



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

*Contra a ontologia incorpórea heideggeriana:
ensaiando uma ontologia estético-existencial com Oswald de Andrade,
Vilém Flusser e Marcia Tiburi*

Orlene Alves Barros

Brasília – DF
2013

Orlene Alves Barros

*Contra a ontologia incorpórea heideggeriana:
ensaiando uma ontologia estético-existencial com Oswald de Andrade,
Vilém Flusser e Marcia Tiburi*

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. Julio Cabrera.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Julio Cabrera – presidente

Prof^a. Dr^a Marcia Tiburi – membro externo

Prof. Dr. Gerson Brea – membro interno

Prof^a. Dr^a. Raquel Imanishi – suplente

Brasília – DF

2013

Agradecimentos a caminho...

de Ademar Barros, pela simplicidade existencial e acolhimento silencioso;

de Julio Cabrera, por acenar um filosofar comprometido, por empreender uma escuta cotidiana e pela des-orientação singularíssima, atenta aos meus caminhos-pensamento;

de léo pimentel, por inquietações errantes e sem destino em conversações piratas existenciais;

de Andreia Santos, Claudiany Sousa, Clarice Costa, Cleide Bernardes, Marcia Cavalcanti e Joana D'arc, pelo compartilhar indeterminado;

de Rafael Reis, por me aproximar de holísticos-artistas, entregues a sutilezas no mundo;

de João Pedro e Geovana, pela agora infância e trocas barulhentas de amor;

de Graça Kouri, por expandir um espaço silencioso de amor;

de Gerson Brea e Marcio Gimenez, pela discussão atenta e paciente na banca de qualificação;

de Marcia Tiburi, Gerson Brea e Raquel Imanishi, por aceitarem compor a banca final;

do Inep, pelo apoio institucional.

Primavera nos dentes

(João Apolinário)

*Quem tem consciência para ter coragem
Quem tem a força de saber que existe
E no centro da própria engrenagem
Inventa contra a mola que resiste*

*Quem não vacila mesmo derrotado
Quem já perdido nunca desespera
E envolto em tempestade decepado
Entre os dentes segura a primavera*

Canto em qualquer canto

(Itamar Assumpção)

*Vim cantar sobre essa terra
Antes de mais nada aviso
Trago facão, paixão crua
E bons rocks no arquivo
Tem gente que pira e berra
Eu já canto pio e silvo
Se fosse minha essa rua
O pé de ipê estava vivo (...)*

Resumo

Este texto acompanha a ontologia-existencial heideggeriana de perto, principalmente a virada poética desta ontologia, no que esta permite criticar e radicalizar ontologias tradicionais, incluindo estéticas tradicionais, com seus pressupostos metafísicos, ora transcendentistas ora transcendentais. Não obstante, passo a questionar a ontologia incorpórea heideggeriana através da corporalidade devoradora (Oswald de Andrade), da corporalidade apátrida (Vilém Flusser) e da corporalidade cinza (Marcia Tiburi), ensaiando uma ontologia estético-existencial.

Palavras-chave: ontologia, existência, estética, linguagem, corpo, gesto.

Abstract

The present text follows the Heideggerian existential ontology very closely, in particular in its poetic turning point opening the possibility of making criticisms and to radicalize traditional ontologies and aesthetics with their metaphysical assumptions, transcendent or transcendental. But I contest nevertheless the incorporeal Heideggerian ontology by means of a devouring (Oswald de Andrade), stateless (Vilém Flusser) and grey (Marcia Tiburi) corporeality aiming at the formulation of some Existential-aesthetic ontology.

Keywords: ontology, existence, aesthetic, language, body, gesture.

Sumário

Introdução: p. 7

É possível pensar uma estética não metafísica? A caminho de uma estética-existencial...

I - Em torno da ontologia-existencial heideggeriana: p.18

1- *Ser e tempo* (1927) – Dizer enquanto abertura ontológica e habitar estranho no mundo: p. 20

2- *A origem da obra de arte* (1936) – Dizer enquanto habitação poética e tensa: disputa entre terra e mundo: p. 33

3- *A coisa* (1950) – Dizer enquanto habitação poética e terna: simplicidade do acontecimento da quadratura: terra, céu, mortais e imortais: p. 42

II - Para uma ontologia estético-existencial: p. 46

1- Da espacialidade existida do dizer a corporalidade existida do gesto: p. 46

Interstício: Radicalizando a ontologia incorpórea heideggeriana desde o Brasil: p. 58

2- Corporalidade devoradora: Oswald de Andrade: p. 62

3- Corporalidade apátrida: Vilém Flusser: p. 77

4- Corporalidade cinza: Marcia Tiburi: p. 87

Considerações finais: p. 96

Ensaçando uma ontologia estético-existencial

Bibliografia: p. 100

Introdução

É possível pensar uma estética não metafísica? A caminho de uma estética-existencial...

o olho vê
a lembrança revê
e a imaginação transvê
é preciso transver o mundo

(Manoel de Barros)

Estéticas tradicionais controlam e arbitram o que vem a ser arte, restringindo linguagens artísticas a momentos e a espaços específicos, tal como ocorre em teorias da arte e do belo, em estéticas do espetáculo e da performance, e em estéticas literárias. Estes desdobramentos seguem a trajetória onto-teo-lógica ocidental, com fundamentos ora transcendentais (metafísicas divinas), ora imanentes (metafísicas antropocêntricas).

De imitação e de analogia com o transcendente na tradição antiga e medieval, as artes e a linguagem passam à representação racional e científica na tradição moderna e atingem a estética da apresentação e da expressão na tradição romântica e pós-romântica. Daí ser possível traçar uma genealogia metafísica da estética, porquanto estéticas tradicionais, da antiguidade até a contemporaneidade, demarcam a dimensão de conteúdos artísticos, primeiro desvalorizados e depois inversamente valorizados.

Meu desafio nesse texto é o de encaminhar um pensamento acerca do sentido hermenêutico-existencial da estética, uma vez que justamente a famigerada discussão dos conteúdos e do valor da estética provoca o esquecimento da estética enquanto forma, enquanto gesto existencial, ou melhor, provoca o esquecimento do ser estético-existencial, com o fundar frágil da existência, a partir do desfundamento, da gratuidade e do desamparo humanos e da incumbência de tornar-se num já-ser-no-mundo, de escolher-se desenhando máscaras, com apenas possibilidades de ser-si-próprio, sem garantias.

Aqui já se insinua o tom radical (tomando o sentido de raiz) do texto: não se trata de pensamentos-quê, de pensamentos amparados por métodos convencionais, em torno de lógicas puras e de lógicas da experiência, e sim de pensamentos-quem, de pensamentos desamparados e criadores do próprio método, recolocando politicamente a questão do estilo – preterida pela história do pensamento ocidental –, em torno do gesto irrevogavelmente pessoal de ver e de dizer mundo, mesmo atravessado por circunstâncias culturais.

De outro modo: não se trata de distinções e oposições metafísicas: eu-mundo, mente-corpo, conhecer-perceber, teorias da arte e do belo vs. lógicas dos afetos, ideia-matéria, forma-conteúdo, no que estas operam centralizando e excluindo, valorizando a tradição onto-teo-lógica e desvalorizando o “resto”; e sim de holismos existenciais, de uma ontologia aberta para a indistinção de ser-no-mundo, ou melhor, de estar-no-mundo com a tarefa de ser, disposta afetivamente e comprometida com o “resto”, incluído neste “resto” o próprio “quem” que resiste buscando existir, invisibilizado senão renegado no “quê” neutro, higiênico e centralizador.

Para este desafio, acompanho a ontologia-existencial heideggeriana de perto, pois me aproximo do conjunto de suas intuições filosóficas: dispor-se afetivo, histórico e linguageiro no mundo (entendendo linguageiro como uma dimensão originária da língua, distante da noção de linguística, resultado de operações da língua), atravessado pelo poder-dizer-ser (decisão, articulação de sentido), pelo deixar-dizer-ser (serenidade, doação de sentido), pelo tempo existencial poético-apropriante (originário poético da existência).

Apesar da questão estética ter sido relegada ao cativo da tradição metafísica por esta ontologia, justamente aqui se abre minha questão: é possível destrancar, desfundar, dissolver a estética de seus conteúdos metafísicos referindo-a radicalmente a uma hermenêutica existencial? Como encaminhar a abertura e a autenticidade da estética sem desprezar o fechamento e a inautenticidade da existência? É possível pensar uma estética não metafísica?

A despeito do pensamento ocidental consolidar a palavra estética enquanto disciplina acadêmica apenas com Baumgarten nos meandros do humanismo moderno, cumpre esclarecer a opção que se faz em torno dessa palavra. Lanço mão de estética, e

não de poética, como legam as teorias da tradição antiga e medieval, entendendo ser a tradição humanista a precursora da possibilidade de existência desse texto, quando esta inaugura um espaço privilegiado para reunir temas desprivilegiados da história do pensamento ocidental. Pois, somente com o descentramento dos fundamentos divinos pela tradição humanista, houve uma elevação de temas largamente abjetos, como da imaginação, das artes, da linguagem, do corpo. É nessa elevação e polêmica em torno do valor destes temas que se torna possível questionar o esquecimento do sentido hermenêutico-existencial da estética.

Cumprе explicitar sucintamente os ambientes que antecipam minhas inquietações estéticas. A desvalorização das artes e da linguagem na tradição antiga e medieval, e atribuição dum caráter imitativo e analógico às mesmas, caráter de matizes platônico-aristotélico, é subvertida radicalmente pelo humanismo moderno, já que desde a antiguidade as artes e a linguagem foram limitadas a modos secundários de realidade, uma vez que elas não realizariam o originário, o ideal, fundamentado no elemento divino, apenas dariam suporte a manifestação divina do pensamento.

Já a valorização humanista provocou os deslimites da linguagem artística, justamente num movimento de infinitização imanente, sem mais apoios transcendentés. A visada renascentista das artes e da linguagem culmina no ideal de representação, radicando o ideal no elemento racional, não mais no elemento divino, passando as artes e a linguagem à função de suporte e de sustentação do pensamento moderno.

Por outra parte, no desenrolar do humanismo racionalista, surgem e insurgem retóricas transcendentés e imanentes, idealistas e sensualistas. É o ambiente do romantismo. De tal modo que o movimento romântico provocou tanto um distanciamento nostálgico e idealista, como um distanciamento nostálgico e crítico da realidade. Ambos os distanciamentos se dão sob a investigação da essência da linguagem vinculada à questão originária das artes: a poesia.

Aliás, cumprе sublinhar a elevação da linguagem e das artes nesse contexto. De imitação para produção do mundo, não sem causar agitações: “Frente ao racionalismo da sociedade moderna, a poesia será, desde o Romantismo, nostalgia da religião. Mas, frente ao cristianismo, será uma pecaminosa exaltação da carne, um culto bem mais do amor que da graça. O anelo religioso da literatura filha do Romantismo repelirá o

ateísmo da sociedade esposando quase sempre a gnose – a tradição da heresia – em vez da fé estabelecida.” (Merquior, 1980, p. 45).

O ápice do distanciamento nostálgico e idealista se deu no anúncio hegeliano da morte da arte, da arte não realizadora do transcendente. Daí que o distanciamento nostálgico e crítico da realidade aguça o clima da heresia, Nietzsche cume elevado deste, com seu eterno retorno da arte, da arte imanente à existência, já antecipando o movimento pós-romântico: da psicanálise (tradição freudiana), das críticas da ideologia (tradição marxista), das vanguardas européias (futurismo, expressionismo, cubismo, dadaísmo, surrealismo), do modernismo brasileiro (influenciado por estas vanguardas), no desejo de se livrar do ranço dos ideais. A retórica irracional e do inconsciente se faz presente. A linguagem e as artes são reivindicadas em torno de seu âmago e avesso, de sua essência e excrescência, desestabilizando a ordem racional, linear e transcendente do mundo: a onto-teo-logia.

Notem-se alguns movimentos de transfiguração das artes e das letras: da imitação para a produção do mundo, da analogia para a alegoria, do belo absoluto para o belo imanente. Não obstante as visadas críticas do pensamento onto-teo-lógico pelo pós-romantismo, a tradição é largamente arraigada no modo de ver e dizer mundo. Podemos vislumbrar a transformação dos modos de *ver mundo* pelo pensamento crítico. O mesmo não acontece no modo de *dizer mundo*. Em outras palavras, o pensamento crítico acaba incorrendo na tradição criticada, porquanto se vale da sua linguagem metafísica.

Eis o lugar da minha questão: pensar uma estética não metafísica (evitando o sentido inflacionado tradicional em torno do valor de ser), a partir da hermenêutica radical heideggeriana, sobretudo a partir da virada poética do seu pensamento, que remonta ao dizer poético-inaugurante do mundo pela existência; não desprezando o movimento pendular e oscilante da existência entre autenticidades e inautenticidades.

Assim, ensaiar uma estética-existencial passa por desfundar os pressupostos metafísicos das estéticas tradicionais, quaisquer versões e inversões que estabeleçam concepções totalizantes da arte, para dar tempo e espaço a diferentes modos de linguagem artística, inclusive referindo radicalmente esses modos à existência: à espacialidade existida do dizer, nos rastros da ontologia-existencial heideggeriana, no

sentido do *ser-em* originário, do *ser-no-mundo* espacial e temporalizante em torno do dizer hermenêutico-existencial; à corporalidade existida do gesto, como pretendo encaminhar, no sentido do originário ser-corpo-no-mundo, não meramente espacial, senão corporal e temporalizante em torno de gestos singulares, aqueles que buscam e se deixam dizer.

Reivindico a questão da corporalidade num sentido metafísico mínimo, o do desfundamento, gratuidade e desamparo da existência e da incumbência de tornar-se num já-ser-corpo-no-mundo; distanciando-se assim do sentido inflacionado tradicional das metafísicas biológicas e das metafísicas racionais, lineares e transcendentais (tradição onto-teo-lógica), em disputa pela valorização/desvalorização de conteúdos estéticos (imaginação, artes, linguagem, corpo); aproximando-se de uma metafísica mínima em torno do impensado sentido hermenêutico-existencial do gesto, corpo e linguagem a um só tempo, daí a retomada da questão estética, pois é na tradição estética que se ousou discutir o “resto” da tradição onto-teo-lógica; ousando referir agora estética radicalmente à existência, numa referência perspectivista (sentido de ser corpo e linguagem) e não conteudística (valor de ser corpo e linguagem).

Cumprido delinear ainda mais a questão da corporalidade, esclarecendo, por exemplo, porque o existencialismo sartriano não é suficiente para dar conta do sentido hermenêutico-existencial da estética. A filosofia sartriana é uma singular e sofisticada apropriação da filosofia cartesiana, dissolvendo o cogito cartesiano a partir da nadificação e da temporalização da consciência (*para-si-para-outro*: conhecer-se sendo utilizado pelo outro), e transcendendo o ego cartesiano em torno da escolha, da liberdade, do corpo existencial, da consciência imaginante, da criação estético-literária. Sartre formula assim uma noção existencial da consciência de si.

Não obstante, esta perspectiva incorre invariavelmente na tradição da consciência, nas variações da distinção sujeito-objeto, sendo o corpo ainda objeto de conhecimento: “O corpo é o *instrumento* que sou. É minha facticidade de ser ‘no-meio-do-mundo’ enquanto transcendendo rumo a meu ser-no-mundo.” (Sartre, 2003, pp. 449-450, grifo meu). Mesmo abrindo a consciência de si para a consciência do outro, o corpo existencial sartriano se dá na mediação instrumental eu-outro: subjetividade objetivadora x objeto; objeto x subjetividade objetivadora. A consciência de si e do outro pode ser uma crítica importante, mais ainda não é suficiente, pois deixa de

questionar os valores de instrumentalização e objetivação das relações eu-mundo. A filosofia sartriana em última medida é uma visada fenomenológico-existencial, um modo de ver o mundo a partir de um “quem” instrumental e utilitário, não atendendo ao esforço deste trabalho de formular uma visada hermenêutico-existencial, buscando enraizar modos de ver e de dizer mundo no “quem” abismal e principiante.

Pois bem, acompanho a ontologia-existencial heideggeriana de perto, entreabrindo distância apenas quando do delineamento de uma estética-existencial enquanto gesto-existencial, uma vez que a filosofia heideggeriana evitou a colocação da questão da corporalidade existida, se restringindo a tratar da espacialidade existida. Talvez pelos perigos da metafísica biológica. Talvez pela abertura irrestrita e imobilizante da sua ontologia nos escritos tardios, quando o sentido hermenêutico-existencial do ser se desmancha no clarão da abertura, na habitação da verdade translúcida.

Reconduzindo a abertura ontológica heideggeriana – abertura luminosa e irrestrita –, à questão estético-existencial, é possível sujar a ontologia reluzente em torno da opacidade existida do corpo. Não se trata de dar limites fechados (conteudísticos) à ontologia, como incorrem ontologias metafísicas; e sim de insinuar uma abertura-fechamento da existência na facticidade de ser-corpo! (limites abertos a formas-existenciais, a formas de ser-de-cada-um-no-mundo); diferente tanto do *fato* biológico de ser-corpo, como da *facticidade* incorpórea de ser-tempo; indicando uma abertura restrita ao surgir e insurgir do corpo em gestos.

Daí o percurso do trabalho: da ontologia-existencial heideggeriana para uma ontologia estético-existencial. Trata-se de radicalizar a espacialidade existida heideggeriana em torno da corporalidade existida, em torno de gestos estético-existenciais. Gesto distanciado da centralidade e da propriedade do ato subjetivo, artifício contemporâneo de distinções como sujeito-objeto e vontade-representação. Gesto aproximado da fugacidade e do porvir existencial de tornar-se mundo, numa abertura afetiva, histórica e languageira, com Heidegger, numa abertura devoradora, apátrida e cinza, contra Heidegger, com Oswald, Flusser e Tiburi.

Dito de outro modo: trata-se de descortinar a estética, não em momentos e espaços dados, como legam as estéticas metafísicas, mas na sua temporalidade

originária, na corporalidade existida, arriscando ser, e mais, arriscando personagens de ser, num sentido que esse trabalho pretende encaminhar. Pois, se o idealismo romântico se valeu da busca incessante de máscaras ideais; e se o romantismo crítico ensejou desmascarar os diferentes ideais; meu romantismo tanto acompanha críticas a linguagens mascaradas (metafísicas engessadas, ressequidas), como pretende radicalizar a ontologia-existencial heideggeriana, acenando a impossibilidade de uma autenticidade pura, de uma existência *sem máscaras*, o que, imobilizou sua filosofia de encaminhar um caminho de volta da abertura irrestrita da sua ontologia, um caminho de justaposição da vida camponesa à cidade articulada; e, em última instância, de encaminhar uma autenticidade opaca, um imperativo existencial de *surgência de máscaras* (impelindo metafísicas, deixando máscaras e personagens acontecerem enquanto pele), de personagens de ser que tanto escolhem máscaras (poder-dizer-ser) como as deixam surgir (deixar-dizer-ser), cenário da minha questão.

Assim, busco indicar a estética como um modo autêntico de inserção no mundo, não como mais um modo de ser, mas como um modo aglutinador, delineando e sujando a *cura* (poder-ser, decisão) e a *clareira* (deixar-ser, serenidade) heideggerianas, um atrevimento: compreender-se no mundo delineadamente corpo estético-existencialmente, escolhendo e deixando surgir gestos que dizem e se comprometem.

‘O’

O texto dispõe de duas partes: Em torno da ontologia-existencial heideggeriana e Para uma ontologia estético-existencial. Se a leitora/o leitor preferir outras entradas no texto, permita-me insinuar língua-gestos. Cenário: O texto dispõe de duas partes, distanciando-se de estruturas textuais triádicas e metafísicas, e aproximando-se da facticidade existencial (um já-ser-no-mundo) e de saltos finitos sobre o sem fundo do tempo (escolhas abissais e principiantes). Firmar com um pé e saltar com o outro, rumo ao tempo circular, ao tempo existencial poético-apropriante, aberturas sem prescrições.

Focando o cenário: O texto dispõe de duas partes. A primeira questiona ontologias metafísicas tradicionais na esteira da ontologia-existencial heideggeriana,

ontologia inaugurante de uma hermenêutica radical, de um pré-compreender: um dispor-se afetivo, histórico e linguageiro *no* mundo (*a priori* afetivo), e não posições conceituais *de* mundo (*a priori* reflexivo). A segunda parte radicaliza o ser-existencial, o ser-tempo heideggeriano, ensaiando um ser estético-existencial, saltando sobre estéticas teóricas, estéticas impregnadas de *películas* abrangentes da imaginação, de linguagens artísticas, do corpo, películas ora abjetas (tradição antiga e medieval) ora instrumentais (tradição humanista); saltando sobre estas estéticas e as *impelindo*, tornando-as pele, do que nos toca a pele e nos impele a criar-se e recriar-se no cotidiano, estético-existencialmente.

‘O’

Às voltas na hermenêutica circular do texto-gesto, podemos saltar e desenhar círculos menores. Aliás, indiscretamente, aproveito para situar minha afinidade com o gesto filosófico heideggeriano, uma intuição da qual compartilho: o acontecimento poético, afetivo e *circular* da existência, não esquecendo o acontecimento *espiral* da existência na quadratura de mundo (entre coisas e deuses, terra e céu, para Heidegger; entre coisas e outras existências, terra e céu, para mim), oscilando entre autenticidades e inautenticidades, sem as camisas de força das linearidades positivistas. Sim, estar em círculos a caminho de ser que se desdobra desde cada existência no tempo, daí o ser-tempo heideggeriano e o ato singular de poder-dizer-ser, tal como acompanharemos na primeira seção da primeira parte: *Ser e tempo (1927) – Dizer enquanto abertura ontológica e habitar estranho no mundo*.

A primeira parte ainda se divide em outras duas seções, buscando encaminhar a dica heideggeriana da arte em seu acontecer existencial poético-apropriante, em seu dizer projetante de mundo; arte num aparecer não-metafísico, tanto na diferenciação e reunião tensa entre obras e existência, entre terra e mundo, daí a seção: *A origem da obra de arte (1936) – Dizer enquanto habitação poética e tensa: disputa entre terra e mundo*; como na diferenciação e reunião terna entre coisas e existência, num habitar existencial entre coisas e deuses, entre terra e céu, a seguir a seção: *A coisa (1950) –*

Dizer enquanto habitação poética e terna: simplicidade do acontecimento da quadratura: terra, céu, mortais e imortais.

‘O’

Outro salto: agora para desenhar o círculo da segunda parte do texto, buscando radicalizar a ontologia incorpórea heideggeriana em torno do sentido hermenêutico-existencial da estética, ensaiando uma ontologia devoradora, apátrida, cinza, com as filosofias singulares de Oswald de Andrade, de Vilém Flusser e de Marcia Tiburi.

Primeiro passo: passo atrás, como nos diz Heidegger, movimento de retorno em relação aos passos avantajados de absolutos conceituais e excludentes, visando resguardar a abertura e o acontecimento das coisas, ou melhor, ao acontecimento da quadratura, a existência participante deste. Na primeira das cinco seções da segunda parte (*Da espacialidade existida do dizer a corporalidade existida do gesto*), situo meu passo atrás em relação a estéticas metafísicas acompanhando o dizer hermenêutico-existencial heideggeriano, de abertura ontológica em *Ser e tempo* a habitação poética em *A origem da obra de arte* e *A coisa*; indicando o impensado sentido de ser-corpo enquanto situação originária: do buscar e deixar-se dizer gestos.

Interstício: dois passos atrás, com a noção de *filosofar desde* de Julio Cabrera: um questionamento acerca de uma origem não-metafísica do filosofar, desidentificando o ato de filosofar de apelos ora subjetivistas ora nacionalistas ora universalistas, apelos contrários e excludentes; e delineando, ou seja, dando forma sem conteúdos, o ato singular de filosofar como sendo aquele irrevogavelmente pessoal, atravessado por circunstâncias históricas. A metafilosofia perspectivista e plural cabreriana se liga ao meu texto-gesto quando se trata de situar a filosofia heideggeriana desde o Brasil, desde o horizonte histórico-existencial dos pensamentos singulares de Oswald de Andrade, de Vilém Flusser, de Marcia Tiburi e do meu caminho-pensamento em direção a uma ontologia estético-existencial. Nesse sentido, comparecem os livros *Diário de um filósofo no Brasil* (2013) e *Margens das filosofias da linguagem* (2003).

Segunda seção: uma devoração das estéticas tradicionais e das referências patriarcais do pensamento ocidental. A seção *Corporalidade devoradora: Oswald de Andrade* apresenta a plataforma antropofágica oswaldiana, de inspiração cosmopolita e anarquizante, ensaiando ele uma alteridade radical: abertura ao alheio e transformação do próprio. Uma espécie de *torna-te a ti mesmo*, no sentido que meu texto-gesto busca encaminhar, na contramão da tradição onto-teo-lógica do *conhece-te a ti mesmo*, renegadora do corpo, da linguagem, da imaginação, das artes. Para tanto, recorro aos seus dois *Manifestos*, da *Poesia Pau Brasil* (1924) e *Antropófago* (1928); aos poemas *Pau Brasil* (1925); e aos textos *A crise da filosofia messiânica* (1950), *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial* (1950) e *A marcha das utopias* (artigos reunidos postumamente).

Terceira seção: preparar para o vôo... Estamos a bordo da seção *Corporalidade apátrida: Vilém Flusser*. Uma ontologia da língua por entre a multiplicidade e as camadas da língua. Vilém Flusser soma os esforços deste texto em lançar pontes entre diferentes inserções na língua, entre diferentes modos de linguagem. Voamos com os seguintes livros flusserianos: *Língua e Realidade* (1963), *Da religiosidade – a literatura e o senso da realidade* (1967) e *Bodenlos – uma autobiografia filosófica* (escrito na década de 1970 e publicado postumamente).

Quarta seção: aterrissando na abertura cinza e opaca do corpo, com sua linguagem ambígua e insurgente em: *Corporalidade cinza: Marcia Tiburi*. Nem tudo é abertura, também tem o fechamento; nem tudo é disposição, também tem a indisposição: verdade cinza do corpo, contaminando este texto o livro de Marcia Tiburi: *Filosofia cinza - a melancolia e o corpo nas dobras da escrita* (2004).

Considerações finais: depois da virada heideggeriana das ontologias do dito (metafísicas do dizer) em torno de uma ontologia do dizer (dizer ontológico-existencial), sobretudo da virada poética do dizer (dizer hermenêutico-existencial: adensamento do dizer fenomenológico-existencial¹), passo a questionar a ontologia incorpórea heideggeriana, sujando a abertura irrestrita e luminosa com a corporalidade

¹ Enquanto a virada pragmática das ontologias do dito (*Ser e tempo*) vislumbra modos distintos de ver mundo, se valendo ainda da tradição criticada para expressar mundo, a virada poética das ontologias do dito (*A origem da obra de arte*, *Carta sobre o humanismo*, *A coisa*) busca modos distintos de dizer mundo, desfundando a centralidade da tradição metafísica e referindo mundo a um originário poético-existencial.

devoradora oswaldiana, a corporalidade apátrida flusseriana, a corporalidade cinza tiburiana, e ensaiando uma ontologia estético-existencial: deixando aparecer o corpo como linguagem da existência², como gesto-existencial, corpo e linguagem a um só tempo que busca e se deixa dizer estético-existencialmente, onde está em jogo o tornar-se de cada um (personagens de ser), que não se abre ao ser irrestritamente, e sim se abre ao ser-sendo-corpo, dizer originário mais próximo, indicando uma abertura-fechamento da existência na facticidade de ser-corpo, radicalizando o aceno espacial heideggeriano em gesto corporal, a autenticidade branca em autenticidade opaca e suja.

² Indo além da tradição crítica que faz aparecer o corpo como linguagem do pensamento, ainda submetendo aquele a este.

I - Em torno da ontologia-existencial heideggeriana

de onde... pra onde
origens... destinos
princípio... fim

tradiz filosofias

entre veredas e caminhos
respira-mundo
espirala-tempo

mundiz

(Orlene)

Retomando os ambientes históricos da hipervalorização das artes e da linguagem pelos movimentos românticos e pós-românticos, me arrisco situar a filosofia de Martin Heidegger no movimento pós-romântico, sem a virada biológica deste movimento, virada comum a retóricas imanentes e sensualistas da filosofia nietzschiana, da psicanálise, das críticas da ideologia, das vanguardas, do modernismo brasileiro. Vamos devagar.

Se o movimento romântico incorre em retóricas transcendentistas e idealistas, o movimento pós-romântico se vale de retóricas imanentes e sensualistas, numa tentativa de desilusionismo romântico, apelando para o outro lado do ideal sublime, da essência genial da arte: o terreal crítico e risível, a excrescência comum à arte, sendo este o *clima* do pós-romantismo.

A filosofia heideggeriana também critica ideais transcendentistas, compasso pós-romântico, radicalizando estes ideais não em torno do seu avesso crítico, risível e excrescente (virada biológica do pensamento), mas em torno de um terreal radical, patético e sublime, do “quem” ontológico-existencial, da imanência-transcendência da existência, sem o apelo biológico, com um apelo hermenêutico-existencial, podendo e deixando cada “quem” se compreender no *pathos* da existência.

Estou sugerindo um compasso heideggeriano pós-romântico, um compasso com o ímpeto crítico deste movimento, com o ímpeto de desmascarar ideais metafísicos. Contudo, a crítica da realidade, do modo de *ver o mundo*, é ainda insuficiente, se incorremos na tradição criticada, nos modos tradicionais de *dizer mundo*: ideais transcendentais e transcendentais invertidos ainda são metafísicos.

Em outras palavras: inversões, subversões, revoluções ainda se prendem na tradição criticada, restando a tarefa, e acompanho Heidegger nisso, de transversões, de desfundar metafísicas e projetar dizeres existidos, na tarefa hermenêutico-existencial de buscar autenticidade no que nos acontece no cotidiano, ou desde já um projetar existido, no cotidiano. Mesmo assim, reconhecemos o inconformismo, a indisciplina, a insurgência do passo crítico, embora insuficiente.

É preciso mais, ou melhor, é preciso menos. Enquanto o passo crítico dá o passo a frente, o passo radical dá o *passo atrás*. Agora sim: é preciso não apenas criticar os fundamentos onto-teo-lógicos da realidade de passagem. É preciso radicalizar a crítica da realidade, investigando seus fundamentos e *desfundando* formas e conteúdos metafísicos para liberar a pergunta ontológica de pressupostos inautênticos, se encaminhando para *formas* autênticas do ser-no-mundo, na esteira do olhar fenomenológico e do dizer hermenêutico-existencial. Daí o descompasso heideggeriano, e o meu inclusive, com o pós-romantismo.

Nesse contexto é que a filosofia heideggeriana nos deixa fragmentos e *acenos* do ser propositadamente, já que não se trata de capturar, como incorrem filosofias metafísicas, senão de captar o ser no *pathos*, no *curso* da existência, em *percursos* cotidianos de cada existência.

Daí o papel da fenomenologia hermenêutica nos escritos de *Ser e tempo* nos anos 1920: o de reunir fragmentos analítico-existenciais dos fenômenos; o de captar a verdade como modos e possibilidades da existência; o de encaminhar o sentido de uma ontologia-existencial: *o sentido de ser no tempo*.

Já os escritos heideggerianos dos anos 1930 em diante, coloca em relevo a virada poética de sua ontologia-existencial: do ser-tempo, do poder-ser (decisão, escolher ser) ao deixar-ser-tempo (serenidade, resguardar ser); do poder-*dizer*-ser ao deixar-*dizer*-ser, como eu encaminho, pois permanece uma referência forte à linguagem,

tanto que o *dizer* passa de abertura ontológica a habitação poética originária, *verdade de ser*.

A fenomenologia do *para as coisas elas mesmas* se torna, se torce, se agrava em hermenêutica do *pelas coisas elas mesmas*. No encaminhar-se, no por-se a caminho do ser na *fenomenologia*, tarefa aberta em *Ser e tempo* (1927), a existência é sugada no *acontecimento hermenêutico*, pré-compreensivo, dis-posto no mundo, a existência é sugada para junto do acontecimento do ser: ser das obras de arte, como formulado em *A origem da obra de arte* (1936), ser mais simples das coisas, a seguir *A coisa* (1950).

I- Ser e tempo (1927) – Dizer enquanto abertura ontológica e habitar estranho no mundo

Em *Ser e tempo*, obra-chave do pensamento heideggeriano, o *esquecimento do ser* pelas ontologias metafísicas tradicionais é denunciado, no contexto da afirmação de fundamentos transcendentais e imanentes, divinos e antropocêntricos atribuídos ao ente; continuando velado o *sentido de ser* para a tradição filosófica, ou seja, o sentido do ente em seu fenômeno, em seu acontecer complexo, em suas formas gestálticas, sem pressupor formas e conteúdos determinados.

Daí a retomada heideggeriana da questão do ser em torno de uma *diferença ontológica*: diferença entre ser e ente, entre o esquecimento do autêntico ser e entes simplesmente dados pelas ontologias da substância; cindindo, então, a questão do ser no aparecer de cada existência, existência não-dada, existência a dar-se, a desdobrar-se no tempo. Pois “sempre nos movemos numa compreensão de ser. É dela que brota a questão explícita do sentido de ser...” (Heidegger, 2008, p. 41).

Uma existência lançada no mundo com a tarefa de ser: o *Dasein* heideggeriano (*Da*: aí, *sein*, ser), um *ser-aí*, no *já-ser* e no *ter-de-ser*. Uma existência pré-compreensiva, no sentido de um já compreender-se *no* mundo, o *a priori* afetivo já mencionado, antes de qualquer compreender *do* mundo, traço do *a priori* reflexivo. Uma existência pré-compreensiva, na qual está em jogo seu próprio ser, desdobrando

ser no tempo. Assim, a questão do ser fica referida a existência, ao desenrolar da existência, desde a *pré-compreensão* de ser de cada existência, uma compreensão afetiva, histórica e languageira, que se dá sempre no já-ser e ter-de-ser a um só tempo, até a *pergunta ontológica*, a formulação de seu sentido no questionamento hermenêutico-existencial.

Heidegger ainda busca uma estrutura, diga-se de passagem, uma estrutura diferente, uma estrutura aberta, não-metafísica, não posta, mas disposta no mundo, no fato ontológico do existir situado de cada existência, de cada ente a ser. Acaba por encaminhar uma hermenêutica existencial, remontando a questão do ser à existência, e dissolvendo referenciais metafísicos das ontologias tradicionais; além de provocar perspectivas transcendentais e antropocêntricas, aspirantes de totalidades (para não dizer de totalitarismos) no modo de apreender a questão do ser, sendo estas perspectivas, na verdade, desdobramentos da existência, instância originária.

A questão do método heideggeriano é bastante relevante para nos inserir em sua ontologia-existencial. Isto porque o método aqui é tomado como um modo de se relacionar *no* mundo, como caminhos, a partir do *Dasein*, do *ser-no-mundo*, outra articulação heideggeriana para a existência cadente no mundo, nos aproximando intuitivamente esta última articulação da tarefa de ser no cotidiano, do ser-de-cada-um-de-cada-dia. Resta, então, uma divergência com as ontologias tradicionais e seu método-quê, em prol do método-como, do método-quem, de modos existenciais de encaminhar ser, inclusive deixando aproximar radicalmente no conjunto dos seus escritos método e estilo em torno da metáfora do caminho: caminhar, abrir caminho, encaminhar pensamento, caminho poético-apropriante.

É nesse sentido que a “expressão ‘fenomenologia’ significa, antes de tudo, um conceito de método. Não caracteriza a quiddidade real dos objetos da investigação ontológica, o quê dos objetos, mas o seu modo, o como dos objetos. (...) A palavra ‘fenomenologia’ exprime uma máxima que se pode formular na expressão: **‘para as coisas elas mesmas!’...**” (2008, p. 66, negrito meu). Mais adiante, Heidegger nos esclarece ser fenomenologia o “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo.” (2008, p. 74).

No caso da ontologia-existencial, ela só é possível enquanto fenomenologia, enquanto esta deixa acenar o ser em seu desdobramento. “A fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *Ontologia só é possível como fenomenologia.*” (2008, p.75, grifo do autor).

Heidegger entende ser a fenomenologia necessária para aproximação de fenômenos que não estão dados, que podem velar-se, sendo o encobrimento o modo velado dos fenômenos em diferentes modos: desde o nunca ter sido descoberto; até fenômenos obstruídos, antes descobertos e novamente encobertos; fenômenos perigosamente distorcidos, distorções largamente cometidas por estruturas pré-estabelecidas do ser, nas quais, Heidegger inclui a própria fenomenologia como passível de crítica: “A possibilidade de uma petrificação, enrijecimento e inapreensão do que se apreendeu originariamente acha-se no próprio trabalho concreto da fenomenologia. Toda dificuldade destas investigações reside justamente em torná-las críticas a respeito de si mesmas, num sentido positivo.” (2008, p. 76).

Ademais, a fenomenologia é demarcada como uma conquista, como um modo de encontro com o ser e suas estruturas, em apreensões originárias e descrições intuitivas, distante, porém, “da ingenuidade de uma ‘visão’ casual, ‘imediata’ e impensada.” (2008, pp. 76-77).

Demorando-nos na fenomenologia, vai surgindo o imperativo do aprofundamento no quem ontológico-existencial, despontando a hermenêutica da facticidade como hermenêutica da existência: interpretação ontológica de si mesma; e hermenêutica da existência como condição de possibilidade de toda investigação filosófica (2008, pp. 77-78).

A essa altura, Heidegger caracteriza a filosofia como ontologia e fenomenologia a um só tempo, em seu objeto e em seu modo de tratar, e arremata: “A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença [do *Dasein*], a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna.” (2008, p. 78).

Muito explosiva é a caracterização da fenomenologia como possibilidade, dissolvendo o *a priori* da realidade como verdade absoluta e incontestável: “As explicitações do conceito preliminar de fenomenologia demonstraram que o que ela

possui de essencial não é ser uma ‘corrente’ filosófica real. Mais elevada do que a realidade está a possibilidade. A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade.” (2008, p. 78).

Trata-se daquele passo atrás evocado antes. Quando menos, é mais elevado, insinua Heidegger na passagem acima. Quando a fenomenologia se aproxima do cotidiano e descortina possibilidades complexas da verdade, em suas formas gestálticas de aparecer, formas não-metafísicas, possibilidades referidas a hermenêuticas existenciais.

Na analítica existencial heideggeriana, a existência cadente pode tanto ser própria e autêntica, como imprópria e inautêntica. A propriedade da existência diz respeito ao modo livre da decisão, do poder-ser, do escolher-se na abertura do porvir. Enquanto a impropriedade é uma possibilidade da concreção de *Dasein*, “em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres.” (2008, p. 86).

Outra aceno heideggeriano: o da indiferença no cotidiano como constitutivo do *Dasein*, conformando o fenômeno da medianidade: existência embrutecida no *pathos* do cotidiano. Na medianidade, o *Dasein* encontra-se desde sempre. “Pois a estrutura da existencialidade está incluída *a priori* na cotidianidade e até mesmo em seu modo impróprio. De certa forma, nele está igualmente em jogo o ser da presença [do *Dasein*], com o qual ela se comporta e relaciona no modo da cotidianidade mediana, mesmo que seja apenas fugindo e se esquecendo dele.” (2008, p. 88).

As articulações propriedade-impropriedade, autenticidade-inautenticidade da existência permitem esclarecer chaves interpretativas de *Ser e tempo*, para perseguir algumas delas na tarefa de indicar o subtítulo desta seção: Dizer enquanto abertura ontológica e habitar estranho no mundo.

Recapitulando, a analítica existencial não pretende uma ontologia completa, como quando se busca uma antropologia filosófica, busca senão fragmentos ontológico-existenciais, capazes de orientar o caminho para uma ontologia fundamental, para a temporalidade originária da existência, o ser-tempo heideggeriano. Desfundando o ser simplesmente dado das ontologias tradicionais, ou seja, as determinações ontológicas do ente, as categorias do ser, a filosofia heideggeriana encaminha uma denominação de

existenciais: modos de ser da existência, modos delineadores de estruturas abertas e relacionais, de indicações formais do ser.

O modo originário da existência é pré-cognitivo, é *ser-em*, é *ser-no-mundo*, uma só unidade, confrontando aqui as concepções dualistas, depreciadoras e manipuladoras *do* mundo, no que incorrem perspectivas transcendentais e transcendentes. Acontece que o *ser-em* diz respeito tanto ao morar e habitar, como ao estar acostumado e habituado a, daí evoco a chave de leitura autenticidade-inautenticidade. Pois, o *ser-no-mundo* pode tanto se relacionar com seu morar e habitar, descortinando possibilidades autênticas de ser, como estar acostumado e habituado a eles, estando indiferente no mundo ou arrogante da posse do mundo, comportamentos inautênticos.

Heidegger não despreza formas inautênticas de *ser-no-mundo*, metafísicas e medianidades, senão as situa radicalmente em torno das formas autênticas de ser, de inserções singulares no mundo, em torno do super-existencial da *cura*. Não se trata da cura médica, com seus pressupostos científicos. A cura existencial diz mais sobre uma anteposição liberadora, um lidar no mundo, um virar-se no mundo.

Cabe ressaltar que *Ser e tempo* se dedica a explicitar vagarosamente os fundamentos inautênticos das ontologias metafísicas e das medianidades cotidianas, preparando a discussão para os desfundamentos da temporalidade originária em torno da facticidade e da decisão: dimensão autêntica do já-ser e ter-de-ser, do estar-lançado no mundo assumindo a tarefa de ser. Cumpre registrar que a facticidade, ou seja, que o modo de *ser-em*, o modo de *ser-no-mundo*, prerrogativa existencial por excelência, não se confunde com a fatualidade, com a ocorrência fatural das coisas *dentro do mundo*, pelo menos é assim em *Ser e tempo*, antes da virada poética heideggeriana. Essa distinção se constitui outra chave interpretativa a ser deslindada posteriormente. Por ora, basta situar essa consideração espacial e pragmática das coisas no esforço de vislumbrar possibilidades ontológicas do *Dasein* na ocupação com as coisas, e não apenas possibilidades ônticas, tal como incorre as ontologias substancialistas na apreensão meramente cognitiva das coisas. Uma dica: se em *Ser e tempo* as coisas são abertura ao ser apenas no rompimento da sua funcionalidade, nos escritos tardios são elas abertura autêntica ao ser na feitura de obras (*A origem da obra de arte*), no acontecimento da quadratura (*A coisa*).

Retomando a chave interpretativa autenticidade-inautenticidade, a leitora/o leitor já encontrou dois modos de ser da existência, dois existenciais heideggerianos: ser-aí (*Dasein*) e ser-no-mundo. Outros modos de ser, outros existenciais heideggerianos são: *ser-com*, *ser-para-a-morte*, *poder-ser*. Uma justaposição desses existenciais, dos modos e possibilidades da existência se dá em torno de um ser-aí-lançado-no-mundo-com-para-a-morte-porvir. O super-existencial da cura é um existencial aglutinador de todos existenciais, é um modo de reunir a dispersão e a fragmentação da existência na decisão acolhedora de si, num poder-ser-si-próprio, sem garantias. O sentido ontológico da cura heideggeriana é um anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-no-mundo, um projetar-se no mundo, na forma da imanência-transcendência, da abertura ao porvir e ao ser-junto aos entes que vêm ao encontro.

Na cura heideggeriana está a impendência iminente da morte, possibilidade da impossibilidade, como a possibilidade mais própria do *Dasein*: o ser-para-a-morte. Ao se lançar no sem fundo da existência, na decisão antecipadora de si mesmo, escolhendo-se e sendo, *Dasein* evoca sua abertura em sua temporalidade originária: o poder-ser. A decisão reúne modos e possibilidades em torno da propriedade da existência, da escolha autêntica. Esse poder-ser (da decisão) se dá no fenômeno unificador da temporalidade originária, na atualização da existência em torno do *porvindourar-se a partir do sido*, outro contorno para o tempo hermenêutico-circular heideggeriano.

Heidegger por ele mesmo: “a decisão antecipadora é o ser para o poder-ser mais próprio e privilegiado. Isto só é possível caso a presença [o *Dasein*] possa de todo modo vir-a-si em sua possibilidade mais própria e, deixando-se vir-a-si, suporte a possibilidade enquanto possibilidade, ou seja, exista. Este deixar-se-*vir-a-si* que, na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenômeno originário do porvir. (...) Porvir significa o advento em que a presença [o *Dasein*] vem a si em seu poder-ser mais próprio. (...) Vindo-se a si mesma num porvir, a decisão atualiza-se na situação. O vigor de ter sido surge do porvir e isso de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, do que tem sido) deixa vir-a-si a atualidade. Chamamos a temporalidade este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. (...) Temporalidade desvela-se como o sentido da cura propriamente dito.” (2008, pp. 409-411).

Assim, a estrutura da cura como existencial aglutinador coincide com a temporalidade originária, aquela capaz de reunir presente, passado e futuro a um só

tempo na decisão existencial, sendo a temporalidade o mais essencial: “o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário.” (2008, p. 413).

Como existencial aglutinador, ou como prefiro dizer, como super-existencial, a cura (a decisão) é o salto para autenticidade, para o poder-ser mais próprio, ao passo que a indecisão na ocupação com as coisas (*ser-junto-a*) e na preocupação com outras existências (*ser-com*) incorrem na inautenticidade. Aqui comparece outro existencial heideggeriano: o ser-com. Heidegger foi e continua sendo muito criticado pelo ostracismo relegado ao outro, à alteridade, na mera preocupação e não abertura de possibilidades ontológicas.

Antes de prosseguir descortinando a constituição autêntica da cura na ontologia-existencial heideggeriana, vinculante da nossa tarefa de explicitar a abertura ontológica do dizer e seu habitar estranho no mundo, é relevante acenar uma radicalização do existencial ser-com. Inclusive aqui está uma super-chave, uma dica para a grande tarefa do texto: descortinar possibilidades autênticas de ser-no-mundo, para além do acontecimento tenso e terno das coisas, para junto de acontecimentos tensos e ternos do existir corpo, do co-existir, do escolher-se gesto, encaminhando um modo perambulante e co-existencial de ser-no-mundo, desestabilizando a abertura irrestrita heideggeriana para o ser das coisas e o fechamento para possibilidades éticas e estéticas.

Sim, cabe uma série de considerações, apenas sugeridas nesse momento. Primeira: o ser-com e o ser-junto-a são formulados no contexto da crítica heideggeriana à substituição dominadora do pensamento representador das coisas e das relações, do mero ocupar-se das coisas, e da mera convivência indiferente da ocupação comum, quase sem possibilidades para uma preocupação autêntica com o outro neste último caso: a antecipação liberadora heideggeriana, o dar espaço devolvendo a cura para o outro tornar-se. Na virada poética do seu pensamento, Heidegger encaminhou uma liberação para o ser das coisas, ser-obra (*A origem das obras de arte*) e ser-coisa na quadratura do mundo (*A coisa*), quando estas de *dentro do mundo* passam a constituir mundo, o mesmo não se pode dizer do ser-com. Mesmo compartilhando a crítica à apreensão conceitual e objetiva das coisas e das relações humanas em torno do mero fazer e do compreender determinado pelo *o que* se ocupa, não será que relações existidas podem escapar de mecanismos e mentalidades metafísicas, co-existindo autenticamente em registros alternativos ao fazer, ao ter, ao se apoderar do outro?...

Segunda: não trato apenas de criticar a indiferença ontológica heideggeriana ao outro, senão de radicalizá-la, radicalizar o *aceno* em *gesto*, se abrindo para acontecimentos existidos do mais próximo³: corpo-existencial entre coisas e outros corpos-existidos, no movimento oscilante e perambulante da existência entre autenticidades e inautenticidades, entre possibilidades autênticas de gestos acenados (escolher-se) e possibilidades inautênticas de gestos encenados (representar-se)...

Nessa seção, me limito a dar voz ao ser-com heideggeriano: “O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação. E precisamente estes modos, que mencionamos por último, de deficiência e indiferença, caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com outro. (...) Em contrapartida, subsiste ainda a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que salta *antecipando-se a ele* (...) ajuda o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo e *livre para* ela.” (2008, pp. 178-179, grifos do autor).

Reassumindo a tarefa de aprofundar a estrutura aberta e existencial da cura, cumpre deslindar seus momentos constitutivos e entrelaçantes: disposições afetivas, pré-compreender, decadência (ser-para-a-morte) e fala; sendo que eles já apareceram em maior ou menor medida. Trata-se agora de fundir esses momentos em torno do tempo hermenêutico-circular heideggeriano: “Todo compreender possui seu humor. Toda disposição é compreensiva. O compreender disposto possui o caráter de decadência. O compreender decadente e afinado pelo humor articula-se na fala, no tocante a sua compreensibilidade. A constituição temporal de cada um dos fenômenos mencionados remete, cada vez, a *uma* temporalidade que, como tal, garante a unidade estrutural possível do compreender, disposição, decadência, fala.” (2008, p. 421, grifo do autor).

No dar-se entrelaçado a um só tempo, persigo os momentos estruturais da cura existencial, vinculando à espacialidade existida e ao poder-dizer-ser, vinculações a ainda a serem explicitadas. As disposições afetivas inauguram um pré-compreender, sendo esse “pré” um compreender-se afetivamente no mundo. As disposições afetivas,

³ Outra chave de leitura para os textos heideggerianos, e também para o meu, no que ficará multi-relacionado com outras chaves de leitura ao longo do texto.

os humores, os ânimos saltam, brotam, antecipam-se *indeterminadamente*, enquanto posições conceituais das ontologias tradicionais incorrem em *determinações* metafísicas. A ontologia-existencial heideggeriana acaba deslocando as posições conceituais de mundo e acenando as disposições afetivas como instância de verdade ontológica: “Do ponto de vista ontológico-existencial, não nenhuma razão para se desprezar a ‘evidência’ da disposição, comparando-a com a certeza apodítica de um conhecimento teórico acerca do que é simplesmente dado. Também não é menos falso abrigar esses fenômenos no âmbito do irracional. O irracionalismo – enquanto outro lado do racionalismo – fala apenas estrabicamente daquilo para o que o racionalismo é cego.” (2008, p. 195).

O entrelaçamento das disposições afetivas com o compreender primordial se dá no pré-compreender, descerrando o sem fundo da existência, o seu desfundamento, na decadência, ser-para-a-morte, abrigando o salto temporal do poder-ser da escolha e da compreensão articulada na fala (na escuta e no silêncio: momentos constitutivos da fala). Aliás, cabe esclarecer que o humor se abre de modo enviante e desviante do próprio estar-lançado de cada *Dasein*, por justamente não poder observar sua facticidade, estando previamente inserida nela. Daí o modo *dis-posto*, ou seja, enviante e desviante, não coincidente com o *posto* obscuro da verdade ontológica: ser-no-tempo, restando escolher-se autenticamente ou evitar ser inautenticamente. Assim, o “como se está” das disposições afetivas detém uma capacidade de abertura para recolocar *Dasein* diante de sua facticidade, o convocando para seu ter-de-ser: autenticidade da decisão ou inautenticidade da indecisão.

Enquanto uma abertura inautêntica se dá no medo, no qual há um apego e localização de possíveis entes ameaçadores que vêm ao encontro no mundo circundante, uma abertura privilegiada acontece na angústia, na qual há um despojamento dos entes e abertura ao desfundamento do ser-no-mundo como tal. Sendo o com-quê da angústia indeterminado, assim como sua localização. O sem-lugar da angústia descortina o nada. Um nada excessivo e inóspito. É quando *Dasein* descortina o ser e projeta possibilidades de escolher a si mesmo, singularizando-se. Aliás, a angústia heideggeriana evoca uma singularização da estranheza, uma singularização do não sentir-se em casa, do nada excessivo, do habitar estranho no mundo. Como disposição fundamental, Heidegger assim a descreve: “Ela coloca a presença [o *Dasein*] diante de seu estar-lançado mais próprio, desvelando a estranheza do ser-no-mundo cotidiano e

familiar. (...) O nada do mundo, com o que a angústia se angustia, não significa que, na angústia, se faça a experiência de uma ausência de seres simplesmente dados dentro do mundo. É preciso que eles venham ao encontro para que não estabeleçam *nenhuma* conjuntura e possam, *assim*, mostrar-se numa impiedade vazia. (...) A angústia só conduz para o humor de uma decisão *possível*. Sua atualidade mantém o instante, em que ela mesma e somente ela é possível, *num salto*.” (2008, pp. 429-430, grifos do autor).

Compreender-se afetivamente decadente no mundo é o poder-ser do *Dasein* projetante de suas possibilidades, daí a caracterização heideggeriana de projeto. No poder-ser *Dasein* se entrega a possibilidades de ser: “Enquanto existencial, a possibilidade não significa um poder-ser solto no ar, no sentido de uma ‘indiferença do arbítrio’ (*libertas differentiae*). Sendo essencialmente disposta, a presença [o *Dasein*] já caiu em determinadas possibilidades e, sendo o poder-ser que ela é, já deixou passar tais possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as. Isso diz, no entanto, que para si mesma a presença [o *Dasein*] é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio.” (2008, p. 204).

Quanto ao momento estrutural da fala na articulação do sentido de ser hermenêutico-existencialmente, convém explicitar outros entrelaçamentos que a subjazem: “A fala é constitutiva da existência da presença [do *Dasein*], uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura. A escuta e o silêncio pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas.” (2008, p. 224).

A propósito, o vínculo da fala com o compreender é a escuta. *Dasein* escuta porque compreende. Heidegger por ele mesmo: “Fala e escuta fundam-se no compreender. O compreender não surge de muitas falas nem de muito escutar por aí. Somente quem já compreendeu é que poderá escutar.” (2008, p. 227).

O silêncio, outra possibilidade constitutiva da fala, pode indicar uma abertura própria e fecunda, podendo *Dasein* no silenciar encaminhar uma fala autêntica, um poder-dizer-ser. “Quem nunca diz nada também não pode silenciar num dado momento. Silenciar em sentido próprio só é possível numa fala autêntica.” (2008, p. 228).

Também a espacialidade existida do *Dasein* encontra-se vinculada ao super-existencial heideggeriano da cura. O modo de ser-em está demarcado em torno do ser-no-espaco e do deixar e fazer vir ao encontro os entes, não sendo de modo algum um estar *dentro de* mundo, e sim um estar *no* mundo. Assim, *Dasein* não encerra a questão do espaco, antes a existe. Como indica Heidegger: “Ao delimitarmos dessa maneira o ser-em, a presença [o *Dasein*] não se vê despojada de toda e qualquer espécie de ‘espacialidade’. Ao contrário, a presença [o *Dasein*] tem seu próprio ‘ser no espaco’, o qual só é possível *com base e fundamento no ser-no-mundo em geral.*” (2008, p. 102, grifos do autor).

A espacialidade existida evoca a facticidade e o ter-de-ser, o ser-lançado que compreende o aqui a partir de um lá, que se compreende no porvir da decisão: no lá-movendo-para-aqui: no acontecimento hermenêutico-circular. No seu modo de ser, a espacialidade existida convoca uma *proximidade*, tanto um dis-tanciar (àquele deixar e fazer vir ao encontro os entes, descrito algumas linhas atrás), como um direcionar-se para. Enquanto o dis-tanciar é prerrogativa existencial, marcado pelas direções esquerda-direita, cima-embaixo (suspeita dialogada: uma antecipação da quadratura de mundo nos escritos tardios?), o direcionamento nasce das direções direita-esquerda. Explica Heidegger: “Usamos a expressão distanciamento com significado ativo e transitivo. Indica uma constituição da presença [do *Dasein*] em virtude da qual o distanciar de alguma coisa, no sentido de afastar, é apenas um modo determinado e fático. Distanciar diz fazer desaparecer o distante, isto é, a distância de alguma coisa diz proximidade. Em sua essência, a presença [o *Dasein*] é em dis-tanciando. Como o ente que é, sempre faz com que os entes venham à proximidade. O dis-tanciamento descobre a distância. (...) Na presença [no *Dasein*] reside uma tendência essencial de proximidade.” (2008, pp. 158-159).

Ademais, o *ver* e o *ouvir* constituem-se sentidos privilegiados do dis-tanciamento e do direcionamento. Nas palavras de Heidegger: “*a presença [o *Dasein*] é essencialmente dis-tanciamento, ou seja, é espacial.* (...) Espacial, a presença [o *Dasein*] existe segundo o modo da descoberta do espaco inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num contínuo distanciamento com os entes que lhe vêm ao encontro no espaco. Em seu ser-em, que instala dis-tanciamento, a presença [o *Dasein*] também possui o caráter de *direcionamento*. (...) A ocupação exercida na circunvisão é um dis-tanciamento direcional. (...) *Sendo*, a presença [o *Dasein*], na qualidade de um ser que

distancia e se direciona, possui uma região já desde sempre descoberta.” (2008, p. 162, grifos do autor).

Dasein produz dis-tâncias, produz um lá-movendo-para-aqui, deixando e fazendo os entes se aproximarem, virem ao encontro; distinguindo-se do pensamento linear do aqui-movendo-para-lá. Já o direcionar-se é o se dirigir para os entes no lidar com eles *dentro do mundo*, na circunvisão da ocupação pelo *Dasein*, diferente do lidar existencial *no mundo*.

Em suma, os existenciais ser-af-lançado-no-mundo-com-para-a-morte-porvindo, modos de ser da existência, indicações formais do ser possibilitam a analítica existencial heideggeriana encaminhar a ontologia fundamental: a temporalidade originária da existência, o abismo fundamental de ser-no-tempo. Esses mesmos existenciais podem se desdobrar autêntica e inautenticamente, no movimento oscilante e errante de cada existência, não se tratando, pois, de substancializar existências entre uma *ou* outra forma, senão de acenar as possibilidades autênticas e inautênticas de cada uma. Modos são estruturas de ser, abertos e relacionais. Possibilidades de ser são propriedades e impropriedades de cada existência, formas possíveis de cada existência se desdobrar.

Desfundando conteúdos metafísicos das ontologias da substância e formas inautênticas de comportamentos medianos, a ontologia-existencial heideggeriana acena possibilidades autênticas da temporalidade originária, relacionando todas elas numa espécie de rede holística, onde as partes se remetem ao todo, o todo aqui entendido como a reunião dos modos dispersivo e fragmentado de cada existência, no salto decisivo do poder-ser articulando sentido de ser em dizeres existidos. O super-existencial da cura aglutina a dispersão e a fragmentação da existência e inaugura um poder-ser mais próprio, um tornar-se decidido, um aproximar-se de ser. De forma incisiva a cura nos encaminha para a *proximidade de ser*, numa grande-chave de leitura de *Ser e tempo*.

A proximidade de ser está implícita em todas as outras chaves possíveis desta obra, numa grande rede holística, sendo estas chaves envios e desvios do ser de cada existência: autenticidade-inautenticidade, propriedade-impropriedade, habitar-habituarse, angústia-medo, cura-ocupação, decisão-indecisão, facticidade-fatualidade, distanciar-direcionar-se...

A ontologia-existencial tanto se dá nos modos e possibilidades de ser indicados, como cada um deles se remetem loucamente uns aos outros, numa rede holística entrelaçada e em movimento... É o que acontece com o ser-em, sendo a um só tempo referente do estar-lançado-histórico-afetivo-decadente-linguageiro-com-no-espaco...

Sendo o ser-em abertura originária, nele se dá o poder-dizer-ser, na decisão autêntica e articuladora de sentido de ser na fala, na escuta e no silêncio. Se entendemos o silêncio como aquela abertura própria e fecunda da fala, a abertura dos afetos fundamentais também podem-dizer-ser. É o caso da angústia, abertura excessiva e inóspita, abertura sustentadora da atualidade do *instante*, momento livre de possibilidades nulas, livre *para* possibilidades próprias; sendo essa disposição fundamental encaminhadora do habitar estranho no mundo, da proximidade do nada que pode ser agarrado e transposto num salto, no salto da autenticidade.

Que o habitar estranho no mundo das disposições afetivas aproxime cada existência de seu próprio, não questiono. Minha inquietação surge quando a abertura excessiva de possibilidades próprias de ser, especialmente a abertura na angústia, não encontra sustentação, não encontra corpo em suas possibilidades ontológico-existenciais, como quando o corpo desponta no dizer existido do gesto, do poder-dizer-ser do gesto como radicalização do poder-dizer-ser do silêncio.

Mundanizando no modo histórico-afetivo-linguageiro, *Dasein* existe no-espaco. É o máximo que chega Heidegger, pelo menos em *Ser e tempo*. Mundanizando, *Dasein* existe corpo opaco e existido, despontando minha questão. As críticas dissolventes heideggerianas incluem as metafísicas do corpo. Não se trata de uma coisa-eu, diz ele. E sim de uma espacialidade existida, de um ser-no-mundo, de um lá-movente-para-aqui, de um porvindourar-se a partir do sido. Contudo, Heidegger não levou adiante a questão da corporalidade em suas possibilidades ontológico-existenciais. Assume: “A espacialização da presença [do *Dasein*] em sua ‘corporeidade’ (*Leiblichkeit*), a qual comporta uma problemática especial que não será tratada aqui, acha-se também marcada por essas direções [esquerda-direita, cima-embaixo].” (2008, p.163). Passo a discutir outros escritos heideggerianos antes de encaminhar a questão da corporalidade existida do dizer.

2- *A origem da obra de arte* (1936) – Dizer enquanto habitação poética e tensa: disputa entre terra e mundo

Em *A origem da obra de arte*, o mundanizar existencial heideggeriano se abre para a pergunta do ser das obras de arte. Não obstante, a pergunta encontra-se obstruída pelos desdobramentos metafísicos da arte, pelos modos metafísicos de apreensão do ser da obra de arte: modos abstrato, racional, sensorial, material e empírico. Acontece que subsiste uma violência, uma agressão à obra quando se reduz o ser-obra ao ser-coisa ou ao ser-utensílio, abstrata, sensorial ou empiricamente.

Daí a dupla tarefa deste escrito de Heidegger: crítica a origens metafísicas da arte e pergunta pelo originário da obra de arte. A palavra origem já no título alude tanto à origem no sentido metafísico, à essência metafísica da arte, com pressupostos lineares e causais, de origem, de começo, de primeiro; como à origem poética e não-metafísica de originário, em consonância com o sentido transitivo e circular de principiar, destacando o principiar como àquele principiar-se da existência, no salto temporalizante da escolha, como explicitado na seção anterior; e como aquele principiar-se da obra, no salto temporalizante da criação e do desvelamento, no caso dessa seção.

Enquanto ontologias metafísicas da arte parte da coisa à obra, na busca de aspectos racionais, sensoriais e materiais da arte, a ontologia-existencial heideggeriana sugere outro movimento, para a desobstrução da questão da arte até então tomada enquanto coisidade da coisa, enquanto interpretação do ente em sua totalidade, enquanto objeto. Trata-se do movimento da obra à coisa, entendendo a coisa não metafisicamente, e sim a coisa no seu acontecer singular, acontecer vinculante de *terra e mundo*, na disputa originária do poder-velar-da-terra e do poder-desvelar-mundo na clareira da existência.

A disputa entre terra e mundo acena uma vibração tensa e uma confiabilidade que terra e mundo doam um ao outro no dispor-se obra, no configurar-se obra, no *traço-cisão*. É quando a obra instala um mundo e elabora a terra. “A Terra é a que não sendo forçada a nada é sem esforço e infatigável. Sobre a Terra e nela o homem histórico fundamenta seu morar no mundo. No que a obra instala um mundo, elabora a Terra. (...)”

A obra move e mantém a própria Terra no aberto de um mundo. A obra deixa a Terra ser uma Terra. (...) Aberta em sua claridade, a Terra somente se mostra como ela mesma ali onde a preservam e guardam como a que é essencialmente indecifrável e que recua diante de qualquer tentativa de apreensão, isto é, mantém-se constantemente fechada. (...) Porém, o fechar-se da Terra não é nenhum permanecer encoberto e rígido e uniforme. Mas ele se desdobra numa inesgotável abundância de modos simples e figuras. (...) O instalar um mundo e elaborar a Terra são dois traços essenciais do ser-obra da obra.” (Heidegger, 2010, pp.117-119).

Já a clareira acena um mundo, um lugar aberto no meio de cada existência, como um Nada originário que perpassa a existência e a ultrapassa: “No meio do sendo [*Dasein*, ente no sentido verbal da existência] na sua totalidade vige um lugar aberto. É uma clareira. Pensada a partir do sendo, ela é mais sendo do que o sendo. Por isso mesmo, este meio aberto não está envolto pelo sendo, mas é o próprio meio clareante que circunda todo sendo como o Nada que mal conhecemos.” (2010, p.133).

Estamos num círculo, terra e mundo, mundo e terra se co-pertencem no acontecer da verdade, no acontecer da obra. Daí a diferenciação e reunião tensa entre terra e mundo, no velar essencial da terra e no desvelar clareante da existência, reunidos no ser-obra, na figura traçada-cindida, no traçar-delimitante em tensão com o aberto, com o Nada originário: um Nada principiante, um originar-se obra sempre e a cada vez, ontológico-existencialmente.

A propósito, o Nada originário é uma importante chave dos escritos heideggerianos. Trata-se da espacialidade existida da cura e da clareira: diferentes perspectivas do acontecimento do ser. Se em *Ser e tempo*, a abertura ao ser é uma prerrogativa existencial com a incumbência da decisão, da cura, do poder-ser, a virada poética da ontologia-existencial agrava a abertura em torno da clareira, do aberto, do deixar-ser. Vejamos. Em *A origem da obra de arte*, o aberto vige na disputa entre terra e mundo e na reunião configurante da obra de arte, o que Heidegger chamou de traço-cisão. Em *A coisa*, o aberto vige no acontecimento singelo do ser-coisa na quadratura do mundo, numa diferenciação e reunião singela do quarteto: terra, céu, mortais e imortais. Tanto num como noutro escrito, o aberto alarga a abertura do mundanizar existencial, ou seja, o ser-no-mundo encontra o ser-obra e o ser-coisa, sendo a existência parte do

acontecimento da verdade, da temporalidade temporalizante dos mortais entre coisas e deuses, entre terra e céu.

O esclarecimento do Nada originário se faz necessário para evitar a noção do nada enquanto nenhuma coisa (pronome indefinido) e enquanto não existência (substantivo). Se for possível lançar uma compreensão, é como esse nada se remetesse a um verbo, a uma abertura verbal de cada existência, na qual pode vigorar a temporalidade originária: a cura e a clareira heideggerianas. A vigência da abertura verbal se refere mais às dimensões autênticas do poder-ser e do deixar-ser, menos às dimensões inautênticas do evitar-ser e do controlar-ser.

O Nada originário é uma espécie de hiato, abertura excessiva de possibilidades, abertura prévia a qualquer ato, pré-ato, se a leitora/o leitor preferir, quando na totalidade ilimitada do aberto no ente (ser-aí em *Ser e tempo*, ser-obra em *A origem da obra de arte*, ser-coisa em *A coisa*) vigoram possibilidades próprias de ser, possibilidades transpostas no salto temporalizante da escolha (*Ser e tempo*: poder-ser, cura, decisão), no salto temporalizante do traço-cisão (clareira em *A origem da obra de arte*: doação, criação, desvelamento), no salto temporalizante da quadratura (clareira em *A coisa*: simplicidade do acontecimento do nó do quarteto).

No Nada originário da obra vigora a essência da arte, vigora o acontecimento da verdade, verdade singular que principia na criação e no desvelamento. O ser-obra passa ser referido a um modo de ser, a modos singulares de ser, distanciando-se do caráter de coisa, de adjetivo, de objeto: “Na obra está a verdade em obra, portanto não apenas algo verdadeiro.” (2010, p.141).

A obra como modo de ser insinua uma beleza impensada até então: o belo existencial, belo iluminante no caso heideggeriano. É no ser-criado, no ser-criação e no ser-desvelamento que a obra toma forma num aparecer brilhante: “O aparecer brilhante, disposto na obra, é o belo. A beleza é um modo como a verdade vigora enquanto desvelamento.” (2010, p. 141), projetando sua beleza singular: “O aparecer é – como este ser da verdade na obra e como obra – a beleza. Assim, o belo pertence ao acontecer apropriante da verdade.” (2010, p.207). Inevitável aqui, mesmo de passagem, explicitar a outra direção que este trabalho vai tomar: a do belo existencial sujo!, justamente por questionar a ontologia incorpórea heideggeriana na sua abertura irrestrita e reluzente

sem a facticidade de ser-corpo-no-mundo; na sua imanência-transcendência vaga sem a situação hermenêutico-existencial mais próxima, a do existir-corpo que busca e se deixa dizer autêntica (acenar-se) e inautenticamente (representar-se) gestos, corpo e linguagem a um só tempo.

Na impossibilidade de explicitar o originário do ser-criado desde ele mesmo, sendo seu aparecer já referido a uma abertura de mundo, Heidegger discorre sobre o processo da criação e do desvelamento, mais próximo horizonte hermenêutico-existencial. Pois a obra não pode ser sem ser criada, sem os que criam e sem os que desvelam.

A essência do criar consiste no pro-duzir, no deixar-ser obra, no deixar acontecer a verdade como disputa originária e traço-cisão: “A verdade encaminha-se para a obra. A verdade vige somente como a disputa entre clareira e velamento na mútua oposição de Mundo e Terra. A verdade quer ser encaminhada para a obra como esta disputa de Mundo e Terra. A disputa não deve ser suprimida (...) A disputa não é nenhuma cisão como um cindir de uma mera fenda, mas, sim, a disputa é a intimidade do co-pertencer-se dos combatentes. Este traçar-cisão reúne rapidamente os oponentes mútuos na proveniência de sua unidade, a partir do fundamento único. Ele é traço-cisão fundamental. (...) Tal traçar não deixa que os oponentes mútuos se rompam, ele leva a mútua oposição de medida e limite à unidade do contorno.” (2010, pp. 159-161).

A criação atravessa o originário da arte, sendo a criação referida ao pro-duzir obra, ao trazer vigor pelos artistas, e não no sentido metafísico que é entendido a atividade dos artistas, o de impor vontade. “Na criação da obra, a disputa tem que ser, como traçar, retirada da Terra. A própria Terra tem que ser apresentada e usada como a que se fecha. Contudo, este usar não desgasta nem faz mau uso da Terra como um material, mas um tal usar apenas a liberta para si mesma. Este usar da Terra é um operar com ela (...) permanece sempre um usar a Terra no estabelecer da verdade na figura.” (2010, p. 163).

A essência do desvelar consiste no deixar acontecer a verdade como obra e na obra: “Quanto mais solitária a obra, estabelecida na figura, permanece em si, quanto mais puramente parece romper todas as referências com os homens, tanto mais facilmente o impulso do embate, que tal obra é, entra no aberto, tanto mais

essencialmente o extra-ordinário irrompe e o que aparece até aqui como ordinário-habitual se anula. Mas este impelir para o embate múltiplo nada tem de violento; pois quanto mais puramente a própria obra está arrebatada para a abertura do sendo [ente no sentido verbal] aberta por ela própria, tanto mais facilmente nos lança nessa abertura e nos retira, ao mesmo tempo, do habitual. Seguir este deslocamento quer dizer: transformar as referências habituais com o mundo e com a Terra e, desde então, suspender-se todo o fazer e avaliar, conhecer e olhar corriqueiros, para permanecer na verdade que acontece na obra. Somente a retenção deste perdurar deixa que o criado seja a obra que ela é. Isto: deixar a obra ser uma obra, nós denominamos o desvelo da obra.” (2010, p.169).

Sendo a essência da arte o modo de acontecer de cada obra, o originário da obra de arte entrelaça então o ser-criado, o ser-criação e o ser-desvelamento, num deixar-ser cada obra ela mesma. Enquanto artistas pro-duzem obra, instauram vigor, cada existência, em seu permanecer entre desvelamento e velamento, entre clareira e aberto, podem desvelar obra, ainda quando a obra criada segue aguardando ser desvelada: “Se realmente é uma obra, ela permanece sempre relacionada aos que a desvelam, mesmo quando e precisamente quando ela apenas espera por eles, e cuja entrada na sua verdade ela solicita e aguarda. Até o esquecimento no qual a obra pode cair não é nada; ele é ainda um desvelar.” (2010, p. 171).

Artistas criam obra, pensadores desvelam obra. O pensar aqui é mais uma disposição no permanecer entre desvelamento e velamento, entre clareira e aberto, menos uma posição de saber assegurado; mais um permanecer na retenção-originante das possibilidades abertas do ser-obra, menos uma retenção nas realidades já delimitadas. Daí a arte ser “o criativo desvelo da verdade na obra (...) o tornar-se e o acontecer da verdade”. (2010, p. 181).

A criação passa a recobrir tanto o desvelamento da obra de arte, o seu pro-duzir, como o próprio desvelamento da existência em sua abertura velada no mundo, quando o ser-no-mundo é traçado-cindido no Nada originário, na tarefa de desd-obrar, de *desdobrar* ser ontológico-existencialmente. É nesse sentido que a poesia é considerada a obra de arte por excelência, no habitar poético originário, num deixar-dizer-ser, no velar sagrado da terra e no desvelar mundo da existência.

Continua Heidegger: “A própria linguagem é *poiesis* em sentido essencial. Mas porque a linguagem é aquele acontecimento no qual, a cada vez, o sendo [ente no sentido verbal] como sendo se abre pela primeira vez para o ser humano, por isso é a poesia, a *poiesis* em sentido mais restrito, a mais originária *poiesis* em sentido essencial. A linguagem não é por isso *poiesis*, ou seja, porque é a poesia primordial, mas a poesia apropria-se na linguagem, porque esta conserva a essência originária da *poiesis*.” (2010, p. 189). Entendendo *poiesis* como um dizer concentrado e denso, a poesia apropria-se na linguagem quando esta permanece no entre-estar, no interstício, no hiato da obra, criando ou desvelando.

Como num círculo, retomando o movimento heideggeriano suscitado da obra à coisa, a coisa desfundada de conteúdos metafísicos e delineada no sentido da verdade em acontecimento, o originário da obra de arte retorna ao lugar da existência: da obra à existência. Sendo a essência da arte *poiesis*, a poesia inaugura mundo no que a obra-de-linguagem referida ao velar essencial da terra a concede, daí o deixar-dizer-ser enquanto habitação poética originária.

Ademais, a *poiesis* entrelaça o ser-criado, o ser-criação e o ser-desvelamento da seguinte forma: “a essência da *poiesis* é a fundação da verdade. O fundar compreendemo-lo aqui em triplo sentido: fundar como doar [ser-criado], fundar como fundamentar [ser-criação], fundar como principiar [ser-desvelamento]. Contudo, a fundação é realmente vigente apenas no desvelo. Assim, a cada modo do fundar, corresponde um do desvelar. (...) A fundação da verdade é fundação não somente no sentido da livre doação, mas também, e ao mesmo tempo, fundação no sentido desse fundar que põe o fundamento. O projeto poietizante provém do Nada, do ponto de vista de que ele nunca toma doação do corriqueiro e do existente até então. (...) Doação e fundamento têm em si o não-mediatizado do que nós nomeamos um princípio. (...) O autêntico princípio é sempre como salto um salto-prévio, no qual tudo que está por vir, ainda que velado, já se acha traspassado.” (2010, pp. 193-195).

Ousando transfigurar a figuração heideggeriana do doar, fundamentar e principiar, é quando no compreender-se afetivo-histórico-linguageiro no mundo, firmamos com um pé e saltamos com outro, criando e recriando-se poético-existencialmente.

‘O’

De passagem, me arrisco a desenhar paralelos entre diferentes Nadas na história da filosofia ocidental: o Nada niilista, o Nada *a priori*, o Nada transvalorado, o Nada originário, abrindo frestas para situar a questão da verdade da arte. O Nada niilista se encarrega de manipular e depreciar mundo em prol de verdades transcendentais, sendo a arte preterida pelo caráter humano da mediação. O Nada *a priori* investiga as condições de possibilidade do mundo e indica a arte como artístico, ou seja, como não essencial à verdade transcendental e, mais tarde, como não essencial à verdade romântica, como acidental: tradição romântica dos gênios. O Nada transvalorado se insurge contra os valores relegados à arte, ora renegados, seguindo a tradição transcendente, ora apequenados, no rastro da tradição transcendental. Trata-se de desfundar e fundar novos valores para a arte, agora valores imanentes ao mundo, espécie de *além no mundo* em seu eterno retorno, nem *além do mundo* (concepção transcendente), nem *aquém do mundo* (concepção transcendental).

O Nada originário se liga aos outros Nadas por justamente estes obstruírem o questionamento do sentido hermenêutico-existencial da arte, uma vez que a famigerada discussão do valor da arte provocou o esquecimento do sentido originário da arte, do sentido de ser-obra (ser-criado, ser-criação, ser-desvelamento), assumindo, na criação e no desvelamento, o sentido de desdobrar obra e de desdobrar-se obra, poético-existencialmente.

Repare a leitora/o leitor paralelos possíveis entre o Nada transvalorado e o Nada originário: tanto o Nada transvalorado como o Nada originário descortinam uma imanência-transcendência, um *além no mundo*, em dois caminhos diferentes: o Nada transvalorado desfunda e funda novos valores, subvertendo e invertendo os valores relegados à arte; o Nada originário desfunda valores metafísicos da arte e acena o sentido hermenêutico-existencial da arte, um fundar transitivo de cada existência: desimpedido, aberto, disposto afetivamente no mundo. Enquanto o Nada transvalorado desfunda e funda novos valores para a arte, o Nada originário desfunda o sentido dado, imobilizado, enrijecido, empalidecido do ser e acena o fundar hermenêutico-existencial

da arte, fundar frágil e principiante de cada existência, fundar inaugurante do acontecimento singular da arte.

Ademais, o Nada originário insinua uma ambiguidade essencial da verdade *entre ser e não-ser*. Não se trata de distinções e oposições maniqueístas da verdade *entre ser ou não-ser*, resultando em contraposições objetivas e agressivas, como incorre a tradição do pensamento ocidental! Trata-se mais de holismos existenciais, de buscas singulares por ser, não desprezando a ambiguidade essencial da verdade, entre desvelamento e velar essencial, entre verdade e não-verdade, entre autenticidades e inautenticidades.

A ambiguidade como modo de ser desfunda radicalmente a pretensão lógica da verdade, incluindo seu pressuposto da não contradição: ser ou não-ser. É assim que a filosofia heideggeriana deixa mostrar uma intuição sutil, um entre-ser, uma liminaridade entre ser e não-ser, um estar-entre, a caminho de ser. De outra forma: o ser é o ser que se arrisca, ultrapassando polaridades metafísicas em torno da oposição sujeito-objeto, firmando a própria temporalidade, com apenas possibilidades de ser-si-próprio, sem garantias. As possibilidades autênticas e inautênticas residem no modo errante a caminho de ser, no modo hermenêutico-circular a caminho de ser. A errância é a essência da ambiguidade.

Enquanto o erro é admitido como acidental, como adjetivo nas ontologias metafísicas tradicionais, contrapondo e invertendo ser a não-ser, verdade a não-verdade, a ontologia-existencial heideggeriana admite a errância como essencial, como risco assumido a caminho de ser, risco entre envios e desvios, entre autenticidades e inautenticidades, pois o desvelamento é referido ao duplo velar essencial da verdade: “O velamento pode ser um recusar ou apenas um dissimular. Nunca temos exatamente a certeza se ele é um ou outro. O velar vela e se dissimula a si mesmo. (...) A clareira acontece muito mais apenas como este duplo velar. O desvelamento do sendo [ente no sentido verbal da existência] nunca é, apenas, um estado existente, porém um acontecimento [acontecimento poético-apropriante].” (2010, p. 135).

Assim, o duplo velar acontece em dois sentidos: no sentido autêntico e inautêntico da não-verdade originária; sendo que no primeiro sentido o velar essencial pode se doar num aparecer reluzente (desvelamento da não-verdade em seu aparecer),

como pode se recusar (desvelamento da não-verdade em seu recusar): “Junto com o denegar velante deve, na essência da verdade, ser nomeada aquela mútua oposição que há entre a clareira e o velamento na essência da verdade. É o enfrentamento da disputa originária. (...) Instalando um Mundo e elaborando a Terra, a obra é o embate daquela disputa, na qual se conquista o desvelamento do sendo [ente no sentido verbal da existência] no todo, isto é, a verdade.” (2010, p. 139-141).

No sentido inautêntico da não-verdade originária, o velar dissimula, erra, se equivoca: “Que o sendo [ente no sentido verbal] possa iludir como aparência é a condição para que possamos nos enganar, não o inverso.” (2010, p. 135).

Agora sim é possível situar o compasso e o descompasso do meu texto com o Nada originário reluzente heideggeriano (principiar-se obra belo e sublime), encaminhando uma espécie de Nada originário sujo (principiar-se corpo belo e opaco). O sentido hermenêutico-existencial da arte se abre para a totalidade ilimitada da obra na disputa originária entre terra e mundo, no traço-cisão. Não obstante, ao criticar a totalidade limitada e dominadora do ente, a ontologia poética heideggeriana se encaminha para um acontecer ilimitado na vigência da obra. Acontece que a obra-criação e a obra-desvelamento enquanto incumbência existencial de desdobrar obra e de desdobrar-se obra, poético-existencialmente, não encontra delineamentos e contornos corporais, surgindo e insurgindo o impensado sentido hermenêutico-existencial da estética, como aquela que evita seguir estéticas metafísicas ao instaurar valores e disputar legitimidade junto aos territórios onto-teo-lógicos, e que busca reunir corpo à existência, não como consequência da facticidade de ser, mas como um simultâneo ontológico, em torno do gesto-existencial, corpo e linguagem existidos a um só tempo, de gestos que podem-dizer e deixam-dizer-ser no mundanizar movente do corpo.

De outra forma: ao me aproximar da ontologia-existencial heideggeriana surge uma inquietação: como desconsiderar o ser-corpo sendo ele o existir mais próximo? Daí o desafio deste texto de encaminhar uma ontologia estético-existencial, situando o Nada originário heideggeriano, Nada abismal, principiante e iluminante, em torno de um Nada originário sujo, Nada abismal, principiante e opaco, considerando a existência enquanto corpo que busca e deixa dizer ser, na iminência de máscaras e personagens de ser, autênticos (acenar-se) e inautênticos (representar-se), ambiente da questão de uma estética-existencial.

3- *A coisa* (1950) – Dizer enquanto habitação poética e terna: simplicidade do acontecimento da quadratura: terra, céu, mortais e imortais

Em *A coisa*, a tarefa do pensamento é retornar para a simplicidade do acontecimento, quando o pensamento representador e a técnica parecem ter assimilado de vez qualquer distância, não deixando as coisas surgirem, acontecerem, se manifestarem. Enquanto o pensamento representador avança arbitrariamente sobre as coisas, o pensamento meditativo dá o passo atrás, resguardando o acontecimento das coisas, entreabrindo distância, deixando-ser as coisas elas mesmas (*pelas coisas elas mesmas*). É quando as coisas se mostram, na simplicidade da reunião dos quatro: terra, céu, mortais e imortais, no acontecimento singelo do nó da luta que apropria reciprocamente, diluindo o tom de disputa entre mundo e terra.

Daí o caminho para o modo de ser das coisas mais simples e próximas, como uma jarra. Que é uma jarra? O ser-jarra se mostra no acontecimento poético-apropriante, na vigência da quadratura: “A doação da vaza pode ser uma bebida. Então ela dá água, ela dá vinho para beber. Na água doada, perdura a fonte. Na fonte perdura todo o conjunto das pedras e todo o adormecimento obscuro da terra, que recebe chuva e orvalho do céu. Na água da fonte, perduram as núpcias de céu e terra. As núpcias perduram no vinho que a fruta da vinha concede e no qual a força alimentadora da terra e o sol do céu se confiam um ao outro. Na doação da água, na doação do vinho perduram, cada vez, céu e terra. A doação da vaza é, porém, o ser-jarra da jarra. Na vigência da jarra, perduram céu e terra. A doação da vaza é bebida para os mortais. É ela que lhes refresca a sede. É ela que lhes refrigera o lazer. É ela que lhes alegra os encontros, a convivência. Mas, às vezes, o dom da jarra se doa na e para uma consagração. (...) Agora a vaza se torna poção dedicada aos imortais. A doação da vaza encontra, na poção, o dom, em sentido próprio. (...) Na doação da vaza, vivem, cada qual de modo diferente, os mortais e imortais. Na doação da vaza, vivem terra e céu. Na doação da vaza, vivem, em conjunto, terra e céu, mortais e imortais.” (Heidegger, 2002, pp. 150-151).

O ser-jarra transcende a mera materialidade do receptáculo, configurando-se inversamente no vazio que recebe, acolhe, retém, vaza, doa. Esse vazio nos remete ao Nada originário, numa terceira aproximação da ontologia-existencial heideggeriana: o vazio doa acontecimento! O Nada originário abre possibilidades próprias: do ser-aí na decisão (*Ser e tempo*), do ser-obra no traço-cisão (*A origem da obra de arte*), do ser-coisa na doação da verdade (*A coisa*).

Na doação da vaza, Heidegger desfunda qualquer apelo metafísico acenando um vazio que doa acontecimento na vigência da quadratura. “Na doação da vaza, vive a simplicidade dos quatro. A doação da vaza doa à medida que deixa morar, numa moradia, terra e céu, mortais e imortais. Mas morar já não diz agora a simples permanência de algo meramente dado. Morar apropria propriedades. Leva os quatro à clareira do próprio de cada um. A partir de sua simplicidade, eles se recomendam e se confiam reciprocamente uns aos outros. É na reunião desta recíproca fiança que eles se des-velam e des-cobrem que são o que são. A doação da vaza deixa morar, na simplicidade, a quadratura dos quatro. Ora, na doação da vaza, vive e vigora a jarra, como jarra. A dupla recepção, o recipiente, o vazio e a vaza, como libação de oferenda. O que se recolhe, na doação, recolhe-se a si mesmo, ao deixar e para deixar morar a quadratura na apropriação de sua propriedade. É neste recolher numa simplicidade múltipla de conjunção, que vive a vigência e o vigor da jarra.” (2002, p. 151).

O morar deixa-ser a coisa no acontecimento poético-apropriante. O morar se doa no habitar a quadratura, no habitar poeticamente a quadratura, no acontecimento simples e terno que deixa-ser a coisa e deixa-dizer-ser. A habitação poética originária no mundo acontece numa proximidade que resguarda distância, para na aproximação reunir o acontecimento da verdade.

A existência habita mundo. A coisa se doa no morar simples do nó que apropria verdade. Deixar-ser a coisa ela mesma é permanecer junto a elas resguardando distância. Deixar-dizer-ser mostra o brilho do seu acontecimento: “O quarteto vive na apropriação do jogo e como jogo de espelho dos quatro, que se fiam e confiam no compromisso recíproco de unir o desdobramento. O quarteto se dá na mundanização de mundo. O jogo de espelho do mundo se concentra na roda da dança da apropriação. E é por isso que a dança não abarca simplesmente os quatro num aro. A dança de roda é o nó (*der Ring*) de luta que se torce, retorce e contorce no jogo de espelho. Apropriando, o

nó de luta ilumina os quatro, no brilho de sua simplicidade. Na luz do brilho, o nó apropria os quatro, abrindo-os, por toda parte, para o mistério de sua vigência.” (2002, p. 158).

A ontologia poética heideggeriana convida pensar a vigência ontológica do mais próximo, protegendo o vigor da coisa. A coisa é pouca coisa, nas palavras de Heidegger, na contramão da irreversível tradição de objetos. A coisa em seu acontecer apropria verdade e deixa-dizer-ser no aparecer brilhante do nó simples da quadratura.

Outra vez a virada poética do dizer-ser descortina um modo brilhante de ser, agora de ser simples das coisas, num habitar poeticamente a quadratura entre coisas e deuses, entre terra e céu, mantendo ainda sob densas cortinas o habitar poeticamente corpo.

‘O’

As três seções da primeira parte do trabalho se configuram diferentes perspectivas da ontologia-existencial heideggeriana, diferentes caminhos para a questão do ser. Em *Ser e tempo*, a ontologia-existencial heideggeriana tanto critica como radicaliza ontologias tradicionais, desfundando pressupostos metafísicos da questão do ser, situando esses pressupostos em torno de dis-postos, do estar-lançado-no-mundo a caminho de ser: enviante na temporalidade autêntica e desviante na temporalidade inautêntica. O envio fundamental se dá na abertura originária da língua: na fala, na escuta, no silêncio. Nesta abertura acontece o poder-dizer-ser no entrelaçamento dos momentos constitutivos do existencial aglutinante da cura: disposições afetivas, pré-compreender, decadência. Assim, a ontologia-existencial heideggeriana inaugura um compreender-se afetivo no mundo articulado no dizer ontológico-existencial. Contudo, o poder-dizer-ser se refere a um aceno espacial, aceno sem a situação de existir-corpo, como o mais próximo modo de ser.

A virada poética da ontologia-existencial se abre para o acontecimento do ser das obras de arte e do ser das coisas mais simples. O mundanizar existencial encontra o acontecimento apropriante da arte e o acontecimento apropriante da quadratura. Em A

origem da obra de arte a pergunta pelo originário acena a disputa entre terra e mundo, entre velamento e desvelamento, entre velar essencial da terra e o desvelar clareante da existência, sendo a obra a diferenciação e reunião tensa de terra e mundo. O ser-criado da obra acontece na unidade do traço-cisão. O traçar-delimitante dos artistas na abertura do Nada excessivo configura obra, cria obra. O desvelar obra deixa surgir obra em seu aparecer iluminante. A pergunta pelo originário da obra retorna ao lugar da criação e do desvelamento da obra. Ao atravessar o mundanizar existencial, a disputa entre terra e mundo descortina o próprio ser-obra da existência, o desdobrar-se poético da existência. A poesia é a obra de arte por excelência no deixar-dizer-ser, no velar sagrado da terra e no desvelar mundo da existência. A virada poética do dizer ontológico-existencial radicaliza, adensa, agrava a abertura ontológica do dizer em habitação poética originária. Ainda assim, o dizer poético como instância existencial originária não encontra traços delineadores do corpo.

A diferenciação e a reunião terna da coisa descerram a quadratura do mundo: terra, céu, mortais e imortais. Em *A coisa*, a ontologia-existencial heideggeriana acena um deixar-dizer-ser poético na vigência simples das coisas, diluindo o tom de disputa entre terra e mundo, apropriando reciprocamente as coisas elas mesmas. A habitação poética e singela do dizer ganha quatro faces, mas ainda deixa escapar a face hermenêutico-existencial do corpo.

O dizer ontológico-existencial heideggeriano, de abertura ontológica a habitação poética originária, critica as ontologias do dito, as totalidades limitadas do ente. Não obstante, o aceno espacial do dizer-ser incorre na totalidade ilimitada do aberto, do aberto da existência (*Ser e tempo*), do aberto da obra (*A origem da obra de arte*), do aberto da coisa na quadratura (*A coisa*), encaminhando uma dimensão pura e reluzente para a existência autêntica, sem delineamentos e contornos do corpo. É quando nos destacamos da ontologia-existencial heideggeriana na direção de uma ontologia estético-existencial, indicando o impensado sentido hermenêutico-existencial do corpo em torno do gesto, corpo e linguagem existidos a um só tempo, numa compreensão de ser e de se tornar mundo, estético-existencialmente.

II - Para uma ontologia estético-existencial

Envios e Negócios
Expedição-Mundo
Desvios e Conquistas
Américas

Terra-Plana: Engano!
Redonda-Gira!
Inumanos!

Colonização à Vista
Catequizar Índios
Comer Almas
Explorar Riquezas
Açoitar Escravos

Abundância
Palmeiras e Palmares
Imigrantes Aportam
Gentes e mais Gentes

Grande Brasil: Raízes
Ancestras e Devoras

(Orlene)

1- Da espacialidade existida do dizer a corporalidade existida do gesto

Desde a ontologia-existencial heideggeriana

Depois da revolução copernicana na filosofia kantiana, a virada fenomenológico-hermenêutica dessubstancializa e temporaliza o ser em torno da existência, um ser que se dá e acontece no tempo, sendo este o pensamento-chave da obra *Ser e tempo* (1927). Nessa obra, tanto ontologias da substância, onto-teo-logias

com seus fundamentos racionais e lineares ora transcendentais ora transcendentes, como comportamentos medianos, comportamentos indiferentes ou arrogantes da posse do mundo, são criticados, ou melhor, são radicalizados, no sentido de serem situados radicalmente na temporalidade originária da existência, na sua dimensão autêntica.

A ontologia-existencial heideggeriana (o ser-tempo) busca descortinar modos e possibilidades de ser em torno do fenômeno da existência, do seu acontecer gestáltico, no sentido perspectivista, pois o *sentido de ser* ainda continua velado para a tradição filosófica. Enquanto os *existenciais* são modos de ser da existência, modos delineadores de estruturas abertas e relacionais, de indicações formais do ser, as possibilidades de ser se referem a propriedades (autenticidades) e impropiiedades (inautenticidades) de cada existência, formas possíveis delas se desdobrarem no tempo.

O modo originário da existência é pré-cognitivo, é *ser-em*, é *ser-no-mundo*, uma só unidade, enfrentando aqui as tradicionais concepções dualistas, manipuladoras e depreciadoras *do* mundo, no que incorrem perspectivas transcendentais, vinculadas com um *além do mundo*, e perspectivas transcendentes, com um *aquém*, com condições de possibilidade do mundo. Desfundando conteúdos metafísicos das ontologias da substância e formas inautênticas de comportamentos medianos, a ontologia-existencial heideggeriana acena um *além no mundo*: possibilidades autênticas da temporalidade originária, relacionando todas elas numa espécie de rede holística, onde as partes se remetem ao todo, o todo aqui entendido como cada existência no seu *já-ser* e *ter-de-ser*, na sua facticidade e incumbência de tornar-se, de escolher-se, de decidir-se.

O projetar autêntico da existência no tempo se dá no instante decisivo da *cura*. Não se trata da cura médica, com seus pressupostos científicos. A cura existencial diz mais sobre uma anteposição liberadora, um lidar no mundo, um virar-se no mundo. Ela reúne a temporalidade fática e abismal do *Dasein* (*Da*: aí, *sein*, ser: ser-aí) na *decisão* e articulando sentido de ser em dizeres existidos, por ser a fala abertura ontológica, assim como a escuta e o silêncio, constitutivos da fala. A cura é um modo aglutinante dos modos de ser da existência, modos referidos ao ser-aí-lançado-no-mundo-com-para-a-morte-porvindo. Por isso é um super-existencial, reunindo o ser-lançado, a dispersão e a fragmentação da existência, e inaugurando um *poder-ser* mais próprio, um tornar-se decidido, um aproximar-se de ser. De forma incisiva a cura nos encaminha para a *proximidade de ser*, numa grande-chave de leitura de *Ser e tempo*.

As possibilidades de ser se remetem aos modos de ser da existência, oscilando entre autenticidades e inautenticidades. Assim, acontece que cada *ser-aí* pode assumir seu *ser-no-mundo* autêntica ou inautenticamente. O modo de ser-em inaugura possibilidades inautênticas de ser em torno da ocupação com as coisas (*ser-junto-a*) e da preocupação com outras existências (*ser-com*). Trata-se de um lidar com coisas e com existências *dentro do mundo*, derivação do originário lidar existencial *no mundo*. As possibilidades autênticas do ser-junto-a se restringem ao rompimento da funcionalidade das coisas; e do ser-com, ao empenhar-se em comum pela mesma coisa.

Já o modo de *ser-para-a-morte* é o fundamento abismal e temporal da existência, inaugurando possibilidades autênticas de ser, quando o ser-aí assume a possibilidade da impossibilidade, a impendência iminente da morte no instante decisivo da cura, sendo esse instante a abertura para o *porvir*, para o poder-ser mais próprio. As possibilidades autênticas do ser-para-a-morte se relacionam ao ser-em, instância prévia de compreensão, daí o ser-em ser fundamentalmente abertura da existência no pré-compreender, nas disposições afetivas, na decadência e na fala. O ser-em assim entendido se reúne no existencial aglutinante da cura.

As possibilidades autênticas da existência se dão em círculos, numa rede holística entrelaçada e em movimento, no tempo hermenêutico-circular da existência, dissolvendo tempos lineares metafísicos. Ao passo que as possibilidades inautênticas do ser-para-a-morte ocorrem na indecisão, no mero ocupar-se de algo, aguardando uma sucessão de tempo, evitando ser e deixando de instaurar a própria temporalidade.

Como modo originário de inserção no mundo, o ser-em configura aberturas autênticas em torno do entrelaçamento do pré-compreender, das disposições afetivas, da decadência, da fala: “Todo compreender possui seu humor. Toda disposição é compreensiva. O compreender disposto possui o caráter de decadência. O compreender decadente e afinado pelo humor articula-se na fala, no tocante a sua compreensibilidade. A constituição temporal de cada um dos fenômenos mencionados remete, cada vez, a *uma* temporalidade que, como tal, garante a unidade estrutural possível do compreender, disposição, decadência, fala.”(Heidegger, 2008, p. 421, grifo do autor).

O pré-compreender se refere a um compreender-se no mundo disposto afetivamente na possibilidade da impossibilidade porvindo na abertura da fala, da escuta

e do silêncio. As disposições afetivas se referem a um enviar e desviar do próprio estar-posto, do estar-lançado no mundo; e sem justamente poder observar esse posto, se dispõe, tanto enviando autenticamente, decidindo ser, como desviando inautenticamente, evitando ser. A decadência se refere à situação limite originária, ao ser-para-a-morte – sem conotações maniqueístas (ser *ou* não-ser), com conotações da ambiguidade essencial da existência (ser *e* não-ser) –, por ser o instante que a existência agarra seu estar-lançado em sentido próprio, temporalizando-se na decisão antecipadora de si mesmo. A fala, a escuta e o silêncio se referem a aberturas que podem-dizer-ser, articulando compreensão de ser, compreensão transitiva, desimpedida, aberta, disposta afetivamente no mundo.

A ontologia-existencial heideggeriana nos acena uma compreensão histórica, afetiva e linguageira. Os afetos podem encaminhar ser mais primordialmente que a cognição... Enquanto o afeto do medo se dispõe no mundo evitando ser, a angústia se dispõe nos lançando no Nada excessivo e inóspito, daí ser uma disposição fundamental, por sustentar a abertura do instante decisivo, em possibilidades próprias de ser. Trata-se do habitar estranho no mundo, podendo-dizer-ser, numa possível leitura. Pois o poder-ser da existência é atravessado pela fala, pela escuta e pelo silêncio, é atravessado pelo compreender-se afetivo no mundo. O silêncio é uma abertura ontológica ímpar, acenando a habitação do dizer autêntico, e no caso da angústia, o silêncio habita uma abertura própria e excessiva, àquela que a existência pode-dizer-ser acolhendo o habitar estranho no mundo.

Na direção da virada poética heideggeriana

Que o habitar estranho no mundo das disposições afetivas aproxime cada existência de seu próprio, isso não é questionado. A inquietação surge quando a abertura excessiva de possibilidades próprias de ser, especialmente a abertura na angústia, não encontra na ontologia-existencial heideggeriana uma sustentação em torno da corporalidade em suas possibilidades ontológico-existenciais, como quando no silêncio o corpo se torna gesto buscando e deixando dizer-ser, no dizer existido do gesto, numa radicalização do aceno espacial do dizer-ser heideggeriano.

Gestos dispostos no mundo, seguindo a trilha aberta pela ontologia-existencial heideggeriana, distanciados de gestos postos no mundo, gestos indiferentes ou arrogantes da posse do mundo. O impensado sentido de ser gesto, corpo e linguagem a um só tempo, desestabiliza estéticas tradicionais de abordagens metafísicas do corpo, da linguagem, da imaginação, das artes, questões relegadas ao território estético pelo pensamento onto-teo-lógico; desestabiliza no sentido perspectivista da arte enquanto existência, desfundando a polêmica metafísica e agressiva em torno do valor conteudístico da arte. Trata-se de abrir frestas, caminhos, trilhas, terrenos de ser, com Heidegger, de abrir-se para a situação de existir-corpo, contra Heidegger.

O passo atrás em relação às estéticas tradicionais parte do dizer ontológico-existencial, pois a cisma dos conteúdos e do valor da estética provoca o esquecimento do sentido hermenêutico-existencial da estética, ou seja, provoca o esquecimento da estética enquanto forma, enquanto gesto-existencial, com o fundamentar frágil da existência na busca singular por ser.

Não obstante, é preciso mais um passo, ou melhor, um passo a menos, provocando a ontologia-existencial heideggeriana, situando a espacialidade existida do dizer, aquela que reúne no poder-dizer-ser a facticidade e a dispersão do compreender-se no mundo, em torno da corporalidade existida do gesto. Trata-se de insinuar uma radicalização do aceno espacial do dizer em gesto-existencial, em corpo e linguagem existidos.

No próprio pensamento heideggeriano, a virada poética, do poder-ser ao deixar-ser, do dizer enquanto abertura ontológica e habitar estranho no mundo ao dizer enquanto habitação poética originária, deixa insuspeita a espacialidade existida do dizer. Uma virada estética da ontologia-existencial aponta o impensado sentido de ser corpo, a corporalidade existida do gesto, no momento em que o dizer-ser não diz o existir mais próximo, o do corpo, entendido não-metafisicamente, em possibilidades hermenêutico-existenciais ainda encobertas.

Para descortinar a virada poética do dizer, me lanço em dois outros escritos heideggerianos: *A origem da obra de arte* (1936) e *A coisa* (1950). A fenomenologia da *para as coisas elas mesmas* se torna, se torce, se agrava em hermenêutica do *pelas coisas elas mesmas*. É uma das formulações possíveis da virada poética heideggeriana.

Descortinadas as camadas autênticas de ser na *fenomenologia*, não cabe mais explicitar o acontecimento autêntico senão deixá-lo acontecer no tempo existencial poético-apropriante, inclusive esclarecendo a opção heideggeriana de ter retido a segunda parte de *Ser e tempo* (conforme explicitado na *Carta sobre o "humanismo"*, de 1946): tempo e ser, pois não bastava criticar linguagens metafísicas, se valendo destas para encaminhar linguagens autênticas de ser; sendo preciso deixar-dizer-ser no *acontecimento hermenêutico*. É assim que a prerrogativa existencial do poder-dizer-ser se rende ao acontecimento do ser, ao deixar-dizer-ser: na habitação poética e tensa do dizer-ser das obras de arte, formulado em *A origem da obra de arte*, e na habitação poética e terna do dizer-ser da quadratura de mundo, a seguir *A coisa*.

Se a ontologia-existencial heideggeriana indica a prerrogativa existencial em constituir mundo, em mundanizar, sendo o *lidar com* as coisas (ser-junto-a) e com outras existências (ser-com) desdobramentos secundários do *lidar no mundo*, a virada poética heideggeriana encontra o acontecimento do ser das obras de arte e do ser das coisas mais simples, no deixar-dizer tenso e depois singelo da *verdade de ser*, sendo esta outra forma de acentuar a virada heideggeriana: do sentido de ser (poder-ser) a verdade de ser (deixar-ser).

Em *A origem da obra de arte*, o mundanizar existencial encontra a pergunta pelo originário das obras de arte. Aliás, cumpre ressaltar a essência poética e não-metafísica do originário, em consonância com o sentido transitivo e circular de principiar, de saltos fundadores de temporalidade, saltos abissais e principiantes..., em contraste com a essência metafísica, com pressupostos lineares e causais, de origem, de começo, de primeiro. Já o título do escrito heideggeriano pode ser entendido nesse duplo registro: crítica a origens metafísicas da obra de arte e pergunta pelo originário da obra de arte.

Pois bem, a ontologia-existencial heideggeriana novamente coloca a pergunta pelo ser, agora pelo ser da obra de arte. Antes de encaminhar a questão, ele se vê atolado nas ontologias metafísicas da arte e na tarefa de desobstruir o caminho. Da antiguidade a contemporaneidade, a arte foi apreendida como coisidade da coisa, como interpretação do ente em sua totalidade, como objeto, tanto de conhecimento e de sensações, como de matéria enformada. Acontece que subsiste uma violência, uma agressão à obra quando se reduz o ser-obra ao ser-coisa ou ao ser-utensílio, abstrata, sensorial ou empiricamente.

O ser-obra precisa repousar em seu ser como ele é, não ser tomado a partir de aspectos racionais, de vivências sensoriais ou de suportes a formas estéticas. Mesmo um par de sapatos de uma camponesa no quadro de Van Gogh pode realizar o ser-obra, quando o ser-utensílio se apresenta sem apelos referenciais aparentes e habituais, apenas os sapatos da camponesa: “Da escura abertura do interior gasto dos sapatos a fadiga dos passos do trabalho olha firmemente. No peso denso e firme dos sapatos se acumula a tenacidade do lento caminhar através dos alongados e sempre mesmos sulcos do campo, sobre o qual sopra contínuo um vento áspero. No couro está a umidade e a fartura do solo. Sob as solas insinua-se a solidão do caminho do campo em meio à noite que vem caindo. Nos sapatos vibra o apelo silencioso da Terra, sua calma doação do grão amadurecente e o não esclarecido recusar-se do ermo terreno não-cultivado do campo invernal. Através deste utensílio perpassa a aflição sem queixa pela certeza do pão, a alegria sem palavras da renovada superação da necessidade, o tremor diante do anúncio do nascimento e o calafrio diante da ameaça da morte. À *Terra* pertence este utensílio e no *Mundo* da camponesa está ele abrigado. A partir deste pertencer que abriga, o próprio utensílio surge para seu repousar-em-si.” (Heidegger, 2010, p. 81, grifos do autor).

Assim, mesmo o ser-utensílio em seu caráter entre coisas e obras, não meramente uma coisa, não propriamente uma obra, pode abrigar o ser-obra, na disputa originária entre terra e mundo. Em outras palavras: os sapatos da camponesa deixam aparecer o ser-obra na vibração tensa e na confiabilidade que terra e mundo doam um ao outro. Vibração tensa na disputa primordial: poder velar da terra, poder desvelar na clareira existencial. O acontecer do ser-utensílio no quadro escapa à mera serventia, ao desaparecimento do ser, e repentinamente pode levar a outro lugar, ao lugar do ser-obra, ao acontecer histórico da verdade através da obra e na obra.

Nesse ínterim, nos aproximamos da essência da arte: acontecimento da verdade na obra. Em outras palavras: a arte é o modo como a verdade se dá em cada obra. Uma sutileza: enquanto as ontologias metafísicas da arte partem da coisa para a obra, obstruindo a questão, a ontologia-existencial heideggeriana sugere um movimento da obra para a coisa, no modo singular de acontecer cada coisa, enquanto aquele desvelar mundano do velar misterioso e auto-referido da obra.

Sem igualar-se à matéria, a terra sustenta nas obras um mistério auto-referido resistindo a qualquer abertura de mundo, daí o choque, o embate, a disputa entre terra e mundo: “O mundo fundamenta-se sobre a Terra e a Terra irrompe enquanto mundo. (...) O mundo aspira, no seu repousar sobre a Terra, a fazê-la sobressair. Ele não tolera, como o que se abre, nenhum fechamento. Porém, a Terra tende, como a que abriga, cada vez a abranger e a conservar em si o mundo” (Heidegger, 2010, p.121).

A disputa, contudo, não incorre numa separação, senão na unidade do *traço-cisão*: do traçar-delimitante em tensão com o aberto, com o Nada originário: um Nada principiante, um originar-se obra sempre e a cada vez, ontológico-existencialmente. Esse traçar disposto na obra instala um mundo e elabora a terra.

A terra confia a abertura do mistério da obra aos que a criam (pro-duzir obras, ou seja, trazer vigor pelos artistas) e aos que a desvelam (trazer para o acontecer o ser-obra), quando estes deixam-ser cada obra ela mesma, no projetar iluminante e belo da verdade na obra, passando a beleza a um modo de ser, não simplesmente um adjetivo, uma característica, um acidente, como no rol de implicações das teorias da arte e do belo.

Sendo a essência da arte o modo de acontecer de cada obra, o originário da obra de arte diz respeito tanto ao ser-criado da obra como aos que criam e aos que desvelam. A questão ganha novos contornos quando a criação atravessa o originário da arte, sendo a criação referida à obra, não ao artista. A criação passa a recobrir tanto o desvelamento da obra de arte, o seu pro-duzir, como o próprio desvelamento da existência em sua abertura velada no mundo, quando o ser-no-mundo é traçado-cindido no Nada originário, na tarefa de desd-obrar, de *desdobrar* ser ontológico-existencialmente. É nesse sentido que a poesia é considerada a obra de arte por excelência, num habitar poético originário, num deixar-dizer-ser, no velar sagrado da terra e no desvelar mundo da existência.

Retomando àquele sutil movimento heideggeriano suscitado da obra à coisa, a coisa enquanto acontecer da verdade, o originário da obra de arte se torce em outro movimento, agora da obra à existência, entendendo a criação e o desvelamento como incumbência existencial do trazer e deixar-ser cada obra ela mesma. A poesia inaugura

mundo no que a obra-de-linguagem referida ao velar essencial a concede, daí a leitura do dizer enquanto habitação poética originária.

Novamente aqui insinuo uma estética-existencial: o dizer projetante de mundo passa ao acontecimento poético numa diferenciação e reunião tensa entre terra e mundo, delineando a própria existência como instância originária e abismal, em saltos criadores e desveladores da temporalidade, saltos referidos ao velar essencial que pode tanto doar como recusar ser. Não obstante, ainda esbarra na totalidade ilimitada da obra, na abertura autêntica sem contornos corporais, despontando a questão da corporalidade existida do dizer enquanto gesto, enquanto deixar-dizer-ser, enquanto deixar-desdobrar-ser no mundanizar movente do corpo.

Em torno da coisa e da corporalidade

A aproximação dos deuses nos escritos heideggerianos anuncia o mundo como *quadratura*, agora como um resguardar ser de quatro faces: terra, céu, mortais e imortais; desfundando de vez a *esfera* da subjetividade da consciência que se põe *diante do mundo*, resultando em dualismos metafísicos. Em *A coisa*, a quadratura acontece na simplicidade da reunião dos quatro, reunindo as coisas elas mesmas (*pelas coisas elas mesmas*), diluindo o tom de disputa entre mundo e terra no acontecimento simples e terno do nó da luta que apropria reciprocamente.

Se em *Ser e tempo*, as coisas não são, se dão *dentro do mundo*, em *A origem da obra de arte* e *A coisa* as coisas são *no mundo*: no acontecer poético-apropriante. Trata-se de tentativas de adensar a pergunta pelo ser na sua *proximidade*, cuidadosamente criticando e entreabrindo distância dos fundamentos onto-teo-lógicos, uma vez que o ser foi esquecido (*Ser e tempo*), tornado meramente artístico (*A origem da obra de arte*) e assimilado pela técnica (*A coisa*).

Eis o clima deste texto de Heidegger: pensar a crise da proximidade, a supressão das distâncias e dos afastamentos no mundo técnico, no qual o igualmente mais próximo está igualmente mais distante. Daí o caminho para o modo de ser das coisas mais simples e próximas, como uma jarra.

Que é uma jarra? Ela pode ser dada como objeto no pensamento representador, num passo a frente; como pode se doar no pensamento meditativo, num passo atrás. Este último pensamento é escolhido na tarefa de desvelar a coisa na sua proximidade de ser. Como um receptáculo, a jarra recebe outro dentro de si e reside justamente nisso, no vazio que recebe, acolhe, retém, vaza, doa...: “A doação da vaza pode ser uma bebida. Então ela dá água, ela dá vinho para beber. Na água doada, perdura a fonte. Na fonte perdura todo o conjunto das pedras e todo o adormecimento obscuro da terra, que recebe chuva e orvalho do céu. Na água da fonte, perduram as núpcias de céu e terra. As núpcias perduram no vinho que a fruta da vinha concede e no qual a força alimentadora da terra e o sol do céu se confiam um ao outro. Na doação da água, na doação do vinho perduram, cada vez, céu e terra. A doação da vaza é, porém, o ser-jarra da jarra. Na vigência da jarra, perduram céu e terra. A doação da vaza é bebida para os mortais. É ela que lhes refresca a sede. É ela que lhes refrigera o lazer. É ela que lhes alegra os encontros, a convivência. Mas, às vezes, o dom da jarra se doa na e para uma consagração. (...) Agora a vaza se torna poção dedicada aos imortais. A doação da vaza encontra, na poção, o dom, em sentido próprio. (...) Na doação da vaza, vivem, cada qual de modo diferente, os mortais e imortais. Na doação da vaza, vivem terra e céu. Na doação da vaza, vivem, em conjunto, terra e céu, mortais e imortais.” (Heidegger, 2002, pp. 150-151).

A pergunta pelo ser da jarra encontrou o acontecimento poético numa diferenciação e reunião singela de céu, terra, mortais e imortais. É quando mundo fica referido ao evento, à apropriação recíproca das diferenças do quarteto, numa proximidade que resguarda a distância, para na aproximação se dar a vigência ontológica: festa dos diferentes! Resguardar a distância até a festa não implica separação!⁴ A convivência cotidiana contemporânea se permite cada vez menos pensar assim...

A crise da proximidade impera e o retornar para a simplicidade do acontecimento da quadratura se constitui um desafio. Este ensaio heideggeriano convida o dizer-ser do mais próximo, o pensar os contornos da existência em seu habitar entre

⁴ Inclusive, nos remetendo ao traço-cisão em *A origem da obra de arte*, a cisão não separa, se reúne no traço inaugurante de mundo; nos remetendo também a de-cisão em *Ser e tempo*, a decisão não encerra, não rompe possibilidades, ao contrário, abre reunindo possibilidades próprias.

coisas e deuses, entre terra e céu. Ainda assim, o corpo enquanto existir mais próximo escapa à ontologia-existencial heideggeriana.

A questão do existir-corpo não pode ser deixada de lado por conta dos distintos rumos da filosofia da biologia⁵ e da filosofia da existência. A virada biológica do pensamento pressupõe um fundo subterrâneo do corpo, ora volitivo ora evolutivo, discutindo conteúdos e o valor destes. A virada ontológico-existencial heideggeriana se distancia de quaisquer metafísicas, sejam elas de apelos racionais, religiosos, culturalistas ou biológicos, encaminhando a discussão do esquecimento do ser em seu sentido verbal e não substantivo, não-conteudístico. Daí o sentido hermenêutico-existencial de ser e de se tornar mundo em torno da espacialidade existida do dizer.

Não obstante, esta espacialidade esbarra na totalidade ilimitada do aberto, do aberto da existência (*Ser e tempo*), do aberto da obra (*A origem da obra de arte*), do aberto da coisa na quadratura (*A coisa*). Mesmo acompanhando a crítica à totalidades limitadas e dominadoras do ente, é preciso indicar a impossibilidade de uma abertura irrestrita, de uma autenticidade pura, sem delineamentos e contornos do corpo, no impensado sentido hermenêutico-existencial do corpo.

A corporalidade existida do gesto provoca a abertura irrestrita heideggeriana, acenando uma abertura-fechamento, uma abertura restrita ao surgir e insurgir do corpo, no acontecimento estético da existência, entre gestos autênticos e gestos inautênticos. O estar-desdobrando-gestos se liga a abertura afetiva, histórica e originária da língua formulada pela ontologia-existencial heideggeriana, e insinua uma radicalização do aceno espacial do dizer em gesto, no enviar gestos acenados (escolher-se) na temporalidade autêntica, no desviar gestos encenados (representar-se) na temporalidade inautêntica.

Depois da virada ontológico-existencial heideggeriana do dito, acenando uma ontologia do dizer, de abertura ontológica a habitação poética originária, numa espacialidade existida do dizer, possibilidades para uma corporalidade existida do gesto têm lugar em torno de uma virada estética do dizer ontológico-existencial, quando o aceno espacial pode ser situado radicalmente em gesto, corpo e linguagem existidos.

⁵ Para assomar-se à problemática em torno da virada biológica do pensamento, pode-se consultar ABRANTES, Paulo e colaboradores, *Filosofia da biologia*, 2011.

Eis o lugar da questão da corporalidade existida do gesto, provocando a espacialidade existida do dizer, quando no mundanizar movente de cada existência, o existir mais próximo desponta em gestos, estético-existencialmente. É nesse sentido que se torna possível pensar uma autenticidade opaca, àquela que reúne corpo a existência, não como consequência da facticidade de ser, mas como um simultâneo ontológico, em torno do gesto-existencial, corpo e linguagem a um só tempo.

O ser-corpo, ou melhor, o existir-corpo e o co-existir corpos na quadratura do mundo, abriga o lugar da questão de uma ontologia estético-existencial, não como mais um modo de ser, mas como um modo aglutinador, sujando a ontologia reluzente heideggeriana: a ontologia da cura (poder-ser, decisão) e da clareira (deixar-ser, serenidade), em torno do gesto-existencial, em torno da opacidade existida do corpo, de onde desponta o escolher-se gestos (poder-dizer-ser) e o deixar-surgir gestos (deixar-dizer-ser), numa compreensão autêntica de ser e se tornar mundo, estético-existencialmente.

∩

Em suma, o mundanizar existencial (*Ser e tempo*) encontra o ser-obra, o desdobrar-se obra (*A origem da obra de arte*), e o ser-coisa, o acontecimento singelo da coisa na quadratura (*A coisa*). Contudo, não encontra o dizer-ser mais próximo, a corporalidade existida, no impensado sentido hermenêutico-existencial do gesto, corpo e linguagem existidos, igualmente instauradores do tempo hermenêutico-circular da existência, do tempo hermenêutico-espiral da quadratura.

Evitou-se até agora uma autenticidade pura e reluzente, no que incorre a ontologia poética heideggeriana, visando abrir caminho para uma ontologia estético-existencial, para uma autenticidade opaca e existida do corpo, em torno do gesto-existencial, numa compreensão de ser e de se tornar mundo delineadamente corpo, entre coisas e outros corpos, estético-existencialmente, escolhendo e deixando surgir gestos que dizem e se comprometem na quadratura do mundo.

Interstício- Radicalizando a ontologia incorpórea heideggeriana desde o Brasil

A filosofia heideggeriana não lega conteúdos ontológicos, senão uma série de delineamentos, de formas sem conteúdos: uma contribuição explosiva aos fundamentos sólidos, firmes e assegurados das filosofias tradicionais. Esses delineamentos transcendem quaisquer dualismos metafísicos, inclusive o dualismo matéria-forma, implícito recorrente nas estéticas tradicionais.

As formas evocadas por Heidegger vinculam-se ao sentido hermenêutico-existencial de ser, a holismos existenciais, a formas de ser-de-cada-um-de-cada-dia, entre autenticidades e inautenticidades; em última instância, ao sem-fundamento da existência, desfundamento como eu prefiro, e ao fundar frágil e arriscado da temporalidade da existência. Frágil e arriscado no sentido originário desvelado pela ontologia-existencial heideggeriana, o do decidir-se (*Ser e tempo*), o do desdobrar-se obra (*A origem da obra de arte*), o do resguardar o acontecimento do ser-coisa na quadratura do mundo (*A coisa*).

No meu caminho-pensamento, a ontologia-existencial heideggeriana é insuficiente. É preciso abrir caminhos. É quando busco radicalizar a espacialidade existida do dizer em torno da corporalidade existida do gesto, provocando o ser-no-mundo heideggeriano em sua espacialidade existida sem corpo, sem a situação radical de existir-corpo, e entreabrindo distância dessa ontologia a caminho de uma ontologia estético-existencial. Para tanto, dou um segundo passo atrás. O primeiro foi dado acompanhando Heidegger na crítica do pensamento onto-teo-lógico. O segundo radicaliza a ontologia incorpórea heideggeriana em torno do mundanizar movente do corpo que diz e se deixa dizer gestos.

Somente uma metafilosofia daria conta deste segundo passo atrás. O *filosofar desde* de Julio Cabrera, como formulado no *Diário de um filósofo no Brasil* (2013), me permite encaminhar a tarefa de radicalizar Heidegger desde o Brasil. À revelia das noções de filosofia no e do Brasil, o filosofar desde não se identifica com o pensamento

metafísico (no sentido inflacionado tradicional do mais-vale-ser), se abrindo para uma metafísica mínima, para a situação incontornável e singular de ser-corpo, do ser-decada-um-no-mundo. Daí o ato singular de filosofar⁶, o horizonte histórico-existencial do filosofar, atravessado por circunstâncias históricas, mas não coincidente a elas. O ato singular de filosofar é irreduzível aos apelos hipermetafísicos das filosofias tradicionais, apelos aspirantes de coincidência ora subjetivista, ora nacionalista, ora universalista.

Assim, não se pretende incorrer no pensamento metafísico tradicional, e sim descortinar a situação radical do ser-corpo com o aporte de pensamentos singulares desde o Brasil, das ontologias corpóreas de Oswald de Andrade, de Vilém Flusser, de Marcia Tiburi, assomando os esforços deste trabalho no caminho-pensamento na direção do sentido de ser corpo, de uma ontologia estético-existencial.

Além do filosofar desde, da metafilosofia perspectivista, a filosofia pluralista cabreriana esboçada em *Margens das filosofias da linguagem* (2003), esclarece a opção de reunir diferentes perspectivas neste texto, entendendo ser uma singularidade (não metafísica no sentido inflacionado tradicional) aquela sensivelmente aberta e ética (sentido metafísico mínimo que busca singularizar-se, reunindo-se a singularidades no abismo imanente à vida), disposta a ouvir outras singularidades⁷, acompanhando Cabrera; entendendo também ser um confronto esclarecedor e não eliminativo que possibilita delinear margens porosas de questões.

No caso deste texto, cumpre explicitar a reunião de diferentes perspectivas – numa festa das diferenças, heideggerianamente, numa devoração das diferenças, oswaldianamente, numa ponte das diferenças, flusserianamente, numa gravura das diferenças, tiburianamente –, perspectivas desestabilizadoras dos cânones filosóficos, dos núcleos metafísicos higiênicos, nos quais são inibidas senão marginalizadas as diferenças, justamente de onde surgem e insurgem belas-sujas existências: um filósofo camponês, um filósofo mestiço, um filósofo imigrante, uma filósofa mulher, ainda que o filosofar camponês seja devorado, expatriado, acinzentado pelos demais na seção final do texto; divergindo da produção filosófica tradicional homem-urbano-branco-rico-

⁶ Ver Cabrera, Julio. *Diário de um filósofo no Brasil*, p. 33.

⁷ Ver Cabrera, Julio. *Margens das filosofias da linguagem*, sobretudo a Introdução e a seção Questões metafilosóficas.

heterossexual, produção viciada pelos diferentes desdobramentos do patriarcalismo ocidental. Faço notar as singularidades destes filósofos justamente porque ontologias estético-existenciais não se preocupam tanto em expor conteúdos, senão em expor formas vinculantes de modos de ver e dizer mundo, do modo de ser-corpo-no-mundo em última instância.

Se a ontologia-existencial heideggeriana desfunda onto-teo-logias (*Ser e tempo*) estéticas tradicionais (*A origem da obra de arte*) e o pensamento técnico (*A coisa*), acenando o sentido verbal e não substantivo da existência, em modos de ser-no-mundo, de ser-obra, de ser-no-acontecimento-da-coisa; esta ontologia não descortinou o modo de ser-corpo, como o mais próximo da existência, talvez menos pelos perigos da metafísica biológica, talvez mais pela abertura luminosa, incorpórea e salvacionista, no retorno a casa do pai *logos*.

Sim, a ontologia camponesa heideggeriana incorre no messianismo, no retorno à proximidade do ser na habitância patriarcal da linguagem, como explicitado na *Carta sobre o "humanismo"*, de 1946: "Aquele que joga no projetar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a ec-sistência do ser-aí como sua essência. Este destino acontece como clareira do ser, forma sob a qual o destino é. Ela garante a proximidade do ser. Nesta proximidade, na clareira do 'aí', mora o homem como o ec-sistente, sem que já hoje seja capaz de experimentar propriamente este morar e assumi-lo. A proximidade 'do' ser, modo como é o 'aí' do ser-aí, é pensada na conferência sobre a elegia de Hölderlin 'Retorno' (1943) a partir de *Ser e tempo*; é a partir da poesia do poeta que esta proximidade do ser é percebida numa linguagem mais radical e nomeada 'pátria' a partir da experiência do esquecimento do ser. Esta palavra é pensada aqui num sentido mais originário, não com acento patriótico, nem nacionalista, mas de acordo com a história do ser. (...) A pátria deste morar historial é a proximidade do ser." (1983, pp 161-162).

No resgate de ontologias ameríndias, o realismo antropofágico oswaldiano permite devorar a ontologia poética heideggeriana, mastigando sua perspectiva e cuspiendo seu messianismo. O que se impele é o tempo poético-circular-espiral da existência. O que se cospe é a linguagem luminosa e messiânica. O matriarcado devorador da língua não promete nada, antes recoloca a tarefa de tornar-se diante do aberto imanente e perigoso da vida; apontando, portanto, para um dizer estético-

devorador de perspectivas saborosas, ligado ao corpo e ao imperativo de tornar-se, despontando aqui um primeiro sentido hermenêutico-existencial de ser-corpo.

Numa elástica ontologia da língua, o realismo apátrida flusseriano permite expatriar a ontologia camponesa heideggeriana de sua fixação autêntica, fazendo esta se abrir para diferentes camadas da língua que subjaz a realidade: a camada da poesia (pensar regressivo) articulada à camada da ciência (pensar progressivo). Diferente da condenação da ciência e da técnica – últimos desdobramentos da onto-teo-logia – pelo germanismo e pelo provincianismo heideggeriano, o pensamento flusseriano busca descortinar possibilidades autênticas e inautênticas para cada camada, inclusive fazendo notar que Heidegger deixou de elaborar uma ontologia da língua pelo descaso à língua progressiva, diluidora da atividade densa e criadora da poesia. Eis um segundo sentido hermenêutico-existencial de ser-corpo: dizer estético-apátrida, estético pois o corpo se expõe ao seu próprio abismo, ao seu próprio caos na atividade poética, apátrida pois a atividade criadora pensa entre línguas-cosmos e transporta língua na tradução, implicando uma abertura e não identificação do intelecto com a pátria.

Acinzentando a ontologia, o realismo melancólico tiburiano escava a singularidade de ser corpo, gravando e borrando a transparência luminosa do pensamento, inclusive a heideggeriana, em torno da verdade cinza, verdade tensa entre corpo e pensamento, na indisposição originária e insurgente da melancolia, na indisposição que produz vida e se deixa insurgir na ação criativa, na gravura, no sulcar da escrita enquanto corpo, despontando um terceiro sentido hermenêutico-existencial, o do dizer estético-singular, crivada de linguagem opaca, ambígua, cinza do ser-corpo.

Em suma, de três modos diferentes, é possível sujar a ontologia incorpórea heideggeriana: com o corpo devorador oswaldiano, com o corpo apátrida flusseriano, com o corpo cinza tiburiano. Passo a considerar cada modo nas próximas três seções, reunindo elementos confrontadores da filosofia de Heidegger e ensaiando uma ontologia estético-existencial.

2- *Corporalidade devoradora: Oswald de Andrade*

3 de Maio

Apreendi com meu filho de dez anos
Que a poesia é a descoberta
Das coisas que nunca vi

(Oswald de Andrade)

Ver o mundo com uma ingenuidade infantil, nos convida este poema oswaldiano, embasado na exortação de um ano antes, contido no *Manifesto da Poesia Pau Brasil*, de 1924: “Nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo. *Ver com os olhos livres*.”. Não se trata de purismo, mas de uma aproximação das coisas e captação dos acontecimentos. A ingenuidade se constitui uma importante chave do pensamento deste autor. Aliás, uma importante chave para, desde já, aproximar radicalmente Oswald de Andrade e Martin Heidegger, rigorosos contemporâneos nascidos apenas com um ano de diferença, em torno do interesse de ambos pensadores no ingênuo olhar infantil no caso oswaldiano, no ingênuo olhar fenomenológico no caso heideggeriano; e em torno do ingênuo dizer poético-sublime no caso heideggeriano e ingênuo dizer estético-devorador no caso oswaldiano. Note-se que as obras destes autores se aproximam historicamente, sendo os primeiros escritos publicados em torno da década de 1920⁸, atravessando os escritos tardios a década de 1950⁹.

⁸ Os escritos de Oswald considerados neste trabalho são os dois *Manifestos* - da *Poesia Pau Brasil* (1924) e *Antropófago* (1928) - e os poemas *Pau Brasil* (1925), enquanto o escrito de Heidegger considerado desta década é *Ser e tempo* (1927).

⁹ Os escritos tardios de Heidegger atendem a virada poética do seu pensamento: neste sentido, comparecem neste trabalho *A origem da obra de arte* (1936), *Carta sobre o “humanismo”* (1946), *A coisa* (1950). Os escritos tardios de Oswald atendem virada a filosófica do seu pensamento, comparecendo aqui os textos *A crise da filosofia messiânica* (1950), *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial* (1950) e *A marcha das utopias* (artigos reunidos postumamente).

O que estou sugerindo como aproximação radical se deve menos aos diferentes métodos e caminhos de pensamento por eles assumidos: Oswald e seu realismo primitivista, Heidegger e sua fenomenologia hermenêutica; se deve mais às críticas contundentes que direcionaram a história do pensamento ocidental: esquecimento do sentido originário de ser pelas onto-teo-logias, assinalado por Heidegger; encobrimento do valor primitivo de ser por estéticas tradicionais, enraizadas no patriarcalismo ocidental, apontado por Oswald. Partindo da questão da lembrança do ser esquecido (Heidegger) e da questão do desnudamento do ser imposto (ou colonizado) (Oswald), ambos se indispuseram com o estatuto lógico da verdade do ser, estatuto tipificador, classicista, hierarquizante, reificador de formas diferentes de ser, no que este estatuto comporta absolutos conceituais e excludentes.

Não obstante, a poesia-pensamento de Oswald de Andrade radicaliza o padrão onto-teo-lógico do pensamento *mais do que a ontologia poética heideggeriana*, ao trazer a tona o impensado valor de ser-corpo, atravessado por circunstâncias históricas, neste caso circunstâncias brasileiras, articulando o arcaico, o primitivo, o indígena à cidade moderna e industrial, numa justaposição utópica, matriarcal e devoradora, entre um passado mítico e as vanguardas modernas, confrontando a utopia camponesa e messiânica heideggeriana, o retorno pastoreiro à proximidade do ser, ao pai *logos*.

∩

Oswald fia-se no contexto do movimento modernista, de expressão paulista, movimento cosmopolita e anarquizante da situação de engessamento das letras e das artes no pensamento brasileiro em voga no Rio de Janeiro, capital da república à época. O movimento modernista, cuja expressão máxima se deu em torno da Semana de Arte Moderna (1922), tanto abriu caminho para linhas poéticas alternativas ao beletismo palavroso oficial, numa intentona vanguardista de emancipação literária no centenário da independência, como invariavelmente acabou por engendrar a disputa entre elites brasileiras pela nova ideologia sustentadora da hegemonia cultural sobre as massas da

população brasileira, desconhecidas senão desprezadas nos territórios recônditos do país. Pois se o movimento modernista arrogou a necessidade de novos valores estéticos, valores fluidos, dinâmicos, vanguardistas, esses valores foram reivindicados em torno da potência do fenômeno industrial em São Paulo, em disputa político-cultural com a tribuna oficial do pensamento, no Rio de Janeiro.

Nesse sentido, Oswald foi ponta de lança do movimento modernista, contrariando a situação nacional beletrista. O Movimento Pau Brasil foi a primeira tentativa organizada de ruptura com os valores estéticos tradicionais, valores com formas e conteúdos pré-estabelecidos; não sem desprezar o avesso hegemônico-cultural desse movimento, mesmo sendo um avesso anárquico, um projeto aberto de arte moderna. O avesso reside na inversão de projetos nacionais: de projeto de arte bem comportada (diretrizes imperiais e republicanas) a projeto de arte moderna (diretrizes da industrialização), com referências fortemente européias em ambos os projetos, estética clássica no primeiro projeto e estética vanguardista no segundo.

A vanguarda primitivista oswaldiana questiona nossa situação histórico-cultural quanto ao modelo de importação de ideias e formas, importação em larga medida desconsiderante da situação nacional. Não se trata de negar influências externas, mas sim de não sucumbir a elas, ouvindo Oswald. Ele mesmo se valeu das influências das vanguardas européias, não obstante para pensar situadamente as contradições da realidade nacional. Daí a plataforma Pau Brasil como via de superação do engessamento das letras e das artes: “A nunca exportação de poesia. (...) Uma única luta – a luta pelo caminho. Dividamos: poesia de importação. E a poesia Pau Brasil, de exportação. (...) Apenas brasileiros de nossa época. (...) Tudo digerido. Sem *meeting* cultural. Práticos. Experimentais. Poetas.”, expresso no Manifesto da Poesia Pau Brasil (1924).

O Manifesto da Poesia Pau Brasil e os poemas Pau Brasil (1925) foram responsáveis por nomear o movimento modernista, no seu ímpeto crítico e anarquizante, nome aceito mesmo por Mário de Andrade: “Aceito o nome de Pau Brasil e me sinto muito bem nele. A humanidade carece de rótulos pra compreender as coisas.”, prefácio ao livro Pau Brasil (2003, p.16). Outro modernista, Paulo Prado, também reconhece a poesia Pau Brasil como: “Grande dia esse para as letras brasileiras. Obter em comprimidos, minutos de poesia.”, noutra prefácio ao livro Pau Brasil (2003, p.92).

Em torno da vanguarda primitivista oswaldiana, Haroldo de Campos assevera: “O ‘índio’ oswaldiano não era o ‘bom selvagem’ de Rousseau, acalentado pelo Romantismo e, entre nós, ‘ninado pela suave contrafação de Alencar e Gonçalves Dias’. Tratava-se de um *indianismo às avessas*, inspirado no selvagem brasileiro de Montaigne (*Des Cannibales*), de um ‘mau selvagem’, portanto, a exercer sua crítica (devoração) desabusada contra as imposturas do civilizado”(2003, pp. 71-72).

O tom crítico oswaldiano assume largamente a forma de ironia e de provocação. Afinal ele buscou devorar a arte da representação por uma presentificação da arte, por uma arte imanente à existência primitiva, peculiarmente assumida sob um otimismo quanto aos benefícios da revolução industrial, repercutindo decisivamente em sua criação, desde a *contribuição milionária de todos os erros* das gentes migrantes para o fenômeno industrial paulista (escritos de 1920), até o par negócio-ócio como chave de liberação e de realização humana (escritos de 1950).

A plataforma Pau Brasil buscou radicalizar e libertar o verso brasileiro com poemas como:

escapulário

No Pão de Açúcar
De Cada Dia
Dai-nos Senhor
A Poesia
De Cada Dia

capital da república

Temperatura de bolina
O orgulho de ser branco
Na terra morena e conquistada
E a saída para as praias calçadas
Arborizadas
A Avenida se abana com as folhas miúdas
Do Pau Brasil
Políticos dormem ao calor do Norte
Mulheres se desconjuntam
Bocas lindas
Sujeitos de olheiras brancas
O Pão de Açúcar artificial

Os dois poemas se referem ao Rio de Janeiro. O primeiro demarca uma descontração criativa, em contato com a paisagem sinuosa carioca. Já o segundo se vale dessa mesma paisagem para criticar o comportamento apático dos “sujeitos de olheiras brancas”. Mesmo na proximidade da natureza, eles produzem língua artificial.

O condensamento dos poemas oswaldianos confrontam estéticas palavrosas, estéticas embasadas no *mais-vale-dizer*. Se Marx traçou uma genealogia do capitalismo (regulador de imaginários, de práticas e de instituições ocidentais) em torno do mais-valor do capital, do mais-valor das relações humanas, reguladas em linguagens econômicas (linguagens do ter) em última instância, Oswald, por sua vez, traça uma genealogia das estéticas tradicionais, em torno de palavras solenes, de vestimentas suntuosas, de trajés rebuscados, do *mais-vale-vestir-se* do que ficar pelado, do que incorrer na ingenuidade criativa!, ingenuidade tradicionalmente relegada às crianças, aos loucos, aos primitivos.

Num apelo vanguardista, os poemas oswaldianos são elípticos, ao mesmo tempo inocentes e irônicos, gritando ingenuidade no primeiro manifesto: “A poesia Pau Brasil. Ágil e cândida. Como uma criança. (...) A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos. (...) O contrapeso da originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica”.

A estética oswaldiana tanto opera desnudando como devorando estéticas tradicionais: no ingênuo olhar-desnudamento dos escritos pau brasil; no ingênuo dizer-devorador dos escritos antropofágicos.

É assim que a plataforma antropofágica do segundo manifesto, Manifesto Antropófago, de 1928, adensa o Movimento Pau Brasil: “Só a Antropofagia nos une. (...) *Tupi or not tupi that is the question*. (...) Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do Antropófago. (...) O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. (...) A transformação do Tabu em totem. Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. O *stop* do pensamento que é dinâmico. (...) A alegria é a prova dos nove. No matriarcado do Pindorama. Contra a memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada.

(...) Suprimamos as idéias e a outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas. (...) A luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura – ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor cotidiano e o *modus vivendi* capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade.”.

A visada poética pau brasil se radicaliza em torno do dizer antropofágico e devorador. Já no início do Manifesto, uma questão filosófica decisiva: ser ou não ser tupi. A liminaridade do ser, o *entre-ser* oswaldiano é de extrema sutileza: quem somos, ou melhor, quem estamos encontra-se *entre* a ancestralidade indígena, a herança colonial e a revolução industrial; *entre* o passado pré-cabralino, a exploração colonial e a técnica contemporânea. O que fazemos com tudo isso? Devoramos metaforicamente inimigos, digerindo autenticamente àquelas perspectivas que nos impelem a tornar-se na imanência perigosa da vida. Digerimos e nos transformamos. Assim caminha a nossa humanidade: a transformação do próprio. Uma alteridade radical: abertura ao alheio e devoração, transformando padrões em formas, tabus (patriarcado) em totem (matriarcado).

Um primitivismo moderno, numa postura cultural irreverente, sem sentimento de inferioridade. Daí uma transvaloração do descobrimento, ou melhor, da invasão da América, numa operação na qual a América é quem abre caminho dos mitos e das utopias. Bárbaros sim, assevera Oswald, e civilizados, aludindo a uma síntese dialética entre o primitivismo e a técnica, transcendendo o patriarcalismo centralizador e repressor, e restituindo o primitivismo matriarcal e antropofágico justaposto às conquistas da técnica, em direção a uma cultura liberadora e criativa, sendo este o rumo dos seus escritos dos anos 1950.

Nestes escritos, logo depois do seu longo envolvimento político-partidário marxista, Oswald aprofunda os escritos antropofágicos, lançados no Manifesto de 1928, agora em torno da marcha das utopias, utopias não linearizantes e sem as referências patriarcais das filosofias tradicionais; propondo repensar a história dialeticamente, divergindo do socialismo científico e do fascismo estatal, se aproximando do socialismo utópico. Daí situar a cultura antropofágica em contradição dialética com a cultura patriarcal, de onde surge o primitivo civilizado, o indígena vanguardista, transformadores do tabu em totem; se valendo da liberação manual da sociedade

industrial para o ócio criativo, aliando-se ao primitivismo da sociedade matriarcal, desrecalcado e desrepressor.

Trata-se de uma retomada política dos valores matriarcais da vida primitiva, valores sobrepujados, senão dizimados pela civilização patriarcal; reencontrando o modo indígena de ser nu, devorador e cósmico a um só tempo, daí o dizer estético-devorador oswaldiano em torno da metáfora do indígena vanguardista: dizer perspectivista tanto devorador de formas tradicionais absorvendo o inimigo, como criador de formas, impingindo estas formas na própria pele, diferente de formas estéticas inertes e recalçadas no apego às roupas.

Enquanto os *valores matriarcais* se abrem para a antropofagia: imanências corpóreas do pensamento, cultura intuitiva e ancestral, livre imaginação, impulsos primários e dionisíacos, propriedade coletiva, os *valores patriarcais* apontam para o messianismo: transcendências incorpóreas do pensamento, cultura especulativa e antropocêntrica, complexos e tabus recalçados, propriedade privada e herança patrilínea, valores retroalimentados com altos graus de violência.

Os mitos da transcendência predominam na cultura ocidental, mitos com traços patriarcais, invariavelmente messiânicos e salvacionistas, sendo os referenciais patrilíneos responsáveis por estabelecer nossos modelos de pensamento mais arraigados, modelos de organização religiosa, política e familiar: poder sacerdotal, estatal e paterno; sacerdote, Estado, pai de família; derivando daí armadilhas sutis passíveis de violências reproduzidas socialmente: relações indiretas com o divino (metafísica do pecado, das punições e da salvação: graça negociada), relações indiferentes com as pessoas divididas em classes e nacionalidades (posição social definidora dos papéis sociais: ascensão social negociada; podendo ser replicado para posição da nação: ascensão internacional negociada), relações familiares nucleadas na figura do pai (palavra final do pai no seio familiar: liberdade negociada).

Lanço mão novamente da sintomatologia marxista, a do poder penetrante do capital no modo de ver e de se relacionar no mundo, uma espécie de *ter ou não ter eis a questão*, em manipulações patriarcais ditadas, editadas e reeditadas no cotidiano, no par valorização-desvalorização do obter a graça divina, pertencer a uma classe, ter uma nacionalidade, ter liberdade.

Ainda mais: a vacuidade do ter, do patriarcado acumulador e prometedor, invade a linguagem. Mesmo os modos de dizer mundo estão viciados nesta direção, basta recorrer a valorização patriarcal das palavras: paideia, deus pai, padre, pátria, pai herói, patrimônio e todas as variações possíveis. Até Heidegger incorreu no messianismo patriarcal!, como largamente explicitado na *Carta sobre o "humanismo"*: o retorno pastoreiro a proximidade do ser, ao pai *logos*, numa habitância pátria da linguagem. Mesmo dissolvente de dialéticas senhor-escravo, o pastoreio mantém a escravidão do corpo!, a serviço de uma verdade sublime e incorpórea. Daí a palidez do seu questionamento ontológico-existencial, sem o pulsar do corpo.

Na esteira da filosofia oswaldiana (sobretudo dos textos "A crise da filosofia messiânica" e "A marcha das utopias"), as relações de submissão ao poder patriarcal são responsáveis por conservar as relações de dominação, inclusive reproduzidas sorratamente na linguagem, por administrar punições e recompensas (com argumentos tanto supraterranos como terrenos), por dividir a sociedade em classes, por privilegiar o patrimônio e o direito patrilinial de herança, por privilegiar a educação familiar do príncipe, para continuar os mesmos valores patriarcais, centralizadores e excludentes.

Os valores matriarcais, por outra parte, se dão na antropofagia ritual das tribos indígenas, consagrada na abertura ao alheio e devoração: abertura interessada no espírito, na perspectiva do outro, diga-se de passagem; devoração sacrificial ou totemicamente, metonímica ou metaforicamente. Não há subjugação a valores fixados e nucleados *a priori* ou *a posteriori*, e sim predação, devoração, imanentização da alteridade, o que já descentra radicalmente núcleos centralizadores, pois os valores estão sendo constantemente criados e recriados, numa consideração radical do outro (devoração do corpo inimigo): das relações sociais perigosas, da constituição ritual de valores, da singularidade ambígua (acolhedora e devoradora), singularidade aberta, desrecalcada, corpórea e em movimento.

Agora é possível retomar a chave da ingenuidade, confrontando valores patriarcais e matriarcais. O patriarcado pretende não apenas fundar a realidade como esgotá-la, seja com argumentos transcendentais, seja com argumentos transcendentes. O matriarcado vira mero adjetivo, ficando referido ao núcleo patriarcal, ditador das ordens: religiosa, estatal, social, familiar.

A ingenuidade é evitada a todo custo, sendo vinculada a imaturidade das crianças, dos loucos e dos primitivos. É preciso civilizá-los: eis o discurso patriarcal. É preciso educá-los (domesticá-los), torná-los maduros, retirando sua alma selvagem, colocando-lhes tabus e códigos de condutas.

O discurso da civilização é largamente colocado como finalidade redentora, sendo para isso necessário a ordem (as regras) e o progresso (desenvolvimentos negociados). Acontece que esse modelo esgota a realidade e se esgota!, se perpetuando sob uma lógica perversa, pois define a lógica da realidade (onto-teo-lógica: razão transcendente inefável; razão argumentativa, linear e progressiva), abominando e reprimindo os excessos, as diferenças e criando “restos” referidos a núcleos higiênicos estabelecidos, criando doenças e culpabilizando os excluídos de estar fora do sistema!, um sistema instituído para operar excluindo, mesmo que sob uma retórica de inclusão e de exceções.

O matriarcado, por sua vez, funda a realidade sem a pretensão de esgotá-la, com a intenção de devorá-la, de incorporar novas perspectivas, de compartilhar ritualmente, de seguir mudando de pele a todo momento, numa transformação ritual do eu que implica o nós!, numa devoração e incorporação da humanidade perigosa, seguindo assim uma transversão radical do patriarcalismo.

Dois ensaios do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, “Imanência do inimigo” e “Xamanismo e sacrifício”, destacados do livro *A inconstância da alma selvagem* (2011) em torno das cosmovisões ameríndias amazônicas, ajudam a esboçar essa *transversão*. Se o patriarcado define uma animalidade humana, num registro biológico-humano, o matriarcado suspende essa definição, acentuando uma humanidade animal, num registro social-humano. Não se trata de uma mera *inversão*, pois não há espaço no matriarcado para o mero corpo biológico, para o corpo anônimo, de onde partem as mais sorradeiras e agressivas onto-teo-logias; e sim de outro modo de ver e se relacionar no mundo, já que o corpo humano é considerado radicalmente numa relação social inimiga, de onde surge o imperativo de devorar e imanentizar as diferenças de perspectivas.

A humanidade deixa de ser uma constante autônoma e passa a ser radiação de fundo, a ser variável, a ter espécies animais. O perigo está em toda parte, pois a humanidade está em toda parte, no sentido moral e não meramente biológico. A humanidade é perigosa, na multiplicidade de perspectivas que ela pode assumir, o que Viveiros de Castro chamou de *perspectivismo indígena*. As diferenças humanas são irreduzíveis, daí as figuras do guerreiro e do xamã, para transmutarem perspectivas intra-espécie no primeiro caso e inter-espécie no segundo, ou seja, a devoração intra-espécie é operada pelo guerreiro, a inter-espécie, pelo xamã.

A devoração é um imperativo ontológico, sem as constantes domesticadas da onto-teo-logia, com a inconstância selvagem do devorar para tornar-se. O perigo é imanente à humanidade e precisa ser devorado, transmutado, impelido, daí a comutação de perspectivas intra-humanos (guerreiro-inimigo) e inter-espécie (xamã-pontos de vista de outras espécies humanas). Enquanto o guerreiro assume uma função mortal e individual, encarnando o inimigo numa metamorfose complexa, o xamã assume uma função vital e social, encarnando perspectivas de outras espécies humanas. Tanto os guerreiros como os xamãs são pontas de lança na criação dos valores tribais, sem esquecer a função social das velhas feiticeiras nas ontologias indígenas, máximas guardiãs da cultura. Contudo, a antropofagia ritual não se restringe a estes.

A devoração e o imperativo de transmutação se fazem imanescentes a todos os membros da tribo, pois cabe a cada um assumir uma transformação ritual do eu, onde o eu tem um sentido relacional, diferente de um sentido substantivo (onto-teo-logias), diferente mesmo do sentido verbal heideggeriano, por este não se abrir a co-existência, a uma conjugação verbal autêntica. O sentido relacional das ontologias ameríndias ultrapassa as relações tribais, se tratando daquele fundo radioativo de humanidade, na direção das relações humanas inter-espécies¹⁰.

O modo de ser indígena é mais um modo de estar-no-mundo no sentido matriarcal e relacional, um estar ambíguo, acolhedor e agressivo, daí a tarefa de imanentizar o perigo (vida-morte), de devorar os corpos inimigos (outras perspectivas),

¹⁰ No ensaio “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” (p. 371), também destacado do livro *A inconstância da alma selvagem*, Viveiros de Castro chama de sentido pronominal o que estou chamando de sentido relacional; ambos os sentidos buscam explicar as relações indígenas, relações pragmáticas, não sintáticas (substantivas e verbais).

de mudar de pele (tornar-se), de transformar-se ritualmente num ser-próprio-relacional (confrontando o ser-próprio-negociado patriarcal, e mesmo o ser-próprio-verbal heideggeriano).

Daí que a ingenuidade convive em ambiguidade (e não em contradição, como para a tradição metafísica) com a agressividade. Tanto se pode ser intuitivo e imaginativo como agressivo e devorador. Aliás, uma condição se alimenta da outra, numa devoração ontológica do exterior, não implicando numa interioridade metafísica, senão numa incorporação das diferenças, da própria diferença que subjaz a vida: eu sou inimigo de meu inimigo, reafirmando a diferença e a tornando imanente, seguindo a etnologia de Viveiros de Castro. A propósito, cumpre reafirmar que no matriarcado a guerra é situação originária, não sendo adventícia ao sistema de valores (como no patriarcado), não se diferenciando da incumbência de se relacionar radicalmente com espécies humanas, daí o inimigo não se dar numa mera ausência objetiva e instrumentalização de relações sociais (outro: coisa, substância, corpo anônimo), senão numa relação social constituída (outro: alteridade radical, corpo inimigo, incorporação de perspectivas).

Devorando oswaldianamente a ontologia poética heideggeriana

Se o pensamento estético tradicional apenas quer decidir em torno do valor e da legitimidade para questões desprezadas pelos núcleos onto-teo-lógicos; se a estética se presta a um acidente do pensamento racional, a um adjetivo do pensamento sendo posposto a ele, uma virada estética da ontologia-existencial descortina uma estética preposta ao pensamento, ou melhor, disposta no mundo abismal-afetivo-terreno-corpóreo-devorador-vanguardista-solidário-cósmico, ouvindo Oswald.

Oswaldianamente é possível vislumbrar um dizer estético-existencial, a partir do dizer do olhar ingênuo e infantil das coisas (realismo pau brasil) e do dizer devorador ingênuo e matriarcal de outros corpos (realismo antropofágico). O dizer estético-existencial desdobra-se em gestos, em gestos devoradores no caso de Oswald, confrontando os gestos estéticos tradicionais como acidente, adjetivo, adorno dos

fenômenos civilizados (patriarcais), como modo de vestir o corpo (e não de desnudá-lo e devorá-lo, oswaldianamente); confrontando inclusive o desdobrar-se espacial e incorpóreo, o aceno poético-existencial heideggeriano.

Nos primeiros escritos oswaldianos, o dizer-corpo é mais retórico do que radical, pois passa muito mais por criticar padrões e valores estéticos vigentes no território brasileiro, vigentes no Rio de Janeiro, capital política à época, valores estes em torno da estética clássica, da arte bem comportada. Assume então um estilo literário revolucionário, um corpo vanguardista literário, confluyente com o dizer ingênuo do olhar infantil, com a situação viva e dinâmica da língua.

Nos escritos tardios, Oswald radicaliza o dizer-corpo em torno da plataforma antropofágica, passando a questionar não somente os valores estéticos tradicionais como os valores patriarcais imanentes ao pensamento ocidental, referenciais últimos das estéticas tradicionais. É aí que a transvalorização dos valores reivindica não apenas a abertura do corpus literário ao estilo (crítica aos valores tradicionais), como também, e principalmente, a própria abertura aos outros corpos (criação contínua de novos valores), numa abertura ao mundo e devoração ritual e ancestral em torno dos valores matriarcais esquecidos, silenciados, desprezados, renegados pelo patriarcado.

Enquanto o ser-existencial heideggeriano se abre para o acontecimento de obras e coisas, o ser-corpo oswaldiano se abre para outros corpos!, para a devoração do alheio, devoração esta que não pressupõe ter fome ou comer indiferentemente, senão comer antropofagicamente a fim de incorporar espiritualmente o alheio, assimilar a perspectiva alheia, numa transformação do sujeito, no imperativo de tornar-se, de constituir-se corpo, entre outros corpos no humano mistério, na imanência perigosa da morte: “A cultura matriarcal (...) compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão. De outro lado a devoração traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade. Ao contrário, as civilizações que admitem uma concepção messiânica da vida, fazendo o indivíduo objeto de graça, de eleição, de imortalidade e de sobrevivência, se dessolidarizam, produzindo o egotismo do mundo contemporâneo. Para elas, há uma transcendência do perigo e a sua possível dirimição em Deus.” (Andrade, 2001, p. 159).

Tanto Heidegger como Oswald criticaram a história do pensamento ocidental, incluindo o pensamento estético tradicional. Heidegger criticou o esquecimento do sentido originário de ser pelas onto-teo-logias (nas quais as estéticas tradicionais são desdobramentos) com seus fundamentos autoritários e metafísicos; retomando a questão do sentido de ser em torno de um dizer hermenêutico-existencial, de um dizer poético-sublime. Oswald, por sua vez, criticou o caráter postiço dos valores estéticos por parte das estéticas tradicionais com seus fundamentos patriarcais e messiânicos; retomando a questão do valor de ser em torno de um dizer estético-artesanal, ousando justapor os valores primitivo-matriarcais dos povos indígenas aos valores moderno-industriais da civilização, em torno de um primitivismo moderno, devorador dos valores patriarcais repressores, hierárquicos e excludentes, e devorador, no que gostaria de salientar, do sentido patriarcal que a ontologia poética heideggeriana incorre.

De outra forma: se Heidegger desfundou as onto-teo-logias, se distanciando da ciência e da técnica, e acenando um dizer poético hermenêutico-existencial, dizer arcaico, primitivo, telúrico, numa poesia radical, condensada no dizer primitivo-camponês; Oswald transvalorou os valores postiços da arte e do pensamento em torno de um dizer estético-devorador, articulando um dizer primitivo, indígena e artesanal aos movimentos vanguardistas, à cidade moderna, à cidade técnico-industrial, condensando um dizer primitivo e moderno, indígena e vanguardista a um só tempo.

Oswald não apenas se valeu da ciência e da técnica aliando aos valores primitivo-matriarcais, como criticou em “A crise da filosofia messiânica” os sutis desdobramentos contemporâneos do patriarcalismo, Heidegger incluído: “O que se tenta pelas formas audazes ou dissimuladas da filosofia contemporânea é restaurar, através do existencialismo, da axiologia, da fenomenologia e mesmo do marxismo-leninismo, o Ser como tal em seu trono absolutista. (...) O Existencialismo recolocou o homem na sua ansiedade ancestral. E isso basta. Tanto a equação Tempo e Ser, o estar para a morte, o naufrágio de Jaspers como a tensão de Sartre ante a Negatividade, tudo recoloca o homem no meridiano da devoração.” (Andrade, 2001, pp.141-142).

No texto “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial”, Oswald segue ponderando: “A angústia de Kierkegaard, o ‘cuidado’ de Heidegger, o sentimento de ‘naufrágio’, tanto em Mallarmé como em Karl Jaspers, o Nada de Sartre não são senão sinais de que volta a Filosofia ao medo ancestral ante a vida que é

devoração. Trata-se de uma concepção matriarcal do mundo sem Deus.” (Andrade, 2001, p. 159).

O acento oswaldiano está no modo de ser indígena, não despreza a modernidade, antes a devora, passando a um traço comum entre vanguardismo e primitivismo: criador de formas, renovador da própria pele, daí a metáfora do indígena vanguardista ser um modo de estar, não se deixando prender em identidades metafísicas (institucionalização do poder pelo patriarcado), capturando e devorando formas estéticas patriarcais, e inclusive capturando e devorando a forma poética patriarcal que incorre o modo de ser camponês e provinciano heideggeriano, mastigando o sentido de estar errante a caminho de ser: afetivo-linguageiro-circular-espiral, e cuspiendo seu messianismo: morada pátria do ser, de inspiração grega-eurocêntrica; abrindo radicalmente a ontologia poética para seu acontecer corpóreo numa quadratura peculiar: a do acontecimento abismal-afetivo-terreno-corpóreo-devorador-vanguardista-solidário-cósmico, confrontando a quadratura heideggeriana, o acontecimento abismal-afetivo-histórico-linguageiro-recolhido-provinciano-cósmico; ou seja, abrindo radicalmente a ontologia poética para o acontecimento existencial entre terra e céu, corpos e humano mistério, confrontando assim o acontecimento incorpóreo heideggeriano, que reconhece o ser-obra e o ser-coisa e despreza o ser-corpo!

Assim, a utopia oswaldiana aponta tanto para o modo primitivo de ser como para a ciência e a técnica, pois estas seriam capazes de restituir o ócio a partir da revolução das máquinas, desestabilizando o patriarcalismo, em direção ao matriarcado, a formas livres de se relacionar no mundo e de dizer-mundo, num matriarcado devorador da língua: um tornar-se ambíguo, que tanto acolhe como devora outros corpos.

Devorando oswaldianamente a ontologia poética heideggeriana, o dizer poético-sublime, incorpóreo e messiânico heideggeriano passa a um dizer estético-artesanal, corpóreo, selvagem, solidário, cósmico, sem qualquer consolação, com uma desolação solidária, o que Oswald chamou de *sentimento órfico*, elo humano diante do desamparo, e numa modo de existir e de co-existir ambíguo, com o imperativo ontológico de transformação ritual do eu, um eu que implica o nós, numa devoração e transmutação de espíritos (sacrificial e metonimicamente) e de perspectivas (totêmica e metaforicamente).

Ao devorar oswaldianamente a compreensão de ser-no-mundo, a ontologia poética heideggeriana tanto se abre para a impensada questão de ser corpo, no esquecido originário estético da existência, como para o co-existir corpo, no desprezado originário ético da existência.

3- Corporalidade apátrida: Vilém Flusser

A verdadeira filosofia ultrapassa a camada da conversação
e participa da camada da poesia.

(Vilém Flusser)

Na contramão do pensamento ocidental, do pensamento ordenado e progressivo, Vilém Flusser, pensador apátrida, circunstancialmente tcheco e depois brasileiro, promove uma reviravolta valorativa do pensamento, situando radicalmente o realismo linguístico convencional em torno de um realismo linguístico existencial, de um realismo poético em última instância: da análise lógica a análise ontológica da linguagem, eis o gesto flusseriano em *Língua e realidade* (1963); da dúvida progressiva a dúvida regressiva, é o percurso flusseriano que resguarda o lugar da filosofia enquanto reflexão extrema, o lugar da poesia enquanto criação da língua em dois ensaios do livro *Da religiosidade – a literatura e o senso da realidade* (1967); da perda do mistério original da pátria ao mistério apátrida de habitar mundo junto com o outro, se acompanhamos sua autobiografia filosófica *Bodenlos* (escrito na década de 1970 e publicado postumamente).

A reviravolta flusseriana margeia sem fixar, sem asfixiar os limites do pensamento, limites entre dois Nadas, paradoxal e tautológico, inclusive se indispondo com os limites lineares e inertes da dúvida no racionalismo cartesiano, em torno da distinção matéria e pensamento, distinção subjugadora das coisas extensas, dos corpos, de origem onto-teo-lógica. A propósito, a escrita flusseriana é marcadamente ensaio, desestabilizando a exposição filosófica tradicional: “Não há um pensamento único articulável em duas formas. Duas sentenças diferentes são dois pensamentos diferentes. (...) o estilo acadêmico é um caso especial de estilo. Reúne honestidade intelectual com desonestidade existencial, já que quem a ele recorre empenha o intelecto e *tira o corpo*” (Flusser apud Eva Batlickova, *A festa da língua*, 2010, p. 98).

Em *Língua e Realidade*, Flusser propõe uma fenomenologia abarcante da poesia e do conhecimento como aspectos da realidade na dimensão humana da língua. O conhecimento estende e horizontaliza língua, formando a realidade. A poesia aprofunda e verticaliza língua, criando a realidade. A realidade situa-se dialeticamente entre dois Nadas, Nada paradoxal e Nada tautológico, entre o Nada poético e o Nada científico, entre o Nada regressivo e o Nada progressivo.

Descortinando uma verdade dialética não oposicionista e excludente, Flusser empreendeu uma análise radicalmente nova da frase, uma análise ontológica, desestabilizando pretensões unívocas da análise lógica clássica da frase, e da realidade num espectro maior, já que esta análise entende as palavras e a realidade como símbolos ordenados por convenção.

A análise ontológica flusseriana descerra a superfície do pensamento para a pasta caótica das palavras que apenas vem a ser cosmos na atividade criadora da poesia, na atividade criadora da inteligência (entreler). Enquanto o pensamento racional explora o intelecto (entrelido), o pensamento é originariamente poético, quando da criação de novas palavras e de regras organizadoras de frases. A frase então passa a ser uma organização de palavras de acordo com as regras da língua. Em outras palavras, a verdade passou a ser estruturada a partir das regras de cada língua e não mais na busca de uma única língua original.

Sendo cada estrutura um cosmos linguístico, cosmos aberto e possível de ser transposto, justamente no pensamento apátrida e nômade, Flusser abre a possibilidade de um *perspectivismo linguístico*, porquanto considera a realidade o conjunto de línguas, a multiplicidade de línguas: “o intelecto não é real, a não ser que se pense em alguma língua.” (2007b, p. 53); vinculando esse perspectivismo a uma ontologia da tradução: “Toda língua é, portanto, um sistema completo, um cosmos. Não é, no entanto, um sistema fechado. Há possibilidades de ligar diversas línguas, há possibilidades de passar-se de um cosmos para outro. Existe a possibilidade de tradução. E existem intelectos políglotas.” (p.56).

Flusser divide as línguas em três estruturas básicas, sem deixar de mencionar outros cosmos linguísticos. As línguas aglutinantes, isolantes e flexionais, sendo a nossa organização de palavras do tipo flexional, ou seja, símbolos alfabéticos que só ganham

significação sob uma estrutura de predicção do objeto pelo sujeito. Ademais: “Quando essa organização de palavras se processa dentro do meu intelecto, chama-se pensamento. Frase é o nome do aspecto objetivo, e pensamento é o nome do aspecto subjetivo” (2007b, pp. 44-45).

O intelecto organiza e é organizado em palavras, transforma a pasta caótica, o dado bruto em cosmos de palavras e frases. Tanto é passivo como ativo, surge do entrelido e passa a entreler. Daí o salto do conhecimento, do caos ao cosmos, podendo se dar em direção contrária, do cosmos ao caos, no salto poético. Em outras palavras, o intelecto tanto responde a um pensamento progressivo como a um pensamento regressivo. É a dimensão do pensar regressivo que opera uma reviravolta valorativa nos cânones filosóficos, considerando o mais radical e originário a poesia, camada criadora de língua e realidade.

Flusser critica o convencionalismo linguístico, tentando retomar um realismo linguístico de tipo existencial, a partir das regiões limítrofes do eu e do não-eu, onde tanto se estende e horizontaliza língua (pensar científico), como se aprofunda e verticaliza língua (pensar poético): “as diversas línguas são as formas nas quais as potencialidades do eu e do não-eu se realizam, ou: o eu e o não-eu são os horizontes ontológicos (as situações de limite) de toda língua. (...) O eu e o não-eu são as duas faces daquele nada que, de acordo com o pensamento existencial, estabelece (*Herstellt*) o Ser. (...) o conjunto das línguas, este conjunto das potencialidades realizadas, surge do nada do eu e não-eu e expande-se em direção do mesmo nada. Tem sua origem no nada e procura este nada. A grande conversação da qual participamos e que é toda a realidade vem do nada e trata do nada. (...) O nada, longe de ser um conceito vazio e negativo, torna-se um superconceito sinônimo de indizível.” (2007b, p. 131).

O indizível oscilaria entre o paradoxo e a tautologia, entre regiões anteriores e posteriores da língua, sendo que “A verdadeira filosofia ultrapassa a camada da conversação e participa da camada da poesia. Neste sentido abrange e supera a ciência.” (2007b, p. 139).

O caos, o paradoxo é o terreno da poesia. O poeta se move nele de boca aberta admirado, inspira o nada e o transforma em nova língua. “Essa nova língua, incompreensível por densa demais, desce para a camada da conversação para ser

diluída, a fim de ser apreendida e compreendida. Assim, a conversação não passa de uma crítica elucidativa, embora consciente da poesia” (2007b, p. 147).

A camada poética da língua é o lugar de origem das frases e se desdobra em duas atividades: propor novas regras e novas palavras. Essa dupla atividade poética produz a liberdade: “Pela criação de novas regras a liberdade de criação (única liberdade autêntica), longe de ficar reduzida, torna-se mais ampla. As regras novas possibilitam novas composições de elementos e aumentam o território da livre escolha.” (2007b, p. 149).

Assim, na contramão das caracterizações de isolamento e da perda de liberdade do poeta, Flusser destaca seu papel de ponta de lança para dentro do indizível: “Longe de estarem isolados, são, justamente por terem se recolhido, os condutores da conversação. (...) Enquanto que o perigo do intelecto, em conversação é a decaída na conversa fiada, o perigo do poeta é a queda mais abrupta na salada de palavras, tão típica da loucura.” (2007b, p.149).

Cabe ressaltar então que há riscos dos dois lados!, tanto de maltratar língua na conversa fiada, desde o pensar progressivo do discurso científico, como de desperdiçar língua na salada de palavras, desde o pensar regressivo da poesia. A exclamação se deve ao fato da valorização da conversa fiada, e da desvalorização da salada de palavras, sendo a superficialidade do pensamento aprovada socialmente, talvez por não questionar padrões e não ousar se lançar em situações abismais, em situações limites, as mesmas que aprofundam pensamento, que criam realidade, ouvindo falar Flusser.

‘O’

No ensaio “Pensamento e reflexão” em *Da religiosidade – a literatura e o senso de realidade*, Flusser confronta a análise cartesiana, sintoma vultoso da lógica tradicional: “A dicotomia que Descartes estabelece entre matéria e pensamento, entre corpo e alma, entre o duvidoso e o indubitável, é, ao meu ver, uma dicotomia nefasta. Mas confesso ser ela de superação muito difícil. Porque essa dicotomia, longe de ter surgido no sistema cartesiano, já está contida nos mitos primordiais que deram origem à

civilização ocidental e que encontraram a sua expressão ritualizada no cristianismo.” (2002, p.38).

Mesmo o projeto ocidental atravessando nossa origem, Flusser nos convida a tentar saltar para fora da ciência e da técnica que avança sobre coisas extensas, controlando os corpos; a saltar no abismo originário: “Estamos emergindo sempre do silêncio primordial e ingênuo que é o paraíso. Com efeito, essas nossas aberturas para o silêncio ingênuo, essa nossa capacidade para o espanto ante o nada, essa nossa capacidade de gritar o nosso espanto, é sinal da nossa autenticidade. É sinal que ainda estamos na proximidade misteriosa do nada. Somente quando a teia da língua se fechar inteiramente em nosso redor, quando se tornar tão densa e não permitir mais aberturas, é que perderemos essa capacidade para o espanto. Então não poderão surgir palavras novas nem pensamentos novos. Estaremos presos da conversa fiada repetitiva e decairemos, inautenticamente, rumo à morte.” (2002, p. 44).

Flusser busca assim resguardar os limites do pensamento da decifração progressiva desenfreada, busca resguardar a indeterminação do pensamento, a dúvida da dúvida, o pensamento regressivo, na qual o próprio da filosofia não é uma convenção, e sim um modo de filosofar, um pensar entre línguas-cosmos.

‘O’

No ensaio “Da dúvida” em *Da religiosidade – a literatura e o senso de realidade*, Flusser continua sua análise ontológica da linguagem, delineando dois tipos de frases: aquelas que versam palavras novas e aquelas que conversam, predicando e derivando palavras: “O nome próprio é chamado para ser convertido em palavra conversável. (...) Nomes próprios são as raízes do discurso. Chamar é a dúvida em seu primeiro movimento. A consideração dos nomes próprios é a dúvida da dúvida portanto. É a reflexão extrema. A volta às raízes.” (2002, pp. 55-56).

A poesia trata mais de modos de encontro com o inarticulado, podendo criar e refletir nomes próprios, importando o fluxo regressivo, paradoxal, marginal da língua, terreno caótico e fértil da realidade: “A característica do verso é sua ‘originalidade’. O

verso predica uma origem. A palavra ‘origem’ vem de ‘os’ (boca). O verso é a boca da língua, pela qual sorve e inspira nomes próprios novos. (...) A inspiração poética articula o inarticulado para predicá-lo em verso. O sujeito da poesia é inarticulado. O nome próprio é o nome do inarticulado. (...) A poesia encara o inarticulado. A poesia é o lugar de choque do intelecto com o inarticulado. A poesia é o limite do intelecto. O inarticulado é inexaurível. (...) a limitação do intelecto é dupla: a poesia não pode exaurir o inarticulado, e a conversação não pode exaurir os nomes próprios produzidos pela poesia.” (p.57).

Flusser redimensiona a questão da verdade em torno da intencionalidade do intelecto. Se o intelecto está voltado para o duvidar reflexivo, pode incorrer na autenticidade ou na inautenticidade. Na autenticidade, o verso vibra, na inautenticidade, não. Assim: “Um verso é verdadeiro quando autêntico, isto é, quando original e em vibração com a origem. Do contrário, é inautêntico, portanto falso. O verso autêntico é a fonte da verdade. (...) Essa vibração é convertida pela conversação em regras da língua.” (2002, p.58).

Já se o intelecto se perfaz no duvidar progressivo, ele apenas pode ser correto ou incorreto, pois esse duvidar repõe e dilui a língua poética produzida: “As frases da conversação são certas, quando obedecem a essas regras, e erradas, quando não obedecem.” (2002, p.58).

A proximidade da verdade na língua poética é redesenhada neste ensaio: “A verdade é a vibração do verso com o inarticulado. A verdade é uma função da proximidade do verso com o inarticulado. Essa proximidade envolve o verso em clima (*‘Stimmung’*) característico da poesia. É o clima do espanto. A poesia é intelecto espantado ante o inarticulado. O inarticulado é espantoso, porque inteiramente diferente do intelecto. A proximidade do inarticulado espanta. (...) A dúvida é um grito de espanto. (...) A dúvida é espanto articulado. Intelecto é articulação progressiva do espanto. (...) A conversação é o método de diluir espanto. (...) Mas o espanto original se renova sempre na poesia.” (2002, p. 59).

Tanto *Língua e Realidade* como *Da religiosidade* se movem no clima poético-originário da língua, sendo a poesia criadora de realidade. Mas um criar que já é ao mesmo tempo estar expulso do paraíso, nas palavras de Flusser. Daí o desfundamento

ou o sem fundamento da realidade: *Bodenlos*. E a busca por realidade no tecer da língua, no fiar poético da língua.

‘O’

Em *Bodenlos – uma autobiografia filosófica*, Flusser descreve o sem chão, o sem raízes da realidade e o clima de religiosidade que nos leva a buscar fundamentos, sempre frágeis. Ele nos diz: “Todos conhecemos o clima da falta de fundamento de experiência própria, e, se o negarmos, é que conseguimos reprimi-lo (vitória duvidosa).” (2007a, p.20), podendo a criação artístico-filosófico-literária captar apenas parcialmente essa experiência, como aquela abertura e exposição ao Nada indizível que pode fazer surgir cosmos, palavras novas, não obstante, distanciadoras já do aberto do caos.

Flusser prefere atestar o sem fundamento autobiograficamente. Uma autobiografia diferente, não ensimesmada, com a maior parte dedicada aos seus diálogos com pensadores situados no Brasil. O que me interessa nesse livro é o texto “Habitar a casa na apatridade” como argumento político para a apatridade do pensamento com suas implicações estéticas (habitar corpo na apatridade), éticas (co-habitar corpo na apatridade).

Justamente a experiência de abandonar sua terra natal, Tchecoslováquia, com a ocupação nazista, e de mais tarde aportar no Brasil, se estabelecendo em São Paulo por mais de trinta anos até a ditadura militar, o levou ao desgarramento existencial, a experiência do *Bodenlos*. O caso é que sua experiência de vida refletiu nas suas obras, preterindo os tradicionais métodos de exposição aspirantes de neutralidade, assumindo um método de autoexposição, numa ensaística pessoal e política, desde agudas críticas à modernidade técnica com suas imposições ao não ser, entre o nada e a morte, sendo o nazismo parte disso; até uma criativa ontologia da língua, com desdobramentos na filosofia (pensar entre línguas-cosmos), na literatura (transportar línguas na tradução), e nas artes (questionar o surgimento das mídias na pós-modernidade).

Seguindo Flusser de perto: “a migração é uma atividade criativa, mas, também, um sofrimento. A ação, como se sabe, surge do sofrimento (...) A pátria, na verdade,

não é um valor eterno, mas uma função de uma técnica específica; no entanto, quem a perde, sofre: fica conectado através de inúmeros fios à sua pátria, sendo que quase todos permanecem ocultos, velados à consciência desperta. Quando os fios se rompem ou são rompidos, isso é então vivenciado no íntimo como uma dolorosa intervenção cirúrgica. Ao ser expatriado de Praga (ou quando tive coragem de fugir), passei por isso como um desmoronamento do universo, pois cometi o erro de confundir o público com o privado, com aquilo que me é mais íntimo. Somente quando reconheci, com dor, que os fios amputados estavam agora ligados a mim, é que fui acometido por aquela rara vertigem da libertação e da liberdade (*Freisein*), aquilo que, como se diz, caracteriza o espírito que flutua por todos os lugares.” (2007a, p.223).

Continua ele: “A habitação é o fundamento de uma consciência, pois ela permite que se perceba mundo, mas é também uma anestesia, porque ela própria não é perceptível mas apenas sentida de maneira abafada. Quando se confunde habitação com pátria, primário com secundário, então essa contradição interna torna-se ainda mais clara, pois como aquele que tem pátria está nela enredado, sua pátria lhe permite apenas a percepção do mundo lá fora, e isso com um esforço consciente. O migrante, essa pessoa do futuro apátrida que se aproxima, arrasta consigo em seu inconsciente fragmentos de mistérios de todas as pátrias por que passou, apesar de não se encontrar ancorado em nenhum desses mistérios. (...) A perda do mistério original da pátria sentido de modo abafado, o abriu para um outro tipo de mistério, para o mistério do estar junto com o outro.” (2007a, p.235).

Expatriando flusserianamente a ontologia camponesa heideggeriana

Flusser aparece no meu texto tanto para somar críticas dissolventes da tradição onto-teo-lógica, incluindo tanto a tradição racionalista como a tradição biológica, desdobramentos contemporâneos predominantes, realizando a lógica racional e a biológica retórica *metafísicas centrípetas*, em busca de centralidades, de verdades substantivas e incontestes, perseguindo um centro firme e sólido, acabando por marginalizar senão eliminar outros movimentos possíveis da verdade!; como para criticar a ontologia poética heideggeriana, ontologia camponesa e provinciana, no seu

movimento centrípeto-existencial, no sentido de ainda perseguir um centro, mesmo sendo um núcleo não-metafísico, pois a ambiguidade heideggeriana situa a situação existencial entre envios autênticos e desvios inautênticos de ser.

Acontece que a ontologia estética flusseriana, e acompanho Flusser nisto, acena outro movimento, um *movimento centrífugo*, descentrando núcleos metafísicos, numa fuga política (nomadismo penoso) de verdades pré-estabelecidas (núcleos racionais opressivos), como numa fuga criativa (estética-existencial) dos limites sugadores da vitalidade (núcleo abismal da vida).

Sim, Heidegger e Flusser se aproximam em torno da crítica à tradição metafísica, quando criticam o esquecimento do sentido originário de ser (Heidegger) e a verdade superficial do pensamento racional (Flusser). Enquanto Heidegger desfundou a onto-teo-logia, situando-a em torno de uma ontologia-existencial, e acentuando o momento autêntico numa verdade poética telúrica e sublime; Flusser desestabilizou os centrismos da onto-teo-logia, desfilando a língua em camadas e reunindo a camada originária da realidade (poesia) à camada pragmática da sociedade (ciência).

Não obstante, é justamente a filosofia pontífice flusseriana entre as camadas da língua e os diferentes papéis de cada camada que permite confrontar a verdade profunda heideggeriana (e também a verdade superficial tradicional), de apelo camponês e provinciano, para reunir essas verdades em torno de um realismo linguístico existencial, entre a realidade poética e a realidade científica da língua.

Assim, mesmo Heidegger e Flusser tendo se aproximado em torno da verdade poética da língua, verdade obscura, velada, implícita, elíptica, entredita, verdade contestada desde critérios racionais pré-estabelecidos e pretendentes de uma verdade única universal, Flusser confronta a filosofia heideggeriana na sua fixação camponesa e germânica, o que impediu Heidegger, segundo Flusser, de elaborar uma ontologia da língua, aberta a conversação que a camada científica da língua representa na sua atividade diluidora da camada poética, da atividade criadora de língua: “Se bem que creio que todos os existencialistas, além de ignorar, pelo menos conscientemente, as camadas superiores da língua, também subestimam a força produtiva da conversação. Subconscientemente, e quase conscientemente, com efeito, todos eles operam com as camadas superiores, e Heidegger chega quase a formular uma ontologia da língua.

Entretanto, fascinado pelo nada e sem contato com Wittgenstein, não chega a libertar-se do domínio que a língua alemã e a grega exercem sobre ele.” (2007b, p.139).

Heidegger foi enganado pelas estruturas da língua alemã, estrutura aspirante de uma ascendência unívoca, ouvindo Flusser. Diferentemente da ontologia camponesa heideggeriana, Flusser lançou pontificados entre camadas autênticas e inautênticas da língua, entre poesia e ciência, no limbo e contradições do projeto moderno ocidental. É justamente aqui que a filosofia flusseriana rende elementos para expatriar a ontologia provinciana heideggeriana. Pois o perspectivismo linguístico abre caminho para um Nada apátrida e nômade, confrontando o Nada clareante e provinciano heideggeriano, lembrando que o nomadismo penoso de Flusser decorreu do nazismo, catástrofe que controversamente aderiu Heidegger; recolocando assim a questão do corpo sem apelos racionais ou biológicos, com apelos existenciais e apátridas. Esse é uma segunda virada estética possível da ontologia-existencial, em torno da corporalidade existida do dizer, dizer poético e científico, sendo que o primeiro dizer cria realidade e o segundo estende realidade; e em torno da apatridade existida do dizer, considerando o pensar como entreler (inteligência) e transportar (tradução) línguas-cosmos.

Flusserianamente, é possível expatriar a ontologia camponesa heideggeriana, seu dizer poético-sublime, germânico e provinciano, a partir de um dizer estético-apátrida, de um dizer nômade que atravessa o pensar camponês heideggeriano na direção do pensar urbano, desdobramento irreversível da revolução industrial, do pensamento técnico e científico. Não se trata de privilegiar um ou outro pensar, como incorre a onto-teo-logia e a ontologia-existencial, senão de reconhecer um perspectivismo linguístico e os diferentes papéis da língua poética e da língua científica, descentrando tanto a verdade científica tradicional, quando a lógica tradicional impõe critérios universais da verdade, como a verdade poética heideggeriana, quando o provincianismo heideggeriano reclama critérios ontológico-existenciais. Heidegger esteve perto de elaborar uma ontologia da língua, mas incorreu na cilada do germanismo vinculado ao *logos* grego. A adesão heideggeriana ao nazismo em última instância explicita os perigos da ontologia-existencial, de uma abertura branca ao ser, de uma abertura abstrata, desimpedida e salvacionista. Daí que o habitar casa heideggeriano é um habitar a casa do ser, de onde podemos, Flusser e eu, expatriar Heidegger, indicando um habitar casa na apatridade, um habitar corpo e dizer apátrida.

4 – *Corporalidade cinza: Marcia Tiburi*

O trabalho do conceito como trabalho da escrita
 não se produz pela intenção como produção consciente,
 mas como deixar-se levar pelo objeto e pelo processo
 como ação produzida pelo encontro com o objeto.

Toda ferida é sofrimento,
 mas apenas quem foi ferido
 conhece também o poder da flecha de eros
 que inocula no corpo a falta
 e a criação como superação da dor.

(Marcia Tiburi)

Eis que surge, ou melhor, insurge uma verdade tensa entre corpo e pensamento na ontologia estética de Marcia Tiburi, uma verdade que busca enegrecer a transparência luminosa das ontologias tradicionais, no que ensaia em *Filosofia cinza - a melancolia e o corpo nas dobras da escrita* (2004).

Tiburi reivindica a questão do corpo singular sob a perspectiva natural, nos limites luminosos e higiênicos da cultura, nos limites violentos e acobertadores de corpos. O corpo singular sobrevive na distinção natureza-cultura, na natureza melancólica e na criação singular do corpo, apesar do acobertamento trágico dos corpos. Daí a metáfora do Coveiro transcendental, a fim de trazer à tona o avesso da cultura, de fazer aparecer corpos estética (corpo singular) e politicamente (outros corpos).

Tiburi traz à tona uma *genealogia do corpo melancólico* a partir da evisceração, da escavação, da revelação do corpo no seu abismo originário, na natureza melancólica; desdobrando uma *ontologia da melancolia* a partir da criação singular e insurgente da corporalidade, do sujeito que busca preencher o abismo vazio do corpo em torno de gestos singulares e políticos; aproximando radicalmente melancolia e política, onde abrigar o vazio não diz respeito à inércia e à apatia, nos moldes da onto-teo-logia, onde o abrigar o vazio diz respeito a um agir afetivo e comprometido, a um agir a partir da experiência do nada, um Nada a partir de.

A filosofia cinza é uma filosofia do corpo, da escrita, da melancolia a um só ctempo, sendo o avesso da filosofia do pensamento, do conceito, da certeza. Tiburi confronta as duas perspectivas aludindo a primeira como aquela que busca escavar, sulcar, manchar a segunda com a cor cinza, cor opaca, nem luz, nem escuridão: zona indistinta entre corpo e pensamento; já que onto-teo-logias incorrem na metáfora da luz, na negação do corpo, subordinando, silenciando, violentando o corpo em favor do pensamento, fechando-se este em torno de certezas translúcidas.

A filosofia cinza distorce e agrava filosofias tradicionais, luminosas e transparentes, se encaminhando para o contraste das impressões, revelando o inconsciente conceitual da argumentação racional e escavando corpos nos limites da razão: corporalidade singular e outras corporalidades.

A metáfora cinza confronta a metáfora da luz. A tragédia do abismo escuro do corpo foi relegada às valas do silêncio e do esquecimento em prol da tragédia do saber puro e luminoso. Daí que Tiburi provoca a tradição fechada do *logos*, revelando a abertura terrível do corpo, o seu abismo melancólico, apenas de onde se pode escrever, ou melhor, escrever-se corpo.

Neste confronto o corpo se constitui método, buscando provocar e borrar a assinatura do pensamento. Enquanto onto-teo-logias desprezam corpo, reconhecendo no máximo o corpo do pensamento, da escrita, do texto, Tiburi inversamente propõe resgatar o pensamento, a escrita, o texto como corpo, daí o método não poder ser o do caminho assegurado, o da certeza, e sim o método melancólico, o da autoexposição do sujeito ao próprio abismo, num método inevitavelmente desviante, “o do sujeito que se pensa a si mesmo e descobre-se estranho, diverso, outro, e, no extremo, nada.” (Tiburi, 2004, p.42).

O corpo melancólico busca preencher seu nada, mesmo sabendo do sem sentido da existência, e talvez por isso sua aposta seja na imanência-transcendência dos corpos, descobre-se corpo e torna-se corpo no contato com coisas e corpos, confrontando as transcendências incorpóreas e luminosas da história do pensamento. O método melancólico persegue as perspectivas avessas, as distorções, a visão torta, o olhar do avesso, buscando manchar o límpido céu da filosofia do espírito, restituindo a potência sublunar e terrena do corpo: “O sujeito melancólico, mais do que um ‘sujeito’ no

sentido dado por Descartes e depois dele, Kant – aquele que define a si mesmo suas próprias regras – é aquele que se assume sob a consciência de seu nada, essa ideia pulsante, esse conteúdo/forma prolífero e que o diferencia do sujeito deprimido afundado na tristeza do luto das coisas do mundo. O sujeito deixa falar seu vazio e constrói o mundo a partir do saber sobre sua solidão, sobre seu nada ser.” (2004, p.54).

Ao descobrir seu Nada ser, o sujeito melancólico confronta o sujeito racional da tradição onto-teo-lógica na sua promessa de Tudo ser, de tornar divino o humano, sem rastros e impurezas do corpo: a tradicional negação e acobertamento dos corpos na história do pensamento.

A história da melancolia é uma pré ou contra-história do pensamento onto-teo-lógico. Se o sujeito racional cartesiano, desdobramento moderno da onto-teo-logia, se vale da luminosidade ideal, o sujeito melancólico está na sombra, de costas, e na penumbra ele se faz, buscando se reinventar numa fragilidade alegre. Ainda mais: “O melancólico é o filósofo, eterno mineiro das origens – não de uma ferida sua, mas da ferida que é a substância do mundo – a quem a pergunta *desponta* como soberano *alien*, monstro advindo da profundidade desconhecida da alma.” (2004, pp. 54-55, grifos meus).

O sujeito melancólico abriga o estranho em si (o *alien*), sabe-se do fundo abismal que brota, precipita, *desponta* humores no corpo, e consome-se numa fragilidade alegre, numa reinventar a si, numa estética-existencial, no sentido este trabalho reivindica. É a sombra originária!, não a luz, como quer a tradição filosófica. Na sombra, a luz pode surgir. Na luz ofusca-se a sombra. Nesse ínterim, a filosofia diz mais um imanentizar do corpo que se deixa levar pelo abismo dos humores e somente nesse abismo é possível saltar nas alturas. Que abismo? Que altura? A resposta está no permitir-se o estranho e se deixar dançar com o *alien*; está em in-surgir corpo, não reprimir, como encabeça a tradição ocidental, luminosa e repressora. Aliás, a metáfora do encabeçar dá conta da supervalorização da razão em detrimento do corpo, sendo o in-corporar outra metáfora, agora melancólica e insurgente, do acolher o estranho e tornar-se apesar de. Tiburianamente, esse modo de olhar e dizer mundo rompe com a tradição do *logos*.

Enquanto a onto-teo-logia desabriga, despreza, nega, extermina o corpo de um lugar metafísico, uma ontologia da melancolia abriga e acolhe em si a ambiguidade, as

polaridades, as duplicidades de ser: abismo e superfície, ferida e cicatrização, agonia e êxtase. Tiburi reclama o corpo como metafísica mínima, de onde o pensamento (tradição da transcendência, da consciência e da subjetividade) seria radicalmente ressituated na imanência abismal do corpo, no fundo escuro do corpo, lugar do inconsciente conceitual.

A vinculação tiburiana entre escrita e corpo se vale desta metafísica minimalista, considerando o ato singular de escrever um responder ao sentido desamparado de ser, condição ontológica do humano. Escrever é singularizar-se, é singularizar a abertura frágil do corpo em traços, é tanto revelar outros corpos apagados da história do pensamento, como revelar o corpo singular de quem fala – a questão do estilo.

A aproximação entre escrita e corpo rende uma metafísica singular do corpo capaz de dar conta de outras formas de criação, desde a literatura, as artes plásticas, a fotografia, o cinema. Tiburi desdobra uma filosofia que não distingue enrijecendo a vida, antes o contrário delinea a produção da vida em torno do contato-combustão do corpo com as coisas e corpos¹¹, quando estes deixam de ser, se revelando ao pensamento apenas enquanto cinzas, daí a interface com o olhar cinza e a escrita-gravura (artes plásticas), com o olhar-câmara e a revelação das cinzas do inconsciente conceitual (fotografia), com o olhar-câmera e a reposição das imagens (cinema).

O inconsciente conceitual se aproxima mais da linguagem do corpo, da imagem, das artes e menos da consciência filosófica tradicional, justamente porque se vincula a uma vastidão subterrânea, a uma vastidão escura, na qual a imanência do corpo (melancolia, estranho ser, humores) só consegue dizer imagens cinzas, miasma filosófico, indistinção entre luz e escuridão; sendo esta vastidão uma ameaça para a pretensão onto-teo-lógica de imagens sólidas, petrificadas e transparentes.

É quando Tiburi formula uma filosofia das impressões, na qual está em jogo a gravura, como o trabalho do escrever branco sob uma superfície negra, como o trabalho de lançar luz no abismo escuro da corporalidade. Na dupla produção da gravura, de sulcos e relevos e de superfície, o conhecimento se revela como uma ação do corpo

¹¹ Já em outro livro, *Diálogo dança* (2012), em co-autoria com Thereza Rocha, a opacidade do corpo transcende o contato-combustão e vira contato-comoção, co-movimento, no encontro estranho dos corpos, no dizer singular do corpo enquanto dança, em torno menos de um ato consciente, e mais de um ato inconsciente, de um hiato.

(produção da vida pela melancolia) e no corpo (criação singular da vida), produzindo superfície enegrecida. De um lado a descoberta do corpo melancólico, do outro a criação melancólica. A dupla banda do corpo se daria nesse contexto, entre ação do corpo e no corpo, entre descoberta e criação, entre natureza melancólica e criação singular da corporalidade.

A filosofia cinza é mais criação do que descoberta, daí uma aproximação radical entre filosofia e arte, culminando numa escrita-conceito peculiar, num desenhar conceito, produzindo superfície enegrecida, numa tensão entre natureza e cultura em última instância. A escrita cinza desestabiliza o conceito em sua pretensão hegemônica de verdade translúcida, revelando uma superfície enegrecida, sulcando e elaborando gravuras, sendo a gravura a forma elíptica do desenho.

A escrita tiburiana reclama uma materialidade evitada pelo conceito, tomado tradicionalmente enquanto ideal filosófico; possibilitando reunir fenômenos e ideias num horizonte cinza, numa zona de indistinção entre clareza e escuridão, rompendo com a certeza transparente do conhecimento. Trata-se de uma filosofia das impressões, no lugar da certeza do conhecimento. Dessa filosofia decorre a explicitação da cor cinza como conceito sujo e manchado, diferente de um mero adjetivo à substância filosófica.

Tiburi desdobra uma verdade cinza, numa indistinção entre cor e coisa, se revelando a cor perspectivamente ao olhar do sujeito, ao corpo do sujeito, cor e coisa a um só tempo. A escrita cinza neste sentido revela o inconsciente conceitual e mancha a luminosidade do pensamento, justapondo corpo e pensamento entre abismo e superfície, ferida e cicatrização, agonia e êxtase. “A cor revela-se: verdade da coisa. Toda verdade é re-velação, uma espécie de cobertura ou cortina, não des-velamento, mas re-velação, criação da linguagem para expressar o ser. Mas o que é o ser? E a verdade das coisas que dizemos ser? Não a retirada do véu, nem apenas a sua análise, mas a sua produção. Nome próprio da aparência, a filosofia deve ser mimética de seu objeto. Uma poiética do conceito. Nomeação do mundo, declaração do ser pela linguagem. Uma filosofia cinza tingem-se de seu objeto para deixá-lo falar. Ela põe véus, faz veladuras. O gesto que a caracteriza é o toque, o contato entre superfícies que permite impressões. A filosofia como qualificação do pensamento é expressão, como método é arte, recriação do mundo”. (2004, p.159).

A filosofia cinza não apenas revela a imanência borrada do pensamento, como discute a impossibilidade de uma afirmação ou negação do pensamento em torno de ontologias positivas e negativas. “Não é difícil supor que uma filosofia cinza discute a indisponibilidade de uma ontologia positiva: falar do ser das coisas como se sua essência fosse possuída. A filosofia cinza nem seria simplesmente negativa, impossibilidade de dizer o ser, mas averiguação das pátinas que recobrem o ser enquanto ela mesma tinge-lhe, ou parte dele, com seu veludo fosco de pó.” (2004, p.162). Trata-se menos de ser ou não-ser e mais de um entre-ser, de um estar em contato-combustão do corpo melancólico com coisas e outros corpos, numa criação singular da corporalidade.

Acinzentando tiburianamente a ontologia luminosa heideggeriana

O que nos leva ao encontro da ontologia cinza tiburiana é justamente a questão da corporalidade como elemento esquecido e renegado por onto-teo-logias, mesmo pela ontologia-existencial heideggeriana!, questão evitada por esta seja pelos perigos da metafísica biológica, seja pela abertura irrestrita e imobilizante no acontecimento poético-reluzente. Cumpre dizer que Tiburi não menciona Heidegger em *Filosofia cinza*, de tal forma que sujar tiburianamente esta ontologia luminosa se torna mais ousado e difícil neste caso.

Se as filosofias de Heidegger e Tiburi se aproximam em torno de críticas às ontologias tradicionais, Tiburi se distancia da filosofia pálida heideggeriana, colocando politicamente a questão do corpo, desdobrando esta questão estética e eticamente em torno de uma corporalidade melancólica: singular, insurgente, solidária.

Mesmo a ontologia-existencial tendo dissolvido dialéticas metafísicas opressivas em torno da divisão senhor-escravo, a partir de uma ontologia camponesa e pastoreira, esta não foi capaz de se livrar do desprezo patriarcal do corpo!, deixando subsistir ainda a escravidão, agora em torno de uma verdade branca, sublime e incorpórea, do retorno a casa do pai *logos*. Por outra parte, a ontologia da melancolia tiburiana nos remete ao coveiro transcendental, sujeito da filosofia cinza, provocando uma autoexposição do

sujeito ao abismo melancólico do pensamento, trazendo à superfície as perspectivas do avesso, o inconsciente conceitual, revelando os limites imundos de verdades luminosas, buscando sulcar, borrar, manchar o pensamento em torno do corpo singular (a questão política do estilo) e desterrar corpos silenciados e renegados na história do pensamento (a questão política da alteridade).

Enquanto a ontologia-existencial reproduz o desprezo da corporalidade, questão maldita na história da filosofia, a ontologia cinza reivindica a singularidade do corpo na imanência cinza do pensamento, numa zona de indistinção entre clareza e escuridão, rompendo com a certeza transparente e luminosa do conceito através de uma filosofia das impressões, da penumbra, da sombra. Justamente quando a ontologia cinza tiburiana assume um sentido estético-existencial, o dizer estético-singular, o dizer corpo nem maldito, nem bendito, e sim entredito: no entre-dizer do corpo, no acontecimento do entre, do contato-combustão e do que consegue se revelar em cinzas.

A ontologia tiburiana se aproxima de Heidegger em torno das disposições afetivas enquanto *pathos* de abertura ao ser. Heidegger indicou o fenômeno da angústia, Tiburi escavou o fenômeno da melancolia. Enquanto a angústia heideggeriana se dá numa abertura irrestrita, branca, luminosa, quieta, dispensando tanto corpo e impressões, tidas como meramente biológicas e psicológicas, a melancolia tiburiana se dá numa abertura cinza, opaca, insurgente, comprometida, se valendo justamente do corpo e das impressões numa metafísica mínima, aquela que não se apega a ontologias positivas e negativas, e sim se põe em fuga, em deslizamento e contato-combustão do corpo com coisas e outros corpos no mundo. Daí ser possível confrontar o dizer branco heideggeriano sem a questão da corporalidade com o dizer cinza tiburiano, um dizer corpo como gesto singular e político.

Outro confronto possível se dá em torno da questão da técnica. A ontologia camponesa e pastoreira heideggeriana evitou a todo custo o pensamento técnico-representador, responsável pela crise da proximidade contemporânea, relegando este pensamento às valas da inautenticidade. Não obstante, Heidegger cegado pela abertura branca ao ser, não vislumbrou possibilidades autênticas para a técnica. Já Tiburi, cavando as mesmas valas com seu coveiro transcendental, elaborou um pensamento técnico-insurgente. Basta lembrar que a filosofia cinza se vale da técnica da gravura, da

revelação, do grafite. Tiburianamente é possível sulcar, revelar, pinchar a ontologia luminosa heideggeriana.

A propósito, uma diferença radical entre Heidegger e Tiburi reside nos métodos de cada um. Heidegger indica o método do desvelamento, que mesmo referido ao duplo velar (velar que recusa e velar que dissimula), espera encontrar um ser luminoso e autêntico. A ontologia cinza rompe, e acompanho Tiburi nisto, com a tradição do desvelamento, da retirada do véu, da luminosidade pura; delineando o fenômeno da revelação como aquele que faz aparecer o abismo escuro da corporalidade no trabalho de lançar luz na escuridão, deixando surgir véus, veladuras, sombras, cinzas.

Acompanho o gesto tiburiano no sentido da autenticidade opaca que a re-revelação assume, na qual se trata menos de um tornar-se puro e reluzente, sem máscaras, sem delineamentos corporais!, e mais de um tornar-se opaco e cinza, no contato-combustão com coisas e outros corpos no mundo.

Afinal, não há pura abertura, e sim abertura opaca, embasada no ser-corpo: corporalidade que teimosamente resiste a todo tipo de silenciamento e negação, a violências milenares e cotidianas; que teimosamente existe no dizer estético-singular, no corpo singular que insiste em desenhar, grafitar, dizer mundo. Tiburianamente é possível acinzentar a ontologia luminosa heideggeriana, sujando a disposição angustiante poético-iluminante em torno da indisposição melancólica estético-insurgente.

A ontologia-existencial heideggeriana incorre num dizer enviante, branco, sublime, incorpóreo, isolado, numa espacialidade existida vaga. Uma virada tiburiana da ontologia-existencial suja esse dizer em torno de um dizer desviante, cinza, melancólico, corpóreo, criativo, alegre, solidário, numa corporalidade existida singular, de onde o Nada eviscerado tiburiano confronta o Nada clareante heideggeriano, rompendo com o habitar a casa do ser e delineando um habitar corpo singular que busca e se deixa entre-dizer gestos, gestos estético-insurgentes.

Sim, uma virada estética da ontologia-existencial acompanha o dizer corpo-singular tiburiano desfundando a centralidade heideggeriana em torno dos envios autênticos. Tiburianamente, só há desvios, e mesmo assim, se pode desviar

autenticamente, no buscar e deixar dizer gestos singulares em contato-combustão com coisas e outros corpos no mundo.

‘O’

Considerações finais

Ensaando uma ontologia estético-existencial

Palavras a caminho do outro, é uma forma de entender este trabalho, não apenas direcionando palavras, mas ouvindo falar o outro. Ouvindo a ontologia-existencial heideggeriana, foi possível criticar o esquecimento do ser originário pelas onto-teologias (*Ser e tempo*), o esquecimento da arte originária (*A origem da obra de arte*), o esquecimento do acontecimento da quadratura (*A coisa*), indicando um compreender autêntico, um compreender afetivo, histórico e linguageiro, um compreender que se dá e acontece no tempo ontológico-existencialmente (*Ser e tempo*), poético-existencialmente (*A origem da obra de arte*), espiral-existencialmente (*A coisa*). Não obstante, o compreender ontológico-existencial esquece o compreender mais próximo, o da corporalidade existida, àquele que vincula justamente as disposições afetivas, o ser-no-mundo e a linguagem.

Exatamente onde surge minha questão em torno da impossibilidade de uma autenticidade pura e imóvel, sem delineamentos corporais, e da possibilidade apenas de uma autenticidade opaca e nômade, a fim de lidar e não sucumbir (medianamente: sonambulismo; cinicamente: indiferença) ao fenômeno da vida urbana, nos rastros dos desdobramentos contemporâneos do patriarcado de origem onto-teo-lógica: intolerância religiosa, divisão em classes sociais, trabalho precarizado, má qualidade de vida, guerra urbana, degradação das relações sociais, violência familiar.

Nesse cenário horrorizante, o inconformismo nos toca a pele e nos impele a buscar não apenas outros modos de sobrevivência, o que já por si se rende a opressão sistêmica reproduzida cotidianamente, sonâmbula ou cinicamente, mas a buscar outros modos de existência, resistindo e abrindo frestas para uma autenticidade opaca, para *tornar-se apesar de* - Nada originário penoso à revelia do Nada originário sublime heideggeriano-, para tornar-se apesar dos núcleos mortíferos, metafisicamente opressivos ou metafisicamente sugadores.

Justamente as ontologias estético-existenciais de Oswald de Andrade, Vilém Flusser e Marcia Tiburi se dão em movimentos centrífugos, de onde se colocam em fuga pática (não apática), cada um ao seu modo, quer sejam de núcleos racionais opressivos, quer seja do núcleo perigoso da morte: marchando, migrando, desenhando existências, por entre utopias e distopias. Daí uma justaposição possível entre estes autores, pois cada um responde ao horror da técnica e dos limites sugadores da vitalidade. Heidegger também responde ao horror da técnica com uma ontologia poético-camponesa. Contudo, esta ontologia incorre num movimento centrípeto-existencial, se fixando na vida camponesa numa busca imóvel da casa pátria do ser.

É quando passo a sujar a ontologia poética, sublime, messiânica e incorpórea que incorre Heidegger, a sua abertura ao ser irrestrita, luminosa e patriarcal, no sentido de uma abertura pura e imaculada e do retorno reluzente a casa pátria do ser; com as ontologias estéticas de Oswald de Andrade, de Vilém Flusser e de Marcia Tiburi, no que estas permitem entrever uma abertura ao ser suja, opaca, embaçada, corpórea!, uma abertura-fechamento da existência no ser-corpo, uma abertura que devora a ontologia poética heideggeriana (Oswald), que expatria a ontologia provinciana heideggeriana (Flusser), que embaça a ontologia luminosa heideggeriana (Tiburi), na direção de um sentido hermenêutico-existencial do corpo, o de desdobrar-se estético-existencialmente, não apenas arriscando um ser alguém, um ser-si-próprio incorpóreo, mas arriscando um tornar-se corpo singular, opaco e ambíguo entre autenticidades e inautenticidades (ambiguidade e complementaridade entre desvios autênticos e desvios inautênticos: movimento centrífugo-existencial na busca por tornar-se, na fuga de núcleos racionais opressivos e na fuga criativa dos limites sugadores da vitalidade; confrontando a ambiguidade e o oposicionismo heideggerianos entre envios autênticos e desvios inautênticos – movimento centrípeto-existencial, ainda pressupondo um núcleo patriarcal, a casa pátria do ser), entre máscaras e personagens autênticos (gestos acenados) e máscaras e personagens inautênticos (gestos representados), se tratando menos de julgar e opor de quais máscaras e personagens se tratam, e mais de compreender cada existência estético-existencialmente, partindo de um compreender ser-corpo que desponta estético-existencialmente, criativa ou representativamente.

Ainda mais: se estéticas tradicionais se contentam em reivindicar um território político para privilegiar temas desprivilegiados na história do pensamento ocidental; estéticas-existenciais não se contentam em ocupar territórios, senão buscam desocupá-

los, num gesto político-radical e desrepressor, tratando mais de um transitar perambulante no mundo, de criar frestas, trilhas, terrenos de ser: “Quando vim até os homens, encontrei-os sentados sobre uma velha presunção: todos eles presumiam, havia muito tempo, saber o que é bom e mau para o homem. Toda conversa a respeito da virtude lhes parecia coisa velha e surrada; e quem queria dormir bem falava ainda de ‘bem’ e ‘mal’ antes de ir deitar-se. Perturbei esta sonolência ao ensinar que *ninguém sabe ainda* o que é bom e mau – a não ser aquele que cria! – (...) Assim gritou e riu meu sábio anseio que nasceu nas montanhas, uma selvagem sabedoria, em verdade! – meu grande anseio com asas ruidosas. E com frequência ele me arrastou consigo, para longe e para cima, em meio à risada: então voei trêmulo, uma flecha em êxtase embriagado de sol: – para distantes futuros que sonho nenhum viu, para Suis mais quentes do que jamais sonharam os artistas: lá onde os deuses dançantes se envergonham de toda vestimenta: – pois falo por símiles e, como os poetas, claudico e gaguejo: e, em verdade, envergonho-me de ainda ter de ser poeta!”(Nietzsche, 2011, p. 187).

A virada ontológico-existencial heideggeriana das onto-teo-logias permitiu descortinar um compreender originário, um compreender-se *no* mundo dis-posto afetivo-histórico-linguagiero de cada existência, não um compreender *de* mundo, no que incorre verdades lógicas (transcendente e transcendental) e mesmo verdades biológicas (sensoriais), com suas metafísicas superficiais e generalizantes do compreender. Vimos que o compreender existencial se entrelaça com os afetos e com a linguagem. Vimos que esse compreender-se acena o sentido hermenêutico-existencial de ser, indicando uma captação fenomenológico-afetiva da existência (*Ser e tempo*: estar-lançado-histórico-afetivo-decadente-linguagiero-com-no-espço), uma captação hermenêutico-circular da arte (*A origem da obra de arte*: desdobrar-se obra poeticamente no tempo) e hermenêutico-espiral do acontecimento da coisa (*A coisa*: resguardar poético da quadratura).

Não obstante, o compreender ser esbarra no ser-no-espço, numa espacialidade existida, evitando a questão da corporalidade a serviço de uma verdade sublime e messiânica, no retorno existencial a casa do pai *logos*. Acontece que passo a questionar a ontologia poética heideggeriana na sua falta de corporalidade, que se deve, acompanhando as ontologias corpóreas de Oswald, Flusser e Tiburi, à sua utopia luminosa, camponesa, provinciana, germânica, messiânica. Como desconsiderar o

existir mais próximo, o do ser-corpo? Mais originário do que desdobrar-se obra e resguardar o acontecimento da coisa é o mundanizar movente do corpo!

Se a ontologia-existencial heideggeriana delineou a ambiguidade da existência entre autenticidades e inautenticidades, acentuando a autenticidade no fenômeno do dizer poético-sublime, uma ontologia estético-existencial busca acenar a impossibilidade de uma autenticidade pura, de um acontecimento translúcido, e o imperativo do tornar-se existencial na habitância do corpo, no dizer estético-existencial, no dizer estético-antropofágico-apátrida-cinza, ou ainda no dizer estético-devorador-migrante-eviscerado, ouvindo nossos autores estéticos, o que me permite reunir corpo ao pensamento num simultâneo ontológico e indicar a possibilidade apenas de uma autenticidade opaca, de personagens estético-existenciais como instância mais originária.

Esta instância não exclui, ao contrário, convive com a facticidade de outras existências, no imperativo de co-existir entre céu e terra, coisas e outros corpos, provocando uma aproximação radical entre estética e ética, não embasada em valores egotistas típicos do patriarcado, e sim em valores sociais imanentes ao matriarcado, no habitar mundo intuitivo, ancestral, perigoso, misterioso, apátrida, melancólico, criativo, alegre, solidário.

Bibliografia

ABRANTES, Paulo... [et al.]. *Filosofia da biologia*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

ANDRADE, Mario de. Oswald de Andrade: Pau Brasil, Sans Pareil, Paris, 1925. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2003. pp. 7-17.

ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 3. ed. São Paulo: Globo, 2001.

_____. *Pau Brasil*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2003.

BATLICKOVA, Eva. Vilém Flusser, um pensador brasileiro. In: COSTA, Murilo Jardelino da (coord.). *A festa da língua: Vilém Flusser*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2010. pp. 93- 109.

BORNHEIM, Gerd. *Páginas de filosofia da arte*. Rio de Janeiro: Uapê, 1998.

CABRERA, Julio. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2013.

_____. *Margens das filosofias da linguagem*. Conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem. Brasília: UnB, 2003.

CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2003. pp. 19-84.

CANDIDO, Antonio. *Iniciação à literatura brasileira*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.

_____. *Vários escritos*. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1995. pp.41-103.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. 2.ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

FLUSSER, Vilém. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007a.

_____. *Da religiosidade – a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras, 2002.

_____. *Língua e realidade*. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2007b.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Linguagem como corpo do pensamento. In: FRECHEIRAS, Maria; NEVES, Sérgio (orgs.) *Linguagem e filosofia*. II Simpósio Nacional de Linguagem e Filosofia, UFOP. Rio de Janeiro: 7 letras, 2001. pp. 21-30.

HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o “humanismo”. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *A origem da obra de arte*. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. A coisa. In: _____. *Ensaaios e conferências*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

_____. *Ser e tempo*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.

INWOOD, Michael. Heidegger e sua linguagem. In: _____. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

MARTINS, Rubens de Oliveira. *Belle Époque literária e modernismo: Oswald de Andrade, intelectual entre dois mundos*. In: Revista *Sociedade e Estado*, 2000, vol.15, n.2, pp. 240-270. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v15n2/v15n2a04.pdf>.

MERQUIOR, José. *O fantasma romântico e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 3. ed. São Paulo: Globo, 2001. pp. 5-39.

_____. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PRADO, Paulo. Poesia Pau Brasil. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2003. pp. 89-94.

RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

SANTOS, Milton. O intelectual e a universidade estagnada. In: Milton Santos. Organização Maria Angela Leite. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1983.

_____. Acerca do dito e do dizer. *Revista Philosophos*, Goiânia, UFG, janeiro-junho 1996. pp. 3-14.

_____. Possibilidades de uma nova ontologia. *Revista Organon*, Porto Alegre, UFRGS, n.12, 1968. pp. 27-40.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação a estética*. 11. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

TIBURI, Marcia; Rocha, Thereza. *Diálogo Dança*. São Paulo: Senac, 2012.

_____. *Filosofia cinza: a melancolia e o corpo nas dobras da escrita*. Porto Alegre: Escritos, 2004.