

A NOÇÃO DE PROFUNDIDADE NO PENSAMENTO POSTMODERNO: SUPOSTOS E REPERCUSSÕES *

I. Introdução

A presente exposição consta de três momentos fundamentais.

Um primeiro, tem por objectivo caracterizar a noção de profundidade no pensamento postmoderno. Para isso, impõe-se a prévia definição da postmodernidade, tal como a perspectivado neste trabalho: em antítese dialéctica, e a partir dos seus próprios supostos, o postmoderno *profundo* surge como reacção ao moderno *superficial*. Interessa-me, portanto, detectar *porquê* e *em quê* o pensamento moderno foi encarado como *pensamento de «superfície»* (perigando, conseqüentemente, a transcendência), para depois focalizar a postmodernidade, sob o perfil de uma *vivência do profundo*. Postmodernidade entendida no seu mais amplo sentido de pensar posthegeliano, reactivo a toda a identificação do fundamento com a significação decifrada ou decifrável, quer a partir de uma lógica da igualdade, da identidade analítica, do entendimento (numérica, extensional), quer a partir de uma lógica dialéctica, intensiva, da identidade como resultado de um todo racional concretizado, objectivamente determinado.

A vivência do profundo oferece-me como uma espécie de vestígio, de metamorfose, de sucedâneo, da transcendência da chamada metafísica moderna, inviabilizada pela própria razão racionalista.

* O presente artigo amplia a conferência proferida, com o mesmo título, no Congresso Internacional de Filosofia, realizado na Universidade de Navarra em Agosto de 1988, por ocasião das XX REUNIONES FILOSÓFICAS.

A razão aventurou-se a pensar a transcendência: e esta, uma vez que foi «totalmente pensada», já não se pensa. Não desaparece, no entanto, por completo. Em meu entender, late subrepticamente no sentimento profundo, com tonalidades nostálgicas, metafísicas, afectivas, valorizando o finito, o tópico, o qualitativo, o sensível, o corpóreo, o mundo, enfim a vida nas suas raízes.

Tentarei exemplificar as minhas considerações, num segundo momento deste estudo, com filósofos paradigmáticos: breve exemplificação, por economia de tempo.

Num terceiro momento, e para finalizar, proponho um balanço crítico, e até mesmo prospectivo.

Quais as repercussões de um pensamento da profundidade? Que virtualidades encerra, em ordem à reposição do fundamento? A razão moderna e o seu discurso poderá ser corrigida, ou mesmo revolucionada, a partir desta nova «perspectivação» do fundamento? A crise de identidade do homem e do mundo provocada pela lógica da significação moderna (mecânico-extensional e/ou intensiva-dialéctica) poderá ultrapassar-se num pensamento do profundo, (des)centrado na diferença?

A postmodernidade, em última análise, corrige, reforça, destrói a modernidade? Ou colocar-nos-á no advento de algo ainda por decifrar? Algo sempre *outro*, novo, (ir)resolúvel?

II. Desenvolvimento

1. A noção de profundidade no pensamento postmoderno surge como reacção antitética à tendência objectualizadora, ao conhecimento «de superfície» da razão racionalista. Conhecimento presentificador, representacionista. Reacção ao ilegítimo reducionismo do pensar ao conhecer, e deste ao representar. A própria fenomenologia husserliana — não construtivista, não representacionista —, embarca, também ela, no postulado da objectualidade: é presentificadora, intuitivamente evidenciadora do fenómeno puro.

A postmodernidade, num sentido muito amplo e maximamente integrador, reconhece-se neste esforço de reacção e denúncia do pressuposto de «ostentação objectual». Reúne, por isso, pensadores muito diversos — desde Heidegger ou Nietzsche —, até aos mais recentes cultivadores da «filosofia da diferença», no âmbito da hermenêutica, da estética, etc.

A matização da complexidade inerente ao fenómeno post-moderno, levar-nos-ia muito longe, pelo que, neste trabalho, não entrarei no tema, com pormenor. O que poderei dizer, sim, é que no interior da sua própria metamorfose se deslinda o carácter inapelável do finito e do fragmentário, numa tentativa de inflexão radicalizadora de alguns núcleos de sentido inaugurados pelos primeiros e geniais pensadores da (in)finitude. Quero dizer: há um certo reducionismo do sentido da diferença, por parte dos últimos mencionados, em relação aos primeiros, seus mestres e inspiradores. Como adiante tentarei mostrar, o transfundo ontológico-existencial, a vivencialidade profunda da *diferença* será cada vez mais «decifrada» num discurso artificioso, sinuoso, numa estética autónoma, cujo sentido é o barroquismo da forma emancipada. A diferença ontológica transmuta-se, assim, na poieticidade da forma estética, na discursividade de uma retórica, em ensaio (in)terminável de si.

Por isso mesmo, se relativamente a Heidegger, a Nietzsche ou a Merleau-Ponty, por exemplo, a questão de saber se estamos perante filósofos de «teses fortes» ou filósofos de «teses débeis» é controversa, o mesmo já não parece acontecer, hoje, relativamente a autores como Deleuze, Derrida, Bataille, Lyotard, Vattimo, etc.

Retomando o fio condutor deste trabalho, dizia eu que a lógica de ostentação objectual inerente à modernidade «aplana» o ser, «mata» o viver, inviabiliza a transcendência. Contra ela irrompe um forte movimento de desconstrução logocêntrica, tomado como tarefa prioritária e terapêutica: é a detecção do síndrome racionalista, que divorciou o pensar do viver, a teoria da prática, como termos dicotómicos, excludentes. Ao domínio do ideal hiperlúcido, contrapôs-se o real fáctico e cego (insignificativo, porque extra-mental). A recuperação do real passará, portanto, pela reposição do pensamento na sua própria génese, no seu próprio exercício ou engendramento. O pensamento eidetizado existencializa-se, pugna pela busca das suas raízes actuais, terrenas, tópicas, corpóreas. O pensamento é real, se se destutela de todo o apriorismo idealizante, de toda a pretensão absolutizadora, utópica, de «sobrevoo», no dizer de Merleau-Ponty.

Esta simbiose de imanência e transcendência, de sensível e inteligível, esta consciência do mundo e para o mundo, simultaneamente naturada e naturante, exhibe-se agora como sentimento, emoção, afecção de-si-por-si, cuidado, angústia, coexistência ambígua, etc.

A *Beffindlichkeit* heideggeriana afigura-se-nos como o paradigmático sucedâneo postmoderno, da moderna consciência hegeliana como auto-representação transparente para-si.

Afirmávamos que o racionalismo moderno comprometera a transcendência (ou bem por anulação factico-positivista, ou bem por imanentização subjectual-essencialista). Brindou-nos, assim, uma «caricatura» da transcendência, afinal uma transcendência «nada transcendente». O infinito moderno é pseudo-infinito, pensado a partir de categorias finitas, indevidamente extrapoladas.

A obsessão operacional-constructivista da ciência invadiu a própria metafísica, e Deus foi prioritariamente concebido como o construtor, o arquitecto, o relojoeiro, o «fabricador» universal. Racionalizada a essência, a transcendência não tem propriamente lugar.

Eliminado, por descrédito, o pseudo-infinito da modernidade, permanece a finitude, num esforço de revisão das suas próprias categorias. A finitude não é já algo de aparential ou ilusório, mas de real (in)fundacional. Finitude que já não pretende mais compreender-se, nem por principiação, nem por causalidade, nem por construção apriorística; finitude que já não se posiciona *a partir de* ou *frente a* uma Infinitude Originária ou Terminal (considerada agora como irrealdade utópica, como idealidade perdida). Numa palavra: realidade como finitude, e nada mais.

A finitude que eu sou, é a laboriosidade desse sentimento do profundo que trabalha em mim, (in)terminavelmente. Será esta poeieticidade do (pro)fundido (in)fundacional que me ocupará ao longo do presente estudo. Ela é, quanto a mim, a máscara *real* da transcendência ideal,

Antes de mais, a consciência postmoderna é a consciência do fracasso da transcendência resolvida em termos de autoconsciência, de plena representação transparente para-si. Contraditoriamente, a «era da razão» — a época moderna — parece ter engendrado a sua exaustão, de um modo progressivo.

Com efeito, o eu pensado, enquanto pensado, não pensa. Ou seja: o eu, vertido ou decantado em conteúdos objectualizados, não é o eu *vivo* e actuante, o sujeito existente. Torna-se, pois, infranqueável, o abismo entre o *meu ser* e a *minha consciência* de ser. O *ser real* do sujeito, não se esgota, portanto, na sua auto-consciência, pelo que, rigorosamente falando, o «eu penso» pensado carece daquilo a que realmente se chama *eu*. Se o modo real de encontrar o *eu* é o próprio *eu*, este «encontro» dar-se-á

na fissura inesolúvel, na inequivalência entre o conhecimento (eideizante) e a existência propriamente dita. A grande aportação do movimento existencial à filosofia contemporânea radica, em meu entender, da inquietante interrogação: a coincidência, sem *fissura alguma*, da existência e do conhecimento, *existe* no homem?

Com efeito, a transcendência, uma vez totalmente pensada (resolvida em Ideia) já se não pensa: sente-se, vivencia-se, experiencia-se numa afectividade preferentemente estética, imaginativa, num «estofa» corpóreo, cujas relações são de matizes lúdicos, mágicos, labirínticos, telúricos, afinalistas ⁽¹⁾.

À tendência moderna da mostrabilidade, da configuração, da presentificação iluminada, contrapõe-se uma forte atracção post-moderna pelo *oculto*, pela *ausência*, pelo *inefável*, pelo *invisível*, pelo *inconsciente*. Este será o «local» (positivamente ilocalizável) do fundamento profundo. Por isso mesmo, o *in* (visível), o *in* (objectivo) fundacional não o é tão somente *de facto*, mas também e sobretudo *de direito* (não apenas negação lógica, mas nadificação ontológica). A profundidade é — reitero-o uma vez mais — o metamorfoseamento da (in) finitude.

Quero dizer: no momento preciso em que a razão racionalista alcança o seu paroxismo, esgota o seu ímpeto de penetração ontológica. Hegel é o ocaso prototípico. A especulação moderna, na medida em que não passa de representação *virtual*, de mero espe-lhamento ou *simulação simétrica*, perde progressivamente o seu alcance transcendente, torna-se «passiva», vazia de conteúdos reais-actuais, e actuaes. Tendência entrópica que culmina na Razão hegeliana, confinada a mero papel de Memória Universal, contemplação retroferente e ideal, do realmente já-sido, do passado.

O homem postmoderno desacredita a metafísica hegeliana. Mas também se não reconhece no constructo científico forjado a partir de uma lógica que pensou «mal» a sua *efectiva* identidade, relegando para o plano da «irrealidade» tudo quanto não seja evidente, rigoroso, operacional, explicável segundo uma lei unívoca, universal, necessária, determinista, positivista. Quem sou eu, então.

(1) Segundo Merleau-Ponty, a percepção, que é a própria «vida da consciência das coisas», oferece-se à consciência judicativa como uma espécie de «relação mágica» (cfr. *La Structure du Comportement*, P.U.F., Paris, 1967, p. 204). Do carácter lúdico e afinalista da profundidade, falarei adiante.

quando desejo, amo, sinto imprevisivelmente; quando imagino, penso, «mas não sei bem o quê», quando *me* encontro numa situação em que *indiscernivelmente* todos estes matizes *me* integram ou incorporam? A minha identidade não pode realmente pensar-se, nem em termos de lógica mecânico-extensional, identidade como igualdade, homogeneidade atípica, neutralizadora da diferença, igualdade numérica, quantitativa ..., nem tão pouco em termos de lógica dialéctica, intensiva, concretizadora do Todo como puro resultado, edição temporal de um conjunto de predicados que o Sujeito Ideal, no fim, recolhe passivamente, voluntaristamente, necessariamente. Hegel simplifica a modalidade lógica: possibilidade, necessidade, existência ou realidade são sinónimos. Contra este «mau» tratamento reagirá a postmodernidade, concretamente Kierkegaard. Com efeito, o eu real e concreto que sou, não se vivencia, não se experiencia, não se exerce como *Pura Personalidade*, à maneira hegeliana, nem tão pouco, e por exemplo, como *Humanidade* futura, à maneira marxiana, que mais não fez do que postergar a síntese, adiá-la do presente para o futuro.

A lógica do sentido inaugural, do profundo que eu sou, é outra: poderá ser difícil, senão mesmo impossível, dizer conceptualmente o que ela é. Mas muito mais fácil dizer directamente o que ela *não* é: o eu já não é síntese (nem em presente, nem em futuro), já não é pura razão ou centramento de si em si. O profundo será algo irremediavelmente (des)centrado, «fissura» irreparável, «concavidade» incolmatável, «hiato» intransponível, «abertura» irresolúvel. Todas estas paráfrases de ontólogos da existência sugerem o que se resume na «lógica» da *diferença*. Diferença entre quê? Entre o ser e o ente, o invisível e o visível, a mera possibilidade que eu sou, e a necessidade a que narcisistamente aspiro ser...

A realidade é ou «situa-se» nesta *diferença* impositivizável, nesta profundidade ou vestígio das ruínas do ser moderno, da univocidade em deflagração, em fragmentos. Mas será, ainda assim, e apesar de tudo, nessas «brechas» que o homem persiste em «abrigar-se».

Tal *diferença* revoluciona a visão, a compreensão do mundo e de mim mesmo. Acaba com a «fagia» intuitiva da moderna objectualização, para quem ver é intuir imediatamente coisas, figuras, objectos, enfim ideias claras e distintas. Ver, na postmodernidade, é justamente não ver nada de imediatamente concreto,

é discorrer, descontínua e interminavelmente. A significação real, inobjectiva, não se encontra aprioristicamente direccionada, sinalizada, dirigida, finalizada.

Por outras palavras: para o filósofo moderno, ver é captar, «com um só golpe de vista», o objecto (fáctico ou eidético). E nem sequer a contemplação hegeliana, enquanto culminação terminal da génese ou processo, escapa à tentação da *skepis* madura: Presente Eterno que retém todo o Passado em estado de determinação, e inviabiliza o Futuro. Perante um futuro «supérfluo», quer Heidegger, quer já antes o próprio Nietzsche, metamorfosearam o ser na sua irresolúvel temporização. O ser não é, mas discursa-se, pondo-se assim um ponto final à «maturidade céptica» do hegelianismo. Face à *objectualidade* de um ser *sem discurso*, a *inobjectividade* de um *discorrer* sem «ser», isto é, sem significação eternitária. A encarnação das essências torna-as (in) finitamente sinuosas, densas, perspectivísticas.

Face à rigidez do ser unívoco, a plasticidade do sentido polisémico (in) diferente a todo e qualquer limite objectual.

Se o ideal inspirador da visão moderna tende a prescindir do método (ver é ir imediatamente à coisa, sem necessidade de caminho ou mediação), o real da visão postmoderna confunde-se com o seu mesmo caminhar, torna-se método sem meta «objectiva», «predestinada». Deficit de método *versus* método excedente, ou, se quisermos, errância pela errância.

2. Vejamos, a título de exemplo, alguns aspectos caracterizadores da vivência da profundidade em Kierkegaard, Nietzsche e Merleau-Ponty.

Em Kierkegaard, eu sou uma contrariedade dialéctica que se não resolve, por superação, num *Todo Ideal*. A contradição só é real porque é *profunda* (e não pseudo real ou superficial-ideal como em Hegel). Para Kierkegaard, o fundamento não se «resolve» racionalmente. *Vive-se* numa interioridade desgarrada de si e do mundo, em ambiência de *angústia* e de *desespero*.

A contradição só é real, para este autor, se a interpretação do conflito interior for *profunda*, isto é, se manifestar a superficialidade da síntese. O sujeito individual e concreto padece incuravelmente desta contradição, da irresolução negativa e paralizante, inerente a um existir, cuja categoria fundamental é a *possibilidade*. A «opacidade» não diz apenas respeito à relação do sujeito com

o mundo, mas à relação de si consigo mesmo. Por isso, a verdade de si, ao «sentimentalizar-se», metamorfoseia a transparência da consciência em opacidade da vivência. A verdade que eu sou não se intui especulativamente, mas vive-se, discursa-se, descontinuamente. A identidade que *eu sou* exhibe-se como angústia *-ex-cêntrica-*, fundada ou ancorada no «a vir», no possível jamais coincidente com o necessário. *É a realidade da inequivalência entre o eu e a síntese*: radical situação de incerteza, de instabilidade. A verdade *profunda* do existir desqualifica todo e qualquer objecto, porque este último, rigorosamente falando, é o «inexistível». Buscar o sentido da verdade como existência autêntica, é encetar um processo de progressivo aprofundamento: da *superficialidade* do tédio estético irrompe abruptamente a *profundidade* da consciência desesperada, gradativamente desesperada. E este desespero está intrinsecamente conotado com a *morte* que se *vive*, qual horizonte ou latência inevitável ⁽²⁾.

No contexto Kierkegaardiano, a profundidade da existência sofre-se solitariamente como *dialéctica de um fracasso* (subsequente ao *fracasso da dialéctica* hegeliana), e liga-se à negatividade teológica do mal radical. Querer ser eu desesperadamente, é viver até às últimas consequências o (des)centramento fundacional: Deus como salvação abismal, fiducial.

Pensando agora em Nietzsche, reconhecemos, também nele, um filósofo da profundidade, um «escavador dos baixos fundos». Mas o enraizamento do fundamento nas entranhas da terra, a metamorfose do etéreo no telúrico, não traz consigo qualquer sintoma de pessimismo. O nihilismo não é derrota; é vitória (por sofrimento redentor) da força irrestritiva da vida como Vontade... e nada mais. Ou seja, como Vontade que não sossobra à Ideia, mas que definitivamente dela se destutela.

Penetrar no âmago do real, exige o rompimento das cadeias limitadoras da contemplação apolínea, aparenial-individuante. A

(2) Seria interessante estabelecer uma comparação entre Kierkegaard e Freud. Porque ela ultrapassa o âmbito deste trabalho, darei apenas algumas achegas. O núcleo da psicanálise de Freud, visto a partir de Kierkegaard, corresponderia ao não querer ser si-mesmo. E a tensão dialéctica procedente da *morte* que cada um *vive* no desespero, aponta para a dualidade dialéctica freudiana — princípio do prazer, princípio da realidade —, para o princípio tanático em que se «aprofunda» a vida do próprio eu.

mirada eidetizante desventrara o ser em configurações *inertes*. A bela figura, ao transmutar o real em transparência, aplanara-o, tirara-lhe o relevo, a *profundidade*. Numa palavra: matara a vida. Psicologicamente «matara» o interesse. Eticamente, «comprometera» a acção. Nos antípodas da moral kantiana, Nietzsche afirma-se como o grande imoralista. Se todo o agir é realmente interessado, então a disjunção kantiana ser-valer, acção livre-interesse, afigura-se-lhe como um sem-sentido.

Nesta óptica, só o artista vê «metafisicamente», expressivamente. Só a forma estética condensa toda a energia e tragicidade real, vital, existencial. O olhar do artista, porque não fica na bela figura apolínea, eidetizante, penera no âmago do real, e desobstaculiza a irrupção da força telúrica, do poder da vontade, da embriaguês bânquica. A mirada estética exerce-a, efectiva-a: ver é «criar» à «martelada», emprestando-se às coisas e ao mundo, numa espécie de transubstanciação, para empregar um termo posteriormente usado por Merleau-Ponty.

Se, na óptica de uma estética em vias de autonomização, tudo é forma, aparência, ilusão, perspectiva, não se pense que regredimos, no sentido de um reforço do *formalismo* moderno. A estética nietzschiana pretende ser, pelo contrário, a completa inviabilização deste último. E porquê? Porque a *forma*, ao condensar maximamente a valência e a volência do *real*, exclui, como absurda, toda a dicotomia aparência-essência, ideia-coisa, forma-acto. Onde há forma, há vida. E é o artista quem destrói os limites positivamente configuradores do real objectual (limites empíricos e/ou mentais). Penetra assim no (pro)fundido antropológico e cósmico, na originária (in)diferenciação. Por isso mesmo, a forma artística é labiríntica, embriagante, sinuosa, telúrica. Forma «disforme», *distorsionada*; forma em aberto, evocadora das profundezas.

Com efeito, e como adiante demonstrarei, a forma estética, a forma-actual, energética e vital é «distorsionada», é em aberto: rompe-se, assim, o imperialismo da forma esférica da Cosmologia «tradicional». E insinua-se a «meta-física» do real-sensível.

A forma põe, pondo-se como afirmação sincopada de um devir azaroso que exclui toda a negação, toda a alteridade mediadora. É casual, joga sem referências extrínsecas a si (isto é, ao seu pôr-se, ao seu expressar-se). Joga sem «eficiências» nem «finalidades» determinadas.

Zaratustra, «Redentor do Azar», transmuta a necessidade da Razão (sempre igual a si mesma), numa Vontade que retorna eternamente (o mesmo como o diferente). Nesta *diferença* reside a profundidade finita do ser cósmico e antropológico. Só o artista a vive, redimindo-a criativamente, numa fruição que é gosto (des)gostoso, e vice-versa.

De tal fruição, o filósofo racionalista nada sabe. Dir-se-á que a experiência do real, da vida mesma, se lhe escapou, volatizando-se numa pseudo-transcendência, numa idealização «traidora». O artista não teme a Terra, enraizando a «transcendência» moderna no seu «habitat natural», mesclando-a com a imanência, profunda, vital, turtuosa. Ela é, então, eternidade temporal, condensada no *Instante*.

A profundidade da vida suscita: «ex-alta» e deprime indiscernivelmente. N' «Outro canto da dança» ⁽³⁾, Zaratustra, ferido por um desses momentos de profunda paixão, ama: «a vida era-me mais querida do que jamais mo fôra toda a sabedoria. E «excede-se» bailando, bailando, bailando assim a *profundidade*:

«Um!

Ó homem acautela-te!

Dois!

Quem diz meia-noite *profunda*?

Três!

Eu dormi, dormi;

Quatro!

Despertei-me de um sono *profundo*:

Cinco!

O mundo é *profundo*.

Seis!

E mais *profundo* do que o pensava o dia.

Sete:

Profundo é o seu mal.

(3) NIETZSCHE, F. — *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, Paris, 1947, p. 259.

Oito!

A alegria é mais *profunda* do que a aflição.

Novel!

A dor diz: Passa e morre.

Dez!

Mas toda a alegria quer a eternidade,

Onze!

quer a *profunda* eternidade

Doze!

... ».

Num brevíssimo comentário, poderia dizer que a «crítica genealógica» *acautelou* o homem, e este acorda, refeito do pesadelo nihilista, depois de «dormir» um sono profundo. Acorda estonteado. E vê, «não vendo» nada de clarividente. Ou melhor, vê *profundamente*, sem qualquer máscara ôntica, o real tal como ele é, no «cintilar» da noite.

Das «cinzas da aflição» de um pensamento e de uma acção acorrentados respectivamente pelo *limite* «ob-jectual» da configuração teórica, e pelo *determinismo* positivista da legalidade prática, e/ou do moralismo formalista, *renasce a alegria do profundo mais profundo* que se presente estar para vir: o eterno retorno do mesmo.

Advento abismal, profundidade inefável que faz «estremecer» o coração, até aos seus lugares mais recônditos: é a alegria da profunda eternidade que se ama, que se quer. É o *pressentimento da Vontade do Poder* que não chega a soar na décima-segunda badalada, no zenit, no meio-dia!

A palavra sucumbe ao silêncio, à inefabilidade desse «algo». O segredo do eterno retorno, sempre *outro, diferente*, anuncia-se simbolicamente, metaforicamente, nunca conceptualmente.

(4) Cfr. *op. cit.*, p. 262.

(5) Cfr. *op. cit.*, p. 262-263. O itálico é meu.

Como diz Zaratustra:

«A claridade do meio-dia», «a alba e o começo da jornada» segredam-se pela calada da noite. Noite misteriosa que se cala, e faz calar Zaratustra! «Até os seus animais, também eles, ficaram mudos» (6).

Como já afirmei, o sentido *profundo* do real exclui, em Nietzsche, todo o tipo de negação mediadora (designadamente a hegeliana). Esta última, uma vez negada, dá lugar à diferença como essência do afirmativo, e é motor (imediato) da afirmação discursiva. Por isso mesmo, a característica da afirmação é a de voltar a pôr-se [ou seja], a diferença a reproduzir-se (7).

É íntima a conexão entre a «lógica da diferença» e o sentido do profundo fundacional: convergem na inviabilização da mediação relacional-racional, do Uno originário, e/ou teleológico; do Ideal, do Infinito Transcendente. Ao carácter utópico deste último, contrapõe-se a topicidade do real mundano e subjectual.

Em Nietzsche, a *identidade* da modernidade metamorfoseia-se, pois, numa mesmidade *diferente*, que não aspira senão à pura posição de si, à sua própria obra como criação descontínua, ao outro do outro. É na máxima plasticidade do ser como força (volência ou valência) irrestritiva que se insinua a profundidade e a inesgotabilidade do sentido. A inflexão estética e hermenêutica da filosofia ganhará corpo a partir de Nietzsche. Se ser é querer, e querer é criar, então o mundo é vontade e «representação» artística.

O «filósofo-esteta» que é, criando «à martelada», não tem propriamente que «ver» (rejeição do desenvolvimento especulativo culminador em Hegel); tem, sim que «mandar» (isto é, pôr ou pôr-se no mundo puramente energético).

Assim se entende que o intelecto seja um simples meio de que a vontade se serve, e de que o seu valor — puramente instrumental —, não vá além da mera «sofística».

A criação *na diferença* exclui toda a perfeição ou acabamento: o mundo como fenómeno (producente/produzido) é o eterno desenvolvimento do inacabado, a interminabilidade da interpretação.

(6) Cfr. *loc. cit.*

(7) Cfr. DELEUZE, G. — *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1971, p. 263 e ss.

Como adiante referirei, a radicalização dos núcleos de sentido do universo de discurso nietzschiano, a *interpretação da interpretação* levada a cabo pela hodierna postmodernidade, em síntese, a metaleitura *da diferença* nietzschiana (e também da heideggeriana), cairá numa discursividade retórica, não isenta de um certo autismo — diria mesmo cinismo —, distante da tragicidade «meta-física», da profundidade ontológico-existencial de Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard ou M. Ponty.

Reflectindo agora sobre M. Ponty (8), direi que é paradigmático no que respeita ao tema da profundidade, tal como o perspectivo neste trabalho. Com efeito, para o filósofo, esta é a dimensão existencial por antonomásia, que me envolve e me suscita numa reciprocidade sempre eminente, jamais efectivada.

Trata-se de uma relação de *transgressão* intencional, de envolvimento mútuo que acaba com a rigidez e a exterioridade do esquema mecânico *partes-extra-partes*. A profundidade «não se busca uma vez por todas, mas é obra de toda uma vida». Foi esse o trabalho de Cézanne, e é esse o trabalho do artista e do filósofo hodierno:

«Quatro séculos depois das 'soluções' do Renascimento e três séculos depois de Descartes, a profundidade é sempre nova, exige que a busquemos, não 'uma vez na vida', mas toda uma vida. Não se pode tratar de um intervalo que eu veria de um avião entre as árvores próximas e aquelas mais além, mais afastadas, como [algo] sem mistério. (...) O que é enigmático é o seu elo, o que está *entre elas...*» (9).

A profundidade «está» assim intrinsecamente imbricada no «ser vertical», no ser em exercício, no ser «de pé», enfim, no ser dinâmico. Porque, no ser «horizontal», no ser «deitado», no ser inerte da modernidade, não há lugar para a profundidade *real*. Ela não é, propriamente falando: *constrói-se* artificialmente a partir da altura e da largura «*terceira dimensão* derivada das outras duas» (10).

(8) Omíto o excuro sobre a profundidade heideggeriana, por economia de tempo. Com efeito, a riqueza deste pensador exigiria, só por si, um trabalho aparte. Frente à dificuldade de uma referência abreviada no caso do presente autor, preferi omíti-la.

(9) Cfr. MERLEAU-PONTY, M. — *L'oeil et l'esprit*, «Les Temps Modernes», 1961, p. 215.

(10) Cfr. *op. cit.*, p. 207.

Em Merleau-Ponty, a reposição do sentido real, fundacional, *profundo*, implica prioritariamente a denúncia do postulado moderno da objectualidade. Situado no âmbito metodológico da fenomenologia, designará esta tarefa como «redução fenomenológica». É o regresso ao fenómeno, à existência como coexistência ambígua, ao sujeito como corporeidade. É o encontro ou pacto originário eu-mundo, do qual brota imotivamente o sentido, o sentido na sua génese. É o vislumbrar do *nexo* ontológico, da *coesão* entre as coisas que precede e excede a ordem do conceito. É o «pré-sentimento» do estofa carnal do Ser Bruto ou Selvagem. Numa palavra, da profundidade.

Quer o intelectualismo, quer o empirismo, enfermam da visão redutora do real.

A passagem de uma objectualidade absoluta (empirismo) a uma subjectualidade absoluta (idealismo; intelectualismo) em nada altera a concepção da realidade como algo perfeitamente determinado. A segunda só vale na medida em que se sustenta contra a primeira, quer dizer, por ela ⁽¹¹⁾. Trata-se, em síntese, de substituir a existência absoluta do objecto, pelo pensamento de um objecto absoluto. A lógica dicotómica inerente à razão moderna só permite a passagem da tese à antítese, a inversão do *pro* em *contra*, porque deixa intacto o ponto de partida da análise, o postulado de um mundo acabado, bem configurado: um mundo como *omnitude realitatis*. Ver, na modernidade, era compreender «agarrando», manipulando. Ver, era esperar *de fora*, o *fora*, numa relação extrínseca, frontal. Como não entender que, num tal contexto, a profundidade era realmente impossível, «invisível»?

Com efeito, num mundo como pura extensionalidade mecânica, eu estou sempre, ou aquém, ou além do «profundo». Mas, num mundo de mútuo envolvimento em que as coisas se transgridem umas nas outras, e o próprio sujeito só é, sendo delas e nelas, então a profundidade indicia a visão real, oblíqua, lateral, incoativa, dinâmica. Visão de um sujeito como corpo próprio, que vê o mundo *na inerência* a esse mundo.

Também para M. Ponty, é o pintor quem realiza esta metamorfose que o ser é:

(11) Cfr. MERLEAU-PONTY, M. — *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 49.

«O pintor 'aporte son corps', diz Valéry. E realmente, não se entende como é que um Espírito poderia pintar. Emprestando o corpo ao mundo, o pintor muda o mundo em pintura. Para compreendermos estas transsubstanciações, precisamos de encontrar o corpo operante e actual, que não é um pedaço de espaço, um feixe de funções, mas sim um entrelace de visão e movimento» (12).

A propósito de Descartes, afirma:

«(...) O seu erro consistiu em erigir [o espaço] num ser positivo, mais além de todo o ponto de vista, de toda a latência, de toda a profundidade, sem qualquer tipo de espessura verdadeira» (13).

Só o pintor dá conta da realidade *profunda*, insuperável em qualquer ideação. Só o pintor «vê» a sua espessura, a sua densidade, a sua opacidade.

A profundidade como fundacionalidade da *visão real*, é o *nexus*, o *hiato*, o *desvio*, o *entre-dois*, o um *no* outro (*en être*, *Ineinander*) que exclui toda a isomorfia e toda a isocronia. Transcendência *na* imanência, eu vejo o mundo *na* inerência a esse mundo, eu vejo-o, vendo os outros. Mas esta reciprocidade espessa, «*déplacement sur place*», nunca se presta a uma síntese transparente, ao perfeito «re-cobrimento» dos elementos em relação. A coexistência não é coincidência, e a reversibilidade não é sinónimo de regresso a si, como para-si transparente. É, sim, constante vai-vém, fluxo-refluxo sem solução de continuidade:

«O 'originário 'éclate' e a filosofia deve acompanhar este 'éclatement', esta não coincidência, esta diferenciação» (14).

E nesta «explosão estabilizada», «*déplacement sur place*», localiza-se o profundo:

«A profundidade ... é antes a experiência da reversibilidade das dimensões, duma 'localidade' global em que tudo está ao mesmo tempo, cuja altura, largura e distâncias são noções abstractas, duma voluminosidade que se exprime numa só palavra, ao dizer que uma coisa está aí. Quando Cézanne busca a profundidade, é esta deflagração do ser que procura ...» (15).

(12) Cfr. MERLEAU-PONTY, M. — *L'oeil et l'esprit*, p. 196.

(13) Cfr. *op. cit.*, p. 209.

(14) Cfr. MERLEAU-PONTY, M. — *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 165.

(15) Cfr. *L'oeil et l'esprit*, p. 216.

As coisas são «entidades», profundamente envolvidas umas nas outras, figuras no horizonte, visíveis *do* e *no* invisível, cristalizações esporádicas de «algo» objectivamente incaptável. Não se trata, portanto, de um invisível positivo, ou de uma ausência fáctica. O invisível não é um Outro Visível que, por hipótese, se não visse agora, mas pudesse vir a ver. Perde, pois, todo o carácter de transcendência «ab-soluta», unívoca, e deixa *realmente* de fundar.

A profundidade é um outro nome da *charneira* (visível-invisível), um *há* primordial de difícil, senão mesmo impossível, conceptualização.

Por isso mesmo, reitero que é o artista, também para este filósofo, quem melhor a indicia:

«A visão do pintor já não é mais olhar sobre um *fora* (...). O mundo já não está diante dele por representação: é antes o pintor que nasce nas coisas como por concentração e vinda a si mesmo do invisível (...), 'espectáculo de nada' (...), cortando a 'pele das coisas', para mostrar como as coisas se fazem coisas, e o mundo, mundo» (16).

Estes cortar a «pele das coisas», símbolo da «des-univocização» do conceito, e afinal do próprio ser, corresponde-se com a *distorsão* da forma. Distorsão do império da forma esférica da cosmologia copernicana, com base numa espacialidade mecânica, como atrás referi.

Ai, as coisas comportavam-se, no dizer de M. Richir, «como autênticas fortalezas que protegem as suas riquezas contra as miradas do mundo» (17). Coisas bem delimitadas, de contornos precisos, bem «centradas» sobre si mesmas, funcionavam como autênticas pantalhas, inviabilizando a passagem do *fora* ao *dentro*, da *aparência* à *essência*, do *sensível* ao *inteligível*, do *factual* ao *eidético*, como se de termos *positivos* e em *oposição* se tratasse. É esta a situação criada pela dupla vertente essencialismo — metafísico e empirismo, do moderno racionalismo, duas espécies de «positivismo», no entender destes filósofos.

Ao estrabismo divergente da «visão» por lógica dicotómica e excluente, chamou Merleau-Ponty *diplopia ontológica*. Nesta óptica, a *visão sensível* (factual, presente) captava o *fora* das

(16) Cfr. *op. cit.*, p. 217.

(17) Cfr. RICHIR, M. — *Au delà du renversement copernicien*, M. Nijhoff, La Haie, 1976, p. 39.

coisas. Em contraposição, o «olho do Espírito», a visão ideal, instalava-se directamente no «dentro», essencial, e «sobre-presente». No primeiro caso, o objecto era identificado como o *em-si*: era a pura facticidade que proibia a essencialidade, a suposta inteligibilidade escondida *por detrás* do sensível, in-fenomenalizável, in-significativa.

No segundo caso, e em contraposição com o empirismo, a visão idealista «captava» o objecto como algo *para-mim*, totalmente dependente da capacidade significativa do sujeito: era a essencialidade pura, objectiva, universal, homogênea, eternitária. A captação imediata do «centro» da coisa (da sua lei de construção), anulava a diferença aparential, a diversidade individual. O «olho do Espírito» vê universalidades, nunca indivíduos. Por isso, Descartes afirmava que tinha a certeza do mundo em geral, nunca das coisas em particular.

A visão «positiva» (fáctica ou eidética) do racionalismo, ocupava alternadamente um desses «pontos de vista», anulando o outro, (ao mesmo tempo que, implicitamente o reclamava).

Apesar de tudo, para o idealismo, e sob a inspiração da forma esférica, foi fácil «neutralizar» a diferença aparential: se a forma, é forma esférica, uma vez colocado o olhar no seu centro, facilmente se «domina» a periferia, cujos pontos equidistam, e homogeneamente se referenciam ao aludido centro.

Foi assim que a pseudo-ideação esqueceu a diferença *real*, transformada numa pseudo-transcendência infinita. Neste espaço isomórfico e isotrópico, tornou-se impensável qualquer distorsão, qualquer relevo, qualquer claro-escuro, qualquer voluminosidade ou «serpenteamento». São óbvias as suas conotações com o *sensorium Dei* newtoniano.

O sujeito epistémico dissossiou-se do eu real, «sobrevooou» a sua mundanal condição, cortou com as suas raízes tópicas, com o cordão umbilical que o ligava a um *aqui* e a um *agora*, a uma corporeidade, a uma natureza, a uma «Terra-Mãe». Assim se forjou uma caricatura do Infinito:

«A sua noção [cartesiana] de infinito é positiva. Desvalorizaram o mundo fechado em proveito de um infinito positivo, do qual falam como se fala de qualquer coisa, que *demonstram* em 'filosofia objectiva' (...). Isto é dissimular o infinito, em vez de o reconhecer. Infinito bloqueado, ou dado a um pensamento que

o possuí, pelo menos tão suficientemente quanto é necessário para o provar.

O verdadeiro infinito não pode ser aquele: é preciso que seja o que nos ultrapassa; infinito de *Offenheit* e não de *Unendlichkeit* — Infinito da *Lebenswelt*, e não infinito de idealização — Infinito negativo, pois — Sentido ou razão que são contingência» (18).

O que realmente nos ultrapassa é a forma *em aberto*, conca-
vizada, por onde o olhar se escapa, mergulha, suscitado, atraído por *algo* que intelectualmente o despossuí. O que *há*, por detrás do aberto, não é, lógico-positivamente, nada *de concreto*, nada *de determinado* ou determinável.

O conhecimento emerge do sensível, desse «*medium* onde pode haver o *ser*, sem que tenha de ser-posto (...)» (19). A «lógica» da diferença emerge do seio do mundo, e exige (ainda em palavras de M. Richir) a *defenestração do eu*, a profunda alteração dos conceitos filosóficos. Defenestração que não é perda na dispersão ou fusão no mundo, mas «*divisão*».

O que se seguirá à abolição do conceito de infinito positivo? Segundo M. Richir:

«Com a abolição do conceito de infinito — como extrapolação do finito — fica o advento de um nada (*rien*) que não é nem presença (*être*) nem ausência (*néant*); nele se alberga o próprio enigma do horizonte» (20).

A defenestração do eu, insinuada pelo último Husserl, levada a cabo por Heidegger (o *Dasein*, como *In-der-Welt-Sein*, abre uma outra concepção de mundo, de tempo, de horizonte, etc.), é radicalizada, segundo creio, por Merleau-Ponty, com a sua noção de corpo-próprio e, mais tarde, com a de Carne Universal como estofo ou elemento do ser. Também aqui são pertinentes as observações de M. Richir (21).

O profundo (in)fundamental deverá encontrar-se antes da clivagem reflexiva: em torno de si, no seu horizonte, não fora de nós, e não em nós, «nem no *para-si*, nem no *em-si*, mas aí, na juntura, aí onde se cruzam as múltiplas *entradas* do mundo» (22).

(18) Cfr. MERLEAU-PONTY, M. — *Le visible et l'invisible*, p. 223.

(19) Cfr. *op. cit.*, p. 267.

(20) Cfr. RICHIR, M. — *La défénestration*, «L'Arc», 1971 (46), p. 35.

(21) Cfr. *op. cit.*, p. 35 e ss.

(22) Cfr. MERLEAU-PONTY, M. — *Le visible et l'invisible*, p. 314.

Excluirá, portanto, quer a pura identidade analítica, quer a pura negação; quer a distância infinita, quer a proximidade absoluta. Essência e facto são designações abstractas, cristalizações secundárias, próprias, como dizia há pouco, de quem olha para o ser *de fora*.

Mas quem vê o ser na inerência a esse ser, quem vê, vendo, e sendo visto, quem toca, tocando, e sendo tocado, metamorfoseia a transcendência em profundidade, em verticalidade ontológica, em «identidade *na* diferença», irreduzível, não só de facto, mas de direito.

Se a negatividade inerente ao profundo não é «resolúvel», jamais se confundirá com a negação da lógica dialéctica que, essa sim, é «superável». Trata-se da *diferença* como *instituição* tópica da *divisão*, de uma «dehiscência» que é fluxo-refluxo, sem começo nem fim positivos, descontinuamente (in)terminável.

«Instalado» no seio da profundidade, não vai já o pensamento em busca de um Originário Indiviso, de um Uno ante-histórico, temporal. E a própria história deixa de interpretar-se como o percurso tensional, conflituoso, dualizante — percurso da queda — em busca da recuperação *final*, dessa Identidade perdida. Perde a história o seu carácter de processo mediador, de tragicidade entre a intemporalidade de uma ante-história e de uma post-história.

A feição «revolucionária» do *percurso temporal* (histórico), em íntima conexão com a do *discurso racional* filosófico, parece ter os seus dias contados, na óptica da hodierna postmodernidade.

E, no entanto, era esta uma tradição bimilenária. O mito de Timeu que, segundo Platão, está na origem da história e também da filosofia, trabalhou mais ou menos implicitamente os diferentes universos de discurso, as diferentes «interpretações» da humanidade, ao longo de séculos.

A primeira grande «revolução» é a inversão ou queda, a separação mais ou menos «misteriosa» do «paraíso» dos deuses. É esta *metabolé* platónica repete-se, no essencial, quer na cosmovisão cristã, quer na cosmovisão marxiana-engelsiana, passando pela rousseauniana, para citar tão só alguns exemplos.

Todas elas — cada uma na sua forma específica —, ao longo de dois milénios aspiraram à felicidade, à «re-integração» de uma identidade ferida.

Seja-me permitido este excurso, hoje, que comemoramos o bicentenário da Revolução Francesa, que re-equacionamos o sentido

profundo da revolução, ao mesmo tempo que assistimos — paradoxalmente! — à proclamação do fim final da história, da filosofia, da cultura.

Já Nietzsche profetizara estes tempos, ao afirmar que não aspirava à felicidade, mas sim à sua própria obra. Obra do inacabado, como referi: posição do instantâneo. Cultura do fugaz, sem retroferências, nem prospecções. Informalização da temporalidade, ausência de conectivos ideais, mediadores entre os êxtases temporais. A cultura do *agora* (sincopado), do *já* que requer imediata satisfação, é privilégio da explosiva sensibilidade, da emoção, do desejo. Não se compadece com a «paciência do conceito» de que nos falava Hegel, nem *espera* seja pelo que for. Simplesmente, porque não há nada a esperar. O *vazio* «da diferença» é, nesta perspectiva, a garantia de que, do passado que fracassou, já não restam mais «remorsos»; e se o passado falseou, não garante a prospecção. Este «originário» que Platão propõe miticamente chama-nos a atenção para algo de importância nuclear: a ideia de que havia uma ordem quebrada por uma qualquer revolução (cós mica, teológica, enfim, algo racionalmente incompreensível). E desta ruptura radical nasceu o sentido redentor da história, patente na *República* e nas *Leis*, ou, se quisermos saltar no tempo, no providencialismo agostiniano ou nas utopias de T. Morus, de G. Orwell, etc.

E nem sequer a «revolução material, científica, e de alcance mundial» proposta por Marx-Engels (revolução que dispensava a filosofia, porque a história passava a ser, por si só, revolucionária), fugia a este esquema de *romper para re-estabelecer*. O «comunismo espontâneo» das «sociedades originárias», «paradisíacas», tinha de «re-evoluir» (de retornar a si), embora cientificamente, ou seja, de um modo inovador, progressivo. A nostalgia das origens foi o constante alimento de uma identidade cindida que se queria, a todo o custo, recuperar. O *Fim* teve sempre em vista a *Origem*: a «re-evolução» pôde discursar-se, isso sim, mais ou menos platonicamente, mais ou menos progressivamente. Foi o hiato que mediava entre uma ética platónica, por exemplo, e uma ética aristotélica. Posta a tónica, mais na Identidade Principal ou na Identidade Final, o que é certo é que esta funcionou como uma Ideia-Polo, Meta-Tendencial, transcendente à própria história, mas da qual esta última cobrava, de uma maneira ou de outra, o seu sentido.

Os «universos de discurso» filosóficos inseriram-se num tal contexto, e aí cumpriram a sua «função» informadora, interpretativa, da história.

Hoje, o homem, (des)integrado de uma tal identidade, quer romper, não só com a ante-história e a post-história, mas também com a própria história que as conecta, qual grande mediação entre ambas.

Até mesmo a tentativa heideggeriana de formalização da temporalidade a partir da temporalidade, a «compreensão» da finitude por categorias finitas, eclodiu ... A coesão de si por si, o conectivo que, cada êxtase temporal mantém com os outros dois, e todos eles entre si, se desintegra. O homem já não é ser de «pro-jecto», e a «culpabilidade originária», o sentimento da facticidade ou da derrelicção, já não brota ... no mais actual instantaneísmo.

Nem projecto, nem memória: apenas vivência re-criativa, numa finalidade sem fim ... Retomarei adiante o tema.

3. Profundidade, negatividade, contingência, finitude sentidas: termos convertíveis e convergentes num «há» que nos assiste e alberga a cada instante.

Face ao domínio despótico do Universo moderno, a forte atracção naturalística, o sentimento de arraigo, patente, hoje, na nova sensibilidade ecológica. Os seus matizes são por vezes tão intensos que levam, incluso, à vertiginosa perda «ek-stática» (inconsciente e impessoal) de si mesmo. Há, em sectores significativos da nossa cultura, uma verdadeira repulsa pelo universalismo estandardizado do homem moderno, que só *idealmente*, ficticiamente, é de todas as partes, porque *realmente*, não é de parte alguma.

Saint-Éxupéry, na sua obra *Le Petit Prince*, aludia ironicamente a esta carência da raízes: «Os homens? (...) Creio que existem uns seis ou sete — respondia a flor ao Príncipezinho —. Mas nunca se sabe onde os podemos encontrar. O vento arrasta-os. Não têm raízes, e isso incomoda-os muito».

A progressiva desubstancialização do sujeito, na modernidade, deixou o homem em crise de alicerces, «sem casa», sem suporte ontológico. Na modernidade, perdeu-se o «lugar natural» da fisis grega, e, com ele, a individualidade, *realmente* significativa,

Se, no universo do discurso clássico-aristotélico, o real substancial é individual, o mesmo não ocorre no universo de discurso moderno-especulativo. É que, no primeiro caso, actualidade e inte-

ligibilidade estão indissocialmente unidas, enquanto que, no segundo caso, isto se não dá. Com efeito, na modernidade, a eidetização da substância afasta-a gradualmente do seu suporte individual, concreto. O sujeito da substância, cada vez mais abstracto e fantasmático, resulta da indevida hipostasiação dos predicados essencialíssimos (das chamadas qualidades primárias) do real. É a *res cogitans* e a *res extensa* cartesianas, em que nada nem ninguém individualmente se reconhece, com quem nada nem ninguém individualmente se identifica. Na coerente sequência da radicalização racionalista do sentido do substancial, surge o monismo de Espinosa, em que *tudo* é identicamente substancial, porque *nada* é diferenciadamente substancial. A diferença é mera aparência ilusória. O sujeito, substancialmente falando, é o Todo, e não o homem concreto, de carne e osso.

A substancialidade, colocada à escala do Espírito, deixa o homem desorientado, estranho a si mesmo e ao mundo.

Neste sentido, afirma Koyré:

«O universo cartesiano oferece ao homem uma imagem desesperante: Universo totalmente mecânico, mundo unicamente composto de extensão e de movimento, mundo em que já não há lugar nem para o homem, nem para Deus» (23).

A concepção do medo cósmico de Hobbes, por exemplo, está, segundo creio, em íntima conexão com esta desertificação do mundo (somente extenso e mecânico). E o medo antropológico — dela decorrente — é que determina uma teoria sócio-política de férrea dominação determinista, com base numa concepção pessimista do homem e no ideal de mera subsistência, ideal de pouco alento.

O homem moderno já *não admira* o Cosmos helénico penetrado de Razão e de Beleza. Ao *dominá-lo*, sentiu-se dominado, acorrentado a uma razão neutral e instrumental que já não consegue valorar, nem finalizar, nem direccionar. É a mera razão de meios que instrumentaliza. Culturalmente, é a génese do homem amorfo, indiferente, céptico e desencantado, de que nos fala a actual sociologia (Gehlen é protótipo, a este respeito). Segundo Vattimo, o presente descrédito na metafísica moderna radica daqui, «da sua absoluta indiferença pela vida individual» (24).

(23) KOYRÉ, A. — *Entretiens sur Descartes*, Gallimard, Paris, 1962, p. 211.

(24) VATTIMO, G. — *Metafísica, violência, secularização*, cit. in «Crítica», 1987 (2), p. 62.

O idealismo alemão reforçou, ainda mais, o divórcio substância-sujeito, na medida em que colocou o fundamento do discurso num sujeito totalmente desubstancializado. Nem a subjectividade transcendental kantiana, nem o Sujeito Absoluto hegeliano são substancialistas. Só o númeno possui ainda resquícios que viriam a ser superados. É a culminação da inversão da *suposição* clássica em *representação* (como *ausência* de supostos). É o mundo, a realidade, o sujeito, o homem, a existência, decifradas em ideação transparente. Por isso mesmo, o Absoluto processando-se, é conversão do *totalmente* determinado. E, no final, a Síntese, como retenção — Presente — de todas as configurações Passadas, anula o Futuro, que é algo sobranter, supérfluo. Se, no começo *ainda* não há nada determinado, no final, *já* não há nada mais para determinar.

Neste sentido, creio que a postmodernidade se enxerta, ainda assim, nos augúrios hegelianos. Ou não fosse ela uma época *post ...* referenciada àquilo mesmo de que se quer desvencilhar. É, também ela, um voo tardio que não se alçou, nem mais alto nem mais longe do que o *pássaro de Minerva* lhe permitiu.

Designada por muitos como tardomodernidade (Jenks, Balasteros e outros), reage emotivamente, estilhaça a síntese, mas não propõe construções alternativas.

Hegel inviabilizou o futuro? Fique-se, pois, «sem futuro». E não somente sem futuro, mas sem passado e sem presente. Existamos *sem* «categorias históricas», desistamos delas. Estes, os ecos da mais recente postmodernidade.

Mas não vaticinara Hegel uma tal situação? Não dissera ele que, se se rompesse a síntese, se o presente abdicasse da reconciliação, o saber se tornaria desorientação, e o amor, puro ímpeto irracional, instalando-se o reino da fragmentareidade, da particularização insignificativa, da pura agitação caótica, imediata e entrópica?

O que sim é certo é que a excedência da Razão hostilizou o homem consigo mesmo, com o outro, e com o mundo. O carácter enfermício, patogénico da subjectividade existencial, vitalista, testemunham-no.

A *vivência do profundo*, o renascimento das cinzas de um ser mecânico, morto e inercial, supôs um desgaste emotivo, uma vivencialidade estética, rica, única, energeticamente irrestritiva, entu-

siástica, inebriante. Mas também frágil e abismal, na berma do desespero, do cansaço, do tédio, da loucura.

Merleau-Ponty, na linha de recuperação do *elemento natural*, alude à necessidade de se proceder a uma «psicanálise da Natureza: [que é] a carne, a mãe» (25). É o sentimento do arraigo, que já referi, a busca do cordão umbilical que a Razão cortára.

Viver significa, pois, na óptica do homem postmoderno, experienciar e experienciar-se *fora* de todo o *limite* objectual, configurador, entitativo, normativo; dilatar-se, expansionar-se, enriquecer-se: noeticamente, ontologicamente, ética e praxicamente. Significa jogar, criando e recriando-se numa permanente estreia de si, na «ex-cedência» ao determinado, ao fixista, ao necessitarista, ao rígido, ao unívoco. Viver ludicamente é (des)centrar-se no desvio (in)fundacional, na «a-normalidade» de toda a norma, nesse «algo» de donde esta última radica, e cobra o seu sentido *profundo*. É apostar-se num halo de risco e aventura, de dilaceração e paradoxo, ausente a resposta linear, a fácil evidência racional, desde sempre e já confirmada.

E é no «amparo» sem «garantias» do *ensaio* que o homem «encontra» o abrigo para a sua finitude. Ensaiai e ensaiar-se (in)terminavelmente, na espessura, na opacidade, na topicidade, inaugurando a cada instante a divisão, instituindo a diferença, eis a condição do humano existir. A propósito, afirma ainda Merleau-Ponty: «Eu não sou finalista, porque há dehiscência, e não produção positiva (...)» (26).

Algo de tudo isto creio possuir o espírito da Heterodoxia de que nos fala Eduardo Lourenço: «No plano do conhecer ou no plano do agir, na filosofia ou na política, o homem é uma realidade dividida. O respeito pela sua divisão é *Heterodoxia*» (27).

O sentimento do profundo enraizou, pois, o «eidos» no «topos», o «céu» na «terra», a universalidade da ideia na concreção da coisa — evocando o sentido do *elemento* da *fisis* —. A esteticidade intersticial do real vive-se na tragicidade de uma «endo-ontologia», de um sujeito que capta, porque já está sempre captado, na indiscernibilidade da *diferença abismal* «transcendência-imanência».

(25) Cfr. MERLEAU-PONTY, M. — *Le visible et l'invisible*, p. 321.

(26) Cfr. *op. cit.*, p. 319.

(27) LOURENÇO, E. — *Heterodoxia*, Assírio e Alvim, Lisboa, 1987, p. 6.

Esta tensão dual é seiva que circula na intimidade do sujeito. Tensão gozosa e sofredora, exaltante e deprimente. Inquietação que atrai e repele. Fascínio que desola, desolação que fascina...

Em síntese: o sentido da *diferença* é verdadeiro, porque é real e profundo, porque se vive de um modo actual e actuante. Porque intervém, porque interpela. Na profundidade, encontramos a simbiose (des)centrada sentido-ser, forma-matéria, inteligibilidade-actualidade, que a modernidade divorciara — com a consequente perda da identidade individual — e que a postmodernidade quis recuperar, não solucionar linearmente, *superficialmente*, objectualmente, mas «desviando».

«Expor» a convenção, «ex-ceder» a norma, exercer o nihi-lismo, des-construir a forma esférica, foi vivência angustiada, emocionante. Foi «sofrimento redentor», foi «relativismo folgazão» (Nietzsche). Foi *apelo* silencioso de um Ser Bruto, inobjectivo, «cujas vozes ecoam no seio da própria linguagem» (Merleau-Ponty). Foi solidão padecida no máximo risco (Kierkegaard).

Foi, e é, enriquecimento filosófico, porque *ampliação* da experiência, reabilitação das franjas de sentido que a objectualidade racionalista marginalizara. E a ampliação da experiência traz consigo um melhor conhecimento da realidade — mais rico, mais matizado, mais complexo e multiforme — e uma mais adequada instalação do homem nela. Esta, uma das repercussões que queria destacar.

A desolação dos espaços mecânicos infinitos transmuta-se num «inobjectivo» da paisagem que a natureza graciosamente reproporciona, num horizonte de latência inesgotável. E o sentido do ser ressurge aqui, agora, a cada instante, uma e outra vez. Sentido não posicionado frente a um sujeito «extrínseco», «imparcial», neutral; nem produzido pelos seus poderes operativos.

Foi, ainda aqui, a exigência de *radicalidade* do pensar filosófico em relação ao seu fundamento quem, na postmodernidade, inviabilizou, por denúncia, este sujeito abstracto, inerte, vazio de conteúdos reais. Sujeito reduzido ao olhar arquetípico do Espírito Puro que só sabe «inundar de luz» ⁽²⁸⁾, e que, por isso mesmo, não vê realmente, humanamente. Com efeito — já o afirmei noutra

(28) Cfr. *loc. cit.*

ocasião —, a humana mirada não é o estado de puro alerta, de pura vigilância, que nos propôs Descartes, para vencer, com a sua certeza clara e distinta, toda e qualquer espécie de dúvida. É, sim, um natural «pestanejar», um «entrever», no «claro-escuro», no «lusco-fusco», enfim... no *entre* luzes e sombras. Por isso, o homem duvida, duvida sempre.

E esta dúvida profunda, ontológico-existencial, não é nem cepticismo nem relativismo. É radicalização do sentido «meta-físico» nas instâncias ontológicas da sensibilidade. A dúvida é, hoje, nutrição do saber fundacional, não relativismo, nem cepticismo, reitero.

Escrevi, noutra ocasião, o que entendo por reabilitação ontológica do sensível, lançando mão do pensar nietzscheano e pontyano. Creio mesmo que a metafísica só é possível, hoje, se o homem se não esquecer como instituição da divisão, se se «souber» radicado nela. Se souber «conviver» na fragilidade da dúvida... Dúvida que late, insistente, em qualquer certeza... mesmo na mais portentosa descoberta científica, ou na mais poderosa conquista tecnológica. Estas são sempre manifestações secundárias, tardias e dependentes daquela.

É que a irresolúvel profundidade da dúvida nada tem a ver com a metódica atitude dubitativa que presidiu à construção cartesiana. Esta última não foi real nem radical: não foi existencial. Deixou, portanto, intacta, toda a problemática inerente à fundacionalidade, ao «meta-físico» existir, «aí» onde a vida está mesmo em jogo, e não é, portanto, pantalha para a morte.

A dúvida cartesiana, teórica e despreocupada, sabia já de antemão qual o fim que queria alcançar. Foi a vontade quem a impôs racionalmente, quem engenhosamente a montou para chegar, subjectivamente à certeza, objectivamente à clareza e distinção. É desta última dúvida que se nutre o espírito do céptico; é nela que se inspira o relativismo. Descartes encontrou uma «boa» solução, ao que parece. Mas se essa solução não convencesse? Para quem à partida crê que a Verdade se encontra imediata e rematadamente, a frustração e o desânimo na sua busca facilmente sobremem.

É a inspiração do começo que já está viciada. O relativismo e o cepticismo são, ao fim e ao cabo, o reverso da medalha do essencialismo dogmático da metafísica moderna. Ambos se alimen-

tam, em última análise, do endeusamento da Razão. Permita-se-nos uma outra conexão com a *Heterodoxia* de Eduardo Lourenço»:

«A heterodoxia não comporta essa renúncia à Verdade que a ortodoxia gostaria de poder atribuir-lhe. Simplesmente, não a vê aí, precisamente aí onde as ortodoxias afirmam que ela está. A heterodoxia pensa (...), como S. João, que 'ninguém jamais viu Deus', e por conseguinte recusa a todos os homens o direito de falar em Seu nome, sem previamente declararem que falam em nome da fé, e não da simples razão humana — [que é, como adiante refere, razão e irrazão] —. Com o pudor de quem se abeira da divindade, a heterodoxia toma a verdade e o amor a ela, apenas como direcção do seu agir e nunca como realidade possuída (...) ⁽²⁹⁾.

E, se a razão inviabilizou a «meta-física» reificando o real, reificando o sujeito, foi então à sensibilidade que se apelou, numa reposição mais cruel, mas também mais autêntica, do fundamento, aquém ou além de «teses fortes» ou «teses débeis»: (*in*)*diferente* a rótulos (que não é o mesmo que *despliciente*). Esta é, quanto a mim, outra das possíveis repercussões da vivência do profundo.

A (*in*)diferença, ao colocar o saber filosófico no *nuclearmente humano*, reincorporou-o na sua especificidade, mais ou menos esquecida, mais ou menos desorientada ao longo da modernidade.

O filósofo já não sofre, hoje, do complexo de culpa, ao ser simplistamente rotulado de ineficaz, ou de inútil, ou de poeta, ou de sonhador, ou de...

É que o filósofo «sabe-se» colocado *aí*, na inobjectualidade do qualitativamente outro, do qual depende, em última instância, toda a teorização, toda a fabricação, todos os *ramos* do saber, e ao qual, incessantemente, remetem.

À medida que foi deixando de viver à sombra (ou «das sobras») da Ciência, «penando» a sua condição fundacional, o filósofo viu-se reclamado por aquela, e hoje, com muita insistência. Numa missão quase soteriológica, recorre-se ao filósofo, como se de um «mestre religioso» se tratasse. O cientista pede-lhe, por vezes, autênticas revelações delfosianas, como se ele habitasse nos «oráculos».

É, ainda aqui, a tentação da resposta fácil, do labirinto deslindado rectilíneamente, racionalisticamente. Mas é também diga-

(29) Cfr. *op. cit.*, p. 5.

mo-lo sem pejo, o reconhecimento do seu papel insubstituível. O filósofo pode — e «deve» — facilitar o acesso à *complexidade do fundamento*, como outrora, pela ironia, Sócrates convidava à privatização, ao retiro do bulício da praça pública, das fáceis certezas, dos tópicos ambientais, na tentativa do encontro de si consigo mesmo, *aí* onde se aprende a pensar, *aí* onde se segreda a douta ignorância... e nada mais.

(In)diferença que reclamou a reintegração, instavelmente equilibrada, das diversas potencialidades humanas, longe das rígidas compartimentações ou das clivagens divorciadoras. É a sensibilidade que se «quer» inteligente, e a inteligência, sentinte (J. Zubiri). Referindo-se à indissociação sentir-intelecção, diz-nos este autor que «não só se não opõem, como constituem, na sua íntima e formal unidade, um só e único trabalho de apreensão».

Não quereria (in)cluir o meu discurso sem mencionar dois aspectos relacionados com o tema da profundidade — nas suas hodiernas repercussões —; aspectos que, aliás, anunciei na introdução.

O primeiro diz ainda respeito à ambivalência da postmodernidade. O segundo, ao modo como esta se confronta (ou se poderá vir a confrontar) com a chamada neo-modernidade, com o racionalismo crítico.

Sem tais matizações, não saberia perfilhar a especificidade de um saber filosófico que revigore, hoje, a busca do fundamento, longe de toda a servidão a que uma cultura fácil e acomodatória nos enfeudou.

Quando aludo à ambivalência da postmodernidade, é porque me parece que, na sua trajectória de denúncia do pensamento moderno, ela sofreu uma radicalização que distancia consideravelmente os pensadores de que me ocupei, dos que actualmente se designam como postmodernos. É, aliás, toda a tendência dos últimos postmodernos, nas suas múltiplas manifestações, que aqui está em causa. Tal trajectória afigura-se-me como o movimento que da *desconstrução hermenêutica*, conduz à *hermenêutica da desconstrução*. No primeiro caso, a *hermenêutica* desconstrói toda a significação, toda a lógica obstacularizadora do real-existencial. Late um transfundo ontológico na vivência subjectual kierkegaardiana, nietzschiana, heideggeriana, pontyana, como tentei mostrar. O pensamento da diferença é afecção vital, compromisso existencial.

Descontrôí-se para *abrir*, para decifrar, para «hermeneutizar» (per-mita-se-me a expressão).

Mas a hermenêutica que destes hermeneutas se tentou levar a cabo (pense-se, por exemplo, em Derrida, Deleuze, Lyotard, Vattimo, e tantos outros), a *hermenêutica da hermenêutica*, radicalizou redutoramente os núcleos de sentido inerentes ao universo de discurso que aqui analisei.

É prevalente, não a hermenêutica, mas a desconstrução, assumida como atitude sistemática e (in)terminável. O pensamento da diferença metamorfoseia-se num exercício retórico, numa sofística afastada do dramatismo inaugural, desvinculada da charneira ou desvio ontológico. Assim se transita da desconstrução *hermenêutica* à hermenêutica da *desconstrução*. Creio que o ensaio desconstrucionista da actual postmodernidade está afectivamente distanciada da diferença inicialmente vivida como *sentimento* do profundo. O actual pensamento da diferença não abre ao mundo, mas reitera-se descontinuamente no seio do próprio discurso. Como afirma Foucault, um dos postulados da hermenêutica actual é o de que «a interpretação nunca pode acabar ... [porque] não há nada a interpretar»⁽³⁰⁾. A propósito, Deleuze comenta que a filosofia não é já pensamento, mas sim teatro⁽³¹⁾.

A esteticidade perde o transfundo «meta-físico», tornando-se ilusão, virtuosismo, figuração estilística, enfim... retórica em *ensaio* descontínuo, numa ambiência mais ou menos sofisticada, ou cínica, ou teatral. Afirma, a propósito, Lyotard: «Exploramos os domínios do sentir e do frasear, no limite do possível, prolongamos o sensível-sentinte, o dizível-dizente, fazemos experimentações, é a vocação da nossa postmodernidade, e abrimos ao comentário um percurso infinito»⁽³²⁾. Nihilismo que se assume de um modo positivo, decidido, resoluto, acabado.

Quando afirmei que a postmodernidade é ambivalente, queria mostrar como, tanto pode contribuir para *uma ampliação da experiência do pensar*, como para a sua esterilização no protesto. O

(30) Cfr. FOUCAULT, M. — *Nietzsche, Freud e Marx*, Ed. Anagrama, Porto, 1980, p. 16.

(31) Cfr. *op. cit.*, p. 79.

(32) LYOTARD, F. — *A filosofia e a pintura na era da sua experimentação*, «Crítica», 1987 (2), p. 34-35.

protesto pelo protesto consolida, a meu ver, as cisões e rupturas provocadas pela modernidade.

Talvez tenham razão os neomodernos — e aqui entronca o segundo tema que queria abordar — quando rotulam de conservadores todos os postmodernos, nas suas distintas e hodiernas orientações, Habermas, por exemplo, faz alusão a três tipos de conservadorismo. Designa-os de antimodernos, para destacar a sua natural filiação no que querem destruir. A postmodernidade surgiria, afinal, como a evolução do pathos da modernidade, como a sua antítese dialéctica. Seria a peculiar manifestação que a razão provoca, quando perde a sua referência e o seu contexto, quando se entende em termos de auto-afirmação subjectiva. Foram as prefigurações hegelianas, anteriormente aludidas por mim, premissas do dialéctico raciocinar...

Na sua mais ampla acepção, a modernidade englobaria, ao fim e ao cabo, não somente a exaltação da razão, como a revolta contra si própria. Não prossigo no deslindar da querela. Ela está, aliás, aí, como desafio para cada um.

Se a mencionei, foi, ainda assim, para reforçar o carácter inadiável da questão do fundamento, que o mesmo é dizer, da racionalidade profunda, do saber que não atraiçoa o humano, nuclearmente humano.

Maria José Pinto Cantista