagem é preciso analisá-la à luz dos conceitos de *explosão*, *lampejo* e *imagem dialética*. Para isso, embora já tenha se discutido com relativa extensão tais conceitos, será preciso retomá-los.

O método de montagem literária que Benjamin extrai de seu próprio conceito de crítica,<sup>36</sup> postula o conhecimento histórico como uma *constelação*. A constelação é por sua vez fundada num conhecimento monadológico,<sup>37</sup> implicando que as idéias reunidas no fenômeno permanecem independentes. No entanto, a independência da constelação é em certo sentido relativa, pois há uma **unidade virtual mediatizada na linguagem**. Essa unidade virtual é a própria imagem dialética. É preciso ter em mente o que fora dito e até esquematizado acima quanto à imagem dialética para se poder compreender a relação deste conceito com o de origem ou originário.

Antes de tratar especificamente do conceito é importante pensar num elemento virtual que está por trás da filosofia da linguagem benjaminiana. Trata-se de tentar elucidar um vértice virtual a partir do qual ao falar de linguagem Benjamin demonstra não estar preocupado a princípio com sua dimensão comunicativa, antes com uma dimensão que é maior que a própria comunicação; a dimensão mágica.

Mas no início, quando irrompeu sobre criadores sob a forma de uma vaga inspiradora de sonhos, ele parecia algo de integral, definitivo, absoluto. Tudo o que tocava se integrava nele. A vida só parecia digna de ser vivida quando se dissolvia a fronteira entre o sono e a vigília, permitindo a passagem em massa de figuras ondulantes, e a linguagem só parecia autêntica quando o som e a imagem, a imagem e o som, se interpenetravam, com exatidão automática, de forma tão feliz que não sobrava a mínima fresta para inserir a pequena moeda a que chamamos "sentido". A imagem e a linguagem passam na frente. Saint-Pol-Roux afixa em sua porta um aviso, quando se recolhe para dormir, pela manhã: 'Le poete travaille'. Breton anota: 'Silêncio, para que eu passe onde ninguém jamais passou, silêncio"... Eu te seguirei, minha bela linguagem'. A linguagem tem precedência.

Sem adentrar exatamente nas proposições benjaminianas acerca do surrealismo, o que entra no bojo deste trabalho é que Benjamin vê no surrealismo uma experiência autêntica quanto à sua própria concepção de linguagem. Embora tenha consumido haxixe sob o mesmo crivo do consumo desta e outras substâncias por parte dos surrealistas, Benjamin não delega a elas a autoridade máxima quanto à experiência mágica na linguagem. Vê nestas experiências um *locus* profícuo desta experiência, mas reconhecendo também o perigo que elas oferecem não pode fechar com o uso de substâncias com a finalidade de êxtases como se estes fossem a condição privilegiada. Assim, por sua inspiração materialista reconhece inclusive nos

---

<sup>36</sup> Não há espaço neste trabalho para discutir o conceito de crítica da obra de arte no pensamento Benjaminiano, o que seria de riqueza inegável fazê-lo. Para isso consulte SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo: Walter Benjamin: romantismo e crítica literária* São Paulo: FAPESP e Iluminuras, 1999. Trabalho de fundo exegético minucioso.

<sup>37</sup> Uma vez mais há a tristeza de um escopo a ser mantido. Não será possível lidar com o conceito de mônada. Para fazê-lo seria necessário não só ler Benjamin, mas submergir-se em Leibniz, e ainda, para uma leitura profunda e contemporânea, Giles Deleuze, acerca do conceito de *platôs*. Sem nenhuma necessidade de justificativa, sabe-se no presente trabalho algo absolutamente impossível. Portanto, permanece as indicações do conceito de *idéia* tratado por Benjamin como índices de um estudo monadológico nesta dissertação.

surrealistas que é a própria condição da metrópole (Paris) – especificamente a emergência das Passagens – que inspira os surrealistas em uma submersão esotérica na linguagem, o que fora feito a partir das recentes descobertas em torno da psicologia dos sonhos. São precisamente os liames imprecisos que se situa entre o onirismo e a vigília que se tornam o lugar onde se estuda a linguagem enquanto dado mágico da experiência.

Como conectar essa busca por Benjamin pela essência da linguagem por meio de sua dimensão mágica? E como na busca por essa essência o conceito de origem se fundamenta? Para ensaiar as respostas pode-se recorrer à mesma fonte que Benjamin utilizara profundamente, a saber, o conceito de *arquétipos* em Jung. Procede-se, pois, correlacionando apenas algumas passagens de ambos a respeito.

Jung em *Os Arquétipos e o inconsciente Coletivo* trata de distinguir dois tipos básicos de conteúdos da fantasia:

A psicologia moderna trata produtos da atividade da fantasia inconsciente como auto-retratos de processos que acontecem no inconsciente ou como asserções da psique inconsciente acerca de si própria. Podemos distinguir duas categorias em tais produtos. Primeiro: fantasias (inclusive sonhos) de caráter pessoal, que indubitavelmente se reportam a vivências pessoais, a coisas esquecidas ou reprimidas, podendo, portanto ser inteiramente explicadas pela anamnese individual. Segundo: fantasias (inclusive sonhos) de caráter impessoal e pessoal, que não podem ser atribuídas a vivências do passado individual e conseqüentemente não podem ser explicadas a partir de aquisições individuais. Tais imagens da fantasia têm, sem dúvida, uma analogia mais próxima com os tipos mitológicos (*cf. mitologemas típicos, p.154*). Presume-se por este motivo que elas correspondam a certos elementos estruturais coletivos (e não pessoais) da alma humana em geral e que são herdadas tais como os elementos morfológicos do corpo humano. Embora a tradição e a expansão mediante a migração de fato existam, há, como já dissemos, inúmeros casos que não podem ser explicados desse modo, exigindo pois a hipótese de uma revivescência 'autóctone'. Estes casos são tão numerosos que não podemos deixar de supor a existência de um substrato anímico coletivo. Designei este último por inconsciente coletivo. (JUNG, 2000, p.156-157)

Ao estado geral deste segundo tipo de fantasia, Jung conecta sua existência à existência de um *núcleo de significante inconsciente*. A este núcleo significativo Jung acrescenta a assertiva: "O sentido deste núcleo nunca foi consciente e nunca o será". ((JUNG, 2000, p.158). Tem-se aqui mais uma linha de fuga, em que a análise do sonho e do inconsciente feita por Jung remete ao que acima fora discutido por ocasião do par signo/símbolo. Ao afirmar que o sentido do núcleo de significante inconsciente não pode ser consciente, o próprio problema do originário se coloca e coloca ao mesmo tempo o fato de que o originário difere de origem na medida em que a locação do primeiro mantém na dimensão mágica, simbólica e não instrumentalizada da linguagem. Ao mesmo tempo o núcleo significativo como núcleo originário



(haverá mais a frente neste trabalho a conexão com os termos jungianos *inconsciente originário*) participa da significação no sentido do signo como estruturação da forma em que as intensidades da linguagem em sua dimensão originária e não instrumental passam a existir materialmente. São as “neoformações criadoras” às quais se fará alusão mais à frente numa citação de Jung.

Há uma nota em *A Energia Psíquica* em que o entendimento desta última afirmação se precisa com clareza:

Não é por si mesmo evidente que o complexo ou o seu núcleo principal possam ser conscientes. Um complexo que não possuísse uma certa ou mesmo considerável intensidade afetiva não seria realmente um complexo. Esse valor energético deveria elevá-lo automaticamente – como a rigor seria de esperá-lo – ao plano da consciência, isto é, a força de atração que lhe é inerente deveria, a rigor, atrair a atenção do consciente (campos de força se atraem mutuamente). Mas a circunstância de isso não acontecer com freqüência exige uma explicação especial. E a explicação mais plausível e mais simples é a que nos é oferecida pela teoria da repressão de Freud. Essa teoria pressupõe a presença de um pólo contrário na consciência, ou seja: a disposição consciente é, por assim dizer, hostil ao complexo e não o deixa tornar-se consciente. Esta teoria explica verdadeiramente um grande número de casos. Mas, como me ensina a experiência, há casos que não é possível explicar com base nesta teoria. A teoria do recalque só tem propriamente diante dos olhos aqueles casos em que um conteúdo em si mesmo capaz de atingir a consciência é repellido do âmbito da consciência total e se torna inconsciente, ou é mantido a limite [desde o início] à margem do processo de tornar-se consciente. Mas ela não leva em conta os demais casos em que se forma um conteúdo portador de uma grande intensidade energética, a partir de materiais do inconsciente em si não capazes de tornar-se conscientes, e assim não poderão nunca tornar-se conscientes, ou só com grandíssimas dificuldades. Num caso desta espécie a disposição consciente não somente não é hostil ao conteúdo inconsciente, mas supõe que este lhe vá espontaneamente ao encontro: trata-se de neoformações criadoras que têm o seu ponto inicial no inconsciente. Do mesmo modo que uma mãe espera seu filho com todo o ardor de seu coração, mas o põe no mundo entre dores e incômodos, assim também um novo conteúdo criador permanece durante muito tempo no inconsciente, não obstante a prontidão da consciência, sem que tenha sido “recalcado”. Tal conteúdo possui alto valor energético, mas, apesar disto, não se torna consciente. Não é muito difícil explicar este fato: como o conteúdo é novo e, justamente por isso, estranho à consciência, ainda não há associações e rupturas de relações com os conteúdos da consciência. É preciso primeiramente percorrer fatigosamente todas estas conexões. Sem elas é impossível chegar a um pleno grau de consciência. Por isso, dever-se-ia considerar sobretudo dois motivos para explicar a inconsciência de um conteúdo: 1) a repressão de um

conteúdo capaz de atingir a consciência, e 2) a estranheza de um conteúdo ainda incapaz de chegar à consciência. (JUNG, 1985, p.10)

Neste último texto em que Jung acrescenta uma alternativa a mais à teoria freudiana do recalque ele fala de uma vida independente dos conteúdos inconscientes, a esta vida independente a qual Jung discute num contexto onde fala sobre complexos energéticos, pode-se vincular o *locus* onde vive os arquétipos. Ao comparar os textos citados nota-se que no caso dos arquétipos e seu núcleo de significante Jung afirma a sua não emergência ao consciente, mas por outro lado, ao falar dos complexos energéticos que causam o movimento da vida de determinados conteúdos inconscientes Jung afirma que em certos casos com grande dificuldade eles podem emergir ao estado consciente. Deste modo, pode-se perguntar em que sentido os conjuntos simbólicos chamados por Jung de arquetípicos vivem esse duplo movimento, ou seja, mantêm resguardado um núcleo inconsciente destes símbolos ao mesmo tempo em que os direciona para o consciente tornando-se signos lingüísticos. Jung nomeia o procedimento de análise dos arquétipos de *fenomenologia arquetípica*. Como método ela não descreve os arquétipos, apenas os circunscreve. (JUNG, 2000, p.156-157). Isso implica em dizer que os arquétipos não podendo emergir com clareza, eles antes, doam à consciência um estado na qual a presença dos conteúdos arquetípicos são tomados como fundo de potência para a própria leitura do mundo consciente. Não é o mundo tal como o conhecemos que fala a partir de seu inconsciente, mas o mundo desconhecido da psique, do qual sabemos que reflete apenas em parte o nosso mundo empírico, e que, por outro lado, molda este último de acordo com o pressuposto psíquico. (JUNG, 2000, p.156). Assim, o método ao qual Jung alude lida com conjuntos simbólicos que não podem ser explicados à luz da psicologia pessoal, pois está na natureza de um arquétipo que ele em virtude de sua existência pré-consciente e que vive antes da formação de uma unidade do sujeito seja sempre coletivo. (IDEM) Assim que, o estudo dos arquétipos é em Jung um estudo de suas manifestações (originárias) a partir de narrativas também autóctones.

Para que o conceito de arquétipo ou inconsciente coletivo mantenha sua funcionalidade (Jung chega a falar de problemas sociais quando um arquétipo é “desfuncionalizado”) Jung remete-se à ele dentro da totalidade da vida anímica como componente vital desta. Trata-se de manter o arquétipo como o vínculo da própria consciência com as estruturas pré-conscientes da vida anímica. (JUNG, 2000, p.162). Assim, apesar dos arquétipos como Jung afirma serem completamente inconscientes e que o método que o analisa possa apenas circunscrevê-lo, mas não explicá-lo, no entanto, um arquétipo ascende à consciência. Essa afirmação pode ser feita tanto à luz da referência supra sobre os complexos energéticos (JUNG, 1985, p.10), quanto pela seguinte:

Os produtos desta segunda espécie assemelham-se de tal forma aos tipos estruturais dos mitos e dos contos de fada que somos levados a considerá-los aparentados. Por isso é muito possível que ambos, tanto os tipos mitológicos quanto os individuais, surjam em circunstâncias muito similares. Conforme já

mencionamos, os produtos da fantasia da segunda espécie (como também os da primeira) surgem em um estado de intensidade reduzida da consciência (em sonhos, sonhos acordados, delírios, visões, etc.). Nesses estados cessa a inibição provocada pela concentração da consciência sobre os conteúdos inconscientes, e assim jorra, como que saindo de portas laterais abertas, o material até então inconsciente, para o campo da consciência. Este modo de surgimento é uma regra geral. (JUNG, 2000, p.157)

É muito importante neste ponto que se enfatize uma leitura, um pressuposto. Ao lidar com dois autores de veias intelectuais distintas, objetivos empíricos também distintos – o que não significa criar uma fissura intransponível, completamente estranha ao que se chama de forma bastante tateante de *humano* – o que se pretende é fazer uma leitura fenomenológica de um conceito, o de *originário*. Ao longo do trabalho o conceito vem sendo analisado em pensadores distintos, de modo que *originário* figura ora como categoria lógica formal, ora como conceito histórico (leia-se Husserl – Benjamin), apenas para citar dois exemplos muito antitéticos. Assim, uma vez mais a leitura que se faz de Jung, com a finalidade comparativa para a compreensão de uma fonte importante de Benjamin (convidado principal da Acrópoli montada neste capítulo) tem um viés fenomenológico. Trata-se de pressupostos cuja presença é indispensável para qualquer leitura. O risco de assumi-los é menor que o risco de sublimá-los! Numa perspectiva construtiva, ler Jung de um ponto de vista estritamente fenomenológico torna possível postar problemas-perguntas, ou mesmo problemas-exclamações que principiam por sinalizar caminhos hermenêuticos autênticos. Dito isso, será necessário vincular o que acima fora dito acerca dos arquétipos ao que se dirá acerca do conceito de individuação em Jung. Esse vínculo será a unidade da leitura comparada entre Jung (como fonte benjaminiana) e Benjamin. E quiçá a unidade de todo este trabalho!

O processo de *individuação* em Jung consiste no processo de formação de uma unidade, um *eu*. A grande questão colocada por Jung é de se na totalidade da vida anímica ao signo *eu* corresponde tanto o consciente quanto o inconsciente. Se na mesma medida em que o eu é uma unidade consciente, o inconsciente participa desta mesma unidade. (JUNG, 2000, p.269-270). Embora Jung não considere que essa unidade pertença na mesma medida ao inconsciente como ao consciente, ele mantém o fato de que tendo a consciência vínculos (que se denominará aqui de ontológicos) com o pré-consciente, ou seja, com conteúdos que vivem na totalidade da vida anímica, mas que estão aquém do visar deste eu num agora da consciência, entretanto esse vínculo precisa ser mantido em mente para a psicologia analítica. “Considero ‘analítico’ todo procedimento que se confronta com a existência do inconsciente”. (JUNG, 2000, p.269). Assim, ao eu corresponde o caráter de unidade da consciência, mas não o índice de uma totalidade anímica, da totalidade da psique. Neste ponto reside a clivagem da leitura que fora mencionada como fenomenológica, fazendo-a a partir da proposição:

Perguntar-se-á naturalmente se o inconsciente também possui um centro. Eu não ousaria pensar em um princípio dominante no inconsciente, análogo ao eu. Na

realidade tudo sugere o contrário. Se existisse um tal centro, poderíamos quase esperar sinais regulares de sua existência. Casos de dupla personalidade seriam então ocorrências freqüentes, em vez de constituírem raras estranhezas. A forma de manifestação de fenômenos inconscientes é em sua maior parte caótica e assimétrica. (JUNG, 2000, p.270)

Nota-se que a forma como Jung insere o problema de um possível centro no inconsciente restringe-se ao âmbito da psicologia, no caso a analítica. Mas se se insere o conceito de *originário* tem-se que a leitura se altera. Altera-se no sentido de que o conceito de originário (fundamental na teoria dos arquétipos) por si mesmo não pode ser reduzido a uma problemática psicológica. É preciso, antes, encaminhá-lo como um problema fenomenológico. Ao assim afirmar, quer-se apenas reconhecer que em Jung o problema sempre visa os processos de cura ou ajuda a pessoas concretas, pacientes com acentuações neuróticas ou psicóticas, sobretudo. Mas é no próprio Jung que se pode colher as indicações fenomenológicas que neste trabalho são buscadas com a finalidade específica de um conceito em teoria da história. Essas indicações nascem como já se aludiu à questão de um possível centro ou não como unidade do inconsciente.

Parte-se aqui do mesmo ponto que no capítulo 1 chamou-se de legibilidade ontológica, e ainda, no primeiro item deste capítulo foi discutido para se falar da *imagem dialética* de Walter Benjamin. Para discutir as proposições jungianas acerca dos arquétipos e do *originário* lendo-as fenomenologicamente, assume-se, portanto, uma unidade ontológica.<sup>38</sup> A sugestão de uma indivisibilidade no Ser surge do caráter de índice ontológico que está por trás do conceito jungiano de uma *personalidade* no inconsciente. Jung é levado por suas observações empíricas em pacientes em que as manifestações do inconsciente sugerem uma demasiada unidade em detrimento da fragmentariedade caótica dessas manifestações.

No entanto há uma série de observações que quase sugerem a possibilidade de uma consciência no inconsciente, como por exemplo certos sonhos, visões e experiências místicas. Se supusermos porém uma consciência no inconsciente, ver-nos-emos de imediato diante do fato de que não pode haver consciência sem um sujeito, isto é, um eu com o qual os conteúdos estejam relacionados. A consciência precisa de um centro, de um eu que tem consciência de algo. Não conhecemos qualquer outro tipo de consciência, nem podemos imaginar uma consciência desprovida de eu. Não pode haver consciência sem alguém que diga: “eu tenho consciência”. (JUNG, 2000, p.276)

A necessidade de sujeito no caso da consciência faz com que Jung mantenha-se afastado de uma consciência no inconsciente, mas a unidade virtual que se insinua nas manifestações inconscientes o leva a conotar uma personalidade no inconsciente. “Sempre me

---

<sup>38</sup> Quando se fala em unidade ontológica o que se deseja é evitar que toda reflexão filosófica que se ocupa de universais em torno do conceito de Ser descaia em teologia, por um lado e, manter afastado um anverso da teologia que é uma ciência filosófica, de inspiração positivista, por outro. Em decorrência a unidade ontológica é uma unidade de linguagem que busca tornar o campo de universais no qual toda hermenêutica precisa ser fundada.

impressionou o caráter de personalidade de fragmentos dissociados... É como uma personalidade que nunca esteve desperta, nem consciente de uma vida vivida e de uma continuidade própria". (IDEM). Jung sinaliza a dificuldade de manter a tese de uma personalidade no inconsciente, mas acredita poder minimamente circunscrevê-la a partir dos mesmos *motivos* a que se referira quando da conceituação dos arquétipos. No caso em particular da tese da personalidade Jung remete-se a personificações semelhantes ao estudo que fez acerca dos motivos presentes no mito e nas lendas e contos de fada como uma espécie de personificação de motivos coletivos. As personificações a que Jung se remete é sua teoria do *animus* e *anima* como uma filogenética do inconsciente que revela caracteres anímicos fundamentais em ambos os sexos. Menciona casos em que na literatura esses caracteres são personificados e tornados em tipos ou motivos arquetípicos. (JUNG, 2000, p.277). Chega a dizer que "todas essas figuras entram autonomamente na consciência, quando se trata de casos patológicos." (JUNG, 2000, p.278).<sup>39</sup>

A tônica fenomenológica que se quer dar consiste em tomar o conceito de personalidade no inconsciente não como um dado apenas psicológico, mas lê-lo como um conceito fenomenológico. Para isso far-se-á uma montagem com três passagens, uma até já citada.

São:

Examinando seus conteúdos, isto é, o material de fantasia que constitui sua fenomenologia, encontramos inúmeras conexões arcaicas e históricas, isto é, imagens de natureza arquetípica. Este fato curioso permite que tiremos conclusões referentes à "localização" de *animus* e *anima* dentro da estrutura psíquica: ambos vivem e funcionam evidentemente nas camadas mais profundas do inconsciente, em especial naquele substrato filogenético que designei por inconsciente coletivo. Essa localização explica suficientemente a sua estranheza: *animus* e *anima* trazem à consciência efêmera uma vida psíquica desconhecida, pertencente a um passado longínquo. É o espírito de nossos ancestrais desconhecidos, seu modo de pensar e sentir, seu modo de vivenciar vida e mundo, deuses e homens. A realidade destas camadas arcaicas é presumivelmente a raiz da crença em reencarnações e em lembranças de "vidas passadas". Tal como o corpo representa uma espécie de museu de sua história filogenética, com o psíquico dá-se o mesmo. Não temos razão alguma para supor que a estrutura peculiar da psique seja a única coisa no mundo que não tem qualquer história além de suas manifestações individuais. É impossível negar que a nossa consciência tem uma história que abrange cerca de cinco mil anos. A consciência do eu porém é a única que tem sempre um novo princípio e um fim prematuro. A psique inconsciente no entanto é, não apenas infinitamente velha, mas tem igualmente a possibilidade

---

<sup>39</sup> Fica a indicação de parte do labor filosófico de Gastón Bachelard a respeito da *imaginação material* dos poetas. Esse labor corresponde à sua obra noturna, como denominam os especialistas em sua obra. Bachelard busca a partir da concatenação de uma série de figuras elencadas em poetas (como Allan Poe) um índice de específica substância em sua imaginação. O faz a partir das divisões da água, fogo, terra e ar.

de evoluir a um futuro igualmente remoto. (JUNG, 2000, p.279-280)

Nossa consciência desenvolveu-se tanto histórica como individualmente a partir da escuridão ou estado crepuscular da inconsciência originária. Havia funções e processos psíquicos bem antes de existir uma consciência do eu. O “pensar” existia antes do homem dizer “eu tenho consciência de que penso”. (JUNG, 2000, p.274)

Perguntar-se-á naturalmente se o inconsciente também possui um centro. Eu não ousaria pensar em um princípio dominante no inconsciente, análogo ao eu. Na realidade tudo sugere o contrário. Se existisse um tal centro, poderíamos quase esperar sinais regulares de sua existência. Casos de dupla personalidade seriam então ocorrências freqüentes, em vez de constituírem raras estranhezas. A forma de manifestação de fenômenos inconscientes é em sua maior parte caótica e assimétrica. (JUNG, 2000, p.270)

A primeira passagem nos coloca frente a uma variegada justaposição de pressupostos. Como se afirmou acima, o próprio Jung sugere pontos para uma leitura fenomenológica, no entanto, ao correlacionar a fantasia (no sentido que acima se analisou) e fenomenologia como uma relação constitutiva, Jung não deixa muito claro o que compreende por fenomenologia, e mais, a seqüência de seus argumentos possuem forte tonalidade de psicologia. Entretanto, pode-se desenvolver o argumento apenas tomando o dado imanente a que Jung se remete ao dizer que provém do inconsciente “uma vida psíquica desconhecida” ascendendo a uma “consciência efêmera”, a primeira pertencendo a um “passado longínquo” e lê-las fenomenologicamente. A conclusão dessa primeira passagem conduz a se pensar que esse dado imanente é o ponto fundamental da clivagem interpretativa em direção à fenomenologia. Ela corrige a pobreza de um *locus* absolutamente categorial para se pensar uma espécie de existência autônoma (no sentido de um corte radical) à consciência (essa autonomia de conteúdos em relação à consciência é um fundamento básico de qualquer fenomenologia), e ao supor um além da consciência mantém no horizonte do mundo um halo empírico autônomo. O processo de individuação em Jung busca criar uma linha onde a personalidade do consciente se encontre com a autonomia imanente do inconsciente. Nada mais fenomenológico!

A consciência deveria defender sua razão e suas possibilidades de autoproteção, e a vida caótica do inconsciente também deveria ter a possibilidade de seguir o seu caminho, na medida em que o suportamos. (JUNG, 2000, p.281)

Por autonomia imanente do inconsciente entende-se sua pré-existência no mundo da vida antes mesmo da formação de uma unidade consciente, de um sujeito que, ao formar-se se vincula conseqüentemente a conteúdos que passam a viver nele sem que ele seja seu primeiro formador. (JUNG, 2000, p.273) Trata-se de pressupor um vínculo ontológico que por assim dizer possibilita a formação de uma unidade psicológica, ao mesmo tempo em que a essência

ontológica permanece autônoma à consciência. À luz desta afirmação as duas últimas passagens podem ser finalmente conectadas à primeira.

Na segunda passagem Jung afirma que “nossa consciência desenvolveu-se tanto histórica como individualmente a partir da escuridão ou estado crepuscular da inconsciência originária” (JUNG, 2000, p.274). O caráter metafórico dessa afirmação é a própria condição da fenomenologia em Jung, para quem o inconsciente se manifesta sempre metaforicamente. Aqui temos a primeira citação de toda a busca que vem se dando neste trabalho, a saber, tomar o conceito de hermenêutica originária como um conceito metapoético aplicado à narrativa histórica. O pressuposto tácito é de que a fenomenologia tem por objeto as incursões feitas pela psicanálise ao inconsciente para obter destas incursões o que ela não pode qualificar a partir de conceitos especificamente psicológicos, pois alguns destes pertencem por natureza à filosofia. Assumindo o pressuposto de que as manifestações do inconsciente se dão metaforicamente, acrescenta-se aqui que a investigação combinada entre filosofia da linguagem e fenomenologia participa essencialmente de uma *poiesis*. Somente a partir desta perspectiva a afirmação jungiana supra pode ser lida fenomenologicamente. O substrato básico de toda pesquisa empírica é fenomenológico. Lança-se por terra qualquer prerrogativa em que as ciências da cultura pode ser realizada apenas pela dimensão comunicável da linguagem em detrimento de sua dimensão mágica. Anunciando que as tentativas espúrias de compartimentalização dos universos sensíveis em disciplinas precisam ser revisto. É esse também o substrato da própria filosofia da linguagem de Walter Benjamin.

O estado crepuscular no qual Jung afirma se encontrar a inconsciência originária é o *locus* no qual vive uma substância imanente autônoma. Desta autonomia surgem encontros que se comportam à maneira do próprio inconsciente, ou seja, caoticamente, assimetricamente. Esta última afirmação está na base (como pressuposto de uma leitura) do aforismo benjaminiano: “A imagem dialética é aquela forma do objeto histórico que satisfaz às exigências de Goethe para o objeto de uma análise: revelar uma síntese autêntica. É o fenômeno originário da história.” (BENJAMIN, 2007, p.516, [N 9a, 4]) Ao mesmo tempo em que na base do que se discorre no *Origem do Drama Barroco Alemão* sobre o conceito de originário:

A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com gênese. O termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese. O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos e manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que o reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado. Em cada fenômeno de origem se determina a forma com a qual uma idéia se confronta com o mundo histórico, até que ela atinja a plenitude na totalidade de sua história. A origem, portanto, não se destaca dos fatos, mas se relaciona com sua pré e pós-história. As diretrizes da contemplação filosófica estão contidas na dialética

imane a origem. A categoria da origem não é pois, como supõe Cohen, puramente lógica, mas histórica. (BENJAMIN, 1984, p.67-68)

Nesta pequena passagem Benjamin desenvolve os conceitos fundamentais de sua teoria da linguagem. Conceitos que voltarão à baila em textos tardios como os que aparecem na obra das *Passagens* e vêm sendo aqui analisados. Aparecem nesta passagem, entretanto, termos que se por um lado hermetizam ainda mais a teoria da linguagem benjaminiana, por outro, acrescentam alguns dados que esclarecem a relaao entre os conceitos de *imagem dialética* e *originário* como conceitos intrinsecamente correlatos.<sup>40</sup>

Pode-se formular uma leitura da passagem citada correlacionando os conceitos mencionados com um termo que aparece por primeira vez dentro do conjunto de textos que vêm sendo analisados. Trata-se do termo *novo* que, dentro do todo do aforismo ganha uma clareza significativa para a explicaao dos conceitos.

Em toda obra de arte autêntica existe um lugar onde aquele que a penetra sente uma aragem como a brisa fresca de um amanhecer. Daí resulta que a arte, muitas vezes considerada refratária a qualquer relaao com o progresso, pode servir a sua verdadeira definiao. O progresso não se situa na continuidade do curso do tempo e sim em suas interferências, onde algo verdadeiramente *novo* [grifo meu] se faz sentir pela primeira vez, com a sobriedade do amanhecer. (BENJAMIN, 2007, p.516, [N 9a, 7])

Fora do escopo deste trabalho, qual seja o de investigar os fundamentos fenomenológicos da hermenêutica, a questão do progresso deixa entrever um problema central no âmbito das imagens dialéticas. Estas encerram o conceito de origem (no sentido de originário) como um conceito que aponta para a natureza própria das imagens. Como ndice o conceito de origem remete à noao de autenticidade dos fatos que são tomados como fatos *autênticos*. Ao tomar esse caráter indiciário do originário como algo que se “revela” compreende-se ao mesmo tempo duas questões intimamente relacionadas no conceito, a saber, a de que o originário *vive* autonomamente e a de que sua autonomia se revela partícipe por essência ontológica ao mundo da vida; captar essa comunidade ontológica pressupõe captar a “autenticidade” que lhe essencial. A implicaao dos conceitos que se imbricam em Walter Benjamin significa compreender o fundo epistemológico fundamental de seu conceito de teoria da história. Como fora discutido acima, as imagens dialéticas não são luzes lançadas reciprocamente do passado ao futuro e vice-versa, mas a explosão de um conteúdo que

---

<sup>40</sup> Citar a recorrência dos termos em textos distantes de Benjamin significa mais que produzir um inventário, antes, significa relativizar a divisão feita entre um Benjamin metafísico e outro materialista. Pois embora no *Origem do Drama Barroco* sobressaia um teor metafísico (leia-se platônico e teológico) os conceitos nele desenvolvidos não se perdem em nome de uma crítica materialista da história como sobressai nos aforismos das *Passagens*. Ao contrário, como vem sendo discutido neste trabalho, os conceitos permanecem bastante regulares. Cf. SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Double Bind: Walter Benjamin, A Traduao como Modelo de Criaao Absoluta e como Crítica*. In: *Leituras de Walter Benjamin*. p.15.



*entrecorta* a cronologia para lhe inserir uma intermitência descontínua. Assim que, a história dos historiadores é o arranjo constelativo de imagens que disjuntas passam a ocupar um lugar no texto que corresponda ao dado semântico, ou seria melhor dizer, meta-semântico de qualquer signo, a saber, a *abertura*.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Deve-se inserir o conceito de abertura no âmbito do problema do conceito de sujeito em Heidegger a partir das indagações (diria quase capciosas, uma vez que Heidegger sabe ser um engano a noção comum de introduzir-se na filosofia, e suas palavras atacam precisamente tal noção) feitas por ele acerca do significado de uma introdução à filosofia. Nelas Heidegger já demonstra (o que só poderá ser compreendido quando da leitura do restante de sua introdução) sua percepção da posição do *Dasein* e de todo *ente* com estrutura ontológica daquele dentro da idéia de uma introdução à filosofia e de uma história da filosofia que não são feitas como que se este último se encontrasse *fora* destas atividades intelectuais e catedráticas por definição. Introduzir ou historiar é filosofar.

Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não ‘façamos filosofia’. Não filosofamos apenas vez por outra, mas, de modo constante e necessário porquanto existimos como homens. Ser-aí como homem significa filosofar. O animal não pode filosofar; Deus não precisa filosofar. Um Deus que filosofasse não seria um Deus porque a essência da filosofia é ser uma possibilidade finita de um ente finito. (Heidegger, p.3-4, 2008).

Este trecho, retirado de uma de suas preleções na década de 1920), já trás implicitamente os desdobramentos da filosofia heideggeriana sobre o *Dasein*, os entes com respectiva estrutura ontológica e, ainda, os entes por-si-subsistentes. A imbricada relação entre tais categorias poderá ser vista a partir da base comum do conceito heideggeriano de sujeito e objeto. Além disso, Heidegger deixa claro à medida que desenvolve seus argumentos que o ser-aí é, diria, o fundamento das análises principais da primeira parte, a saber, o que é a filosofia e em relação estreita a esta primeira, o que é a ciência. O trecho acima citado atesta a busca pela determinação da essência da filosofia, enquanto o trecho que se segue atesta a determinação da essência da ciência. “Ela (o que é a ciência) é uma questão antiga, ou seja, uma questão sempre nova.” (Heidegger, p.28, 2008).

Ela é daquelas questões que não se aquietam quando dela já temos à mão uma definição. Ao contrário, a pergunta acerca da essência da ciência nos impele a uma meditação fundamental. Se, como afirmamos, a ciência é um dos poderes de nosso ser-aí, então ela não apenas o determina, mas, como tudo o que é essencial, ela trás uma inquietude específica para o cerne do ser-aí. (Heidegger, p.28, 2008).

Assim, o ser-aí, dentro das questões que Heidegger vai se impondo, é o fundamento de toda segmentação argumentativa. De modo que, o problema do sujeito e da subjetividade está também determinado pela discussão ontológica acerca do *Dasein*. E será, pois, necessário que se o discuta em perspectiva com o problema da determinação essencial da filosofia e da ciência. Talvez, outro trecho seja ainda mais incisivo.

No entanto, essa aclaração do ser junto a..., ou seja, esse retrocesso ao ser-aí, acontece em meio ao intuito prevalecente de encontrar a essência originária da verdade e de compreender a partir dela a essência da ciência como um tipo de verdade. Em meio à discussão da crise da ciência veio à tona o fato de estar sem explicação que posição a ciência ocupa na existência do homem, ou seja, no próprio ser-aí. (Heidegger, p.76, 2008).

O último elemento que conduz Heidegger ao problema do *Dasein* é a discussão em torno do conceito de verdade na tradição, a saber, a verdade é verdade proposicional; ou seja, a verdade está na proposição. Discutindo os conceitos de verdade desde a Antiguidade, Heidegger chegará ao ponto fundamental de sua discordância em relação à idéia da verdade como verdade proposicional. Trata-se do fato de que o conceito carece do que Heidegger chama de *todo originário* ou *todo fundante*. A verdade como verdade proposicional deixa de considerar que o enunciado não é mera relação predicativa, pois

---

implicaria em que sujeito e predicado (objeto) manteriam uma relação que se poderia denominar de “artificial”, obscurecendo o que para Heidegger é fundamental, a saber, a modalidade de ser dos entes. A *existência*, a *vivência* e a *subsistência*. (Heidegger, p.74, 2008). Isso será o fundamento de uma relação não apenas predicativa, mas, ainda, veritativa; uma vez que o enunciado não apenas relaciona sujeito e objeto, antes, no enunciado sujeito e objeto estão relacionados por determinação prévia na estrutura ontológica dos entes.

A resposta à pergunta sobre o que constituiria a essência da verdade depende de o qual amplamente conseguimos esclarecer o próprio ser-aí, ou seja, nós mesmos em nossa existência, e isso de maneira tão originária que, a partir da essência de nossa própria existência, vejamos em que medida lhe pertence essencialmente algo como a verdade. (Heidegger, p.75, 2008).

Assim, minha afirmação acima de que o *Dasein* é o fundamento de toda essa parte se comprova. Parece uma afirmação trivial, entretanto, é tomando como base esse problema que os conceitos sobre filosofia, ciência, e no caso específico deste trabalho, os de sujeito e subjetividade ganharão clareza. Mas há que se afirmar também que o problema da verdade seria o catalisador destas discussões, pois tanto filosofia quanto ciência são modos de apreensão da verdade, mas esta, só é apreendida se buscada junto à constituição ontológica do *Dasein*. Assim, mesmo enfatizando o problema do sujeito em Heidegger, não se deve perder de vista os outros elementos de sua filosofia.

O caráter relacional da verdade proposicional, mas, sobretudo veritativa; e, ainda, que leva em consideração o *todo originário*, fundamenta-se em uma constituição ontológica de entes que se permeiam: “O existente, o vivente, o por si subsistente, o que é à mão não são âmbitos impelidos a enfileirar-se um lado ao lado do outro. Ao contrário, eles são apenas conceitos metódicos de apreensão.” (Heidegger, p.75, 2008). O que há de fundamental nessa afirmação é que Heidegger deixa claro (implicitamente) que a filosofia categoriza e conceitua para que se possa possibilitar o conhecimento da realidade, e esta se refere a um todo relacional precedente ao enunciado.

Pois bem, a par dessas considerações, podemos discutir precisamente o que significa em Heidegger as categorias sujeito e conseqüentemente subjetividade.

A clarificação exata do que é o sujeito em Heidegger conduzirá à sua proposta de superação da noção da verdade apenas como verdade proposicional. O *Dasein* como estrutura ontológica na qual cada ente existente se constitui possui em si o caráter relacional com todo e qualquer ente de outras modalidades (vivência, subsistência). Nisto consiste o caráter prévio do enunciado. “Todavia, o ser-aí não é nada além do que designamos até aqui por ‘sujeito’, o sujeito que se encontra na dita relação com objetos.” (Heidegger, p.76, 2008). O enunciado é a materialização de uma relação prévia, o todo originário. Nele sujeito e objeto; ou em termos proposicionais, sujeito e predicado estão juntos ontologicamente falando. Interessante, inclusive, que a proposição realiza condicionamentos no que se refere à posição dos termos que não pode ser restringida à materialidade em si da frase. Esse condicionamento nos remete, antes, inequivocamente, à estrutura dos entes em relação, estrutura essa que define os próprios modos formais de disposição dos termos. A partir da linguagem heideggeriana, o que ocorre é que por constituição o ente existente está ontologicamente relacionado aos entes de modalidades existenciais outras; tais como aqueles viventes ou por si subsistentes. Acredito ser precisamente esse o significado do seguinte trecho:

Retornemos ao nosso enunciado ‘esse giz é branco’. Essa enunciação sobre...é realizada e só é realizável com base no fato de já nos mantermos junto ao giz. Se realizamos esse enunciado sobre o giz e, ao fazê-lo, em certa medida o abarcamos com a vista, não apenas nos mantemos junto a ele, mas também junto a outras coisas. Antes de proferirmos o enunciado, não estamos de maneira alguma ocupados com o giz. Só dirigimos a atenção de nosso olhar para o giz no momento em que co-executamos ou acompanhamos o desenrolar da execução do enunciado proferido. (Heidegger, p.77, 2008).

São essas caracterizações do modo existencial do ente, a saber, o ser-aí é sempre por constituição ontológica *ser junto a*. O *ser junto a* é tomado como a fixação de um fenômeno como determinação do ser-aí, é precisamente essa determinação a determinação da *subjetividade do sujeito*. (Heidegger, p76, 2008).

Há ainda um elemento a ser brevemente discutido, a saber, o *ser junto a* está junto aos entes e estes se dão ao ser-aí de modos determinados. E qual seria? Os entes estão relacionados no que Heidegger

---

chama de *contexto de serventia*. Os entes por si subsistentes não estão desordenadamente relacionados, antes, possuem uma relação que se liga a um *todo conjuntural* (possivelmente o mesmo *todo originário* mencionado acima) e apenas por essa razão os entes por si subsistentes podem ser compreendidos pelos entes existentes. Entre os dois conceitos, ou seja, os entes existentes modalmente relacionados aos entes por si subsistentes há ainda o conceito fundamental de *desvelamento*. Esta é, assim, a discussão do conceito de verdade. Sabendo que os entes por si subsistentes podem ser compreendidos pelos entes existentes, sabendo ainda que o modo dessa relação é o ser-aí que é ontologicamente determinado como ser junto a, resta saber como se passa do *velamento* ao *desvelamento* para que a compreensão seja possível. E, ainda, a maneira como o conceito de desvelamento (verdade) se relaciona ao ser do ser-aí e aos entes por si subsistentes.

Heidegger se ocupa inicialmente de definir ontologicamente como o desvelamento se relaciona aos entes. É, pois essa definição que subsidiará a Heidegger quanto à negação de que seus conceitos de sujeito e subjetivo sejam tomados como uma subjetivação da verdade que venha a recair em relativismo.

Inicialmente Heidegger procura demonstrar que o desvelamento (verdade) está para os entes por si subsistentes de um modo diferente no que se refere aos entes existentes. Para isso, define que o desvelamento *advém* ao ente por si subsistente, ao passo que ele *pertence* ao ente existente. Será necessário detalhar essas afirmações. Essa distinção fundamenta-se no fato de que o ente por si subsistente não precisa essencialmente desvelado, seu desvelamento está como possibilidade e não como necessidade. De modo que se o ente, para ser tomado como ente não tenha que ser necessariamente desvelado, segue-se que o desvelamento não o pertence essencialmente, antes, pode advir-lhe e desvelar-lhe. “O ente por si subsistente não possui a partir de si mesmo *qua* ente por si subsistente.” (Heidegger, p.116-17, 2008).

Mas o que seria então o pertencimento ao ser-aí no que se refere ao desvelamento? Para responder a essa questão será preciso compreender a fundamentação do *ser-um-com-o-outro* que, não determina que para que o ser-aí seja *um-com-o-outro* ele precise necessariamente se ocupar de um ente por si subsistente simultaneamente. O *um-com-o-outro* se define pelo compartilhamento do desvelamento, mas uma vez que para que um ente por si subsistente *seja* ele não precisa estar desvelado. Isso implica que o desvelamento ocorre para os entes existentes faticamente em momentos diversos. O que define então o *um-com-o-outro* é o fato de que o ser-aí é *des-cobridor*. Ser *des-cobridor* é ontologicamente originário e se encontra ontologicamente informado pelo *todo originário* no qual os próprios entes estão. Não se deve entretanto pensar na des-coberta como um acontecimento, antes, des-cobrir está constituído originariamente na essência do ser-aí, ou seja, o ente é des-coberto ou tirado do encobrimento na própria estrutura do ser. Isso implica então no fato de que o ser-aí é sempre junto ao ente por si subsistente. (Heidegger, p.127, 2008). Mas estar junto a é originário, e embora faticamente ocorra, não o faz por necessidade e sim por possibilidade fática. De modo que o *um-com-o-outro* o é, originariamente, pois ocorre que partilhar o desvelamento também é uma possibilidade fática, mas como esse desvelamento se funda no ser-aí des-cobridor originário, então partilhar também é uma constituição originária do ser, portanto, os seres-aí são *uns-com-os-outros* tanto originariamente quanto faticamente. No que se refere especificamente à vida fática o ser-aí poderia estar sozinho e ainda assim ele permaneceria *um-com-o-outro*. Ainda assim, o desvelamento que lhe pertence em virtude de que ele é originariamente des-cobridor seria um desvelamento compartilhado.

É precisamente a partir destes fundamentos que Heidegger irá falar da impossibilidade de que sua filosofia sobre o sujeito e sobre a subjetividade seja tomada como um subjetivismo. Para isso, ele demonstra a necessidade de que o conceito de sujeito seja reelaborado. A noção de um sujeito, sobretudo, cartesiano, que se encontra *encapsulado* e ao mesmo tempo movimenta-se nesta cápsula com exagerada independência da vida fática faz com que na verdade não se possa caminhar dele (o sujeito) para o objeto sem que este caminhar esteja calcado num movimento que vai de dentro do sujeito ao objeto de modo absolutamente externo. Assim, esse sujeito é na verdade um Eu destituído de uma relação ontologicamente originária com os objetos. (Heidegger, p.119, 2008)

Se, de certo modo, retiramos do sujeito inicialmente o ser junto a um ente por si subsistente, então não teremos mais nenhum conceito de sujeito. Esse ponto de partida não representa nenhum conceito de eu, de sujeito e de subjetividade. Ao contrário, ele não trás consigo senão um fantasma e uma construção arbitrária de um eu. Como a verdade – e aqui inicialmente tomada apenas como desvelamento do ente por si subsistente – pertence ao ser-aí isto é, ao sujeito, o ser-aí, segundo sua essência, é sempre respectivamente junto ao ente por si subsistente. Esse ser junto ao ente por si subsistente pertence ao conceito de sujeito. Deparamo-nos, assim, com o seguinte resultado: a tese acerca do pertencimento da verdade ao sujeito não explica a verdade

A importância do conceito de *abertura* é justamente a de estabelecer o fundamento profundo e subterrâneo de todos os demais conceitos que vêm sendo discutidos, e finalmente o conceito dissertado neste trabalho, o de uma hermenêutica originária. Trata-se de fundar a meta-semântica de um conceito meta-poético. A cartografia virtual que subsidia uma narrativa histórica.

O lugar que uma imagem dialética; com seu fundo originário devidamente estabelecido, ocupa no texto, como uma ocupação *aberta* é, pois, a leitura do conceito de pré e pós-história em Benjamin. “A origem não se destaca dos fatos, mas se relaciona com sua pré e pós-história.” (BENJAMIN, 1984, p.68) Por essa afirmação, conclui-se aqui que o originário apresenta-se como uma interface na qual o mundo da vida se potencializa e produz a “explosão” ou “lampejo” das substâncias que constituem um fato histórico. É preciso afirmar que com o conceito de pré e pós-história Benjamin não se refere ao fato em si, mas ao seu lugar dentro da autonomia dos conteúdos imanentes. Apenas na imagem dialética a pré e pós-história emergem, remetendo-se aqui ao que fora dito sobre ser a imagem dialética uma dialética na imobilidade.

A história anterior [Vorgeschichte] e a história posterior [Nachgeschichte] de um fato histórico aparecem nele graças a sua apresentação dialética. Além disso: cada fato histórico apresentado dialeticamente se polariza, tornando-se um campo de forças no qual se processa o confronto entre sua história anterior e sua história posterior. Ele se transforma neste campo de forças quando a atualidade penetra nele. E assim o fato histórico se polariza em sua história anterior e posterior sempre de novo, e nunca da mesma maneira. Tal polarização ocorre fora do fato, na própria atualidade – como numa linha, dividida segundo o corte apolíneo, em que a divisão é feita fora da linha. (BENJAMIN, 2007, p.512)

---

como algo ‘subjetivista’, mas determina justamente a subjetividade em seu ser junto ao ente por si subsistente, que é desvelado. (Heidegger, p.121, 2008).

É para que as próprias noções heideggerianas não sejam tomadas como subjetivistas que ele estabelece uma série de conceitos e categorias (algumas delas discutidas acima) que tornem possível ver o sujeito originariamente junto aos entes ou objetos. Estes últimos são desvelados, mas o desvelamento não os torna entes, apenas os mostra. O que é mostrado o é por modos (como foi já demonstrado acima). Dessa maneira, os sujeitos não desvelam para que os entes sejam, mas sim para que eles se mostrem. Neste sentido, o que pertence ao ser-aí (compartilhar o desvelamento, a verdade) embora não resida nos entes, advém-lhes para que sejam conhecidos. Mas esse advir não é uma determinação absoluta dos entes existentes, esse advir está para o ente como a única possibilidade de conhecer o ser, que está dado, mas que para ser conhecido precisa ser desvelado.

Neste aforismo os conceitos estruturam-se virtualmente com uma finalidade; a redenção dos fenômenos pela mediação do conceito. “A redenção dos fenômenos por meio das idéias se efetua ao mesmo tempo que a representação das idéias por meio da empiria. Pois elas não se representam em si mesmas, mas unicamente através de um ordenamento de elementos materiais no conceito, de uma configuração desses elementos.” (BENJAMIN, 1984, p.56).

Por tudo que fora dito a propósito dos conceitos de arquétipos e originário em Jung, encontra-se aqui o ponto de clivagem da leitura de Benjamin deste último. A imagem dialética é, pois, uma ordenação de conceitos fenomenológicos, na qual toda tradição fenomenológica que procedera por um corte categorial radical se desmorona. Na imagem está resguardada a autonomia das substâncias imanentes ao mesmo tempo em que sua “entrada” na vida hodierna que narra o historiador.

Com esses conceitos assim ordenados, passa-se agora para o último subitem deste segundo capítulo. Passa-se retomando a base meta-semântica, a partir da qual a imagem dialética possibilita uma narrativa em que sua unidade não consiste em uma hipóstase entre os fatos, antes, sua unidade reside na própria leitura, uma vez que o signo lingüístico é sempre *aberto*. A palavra é a abertura ao infinito. Diz-se de campos semânticos, isso ainda é pouco quando se pensa por meio de uma meta-semântica, aí não há limites semânticos, pois na *abertura* da palavra mergulhamos até o outro e até nós mesmos, todo homem é um abismo, uma vertigem!

### **1.3 *Ursprung* e Silêncio: Benjamin e Samuel Beckett ou A Inominabilidade Originária da Linguagem**

Será retomada agora a tentativa apenas indicada acima, a saber, a de realocar a metafísica que subsidia o prefácio crítico-epistemológico do *Origem do Drama Barroco Alemão*.

Somente, não se trata de uma atualização visual das imagens, mas de um processo em que na contemplação filosófica a idéia se libera, enquanto palavra, do âmago da realidade, reivindicando de novo seus direitos de nomeação. Em última análise, contudo, na origem dessa atitude não está Platão, e sim Adão, pai dos homens e pai da filosofia. A nomeação adamítica está tão longe de ser jogo e arbítrio, que somente nela se confirma a condição paradisíaca, que não precisa lutar ainda contra a dimensão significativa das palavras. As idéias se dão, de forma não-intencional, no ato nomeador, e têm de ser renovadas pela contemplação filosófica. Nessa renovação, a percepção original das palavras é restaurada. (BENJAMIN, 1984, p.59).

Seligmann-Silva citando Benjamin compõe:

No que concerne ao efeito [*Wirkung*], poético, profético, objetivo, eu só posso compreendê-lo como mágico, quer dizer não-media-tizável. Todo efeito salutar, sim, todo efeito não devastador da escrita assenta-se no seu (da palavra, da linguagem) mistério. Por mais múltiplas que sejam as formas nas quais a linguagem possa mostrar-se eficaz, ela será não através da mediação de

conteúdos, mas antes através do mais puro abrir da sua dignidade e da sua essência' (B 126 s./BR I 326). A oposição de Benjamin a toda literatura que visasse a um efeito (político) explícito através da *utilização* da linguagem como *meio* de um conteúdo, leva-o a destacar o elemento mágico da linguagem e, mais ainda, a encontrar a essência da linguagem no espaço mesmo do silêncio. SELIGMANN-SILVA, 1999, p.79)

Conectando esta citação com a citação sobre o texto de Benjamin acerca do surrealismo, pode-se compor um encontro sublime entre Benjamin e Samuel Beckett. Acima, foi afirmado que a metafísica que está por trás da filosofia da linguagem benjaminiana deveria ser realocada para que seus demais conceitos encontrassem outra paragem para repousar. Lá Beckett fora aludido como a possibilidade desta re-alocação,<sup>42</sup> agora será preciso dar-lhe voz com maior acuidade. Compor o mencionado encontro dá-se como possível pela via do *silêncio*, que em Benjamin corresponde à magia. O encontro é um encontro tenso, pois enquanto para Benjamin sua filosofia da linguagem tem um caráter construtivo, em Beckett o silêncio ocorrerá (o verbo é em si uma ironia, pois o insuportável é que ao fim o silêncio nunca ocorrerá) quando a linguagem for vilipendiada, destruída; para que se tenha ao fim apenas seus dejetos diante do si. É preciso compreender os *topos* que estão por trás tanto de uma como de outra postura. Pode-se pensar que em ambos esse *topos* corresponde à *ironia*. Mas em Benjamin em virtude de seu compromisso *materialista* o *topos* irônico é conduzido da destruição de conceitos históricos que para ele eram os subsídios de uma historiografia burguesa para a construção de uma historiografia materialista. Ao passo que em Beckett seu ímpeto destrutivo não conduz a uma nova construção. Em *Esperando Godot* – uma peça intratemporal – os personagens terminam da mesma forma que começaram e o texto em certo sentido “jocosos” poderia se passar entre os destroços provocados pelas disputas políticas e econômicas durante a Guerra Fria ou entre os ângulos de uma câmara de gás durante o Terceiro Reich. O fato é que a linguagem não é mais suficiente e de toda crença nos contatos humanos restou apenas dejetos lingüísticos incapazes de produzir alguma comunicabilidade. O *topos* irônico em Beckett não leva a nenhuma reconstrução. No entanto, quando se olha para as quatro obras que estão em vista para este trabalho há a possibilidade de ver em Beckett a aceitação tácita, mas ruidosa de que mesmo quando só houver dejetos a linguagem ainda se fará sentir. A alusão feita em nota acerca da recusa de Beckett a que os romances *Moloy*, *Malone Morre* e *O Inominável* fossem tomados como uma trilogia pode ser explicada caso um vértice possa ser encontrado. Trata-se de notar na estrutura dos três romances o desespero causado pelas vozes; eus-sujeitos que falam ininterruptamente. Não são vozes externas, são vozes que são evocadas de um lugar de impossível reconhecimento e ecoam até sumirem, tão desconhecidas como vieram. E não é só a impossibilidade de se conhecer de onde vêm ou para onde vão, há ainda o fato de que não se pode saber quem as evocou e quando.

---

<sup>42</sup> É preciso dizer que o convite a Beckett para compor este texto não é o convite de um crítico literário, talvez de um filósofo da história e historiador. Dito isso guardem-se as devidas proporções de uma análise não exegética de sua obra. Apenas quatro textos serão utilizados: os romances *Moloy*, *Malone Morre*, *O Inominável* e a peça de teatro *Esperando Godot*.

A intenção não representativa à qual Beckett submete sua literatura não é apenas a negação de qualquer comunicação, antes, trata-se de uma necessidade de tomar a linguagem por ela mesma, arriscando-se ao silêncio para poder amá-la. A profusão de vozes que em *O Inominável* chega à clara ausência representacional é a experiência com a profusão mágica da própria linguagem que habita o Ser e na qual ele habita. A condição na qual se encontram os personagens beckettianos é a condição de toda tentativa humana na construção de sentidos que embora mantenham por algum tempo um tempo que se ordena, terminam por descair-se em algum flerte com o desregramento que toda volição humana produz. A experiência com a linguagem é uma experiência de excessos e é por isso que Beckett leva seus personagens a narrarem até que suas narrativas se despedacem pela invocação não prevista dos subterrâneos da linguagem. Quando evocados a narrativa termina apenas até onde foi possível chegar e não num fim premeditado. Esse é o lugar que ocupam as vozes em toda trilogia; narrarem submergindo-se na linguagem criando formas incompletas; condição da narrativa, caso ela queira fazer jus ao excesso que a experiência na linguagem conduz.<sup>43</sup> Essas afirmações sumarizam-se na conjunção de duas afirmações feitas por ocasião de uma análise de *O Inominável* feita por uma crítica da obra beckettiana: “A principal preocupação da voz (a partir do todo da trilogia seria melhor dizer vozes, *adendo meu*) é proceder não criando qualquer representação... A voz discute principalmente questões meta-ficcionais e meta-lingüísticas”. (SHERZER, 1988, p.90)

Importante ao longo deste texto compor alguma tessitura entre algumas passagens das obras que ora se discute. É impossível aqui fazer isso com exatidão, pois, um trabalho de crítica a Beckett pediria um número de páginas que para a circunstância é inviável. Mas algumas costuras já darão uma boa noção da imbricada existência do que se chamou trilogia beckettiana.

Ao longo de *Malone Morre* (segundo livro na ordem das publicações) a atmosfera que se cria é a de um homem decrepito (característica comum aos personagens beckettianos), deitado em um quarto sem saber como ali chegara. Espera a morte como algo breve<sup>44</sup> e decide para ocupar o tempo restante proceder de duas formas. Primeiro irá *viver* e *inventar* algumas

---

<sup>43</sup> Mais uma vez o conceito de *abertura* apresentado acima se insinua, o fim de uma narrativa é quando o silêncio se robustece, seu recomeço é sua condição ontológica aberta, que faz do signo-fim e incompleto, um signo-recomeço aberto.

<sup>44</sup> Usa-se esse termo e qualquer outro que faça referência às noções temporais em Beckett na mesma perspectiva que nele existe, ou seja, um tempo não linear, caótico e pífia necessidade humana de ancorar-se para não sucumbir ao fluxo descontínuo do fluxo indeterminado do tempo. É necessário fixar-se em permanências efêmeras. “Sinto que está vindo. Como vai, obrigado, está vindo. Queria estar seguro antes de registrar isso. Escrupuloso até o fim, aí está Malone, a cavalo sobre os cabelos. Seguro quero dizer de sentir que é para logo, pois jamais duvidei que a hora viria, mais cedo ou mais tarde, a não ser nos dias em que senti que ela já tinha passado. Pois minhas histórias são todas em vão, lá no fundo jamais duvidei, mesmo quando sobraram provas em contrário, que eu continuava vivo aspirando e expelindo o ar da terra. Logo quer dizer daqui a dois ou três dias, na linguagem dos dias, de quando me ensinavam o nome dos dias da semana, e eu me espantava que fossem tão poucos e agitava minhas mãozinhas gritando mais!, mais!, e de como ler as horas no relógio, e que dois ou três dias são, mais ou menos, a longo prazo, uma bobagem qualquer.” (BECKETT, 2004, p.76). Não se quer negar em absoluto a cronologia, apenas matizá-la dentro de uma discussão meta-teórica, mas ao fim articulá-la dentro de sua funcionalidade na narrativa histórica. Aqui, opta-se pelo procedimento anunciado apenas dentro do texto específico que se articula em torno de Samuel Beckett.

histórias (BECKETT, 2004, p.28) e depois irá inventariar seus bens. Estes não passam de alguns poucos objetos que lhe restam e se encontram no canto do quarto, nos quais vez ou outra ele os traz para perto de si com a ajuda de uma espécie de bastão.

O vértice fundamental para a primeira tessitura vem deste *viver e inventar* a que Malone se propõe. Toma-se como unidade deste vértice a profusão pronominal que invade as narrativas e a vê como uma função meta-lingüística que sustenta a natureza mágica da linguagem consolidando-a como *inominável*.<sup>45</sup> Fazendo com que estes eus-sujeitos indeterminados colidam, se fundam, se separem ao longo dos romances; sempre de forma inacabada, Beckett dissolve a própria narrativa. Ao dissolvê-la ele abre caminhos para que a profusão pronominal invada espontaneamente o que é narrado, criando um lugar onde não se identifica se se trata do personagem ou do narrador. O resultado é o fato de que ao final toda a narrativa é uma imbricada conjunção de memórias de um narrador que tenta fixar-se num tempo caótico, fazendo-o ora narrando em primeira pessoa ora em terceira sem que a pessoa na qual se encontre o pronome altere o choque causado pela eclosão do *cogito*. É preciso pontuar o que soa como equívoco quando se afirma que essa dissolução da narrativa atinja alguma tentativa por parte de Beckett em exaurir a narrativa de significado. “De forma sarcástica, irônica e comicamente trágica, o texto polula com em palavras que gera incerteza e indeterminação, oscilando entre significação e falta de significação.” (SHERZER, 1988, p.88). Ao contrário desta afirmação, afirma-se que tornar a narrativa absurda não é negar seus significados, mas questioná-los, humilhar a crença tácita na comunicabilidade. E ainda, tornar o absurdo da narrativa uma forma de precaver-se contra o soterramento da magia da linguagem, sua inominabilidade. Assim, com essa correção outra afirmação de Sherzer faz um sentido mais lúcido: “Ele de-sofisticou a crítica literária, mostrando então e concretizando a plasticidade

---

<sup>45</sup> Mantendo a perspectiva do método de montagem benjaminiano, que no caso deste trabalho vem sendo aplicado a partir das notas pouco convencionais e, sendo elas intra-textos, ou constelações narrativas; cita-se um quadrinho em que a relação entre forma e substância expressa a incomunicabilidade, o caráter não utilitário da linguagem, mas, sim, sua magia mantida em forma e substância. Baseada no romance e na série de TV homônimos de Neil Gaiman, *Lugar Nenhum* é uma minissérie em nove partes adaptada por Mike Carey (Hellblazer) e desenhada por Glenn Fabry. A ambiência é uma Londres subterrânea onde todo contato entre os personagens matem um espaço de silêncio e incomunicabilidade, de modo que a todo tempo eles apenas tocam-se infimamente, mantendo cada um a profunda obscuridade da linguagem que os compõe, fixados num silêncio irreversível. Em um dos episódios Richard Mayhew que perdera – depois de um contato com Lady Porta, habitante de Londres abaixo – toda estrutura ontológica que o fazia partícipe de Londres acima (como se referem à cidade de Londres não subterrânea). Mayhew volta a Londres abaixo em busca de retomar sua *antiga vida* que o deixara invisível. Neste contexto Mayhew e Lady Porta encontram-se com um anjo chamado Islington (episódio 06). O encontro fora produzido depois que Porta tocara numa estátua que estava sendo exposta numa galeria de arte em Londres acima, ao tocá-la ambos foram transportados a um lugar que nem era Londres acima e nem Londres abaixo. É aí que diz Mayhew: “O mundo tornou-se um borrão e saltou diante dos meus olhos. A forma que antes havia sido grande demais para ser apreendida de repente tornou-se muito pequena.” Mayhew referia-se ao fato de que quando foram transportados eles se encontram em um abjeto muito grande, como se estivessem em sobre uma montanha branca, mas em seguida deram-se conta de que estavam nos dedos do anjo, que logo depois assumia uma forma da mesma proporção que Mayhew e Porta. Não parece um equívoco supor que a fala do personagem embora remeta à forma espacial, tenha em seu escopo mais do que essa forma. Trata-se de um choque, uma espécie de êxtase em que não compreendendo em si o que aquilo comunica, não perde, entretanto, o teor sublime da experiência.



e dinamismos inerente à linguagem, atacando assim a linguagem convencional através dos significados que ele expressa.” (SHERZER, 1988, p.88)

Pois bem, algumas considerações ainda a partir de uma composição.

Onde agora? Quando agora? Quem agora? Sem me perguntar. Dizer eu. Sem pensar. Chamar isso de perguntas, hipóteses. Ir adiante, chamar isso de ir, chamar isso de adiante. Pode ser que um dia, primeiro passo, vai, eu tenha ficado simplesmente ali, onde, em vez de sair, segundo um velho hábito, passar dia e noite tão longe de casa quanto possível, não era longe. Pode ter começado assim. Não me farei mais perguntas. Você só pensa em descansar, para agir melhor depois, ou sem segundas intenções, e eis que em muito pouco tempo já se está na impossibilidade de nunca mais fazer nada. Pouco importa como isso se deu. Isso, dizer isso, sem saber o quê. Talvez não tenha feito mais que ratificar um velho fato consumado. Mas não fiz nada de fato. Parece que falo, não sou eu, de mim, não é de mim. São algumas generalizações para começar. Como fazer, como vou fazer, que devo fazer, na situação em que estou, como proceder? Por aporia pura ou melhor por afirmações e negações invalidas à medida que são expressas, ou mais cedo ou mais tarde. Isso de uma forma geral. Deve haver outros expedientes. Senão seria um desespero total. Mas é um desespero total. Observar, antes de ir mais longe, ao adiante, que digo aporia sem saber o que isso quer dizer. Pode-se ser efético de um outro modo que à revelia? Não sei. Os sim e não são outra coisa, retornarão a mim à medida que progrida, e a forma de caga-lhes em cima, mais cedo ou mais tarde, como um pássaro, sem esquecer um só. Diz-se isso. O fato parece ser, se na situação em que me encontro pode-se falar de fatos, não apenas que eu vá ter que falar de coisas das quais não posso falar, mas ainda, o que é ainda mais interessante, que eu, não sei mais, não faz mal. Entretanto sou obrigado a falar. Não me calarei nunca. Nunca. (BECKETT, 2009, p.29).

Mas de Sapo que se afastava tropeçando, seja à sombra das árvores seculares cuja espécie ele ignorava, seja na claridade dos prados acima, seu caminhar era tão incerto, o rosto de Sapo era sério como sempre, vazio de expressão. E quando ele parava, não era para raciocinar melhor, ou contemplar melhor seu sonho, mas simplesmente porque a voz que o mandava avançar tinha se calado. Então, com os olhos pálidos, ele fixava a terra sem ver-lhe a beleza, nem a utilidade, nem as florzinhas selvagens com mil nuances sutis, à vontade entre as espécies plantadas e as espécies bravias. Mas essas paradas eram de curta duração, pois ele ainda era jovem. E lá está ele de novo errando pela terra, passando da sombra para a claridade, da claridade para a sombra, com indiferença. (BECKETT, 2004, p.42-43)

Tirei meu chapéu e olhei para ele. Um cadarço comprido amarra-o, desde sempre, à minha botoeira, sempre a mesma, qualquer que seja a estação. Logo, ainda estou

vivo. É bom saber. A mão que pegou o chapéu e ainda o segura, afastei-a de mim o máximo possível e a fiz descrever círculos. Ao fazer isso, vi a lapela do casaco e observei-a abrir-se e fechar-se. Entendo agora porque nunca levei uma flor na lapela, grande o bastante para receber todo um buquê. Minha lapela era reservada para o meu chapéu. Era o chapéu que eu floria. Mas não é nem do meu chapéu nem do meu casaco que desejo falar agora, seria prematuro. Falarei deles sem dúvida mais tarde, quando se tratar de lavrar o inventário dos meus e das minhas posses. A menos que eu os perca daqui até lá. Mas mesmo perdidos terão seu lugar, no inventário dos meus bens. Mas estou tranquilo, não os perderei. Minhas muletas também não, não as perderei. Mas as jogarei fora um dia talvez. Deveria encontrar-me no topo ou na encosta de uma altura considerável, senão como poderia ter lançado olhares sobre tantas coisas próximas e distantes, móveis e fixas. Mas o que faz uma altura nessa paisagem a custo ondulada? É isso que vamos tentar saber. Aliás, não vamos levar essas coisas muito a sério. Há, ao que parece, de tudo na natureza e as anomalias são comuns. E talvez confunda várias ocasiões diferentes, e as horas, no fundo, e o fundo é meu habitat, oh não o fundo do fundo, algum lugar entre a espuma e a lama. E foi talvez num dia A em determinado lugar, depois em outro B em determinado outro, depois num terceiro o rochedo e eu, e assim por diante para os outros componentes, as vacas, o céu, o mar, as montanhas. Não posso acreditar. Não, não vou mentir, concebo isso com facilidade. Pouco importa, continuemos, façamos como se tudo tivesse surgido do mesmo tédio, vamos preenchendo, preenchendo, até o preto total. (BECKETT, 2007, p.32-33)

O esfacelamento do *cogito* não é um ponto do qual Beckett poderia passar à uma espécie de louvor ao encontro com o mundo plural dos pronomes habitantes desse “lugar” subterrâneo da linguagem. Antes, é esse encontro uma condição para o aumento do desejo irrestrito pelo silêncio. É preciso ter em mente que os romances – desde aqueles que soam familiares, onde há personagens, espaços até aquele em que não há, leia-se Malone Morre e o Inominável respectivamente – partem sempre da necessidade de aniquilamento pela ausência da palavra. O desejo pela ausência não é a crença em sua possibilidade, mas o exercício ao qual se entrega para descompor-se do excesso lingüístico que se intensifica no âmbito da comunicabilidade. Assim, os personagens beckettianos se exercitam num silêncio impossível, mas que ao menos lhes revelam uma linguagem incomunicável menos absurda. Poder-se-ia dizer – apenas aos leitores capazes de deleitarem-se com a atmosfera beckettiana – que a confusão provocada pelas vozes acaba por revelar um lugar borrado, mas mais justo para a modernidade, menos confiante na palavra, mas com mais amor por ela em virtude do pouco que sua experiência proporciona de legível.

Bem, tem-se aqui o ponto no qual se retoma o início deste item. Como a perspectiva perseguida é a realocação da metafísica benjaminiana através do choque beckettiano com a inominabilidade da linguagem; tem-se que o silêncio mostra-se como um fundo que figura

como a textura subterrânea do Ser que se deixa entrever vez por outra e fixa a experiência humana, efêmera, mas tangivelmente. Como linha de fuga, essa afirmação retoma uma vez mais o *núcleo significante* a que se refere Jung. Sendo que este é tomado aqui como silêncio. Sua locação é inconsciente e remete ao dado não instrumental da linguagem. No sentido da pergunta que se faz a respeito de Beckett e o silêncio a que se deseja guardar, responde-se novamente que o silêncio a ser guardado é a linguagem em seu sentido mágico, não-instrumental. Esse deixar entrever implica que o originário ascende à condição de fenômeno. A linguagem passa a ser no caso de Beckett uma experiência de comitragédia que “avança comicamente em direção ao trágico” (ANDRADE, 2001, p.112). Os *topos* podem variar ao de Beckett, cabe apenas conceber essa textura subterrânea e compor a partir dela uma concepção de narrativa e sua autêntica fonte; o silêncio do mundo e seus modos sutis de emergência em signos. Esses não colocando pontos finais só concebem pontuações que deixam em aberto os contatos com a palavra e sua conseqüente recriação. Aqui consiste o contato entre narrador e leitor a partir do que Benjamin concebe como *explosão de imagens dialéticas*. Deste modo pode-se compor uma narrativa a partir de imagens, mas levando-se em conta que sua emergência originária nada tem haver com alguma condição não intencional e paradisíaca, lugar em que não se lutava contra a significação. Antes, luta-se com o signo já quando ele permanece borrado em sua significação silenciosa. Quando ele emerge confundindo os pronomes em virtude dos movimentos causados pelo verbo. Em toda narrativa histórica encontra-se homens lutando em seus desejos, onde suas volições causam um torpor, uma embriagues, e em que os signos desta luta emergem confusamente quando fixados num documento. Pode-se, realocando o fundo da linguagem que subsidia a teoria da linguagem benjaminiana manter a afirmação feita por Sérgio Rouanet: “Basta dizer aqui que segundo Benjamin as própria línguas contemporâneas contêm ecos dessa linguagem adamítica, o que justifica a categoria da anamneses, recordação: é possível, através da análise da palavra profana, lembrar-se de sua dimensão nomeadora original, e com isso reconduzi-la, enquanto ideia, à ordem do Nome.” (ROUANET, 1984, p.17). Essa dimensão originária não é pré-significativa como sugere a metafísica teológica benjaminiana, mas encontra-se na luta que se vive entre o signo e sua história dentro da própria dialética entre consciente e inconsciente, isso, na perspectiva jungiana discutida acima. E essa seria a natureza da própria imagem dialética, partindo dessa luta o objeto da hermenêutica originária.

### Capítulo 3

#### 1. Hermenêutica Originária como Conceito Metapoético em Narrativa Histórica

Todo esforço empreendido até o presente momento, fora o de vasculhar as possíveis moradas do problema do originário; como conceito circunscrito a sistemas específicos e como problema ontológico geral. Fez-se uma incursão nem de longe exaustiva, mas o suficiente para instaurar um âmbito no qual o conceito de Hermenêutica Originária pudesse indicar as forças secretas que o animara na vida de autores como os acima discutidos. Levando ao ponto de demonstrar no cerne das questões atinentes ao conceito, a necessidade de discutir uma hermenêutica do originário. Por afeição à condição de tateio que é a condição de uma pesquisa, a natureza da busca obedeceu estritamente à natureza do conceito, descobrindo-se sua natureza fenomenológica e psicanalítica<sup>46</sup>. Assim, agora que este terceiro e último capítulo se inicia, precipita-se num *locus* longínquo onde os frêmitos do conceito poderão ser sentidos nos frêmitos da vida. “Uma certa agitação de objetos, formas, expressões, só se traduz bem nas convulsões e sobressaltos de uma realidade que parece se destruir a si mesma com uma ironia na qual ressoa o grito dos confins do espírito.” (ARTUAD, 2008, p.161).

##### 1.1 Antonin Artaud como Imagem Dialética

A partir do desespero profético de Antonin Artaud os conceitos de *hermenêutica originária* e *hermenêutica do originário*, poderão ser animados pelo sopro de vida que paira sobre as abissais insurgências dos surrealistas na vida onírica em busca de um real que não precisa mais do adjetivo *fantástico*. Essa realidade que parece destruir-se é apenas o anúncio da condição ontológica que regurgita sempre para dentro da pele da história o encontro irreconciliável do humano e do inumano. A linguagem como duplo é a morada destes conceitos que a partir de agora assumirá sua forma de conceito em teoria da narrativa histórica. Um conceito que visa mostrar sua morada no entremeio deste duplo. A narração histórica via o conceito é a tentativa de animar imagens que possam figurar como corpos agenciados.<sup>47</sup> Não são os corpos do historiador, nem são os corpos dos sujeitos da narrativa, antes, são corpos vivos formados de modo a compor órgãos temporais no qual a vida em seus frêmitos seja lida no eu e no tu não de forma binária, mas orgânica. É como se a hermenêutica originária fosse o instrumento cirúrgico que ao tocar a pele separa os elementos que a compõem, para deixar por conta do próprio corpo vivo das forças secretas e subterrâneas a produção de rearranjos permitidos pelo amalgama virtual que não pode ser dissociado, nem mesmo conhecido, apenas pressentido, a linguagem em seu grau máximo de encantamento. A narrativa histórica é um corpo. A narrativa histórica agencia corpos cindidos, mas que por um ato do espírito se tornam um fragmento pleno de sentido. É como numa caminhada em que se anseia por deparar-se

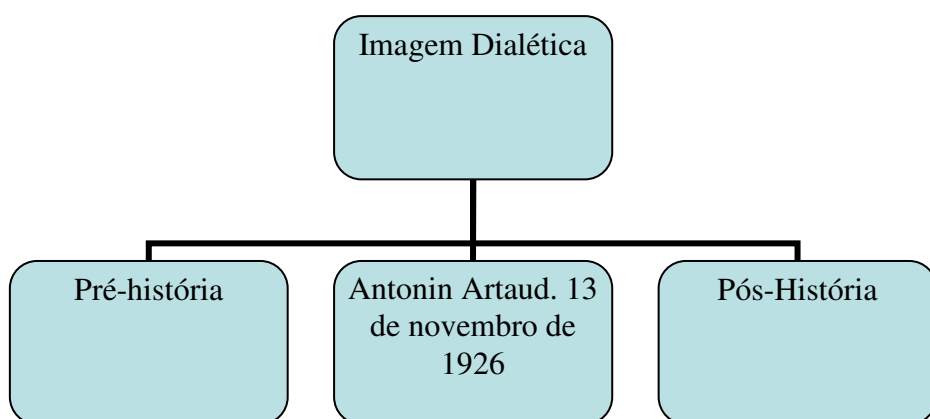
---

<sup>46</sup> Talvez fosse melhor usar o termo psicologia, pois bem mais que a Freud, a quem o termo psicanálise se vincula com maior propriedade, estes ensaios teóricos vinculam o conceito de Hermenêutica Originária muito mais a Jung (Psicologia Analítica) e a Deleuze & Guatarri (Esquizo-Análise). Assim o termo psicologia procura manter em perspectiva a face empírica do conceito que funda-se na linguagem como duplo e como investigação fenomenológica.

<sup>47</sup> Apesar de estar no horizonte do uso deste termo o conceito de agenciamento de Deleuze & Guatarri, o uso neste caso não chega a vincular-se ao conceito. Está apenas em seu sentido mais lato de interrelação do objetos, formas.

com as forças que dormem na matéria; alguém de súbito vê ao mesmo tempo uma profusão dessa matéria eclodindo em suas forças mais profundas, em estado de beatitude vê numa mesma imagem a composição da natureza em estado de trânsito em si mesma. Suponha-se: o grito longínquo de um pássaro, o sol deitando sobre a terra seus últimos raios, o acre dos concretos dos prédios, o verde da grama sinuosamente sombreada, uma roseira vermelha gritando a cor do mundo, um gato negro com seus olhos infinitos, o horizonte inerte, a lua em ascensão, os olhos que se queimam; eis uma narrativa em seu devir animal, narrativa como corpo vivo emergindo da pele da natureza. **Corpo narrativo como imagem crepuscular, originariamente crepuscular, como imagem dialética.** Retroalimentação de **corpos inconscientes assumindo formas na pele de uma história.** Uma narrativa é uma conjunção inexaurível de sentidos consubstanciados. É fundamental afastar a idéia de controle que a mentalidade científica impõem aos estudos históricos, não apenas porque como já se sabe os códigos lingüísticos e os objetos diferem entre ciência e história, mas também porque é necessário manter o estado de insuficiência que permeia o humano e o inumano numa narrativa. Insuficiência entre sujeito e objeto e por conseqüência déficit narrativo ante a fragmentaridade dos universos perceptivos.

O que se afirma será clarificado com a noção de *corpo sem órgãos* que se encontra no vol. 3 de *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* de Deleuze & Guatarri.<sup>48</sup> A partir deste conceito é que Antonin Artaud será discutido como uma Imagem Dialética no sentido que se discutiu no segundo capítulo.<sup>49</sup> O conceito de corpo sem órgãos<sup>50</sup> aparecerá no momento oportuno. A análise versará estritamente sobre toda a busca feita até aqui, qual seja a de compor uma narrativa ensaístico-teórica sobre a originariedade da linguagem, e por conseqüência o valor desta análise para uma teoria da narrativa histórica. Deste modo todo o capítulo obedecerá ao seguinte esquema:



O gráfico corresponde às proposições benjaminianas: “Escrever a história significa dar às datas a sua fisionomia” (BENJAMIN, 2007, p.518. [N 11, 2]). “A imagem dialética é aquela

<sup>48</sup> Não se pretende descrever com por menor esse conceito, que se estende e se complexifica ao longo de *O Anti-Édipo* e os volumes dos *Mil Platôs*, mas o conceito de *platô* como campo de imanência é importantíssimo para se compreender o que se quer dizer por insuficiência da narrativa.

<sup>49</sup> Com isso o próprio trabalho irá poder justificar sua abordagem, dialética e rizomática.

<sup>50</sup> A partir daqui CsO.

forma do objeto histórico que satisfaz às exigências de Goethe para o objeto de uma análise: revelar uma síntese autêntica. É o fenômeno originário da história.” (BENJAMIN, 2007, p.516. [N 9a, 4]). Proposições que por sua vez correspondem à assinatura do texto *Manifesto por um Teatro Abortado*: “Antonin Artaud. 13 de novembro de 1926.” (ARTAUD, 2008, p.39).

Ao se ater a alguns dos textos de Artaud espera-se alcançar uma “síntese autêntica” como fenômeno histórico-originário. E ao fazê-lo, revelar toda a abrangência do conceito de hermenêutica originária que vem sendo convulsivamente buscada, e mostrar que o conceito não se filia à uma filosofia abstrata e transcendental como foram as tentativas descritas no capítulo 1<sup>51</sup>. Antes, o conceito vive na intersecção entre consciência e inconsciente, no duplo da linguagem. E seu valor é o de subsidiar pesquisas históricas em que o documento seja visto na mesma perspectiva do duplo. A experiência não é acerca do duplo, mas *no*<sup>52</sup> duplo e é isso que o conceito quer mostrar. Que a narrativa histórica descobre na própria imagem dialética, crepuscular e originária, sua força narrativa, seu devir animal, sua ontologia natural, as raízes inconscientes do devir narrativo. A narrativa cumprindo na vida o que para Artaud o teatro deveria cumprir: “O espectador que vem ver-nos sabe que vem oferecer-se a uma operação verdadeira, onde não somente seu espírito, mas também seus sentidos e sua carne estão em jogo... ele deve estar bem persuadido de que somos capazes de fazê-lo gritar.” (ARTAUD, 2008, p.31).

As críticas que se encontram nos textos artaudianos são críticas de linguagem. Críticas que explicitavam a paixão de Artaud pelo teatro como uma espécie de *cubo-tempo*<sup>53</sup> em que a palavra escrita se desfaz, onde ela não é bem-vinda. Tratava-se de devolver ao teatro sua verdadeira vocação, a saber, a de encantar o espectador por meio de imagens, gritos; em suma, a encenação como metafísica da linguagem. Artaud queria um teatro libertado do texto escrito, criando naquele cubo-tempo um universo pantonímico onde o humano e o inumano se mostrassem em toda virilidade, eis o *teatro da crueldade*. Neste cubo-tempo a linguagem desprendendo-se do signo físico para encontrar-se em signos-imagens puras. E ainda, neste cubo-tempo a linguagem desfazendo-se dos dados imediatos da comunicação ordinária para levar o espectador ao palco, não o palco físico da encenação, mas seu correspondente mágico, inconsciente. O que Artaud pretende ao se precipitar à magia (da linguagem, sempre) *no* teatro é compor uma arte da encenação em que cada peça, dentro dela cada ato, seja um exagero, um desequilíbrio de potências convulsivas, uma harmonia de experiências assimétricas. O *teatro da crueldade* implica em um projeto em que a arte possa mostrar-se como o lugar onde a vida mostra sua lógica inconsciente, arte na qual o caos pode ser cultuado; o caos do inconsciente. A encenação é um rito de coagulação destas potências. Um grito, olhos que se cerram ante movimentos intempestivos, pernas que cambaleiam em direção a uma parede infinita, são atos poéticos que visam catalisar as forças do inconsciente, as quais na vida cotidiana proliferam em um tempo dilatado; na arte, ao contrário, emergem num átimo imagético em que todas essas forças eclodem num único ato. Toda profusão da vida do

---

<sup>51</sup> Tentativas do autor deste texto.

<sup>52</sup> Remeta-se à nota n.º 51 no capítulo 2.

<sup>53</sup> A expressão vem de Deleuze, em entrevista concedida a ...

inconsciente em uma única matéria plástica. Por isso a encenação é o próprio cenário do *teatro da crueldade*. A arte é anárquica para Artaud tanto num sentido político (comungando as vertentes revolucionárias do surrealismo) quanto num sentido meta-poético, de transposição do real para reavê-lo das mãos do racionalismo.

A encenação é o grito produzido pelo encontro entre o humano e o inumano; figuras de linguagem que apenas nos falam de um *cubo-tempo* no inconsciente, a-histórico (em sentido muito específico e psico-analítico [fenomenológico-psicanalítico]). Neste cubo-tempo a vida encontra-se em sua potência inaudita, e o que dela se possui – na consciência – são gritos. Os homens possuem seus gritos, assim como os pássaros possuem os seus. O homem por via de um devir-animal reconhece no grito de um pássaro a casa inabitada pela consciência, e grita ele mesmo buscando o caminho de volta. A ofegância, o grito são projeções físico-anímicas de uma vida incomensurável, que pode fazer gozar, ou maltratar sem piedade. Parte da Terra, ao por do sol, goza mantos fragmentados de luz, um quarto escuro com porta entreaberta recebe clarins da lua, o grito é como os mantos, os clarins que animam passos incertos em busca prodigiosa por lugares habitáveis. Com o grito o homem engole um candelabro no qual deposita suas últimas esperanças de iluminar-se. Ao engoli-lo não o mastiga, é como o corpo de Cristo que fica imóvel na boca para se dissolver nos movimentos do homem de fé. O candelabro transubstanciado se torna na luz avermelhada que pontua precisa sobre uma superfície de mármore agora iluminada.

A linguagem, cuja encenação proclama é cubo-tempo inabitado pela inconsciência que insiste em gritar. O uivo dos caninos, o grito dos pássaros, o gemido inexprimível do corpo do homem são rizomas perpassados por devires na multiplicidade de devires. Uma trepadeira que aninha sua existência em uma árvore, corresponde a um homem que permeia vários corpos ao longo de sua vida pressentindo devires que farão aliança com os seus próprios devires.

Deste modo que Artaud figura como imagem dialética, possui a supura que ganha os ares da pele de uma história (a do surrealismo como multiplicidades de devir, a de uma história da anti-psiquiatria, de uma história que Deleuze & Guatarri reconhecem como a luta contra a produção de homens de hospitais) e nela crava sua própria pele. Rizoma distendido ao infinito de rizomas, devir intumescido de devires. A hermenêutica originária fotografa as bordas, as fronteiras de um devir. Tudo isso parece ser a plasticidade do sonho no espectro anárquico das fronteiras de Artaud. Sonhar implicava em tomar posse destas fronteiras e de posse delas produzir as imagens ansiadas em busca de um *socius* mais consciente de sua própria natureza ancestral. Se se pensar em todas as máquinas de produção que Deleuze & Guatarri descrevem; a máquina de guerra..., o que Artaud parecia desejar era mapear as ordens mágicas que permeavam essas máquinas, re-alinhando assim o *socius* em sua profundidade humana mais primitiva.

Cumpria despertar forças ocultas, subterrâneas. Imagens encantadas em que a lógica dos sentidos se desfaz em ilogicidade como lugar onde habita uma vida secreta. Que se manifesta somente quando o homem enfrenta sua própria morte. Se na ilogicidade se pudesse encontrar vida, então era lá que a linguagem habitava.

Se nós fazemos um teatro não é para representar peças, mas para conseguir que tudo quanto há de obscuro no espírito, de enfurnado, de irrevelado, se manifeste em uma espécie de projeção material, real. A encenação propriamente dita, as evoluções dos atores, não deverão ser consideradas senão como os signos visíveis de uma linguagem invisível ou secreta. Não haverá um só gesto de teatro que não carregará atrás de si toda a fatalidade da vida e os misteriosos encontros dos sonhos. Tudo que na vida tem um sentido augural, divinatório, corresponde a um pressentimento, provém de um erro fecundo do espírito, tudo isto será encontrado em um dado momento sobre o nosso palco. Vê-se a que terrível tarefa nós nos atiramos; nós não visamos a nada menos que remontar às fontes humanas e inumanas do teatro e a ressuscitá-lo totalmente. (ARTAUD, 2008, p.38).

No filme *Drama*<sup>54</sup> de Matias Lira há uma descrição que se de um lado corrobora a compreensão dos conceitos de linguagem em Artaud, por outro lhe trai a concepção imagética mais cara. Não por falta, mas por excesso. No filme, uma das personagens principia numa viagem inconsciente caminhando na superfície do mundo. Sai nas ruas buscando o lugar do crime, onde as forças mágicas da linguagem habitam informes, para só então compreender seus sentidos mais prementes; sua namorada-mãe, sua mãe namorada, seu pai castrador.<sup>55</sup> Por que se diz que Lira trai Artaud por excesso? Porque ele poderia ter apenas as imagens gritarem o desespero do personagem, mas ao contrário, narra com excesso de linguagem textual. Artaud reconhecia que o texto poderia ser usado, mas em situações mínimas, era preciso as imagens e os gritos inarticulados falarem. No filme a palavra escrita fala demais. Muito embora, esteticamente o filme também dê conta da imagetividade prefigurada na mística lingüística artaudiana, por isso, trai apenas no excesso.

A percepção do duplo da linguagem em Artaud compartilha com o surrealismo de modo geral na medida em que procede para com a realidade onírica não como uma analogia amorfa da vida desperta, mas como lugar privilegiado em que a vida se mostra de forma profundamente crua. Esse estado cru da vida onírica não como analogia ou metáfora, mas como espaço em que a magia se insinua com força suficiente para que o homem em seu estado de vigília possa reconhecer as patologias que o *socius* cultuava como realidade racional. Há pelos menos dois ecos (apenas para situar Artaud no âmbito maior do surrealismo) desta busca de “des-analogizar” e “des-metáforizar” o sonho. O primeiro encontra-se em *O Camponês de Paris* de Louis Aragon, num trecho que se intitula “O Homem Conversa com suas Faculdades”, em que o debate se dá entre o homem, a sensibilidade e a inteligência. Debate no qual entrará em seguida a imaginação.

Diz a imaginação:

Hoje lhes trago um estupefaciente vindo dos limites da consciência, das fronteiras do abismo. O que vocês têm procurado até agora nas drogas a não ser um

---

<sup>54</sup> Filme de inspiração artaudiana.

<sup>55</sup> Há inequivocamente um elo do diretor com a psicanálise freudiana, mas isso leva a outras questões que por ora não interessa.



sentimento de poder, uma megalomania mentirosa e o livre exercício de suas faculdades no vazio? O produto que tenho a honra de lhes apresentar proporciona tudo isso, proporciona também imensas vantagens inesperadas, ultrapassa seus desejos, suscita-os, faz com que tenham acesso a desejos novos, insensatos. Não duvidem, são os inimigos da ordem que põem em circulação esse filtro do absoluto. Eles o passam secretamente sob os olhos dos guardiães, sob a forma de livros, de poemas. O pretexto anódino da literatura permiti-lhes oferecer, por um preço que desafia qualquer concorrência, esse fermento mortal, cujo uso já é bem tempo de generalizar. É o gênio em garrafa, a poesias em barra. Comprem, compreem a danação de suas almas, vocês irão enfim se perder, eis aqui a máquina de revirar o espírito. Anuncio ao mundo esse acontecimento de primeira grandeza: um novo vício acaba de nascer, uma vertigem a mais é dada ao homem: o *Surrealismo*, filho do frenesi e da sombra. Entrem, entrem, é aqui que começam os reinos do instantâneo. (ARAGON, 1996, p.92)

O segundo é um aforismo que se encontra na edição brasileira a algumas poesias de Paul Éluard.

Poesia pura? A força absoluta da poesia purificará os homens. Escutemos Lautréamont: “A poesia deve ser feita por todos. Não por um.” Todas as torres de marfim serão demolidas, todas as palavras serão sagradas e o homem, tendo enfim acordado para a realidade, que é a sua, não mais terá de fechar os olhos para que se abram as portas do maravilhoso. (ÉLUARD, 1988, p.35)

Em Artaud o termo que poderia figurar como o itinerário humano À vida do duplo na linguagem encontra-se num ensaio escrito para a criação de uma *mise en scene* sobre a peça *Sonata* de Johan August Strindberg. Neste ensaio Artaud fala sobre um *deslizamento* do real. Uma espécie de postura assumida para a potencialização das forças mágicas que habitam o homem.

Sobre a estruturação da peça Artaud vai mencionando: “uma figura obsessiva de velho domina essa fantasmagoria...impõem (a peça) a idéia das comunicações de linguagem com a realidade invisível que se supõe exprimir... idéias inconscientes ou conscientes... As personagens parecem sempre prontas a desaparecer para dar lugar aos seus próprios símbolos”. (ARTAUD, 2008, p.60) Nota-se que a peça deverá cumprir fundamentalmente esse espectro intermédio na realidade da linguagem, de modo que os objetos circulem entre a concretude da cena a mística da linguagem. Artaud, na mesma ocasião fala de uma *metamorfose mágica*.

A filosofia da linguagem artaudiana pressupõem a estrutura do inconsciente que acima (segundo capítulo) fora discutida a partir de Jung. No ensaio *A Encenação e a Metafísica*: “Compreende-se assim que a poesia é anárquica na medida em que põe em questão todas as relações entre objetos e entre as formas e suas significações. É anárquica também na medida em que seu aparecimento é a conseqüência de uma desordem que nos aproxima do caos.”

(ARTAUD, 1999, p.42). Artaud quando disserta seja sobre a poesia, sobre o teatro, cinema, pintura etc., sua prerrogativa é sempre esta, de que a linguagem corrobore à consciência o subterrâneo caótico e mágico que é a substância viva do inconsciente. A derrocada do real como estava infundido pelo conhecimento racionalista se dá pela quebra por via da hiperbolização da linguagem como duplo.

Artaud se coloca as seguintes questões por ocasião de sua viagem ao México. “A cultura racionalista da Europa já faliu e eu vim à terra mexicana para procurar as bases de uma cultura mágica que ainda pode brotar das forças do solo índio.” (ARTAUD, 1983, p.94). A derrocada do real pelo *deslizamento* só queria uma coisa, tocar a vida, mesmo que sob riscos. Desfrutar magicamente da linguagem por meio de perspectivas revolucionárias e anárquicas, como guia, Artaud o fez. Não para consagrar a loucura, mas para se colocar onde ainda – pela força do *socius* – os próprio homens não se sentiam seguros em seguir. O *Teatro da Crueldade* implicava em fixar os olhos da ilogicidade para reaver o lugar do inconsciente, para tanto Artaud proclama: “Entre mim e o real, existimos eu e minha deformação pessoal dos fantasmas da realidade...Toda vez que a vida é tocada, reage através do sonho e de fantasmas.” (ARTAUD, 1983, p.88-89).

Sim, este Artaud feiticeiro se colocava como guia:

Depois de ter estilhaçado os manequins, de ter tumultuado a paisagem, os refaz, porém de um modo que provoque gargalhadas, ou então que ressuscite este fundo de imagens terríveis que nadam no Inconsciente. Isto significa que ele escarnece da razão, que retira dos sentidos as suas imagens para restituí-las ao seu sentido mais profundo... E o Surrealismo liberou vida, des congestionou fisicamente a vida, permitiu que um filamento de preciosa eletricidade viesse animar as pedras, os sedimentos inanimados. A vida desorganizada se reforma, reagindo à anarquia caótica imposta aos objetos que vê. O mundo surrealista é concreto, concreto para que não possam confundi-lo. Tudo que é abstrato, tudo que não é inquietante pelo trágico ou pelo cômico, tudo que não manifesta um estado orgânico, que não é uma espécie de transpiração física da inquietação do espírito, não provém desse movimento. O Surrealismo inventou a escrita automática, que é uma intoxicação do espírito. A mão, liberta do cérebro, vai onde a caneta a conduz; e, principalmente, um espantoso enfeitiçamento guia a caneta de forma a torná-la viva; tendo perdido todo contato com a lógica, esta mão, assim reconstruída, retoma o contato com o inconsciente. (ARTAUD, 1983, p.89)

É em uma das estrofes do poema *Amor à Poesia*, de Éluard que a *poiesis* deste duplo que tanto Artaud quanto os surrealistas perseguiram se mostra em seu devir, o devir ontológico que animava a vida místico-revolucionária dos surrealistas. Ontologia da natureza.

## XXII

A testa contra a vidraça como os que velam seu pesar  
Céu cuja noite ultrapassei  
Planícies mínimas em minhas mãos abertas

Em seu duplo horizonte indiferente  
A testa contra a vidraça como os que velam seu pesar  
Eu te busco mais além de mim mesmo  
E te amo tanto que não sei  
Qual de nós dois o ausente. (ÉLUARD, 1987, p.74)

Nesta vivência no duplo, a poesia se apresenta num estado de amalgama com o corpo. O estado de vigilância pela emanção da poiesis é um estado intermédio em que o corpo se desfaz na intensidade da própria emanção. A linguagem como duplo priva o homem de limitar-se à linguagem ordinária da comunicação e lança-o aos subterrâneos do silêncio. Lá, seu corpo e seu desejo de emanção se igualam. A linguagem como duplo é devir animal, ontologia da natureza. A linguagem como duplo é estado originário.

Aqui se retoma o vértice do capítulo 2, o conceito de *imagem dialética* (Benjamin) e *inconsciência originária* (Jung). É sob a chancela destes conceitos que se propôs inserir Artaud neste trabalho. Compreendê-lo como fato histórico originário. Produtor de imagens dialéticas. E fazendo-o demonstrar o solo no qual o conceito de hermenêutica originária se forma e se movimenta.

Para tal, começa-se retomando algumas citações feitas a propósito da teoria dos arquétipos e inconsciente coletivo jungianos.

Examinando seus conteúdos, isto é, o material de fantasia que constitui sua fenomenologia, encontramos inúmeras conexões arcaicas e históricas, isto é, imagens de natureza arquetípica. Este fato curioso permite que tiremos conclusões referentes à “localização” de animus e anima dentro da estrutura psíquica: ambos vivem e funcionam evidentemente nas camadas mais profundas do inconsciente, em especial naquele substrato filogenético que designei por inconsciente coletivo. Essa localização explica suficientemente a sua estranheza: animus e anima trazem à consciência efêmera uma vida psíquica desconhecida, pertencente a um passado longínquo. É o espírito de nossos ancestrais desconhecidos, seu modo de pensar e sentir, seu modo de vivenciar vida e mundo, deuses e homens. A realidade destas camadas arcaicas é presumivelmente a raiz da crença em reencarnações e em lembranças de “vidas passadas”. Tal como o corpo representa uma espécie de museu de sua história filogenética, com o psíquico dá-se o mesmo. Não temos razão alguma para supor que a estrutura peculiar da psique seja a única coisa no mundo que não tem qualquer história além de suas manifestações individuais. É impossível negar que a nossa consciência tem uma história que abrange cerca de cinco mil anos. A consciência do eu porém é a única que tem sempre um novo princípio e um fim prematuro. A psique inconsciente no entanto é, não apenas infinitamente velha, mas tem igualmente a possibilidade de evoluir a um futuro igualmente remoto. (JUNG, 2000, p.279-280)

Nossa consciência desenvolveu-se tanto histórica como individualmente a partir da escuridão ou estado crepuscular da inconsciência originária. Havia funções e processos psíquicos bem antes de existir uma

consciência do eu. O “pensar” existia antes do homem dizer “eu tenho consciência de que penso”. (JUNG, 2000, p.274)

No ensaio *O Umbigo dos Limbos* (belamente sugestivo) Artaud diz: “Este livro, eu o ponho em suspensão na vida, eu quero que ele seja mordido pelas coisas exteriores e, em primeiro lugar, por todos os sobressaltos em cisalhas, todas as cintilações de meu eu *por vir*.” (ARTAUD, 2008, p.207) Sem pretensões de crítica literária ou análise semântica que esgotassem essa passagem, poder-se-á ater-se ao termo grifado. Ele apresenta a força de um devir. Lembrado de tudo que acima fora dito a partir de Artaud, a emanção deste devir pode ser conectada à noção jungiana de um inconsciente que se move, se aprofunda, se precipita num *futuro remoto*. Quão histórica e historicista é essa noção de inconsciente! O futuro do humano é sua imersão num inconsciente sem cronologia, mas quando ele mergulha neste futuro meta-histórico na formação dos símbolos que estruturam o *socius* ele emite no mundo signos prenhes deste tempo imemorial. O trecho de Artaud junta o tempo do *socius* e o meta-tempo histórico do devir. Diz escrever sua obra colocando-a em estado de suspensão, não fora do *socius* mas subscrevendo-a na ordem de um devir meta-temporal inconsciente. Suspensa meta-temporalmente ela não se evade do *socius*, é mordida *pelas coisas*, mantendo-se na fronteira onde se comunica um devir. E profetiza o poeta em forma de lamento:

Todas as páginas se espalham como pedras de gelo no espírito. Que me desculpem minha liberdade absoluta. Eu me recuso a fazer diferenças entre qualquer dos minutos de mim mesmo. Eu não reconheço plano em meu espírito. É preciso acabar com o Espírito e com a literatura. Eu digo que o espírito e a vida comunicam em todos os graus. Eu gostaria de fazer um Livro que perturbasse os homens, que fosse uma porta aberta e que os levasse lá onde jamais consentiram em ir, uma porta simplesmente aberta para a realidade. E isto não é mais prefácio a um livro do que os poemas, por exemplo, que o balizam ou a enumeração de todas as raivas do mal-estar. (ARTAUD, 2008, p.207-208)

Artaud corresponde à afirmação de Deleuze e Guatarri quanto ao esquizo. Não no sentido simplista que ciências da mente como a psiquiatria pode dar à esquizofrenia, mas no sentido de um corpo específico que permeia o *socius*:

Quanto ao esquizo, com seu passo vacilante que não cessa de migrar, de errar, de tropeçar, ele se aprofunda cada vez mais na desterritorialização, sobre seu próprio corpo sem órgãos no infinito da decomposição do *socius*, e talvez seja sua maneira de reencontrar a terra, o passeio do esquizo. (DELEUZE & GUATARRI, 1976, p.53).

Para se comprovar em relação a Artaud e para fazê-lo em termos artaudianos o que acima se articula basta se remeter ao ensaio *Van Gogh: O Suicídio da Sociedade*.

É assim que uma sociedade tarada inventou a psiquiatria, para se defender das investigações de certas lucidezes superiores cujas faculdades de adivinhação a

incomodavam... Com mais forte razão, no plano social, as instituições se desagregam e a medicina faz o papel de um cadáver imprestável e rançoso, que declarava Van Gogh louco. Diante da lucidez de Van Gogh que trabalhar, a psiquiatria não passa de um reduto de gorilas, eles próprios obcecados e perseguidos e perseguidos e que não têm, para aliviar os mais apavorantes estados de angústia e de sufocação humanas, senão uma ridícula terminologia, digno produto de seus cérebros tarados... E qual é, nesse delírio, o lugar do eu humano? Van Gogh procurou o seu durante toda a vida com uma energia e uma determinação estranhas, e não suicidou num acesso de loucura, no transe de não alcançá-lo, mas ao contrário, tinha acabado de alcançá-lo e de descobrir o que ele era e quem ele era, quando a consciência geral da sociedade, para puni-lo por ter se desprendido dela, o suicidou... Ela se introduziu, portanto, em seu corpo, esta sociedade absolvida, consagrada, santificada e possessa, apagou nele a consciência sobrenatural que acabava de adquirir, e, como uma inundação de corvos negros nas fibras de sua árvore interna, submergiu-o num último torvelinho, e, tomando seu lugar, matou-o. Pois a lógica anatômica do homem moderno é jamais ter podido viver, a não ser como possesso. (ARTAUD, 2008, p.258, 262)

Artaud, (Van Gogh para Artaud) corresponde ao segundo princípio do devir-animal:

Por toda parte onde há multiplicidade, você encontrará também um indivíduo excepcional, e é com ele que terá que fazer aliança para devir-animal. Não um lobo sozinho talvez, mas há o chefe de bando, o senhor de matilha, ou então o antigo chefe destituído que vive agora sozinho, há o Solitário, ou ainda o Demônio. (DELEUZE & GUATARRI, 1997, p.25)

Criando o quadro que acima se criou, cabe agora compreender em que sentido Artaud é visto na perspectiva benjaminiana de um fato histórico originário, como uma imagem dialética. Fora cima anunciado a esse respeito que na intenção deste terceiro capítulo Artaud como imagem dialética constitui-se na própria matéria da assertiva benjaminiana: “Escrever a história significa dar às datas a sua fisionomia” (BENJAMIN, 2007, p.518. [N 11, 2]). Implica em digerir uma indagação; como indicar a realidade profunda de um conceito por meio de atos poéticos imanentes, datados, que são transformados em documentos de um mundo que durante boa parte de nossas vidas fomos a ele indiferentes? A resposta a essa indagação retoma inteiramente o conceito de *agora* e *interesse* benjaminianos. Coloca o homem, aberto ao homem por meio da legibilidade ontológica, justamente pelo fato de que o *interesse* possui a pré-formação do sujeito em seu objeto, pré-formalidade ontológica. Assim, forma-se o *agora* como o *agora* de um desejo, não como ser ausente, mas como vida em comunhão. O *agora* e *interesse* são termos correlatos de base inconsciente, pois falam de uma realização do tempo que sem prescindir ao tempo social remetem a um tempo inconsciente de base, a um tempo meta-existente. Só então se pode falar de uma angustia viva no humano antes de ela se

realizar no homem. Artaud como imagem dialética é a transubstanciação<sup>56</sup> de forças que dormem na matéria, forças que são potencializadas para fazê-lo se contorcer em busca do encontro entre o humano e o inumano. Quando fala sobre o surrealismo é desse encontro que Artaud fala:

Destruição sobre destruição. Onde a poesia ataca as palavras, o inconsciente ataca as imagens, mas um espírito mais secreto ainda empenha-se em colar novamente os pedaços da estátua. A idéia é estilhaçar o real, desorientar os sentidos, desmoralizar ao máximo as aparências, mas sempre com uma noção do concreto. Do seu obstinado massacre, o Surrealismo sempre se empenha em extrair algo. (ARTAUD, 1983, p.88)

Surge Artaud como imagem dialética, surge a fisionomia das datas: *Antonin Artaud. 13 de novembro de 1926*.<sup>57</sup> Artaud como recorte rizomático possuído de rizomas, como constelação.

Chega-se ao último rizoma em busca da tentativa de animar o conceito de hermenêutica originária. Este rizoma é extraído do filme do cineasta alemão Wim Wenders, *Der Himmel über Berlin* (traduzido para o português como *Asas do Desejo*). É rizoma de rizoma porque se processa como decantação. Na seqüência de filme, plano-seqüência, ensaio dissertativo. É rizoma de rizoma porque analisa texto e imagem, que não devem jamais ser confundidos na obra fílmica.

Aproxima-se da narrativa histórica como meta-epiderme, como devir-animal<sup>58</sup>, como ontologia da natureza. A narrativa histórica não pode privar-se da *poieses*. Não se trata da obsolescência de uma já desgastada discussão sobre territórios, antes, trata-se do calor perdido em que uma narrativa histórica não evoca mais a magia da linguagem. Atém-se a contar o acontecido sem que o objeto que se narra faça sangrar – quem narra e quem lê. A narrativa precisa manter o choque diante da linguagem, vindo no ato de narrar uma terrível e assustadora vocação.

---

<sup>56</sup> O termo transubstanciação possui na história da teologia uma belíssima imagem. Quando na vida homem de fé ele recebe a hóstia ocorre um processo de metamorfose em que numa mesma matéria o sangue e o corpo de Cristo se consubstancia para alimentar a alma. Infelizmente a teologia não vislumbrou o encontro do próprio corpo do homem com o corpo de Cristo. E infelizmente ela proibiu esse homem de mastigar aquela pequena matéria, para re-atualizar o sofrimento histórico daquele Deus. No sacramento da comunhão o homem perde seu corpo e se distancia da pela da história.

<sup>57</sup> Data do *Manifesto por um Teatro Abortado* e ano em que Artaud é expulso do movimento surrealista.

<sup>58</sup> Este termo, que é inspirado em *Mil Platôs* de Gilles Deleuze e Félix Guatarri guarda do texto o teor de ontologia natural que ali se encontra, mas é necessário dizer que o devir-animal em *Mil Platôs* diz respeito a um tipo apenas de devir ali apresentado. No texto encontra-se dou devires como o devir-mulher, o devir-criança dentre outros, sendo que o devir-animal é tomado em sentido específico, ou seja, o devir dos animais sendo ampliado em suas relações com o humano. Neste trabalho o termo assume a perspectiva de que essa ontologia da natureza que o devir-animal prevê é assumida como caractere totalizante em que o devir-animal não é apenas o encontro com as substâncias do devir-animal em sentido preciso do texto deleuziano, mas como substância ontológica que perpassa toda natureza como substância englobante, assim, o devir-animal é no animal tal qual é no humano.

## 1.2 Narrativa Histórico como Corpos de Devir

Em *Asas do Desejo* a narrativa ancora-se no pós-guerra antes da queda do muro em 1989. Os anjos passam o tempo acompanhando os mortais em suas mais diversas ocorrências cotidianas. É numa destas em que aparece o narrador. Um ancião que fica perambulando por Berlim; primeiro dentro de uma biblioteca, depois por paisagens hermas devastadas pela guerra.<sup>59</sup> O ancião-narrador aparece como uma figura de ares míticos, evocando a narrativa ritualisticamente, com terror. As imagens causam em nós o mesmo cansaço daquele velho médium, que subindo as escadas com esforço e ofegância diz:

Fala Musa, do narrador velhíssimo e ingênuo, **perdido na orla do mundo**, e dá-nos a conhecer **através dele todos e cada um**. Com o tempo, os meus ouvintes tornaram-se leitores. Já não se sentam em círculo, mas isolados, sem saberem uns dos outros. **Sou um velho com voz enfraquecida, mas a narrativa continua a surgir das profundezas, e a boca entreaberta repete-as com vigor e sem esforço. Uma liturgia em que não é preciso ser-se informado sobre o significado das frases e das palavras.** – Subindo as escadas da biblioteca. “O mundo parece entrar no **crepúsculo**, mas eu continuo a **narrar como no começo** a minha ladainha que me sustém, preservado dos distúrbios da nossa era e reservado para o futuro. Não mais o rebuscar de outrora, através dos séculos. Agora só penso no dia a dia. Os meus heróis já não são os guerreiros e os reis, mas as coisas da paz, todas por igual. Tanto os bolbos que se seca como o tronco de madeira que atravessa o pântano. **Ainda ninguém conseguiu entoar uma epopéia da paz**. Que tem a paz que a longo prazo não causa entusiasmo e que pouco deixa contar a seu respeito? **Devo desistir agora? Se desistir a humanidade perde o seu narrador, e perdendo o seu narrador, perde a inocência da infância...** “**Não consigo encontrar o Potsdamer Platz**. Será aqui? Não poder ser. Era no Potsdamer Platz que estava o Café Josti. À tarde, ia lá conversar, beber um café e observava o público, depois de fumar um charuto na ‘Loese & Wolf’, uma tabacaria de renome, aqui mesmo em frente. **Isto não pode ser a Potsdamer Platz. Não se encontra ninguém a quem se possa perguntar**. Era uma praça cheia de vida. Elétricos, ônibus com cavalos e dois carros. O meu e o do negociante de chocolates. Os armazéns Wertheim também eram aqui. **Depois, de repente, apareceram bandeiras**. Ali. A praça inteira estava cheia delas. E as pessoas deixaram de ser amáveis, e a polícia também. **Não desisto enquanto não encontrar a Potsdamer Platz**. Onde estão os meus heróis? Onde estais, meus

---

<sup>59</sup> Há muito mais a falar sobre o filme, sobre o desejo de um dos anjos em tornar-se homem, desejo esse que por si só gera planos lindos, mas aqui interessa apenas fazer emergir o rizoma do narrador mítico que Wenders belamente apresenta.

filhos? Onde estão os meus, os simples de espírito, os primitivos? ***Diz-me Musa, o nome do pobre cantor imortal que, abandonado pelos seus ouvintes mortais, perdeu a voz e, de anjo de narração, passou a tocar realejo, esquecido ou escarnecido, lá longe no limiar da terra de ninguém.***”

O anjo o observa e se cria diante do espectador dois mundos com temporalidades distintas. Numa o anjo, impassível e distanciado, noutra o narrador; atordoado e amante. Do primeiro mundo nada se sabe e pouco interessa, mas do segundo surge a força viva da narrativa do corpo entregue e da alma envergada. *A narrativa é um ato poético*<sup>60</sup> em que as forças mágicas da linguagem se manifestam na dor e na alegria do mundo. Por onde esse narrador pode ser lido? É preciso retomar a perspectiva do grito no teatro da crueldade artaudiano como canal vivo fonte das emanações do narrador, repetindo a proposição supra, a ofegância, o grito são projeções físico-anímicas de uma vida incomensurável, que pode fazer gozar, ou maltratar sem piedade. O cubo-tempo no qual vive o narrador de *Der Himmel über Berlin* é o formado de ofegância e grito. Todas as imagens no filme constroem um cenário ofegante, onde o silêncio se transfoema em emanação de gritos. O narrador (no filme) não fala com ninguém, são apenas lidas suas emanações por um anjo a-histórico. Ela tateia pelas bordas inscritas na pele da história. Todas as epidermes pútridas que as duas grandes guerras produziram, Os planos são plenos destas imagens silenciosas em que o narrador é obrigado a se contorcer sozinho ante as imagens horrendas que lhe possuíram: a *Potzdamer Platz* desoladora, imagens antigas em que crianças aparecem mortas ao longo de destroços, livros com fotografias de homens mortos. Todas essas imagens são contempladas em silêncio extasiante, e dele emana gritos, que fazem o narrador se atordoar na própria necessidade de narrar.

É preciso ver o narrador de *Der Himmel über Berlin* como um chefe de matilha, na perspectiva de *Mil Platôs*. Observando as conexões entre a possessão, o viver em borda, as alianças entre devires que se produzem neste ser fronteiro. Por conseqüência transpor para a própria narrativa esses caracteres de borda, de aliança. E finalmente observar esta aliança por fronteiras como estado originário. Contato originário de primeiro grau (borda em estado inconsciente-originário individual) contato originário em segundo grau (borda como permeabilidade – estado de inconsciente originário coletivo), em ambos os graus o vínculo com a inconsciência originária. A narrativa atualiza esses estados: A guerra, morte, raça, arte, ciência são máquinas de linguagem que narradas são atualizadas originariamente. A borda em

---

<sup>60</sup> Neste sentido que a hermenêutica originária funciona como conceito metapoético. Ocorre na medida em que de uma pré-compreensão de base ontológica lança o humano na pele informe da história. Suas quimeras irreconciliáveis, sua doçura imprevista. Produz num estado de fronteira emergências das espessuras do inconsciente, irradiando uma profusão de núcleos em que o encontro humano/inumano cria raras belezas, supuras terríveis. De dentro de um campo de concentração, Martin Buber. Num pós-guerra atordoado, Samuel Beckett. Na fronteira esquizo do psíquico, um feiticeiro; Antonin Artaud. Sai de dentro da pele do ocorrido espessuras informes às quais o narrador se dedica para decantá-las e produzir um relato físico (o corpo sem órgãos do historiador) das insurgências do humano.



que as raças vivem são explicadas a partir dos dois estados originários; os judeus em sua meta-história fincada no *princípio* (bereshit)<sup>61</sup>, o narrador alemão nas bordas das sociedades que estão na crista das sociedades científicas e industriais na segunda metade do século XX.

A hermenêutica originária encontra o homem no momento preciso em que ele se encontra com suas próprias paisagens, com suas imagens mais primitivas atualizadas dinamicamente no mundo da vida. No momento em que flui de seu inconsciente as imagens mais tenazes que só existem na inconsciência originária do mundo da vida, mas que num dado momento incomensurável elas atingem força no próprio inconsciente individual e eclodem como forças tangíveis. Eis o momento metapoético do homem, eis o momento metapoético do conceito. Na pele da história o conceito não é abstrato, mas membro vivo nos corpos do homem.

---

<sup>61</sup> A forma como os hebreus viram no sangue o princípio do mundo os leva a narrar a história deste sangue a partir de um vapor primordial... "a terra estava sem forma e vazia, e o espírito de Iahvé pairava sobre a superfície". Este vapor formará no corpo daquele povo sua vida em sangue. Eis a razão pela qual os sacrifícios mais importantes no calendário hebreu realizam o rito em beatiude carmesim. O sangue originário.

## Conclusão

Trabalho rizomático. Não pretende findar-se, apenas indicar bordas sobre bordas. Colagem de conceitos ao estado de busca de um conceito. Dissertação sobre historicidade mais que sobre a história. Apesar da profunda compartimentalidade dos saberes no Ocidente, lugar onde a história como disciplina emerge, a historicidade é a condição de qualquer saber. Assim, a teoria da história não se obriga em todo empreendimento ao desenvolvimento metódico de todos os seus postulados que podem restringir-se à busca de princípio. A teoria da história não é uma disciplina autônoma, antes, um *locus* de fronteira que deverá voltar os olhos ao ofício do historiador, mas não sem antes deter-se estritamente na condição de episteme fronteira. Neste sentido, a busca que se empreendeu neste trabalho não visa nenhuma metodologia de trabalho historiográfico, mas antes o exame da historicidade de um conceito no âmbito da fenomenologia e de algumas vertes (psicologia analítica e esquizo-análise) dos estudos psicológicos. Desta forma, a conclusão deste trabalho segue sua orientação sistêmica a-lógica, terminando por indicar o que se insinua de um novo rizoma, a saber, um trabalho de doutorado sobre o conceito de rizoma e sua implicação de base para o conceito de hermenêutica originária.

Articular os conceitos de *rizoma* e *multiplicidade* ao de *devir* no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guatarri. A partir desta articulação desenvolver o conceito de *hermenêutica originária* como conceito metapoético em narrativa histórica. A hermenêutica originária diz respeito aos estados de coisa que se coagulam em virtude do choque *na* linguagem produzindo um conceito síntese destes estados de coisa; o de *silêncio originário*. Este último toca o Ser em seus estados convulsivos em que o órgão boca e todo o aparelho fonológico se de-sagra. O que resta ao conceito de H.O é saber como se pode ler o silêncio naqueles *modos* em que ele se registra na profusão de epidermes temporais, denominado pelo historiador de *documento*. Este último como fixação de um objeto de registros em multiplicidade. Numa carta de amor, num ofício de cartório, num bilhete postal, o que se registra é multiplicidade. Trata-se de um “para além de si” no qual o ser está imerso *na* linguagem e sempre que este ser se precipita nela, colhe um registro de seu devir, mas na própria interioridade inconsciente do devir há registros que surgem como incrustados naqueles registros conscientes e se fixam no documento sem serem notados. É vida subterrânea que se move conhecendo apenas o tempo informe do inconsciente. Obedecendo a forças imprevistas que as fazem eclodir no mundo da vida sem serem vistas; eis a condição do futuro para a história, eis o cerne de qualquer conceito tal como *horizonte de expectativa* (Kozellecke). Há uma projeção do homem consciente em expectativas, mas desta consciência quase nunca nada resta, e este não restar do desejo no mundo da vida assume a forma pura do inconsciente coletivo. Os arquétipos são formados desta vida do desejo que se abandona no homem sem que ele a conheça, são os registros que eclodiram incrustados nos visares de um devir, neles ligados por linhas caóticas e imperceptíveis. Linhas que representam a última fronteira entre uma mônada e outra.

O conceito de hermenêutica originária consiste de sua própria natureza afetiva que se inunda da vida inconsciente e lhe incumbe de criar uma cartografia a-lógica dos interregnos da substância, “é assim que operamos, nós os feiticeiros, não segundo uma ordem lógica, mas segundo compatibilidades ou consistências a-lógicas”. (DELEUZE & GUATARRI, 1997, p.34). É preciso lembrar de que o termo *consistência* remete a plataformas na qual os registros de devir se encontram ou se ligam por meio de *linhas de fuga* em que um rizoma toca em outro sem nele se fundir. Opera apenas um novo registro interno ao próprio rizoma, de modo que um e outro rizoma se destroem, se aniquilam na própria produção de registro, pela própria ocorrência das linhas de fuga. Por isso pode Mil Platôs afirmar: “Sabemos demais dos perigos da linha de fuga, e suas ambigüidades”. (Idem) As linhas de fuga são momentos cruciais para a saúde do Ser, a implosão que nelas se opera de um rizoma significa a vida posterior da vida tanto consciente quanto da vida que forma os arquétipos no inconsciente coletivo. Essa vida posterior deslizará sobre o mundo da vida (planos de imanência) com tudo que ela pode sobre ele causar. Se se delira o delírio do mundo, se se angustia a angústia do mundo, então, são as linhas de fuga que cartografadas podem nos dar a natureza das epidermes temporais que formam o que vimos chamando de história. Assim, ver-se-á o documento histórico como plataforma de registros. O documento como uma hecceidade em si ou como registro de múltiplas hecceidades. Tome-se como definição do conceito de documento histórico as linhas que se seguem em *Mil Platôs*.

Você é longitude e latitude, um conjunto de velocidades e lentidões entre partículas não formadas, um conjunto de afectos não subjetivados. Você tem a individuação de um dia, de uma estação, de um ano, de uma vida (independentemente da duração); de um clima, de um vento, de uma neblina, de um enxame, de uma matilha (independentemente da regularidade). Ou pelo menos você pode tê-la, pode consegui-la. É todo o agenciamento em seu conjunto individuado que é uma hecceidade; é ele que se define por uma longitude e uma latitude, por velocidades e afectos, independentemente das formas e dos sujeitos que pertencem tão somente a outro plano. (DELEUZE & GUATARRI, 1997, p.49-50)

À hermenêutica originária cabe o trabalho cartográfico destas linhas de fuga, trabalho no qual ela se atém aos registros de devir consciente até penetrar fundamente nos registros inconscientes. Encontrar neles os estilhaços de rizomas implodidos em passagens pelas linhas de fuga. O procedimento histórico-conceitual que a hermenêutica originária implica é o rizomático, esquizo-analítico, fenomenológico-analítico. Valendo para o historiador o mesmo que para o esquizo-analista “A esquizoanálise ou a pragmática não tem outro sentido: faça rizoma, mas você não sabe com o que pode fazer rizoma, que haste subterrânea irá fazer efetivamente rizoma, ou fazer devir, fazer população no teu deserto. Experimente. (Idem, p.35). A hermenêutica originária percorre os devires que estão registrados no documento em busca da *haste subterrânea* dos rizomas; pode ela estar estilhaçada em virtude da explosão, ou ter se

mantido incólume. Em qualquer destas possibilidades, ela terá penetrado a linha de fuga, registrando-se numa epiderme.

O que há de fundamental nestas constatações reside na própria história das disciplinas psicológicas, mas, sobretudo, naquelas que efetivamente alcançaram um procedimento fenomenológico de fato. Destas a psicologia analítica (Jung) e a esquizo-análise (Deleuze & Guatarri) são hoje as mais importantes. A posição do inconsciente como âmbito imanente penetrando o indivíduo, mas ultrapassando sempre o sujeito. O plano que se compõem entre sujeito e objeto é sempre um plano que nasce morto, pois sugado pela vida coletiva inconsciente. Entretanto, as nascer é capaz de registrar em epidermes temporais um conjunto de cristalizações que se dividem entre os registros mais conscientes (quando se resolve escrever uma carta e chamá-la de uma carta de amor) e os registros inconscientes como as linhas de fuga mais profundas que irão se incrustar em torno dos primeiros registros. Fixando neles os caracteres aos quais Jung chamou de raízes inconscientes, ou na pré-consciência; raízes na inconsciência originária. A narrativa histórica que apenas consegue compor-se dos primeiros não chega sequer a ultrapassar os pelos da pele. É fundamental um método histórico em que a composição dos procedimentos, a escolha dos instrumentos esteja imbuída de acessar os registros incrustados, pois são eles que produzem o lugar meta-comunicativo que uma narrativa histórica produz. A narrativa é plano de imanência onde se produz segundo agenciamento sobre os agenciamentos de primeira ordem. O documento como plano de imanência, a narrativa como plano de imanência; esses são os dois elementos que devem fundamentalmente interessar à teoria da história em sua tarefa de formulação de conceitos para a práxis da historiografia. A narrativa é encontro meta-comunicativo. Dispor-se à idéia de que se pode compreender um fato histórico baseado na instrumentalidade da linguagem é fadar a narrativa ao fracasso. Os fatos não se enunciam numa escala linear e direta, apenas rizomaticamente, apenas nos rastros de rizomas que permearam aquele plano de consistência ao qual o fato faz referência. Portanto, as escalas nas quais os fatos se enunciam são criadas pelas intensidades encontradas nos estilhaços e obedecem à mesma caoticidade do inconsciente. O sonho como plataforma de planos de imanência em que os extratos aparecem, se dissipam, se amalgamam, explodem e deixam estilhaços que serão profundamente sentidos quando em estado de vigília. A passagem deste plano em que as imagens oníricas se chocam, se ligam, dissolvem-se uma na outra; para o estado de vigília onde o que terá ficado são os estilhaços e suas intensidades. São estes últimos os responsáveis pelo enunciado de um novo plano de imanência. É precisamente esse os estados de trânsito que compõem a narrativa histórica. Não há nenhuma linearidade entre os registros conscientes (esta é uma carta de amor) e os registros inconscientes incrustados nos primeiros, não há como correlacioná-los nem por analogia nem por metáfora, mas apenas pela produção e diagnóstico da hecçidades.

Tomemos o grito artaudiano, verve profunda da encenação, como um lugar, uma micro-epiderme onde hastes emergem. O que Artaud pretende ao se precipitar à magia (da linguagem, sempre) *no* teatro é compor uma arte da encenação em que cada peça, dentro dela cada ato, seja um exagero, um desequilíbrio de potências convulsivas, uma harmonia de

experiências assimétricas. O *teatro da crueldade* implica em um projeto em que a arte possa mostrar-se como o lugar onde a vida mostra sua lógica inconsciente, arte na qual o caos pode ser cultuado; o caos do inconsciente. A encenação é um rito de coagulação destas potências. Um grito, olhos que se cerram ante movimentos intempestivos, pernas que cambaleiam em direção a uma parede infinita, são atos poéticos que visam catalisar as forças do inconsciente, as quais na vida cotidiana proliferam em um tempo dilatado; na arte, ao contrário, emergem num átimo imagético em que todas essas forças eclodem num único ato. Toda profusão da vida do inconsciente em uma única matéria plástica. Por isso a encenação é o próprio cenário do *teatro da crueldade*. A arte é anárquica para Artaud tanto num sentido político (comungando as vertentes revolucionárias do surrealismo) quanto num sentido meta-poético, de transposição do real para reavê-lo das mãos do racionalismo.

A encenação é o grito produzido pelo encontro entre o humano e o inumano; figuras de linguagem que apenas nos falam de um *cubo-tempo* no inconsciente, a-histórico (em sentido muito específico e psico-analítico [fenomenológico-psicanalítico]). Neste cubo-tempo a vida encontra-se em sua potência inaudita, e o que dela se possui – na consciência – são gritos. Os homens possuem seus gritos, assim como os pássaros possuem os seus. O homem por via de um devir-animal reconhece no grito de um pássaro a casa inabitada pela consciência, e grita ele mesmo buscando o caminho de volta. A ofegância, o grito são projeções físico-anímicas de uma vida incomensurável, que pode nos fazer gozar, ou nos maltratar sem piedade.

Parte da Terra, ao por do sol, goza mantos fragmentados de luz, um quarto escuro com porta entreaberta recebe clarins da lua, o grito é como os mantos, os clarins que animam passos incertos em busca prodigiosa por lugares habitáveis. Com o grito o homem engole um candelabro no qual deposita suas últimas esperanças de iluminar-se. Ao engoli-lo não o mastiga, é como o corpo de Cristo que fica imóvel na boca para se dissolver nos movimentos do homem de fé. O candelabro transsubstanciado se torna na luz avermelhada que pontua precisa sobre uma superfície de mármore agora iluminada.

A linguagem, cuja encenação proclama é cubo-tempo inabitado pela inconsciência que insiste em gritar. O uivo dos caninos, o grito dos pássaros, o gemido inexprimível do corpo do homem são rizomas perpassados por devires na multiplicidade de devires. Uma trepadeira que aninha sua existência em uma árvore, corresponde a um homem que permeia vários corpos ao longo de sua vida pressentindo devires que farão aliança com os seus próprios devires.

Deste modo que Artaud figura como imagem dialética, possui a supura que ganha os ares da pele de uma história (a do surrealismo como multiplicidades de devir, a de uma história da anti-psiquiatria, de uma história que Deleuze & Guatarri reconhecem como a luta contra a produção de homens de hospitais) e nela crava sua própria pele. Rizoma distendido ao infinito de rizomas, devir intumescido de devires. A hermenêutica originária fotografa as bordas, as fronteiras de um devir. Tudo isso parece ser a plasticidade do sonho no espectro anárquico das fronteiras de Artaud. Sonhar implicava em tomar posse destas fronteiras e de posse delas produzir as imagens ansiadas em busca de um *socius* mais consciente de sua própria natureza ancestral. Se se pensar em todas as máquinas de produção que Deleuze & Guatarri

descrevem; a máquina de guerra..., o que Artaud parecia desejar era mapear as ordens mágicas que permeavam essas máquinas, re-alinhando assim o *socius* em sua profundidade humana mais primitiva.

Não fechar. O conceito foi tratado como indicado no espectro introdutório deste trabalho, ou seja, sua vida em outros rizomas, em outros platôs.

## Referências Bibliográficas

- AMARAL, M<sup>a</sup>. Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: um conceito de vida e uma psicologia*. São Paulo: Perspectiva. EDUSP. 1987.
- ANDRADE, Fábio de Souza. *Samuel Beckett: o silêncio possível*. São Paulo: Ateliê Editorial. 2001.
- ARAGON, Louis. *Camponês de Paris, O*. Rio de Janeiro: Imago. 1996.
- ARTAUD, Antonin. *Linguagem e Vida*. São Paulo: Perspectiva. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: L&PM. 1983.
- \_\_\_\_\_. *Teatro e seu Duplo, O*. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- BARTHES, Roland. *O Grau Zero da Escritura*. São Paulo: Cultrix. 2001.
- BECKETT, Samuel. *Molloy*. São Paulo: Editora Globo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Malone Morre*. São Paulo: Códex. 2004.
- \_\_\_\_\_. *Inominável, O*. São Paulo: Editora Globo. 2009.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1984.
- \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Vol.1. 7.ed. São Paulo: Editora Brasiliense. 1994.
- \_\_\_\_\_. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 2007.
- DELEUZE, Gilles. GUATARRI, Félix. *Anti-Édipo, O*. Rio de Janeiro: Imago Editora. 1976.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.4. São Paulo: Editora 34. 1997.
- DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Vol. VII. Editado por GROETHUYSEN, Bernhard. 1968.
- \_\_\_\_\_. *El Mundo Histórico*. Trad. ÍMAZ, Eugenio. México: Fondo de Cultura Económica. 1944.
- ÉLUARD, Paul. *Poemas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara: 1987.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5<sup>a</sup> ed. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes. 2003.
- HODGES, H. A. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. 1<sup>a</sup> ed. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1952.
- HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Idéias & Letras. 2006.
- JUNG, Carl Gustav. *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo, Os*. Rio de Janeiro: Vozes. 2000.
- \_\_\_\_\_. *Energia Psíquica, A*. Rio de Janeiro: Vozes. 1985.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Kant. Hegel. Dilthey*. 2<sup>a</sup> ed. Madrid: Revista de Occidente. 1961.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa. Tomo I*. Campinas, SP: Papirus Editora. 1994.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo – Walter Benjamin: Romantismo e crítica literária*. São Paulo: Editora Iluminuras. 1999.
- \_\_\_\_\_. *Double Bind: Walter Benjamin, a Tradução como Modelo de Criação Absoluta e como Crítica*. In: Leituras de Walter Benjamin. SELIMANN-SILVA, Márcio (org). São Paulo: FAPESP: Annablume. 1999.

SHERZER, Dina. *Samuel Beckett, Linguistic and Poetician: a view from The Unnamable*. In:  
Substance. Vol.17. No. 2. Issue 56: Reading In and Around. 1988.