

## CRISE DA RAZÃO, DESCONSTRUÇÃO, TECNOLOGIA E FALÊNCIA DA ESTÉTICA\*

Fernando BASTOS\*\*

Faculdade de Comunicação - Universidade de Brasília / UnB

*O homem é o único animal que possui a razão [a linguagem]... e a razão serve para indicar-lhe o conveniente e o adverso, portanto, o justo e o injusto...*

Aristóteles, *Política*

*Há no mundo outras 'coisas enormes e pavorosas', há muitas, mas nenhuma alcança a enormidade e a pavorosidade do homem investido de poder discricionário.*

Eudoro de Sousa, *Mitologia 2*

### RESUMO

*Análise e questionamento da crise da razão, ocorrida a partir do mundo moderno. O emprego indevido da linguagem dialógica e de sua função comunicacional. O domínio do método e da razão analítica e discursiva. A rotinização da pós-história e a reificação do sujeito. A destituição dos sentidos e dos significados e a desconstrução conceptual. A tecnização planetária e a ocultação da produção "poética" da arte. A falência da Estética como definição conceptual e a estetização total da realidade. A razão hermenêutica e a atitude reflexiva de uma linguagem interpretativa da obra de arte no seu próprio horizonte estético.*

### RÉSUMÉ

*L'analyse de la crise de la raison, qui a lieu dans le monde moderne. L'emploi erroné du langage et l'affirmation du méthode et de la raison discursive; la réification du sujet humain, la destruction du sens et la deconstruction conceptuelle. La technique planétaire et l'obscurissement de l'activité poétique de l'art. La raison herméneutique et la recherche d'un langage pour interpréter l'oeuvre d'art dans son horizon même, l'esthétique.*

A passagem de Aristóteles acima citada nos leva direta e inevitavelmente ao problema da linguagem e da comunicação no seu sentido e

âmbito racionais, quando o Estagirita avalia a importância dada ao homem como único animal que possui o *lógos*, a razão, a "palavra".

---

(\*) Este trabalho foi apresentado no VI Encontro Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação/COMPÓS (Porto Alegre, 1997), publicado no "livro **O Jornal: da forma ao sentido**. Brasília: Paralelo, 1997, assim como no livro **Signos plurais**. Rio de Janeiro: Experimento, 1997.

(\*\*) Doutor em Filosofia e Pesquisador Associado Sênior na Faculdade de Comunicação da UNB, onde se dedica à investigação das relações entre estética, comunicação e hermenêutica.

Lembramos que o étimo de *lógos* não designa uma simples palavra (*rhêma*) nem mesmo um nome (*ónoma*), mas o dizer verbal, o dizer do discurso: a linguagem que significa e comunica.

Observemos, porém, que se o filósofo grego se refere à palavra que comunica, também se preocupa com seu uso e seu emprego, pois *ológos*, a razão ou o dizer racional da linguagem, tem o poder de indicar ao homem o "conveniente e o adverso", ou seja, o "justo e o injusto".

Tais considerações nos conduzem, por sua vez, de modo inelutável, ao campo de uma racionalidade prática, da prudência e da sabedoria, ao campo da *phrónesis*.

Sem a *phrónesis*, o homem é levado a destinar a racionalidade do seu dizer *dialógico*, do seu discurso ou linguagem, a uma comunicação em que o "adverso" se impõe ao "conveniente", e ao "justo", o "injusto".

A ação comunicativa fica, então, corrompida ou "pervertida", como assevera Adorno. E ao ficar "pervertida", esvazia-se a dimensão comunicacional, deixando de haver mesmo a efetiva comunicação.

Evocando Aristóteles, Gadamer (1992, 314) nos adverte:

... entre os extremos do saber e do fazer está a práxis, que é o objeto da filosofia prática. Seu verdadeiro fundamento é o lugar central e a característica essencial do ser humano, motivo pelo qual este não desenvolve sua vida segundo a pulsão dos instintos, mas guiando-se pela razão. Por isso, a virtude básica em consonância com a essência do homem é a racionalidade que preside sua práxis. O grego a expressa com a palavra *phrónesis*.

Ora, o oposto da *phrónesis* é exatamente o *deinón*. Eudoro de Sousa (1988, 43 e 1978, 10 e *passim*) com clarividência extrema comenta a célebre passagem da *Antígona*, em que Sófocles através das vozes do coro canta a perigosa grandeza do homem, manifesta em prodigiosas realizações: "muitos prodígios há; mas nenhum maior do que o homem."

A prodigiosidade do *deinón*, atenta o pensador luso-brasileiro, abarca os sentidos de "enorme" e "pavoroso" e, de fato, continua, nada

mais enorme e pavoroso pode existir do que o homem "investido de poder discricionário", diríamos, investido de uma "razão arbitrária".

Em *Questões fundamentais de hermenêutica*, Coreth (1973, 45) nos descreve, de maneira assaz didática, a evolução do conceito da "compreensão" (*Verstehen*), através de um retrospecto histórico da razão, mencionando que desde suas origens gregas, passando pela filosofia medieval e chegando até ao pensamento clássico alemão de Kant e Hegel, há uma duplicidade na razão, duplicidade que se complementa pela imediatez intuitiva do *intellectus*, do nús ou da *Vernunft* com a mediação normativa da *ratio*, da diánoia ou da *Verstand*.

Quer dizer, a *ratio* representa a capacidade do pensamento conceptualmente discursivo, no sentido mais estrito de mediações e conclusões, enquanto o *intellectus* é a capacidade de intuir o imediatamente dado, o ser, as leis do ser e os conteúdos da essência. Desta forma, os dois aspectos da racionalidade, a *ratio* e o *intellectus*, não se opõem, pois constituem um mesmo núcleo, que é a totalidade onibrangente da razão.

Porém, com o racionalismo, a partir de Descartes, o conhecimento racional se restringe à simples *ratio*, no sentido do pensamento puramente conceptual, analítico e discursivo. A razão agora é exclusivamente medida e norma. É método, ou melhor, é ométodo, porquanto é o próprio Descartes que sustenta no seu *Discurso do método*: "possuas o método (a razão) e serás senhor e dominador da natureza".

Podemos ver nessa máxima, a simbologia das novas relações que se instauram entre o homem e o mundo na alvorada da era moderna, portadora em germe de nossa civilização da técnica, onde estabelece-se, pela utilização e operacionalidade do método, um novo domínio do homem sobre a natureza.

Instaura-se a crise da razão, que, agora onipotente, passa a ser meio e fim da existência humana e em que, ela, a razão, se dilui e fragmenta ou, porque não dizermos, se "desconstrói".

Comentando o desconstrucionismo de Derrida, a que chama de "niilismo conceptual", Hekman (1990, 262) afirma:

O que Derrida está a opor à metafísica da presença pode sintetizar-se melhor na sua concepção de *'différance'* e 'vestígio'. O conceito de *'différance'* conjuga o duplo sentido do verbo português 'diferir' como 'divergir' e 'adiar'. No sentido mais simples, Derrida utiliza esta palavra para transmitir a sua convicção de que tudo existe apenas enquanto difere de ou adia para outra coisa. Mas há mais neste conceito do que a mera combinação das duas palavras. Ele contrasta a *'différance'* com um fundamento do ser, da verdade ou do conhecimento.

Disso, o que se conclui é que a *'différance'* é a abolição de toda e qualquer compreensão de significado e de sentido, na medida em, que é a abolição de todo e qualquer "fundamento do ser, da verdade ou do conhecimento". E a abolição da racionalidade *noética*, destituição de toda e qualquer essencialidade ou substancialidade de ser ou de valor.

É o reino da *dóxa*, uma *doxocracia* ou *doxonomia*, onde, não havendo significado nem sentido, não há "mundaneidade", não há *mundus*, mas só os seus contrários "diferentes", tão-somente contingentes, fortuitos e incidentais.

A ontofobia do pensamento moderno, denunciada por Ortega y Gasset, onde o racionalismo faz da razão não mais uma faculdade humana, mas a sua própria antropogênese *-cogito ergo sum-*, levará à desrazão, manifesta, de modo bifronte, pelo racionalismo ou pelo irracionalismo mais extremados.

O discurso e a linguagem do *lógos* prende-se, então, e importa-se pura e simplesmente com a instrumentalidade da *téchne*, universalmente transmissível, mas sem o compromisso da prudência ou do valor. O correto antepõe-se ao verdadeiro, o *cogito* ou o *cogitatio* é o primordial.

A primazia do correto, a verdade formal, que em Descartes leva à identificação da verdade com a certeza, a evidência racional da clareza e da distinção, faz com que o *cogito* dê primazia ao pensamento em lugar do mundo, ao conceito em lugar das coisas.

O racionalismo que desponta com Descartes chegará ao panlogismo de Hegel. Este, ao considerar que todo real é em última instância racional e que o

racional é capaz de conhecer a natureza das coisas e chegar a sua verdade irá proclamar: "Tudo o que é racional é real e tudo o que é real é racional".

E como se sabe, para Hegel, o "mal" e o "erro" têm uma função dialética no desenvolvimento do espírito, ajudam o aprimoramento das expressões mais claras e definidas da idéia, são incisões na construção da verdade que não a prejudicam, mas a fortalecem, propiciando-lhe um crescimento inexaurível.

Para chegarmos ao "inferno" da sociedade da organização e padronização total, como atesta a Escola de Frankfurt, será um pulo. Será a objetivação ou a reificação planetária, o desaparecimento do sujeito ou a "morte do homem".

Kierkegaard, porém, numa crítica contundente a toda ciência psicológica de cunho reducionista (a psicotécnica de nossos dias), no seu *Conceito de angústia*, publicado em 1844, portanto há mais de cento e cinquenta (150) anos, já alertava que explicar um ato mau, um erro, racionalmente, por meio de um determinismo circular de causa e efeito, é absolvê-lo.

E Vico, em pleno iluminismo, também já advertia na sua *Ciência Nova* que determinadas atitudes ou manifestações humanas fundamentais, como a poesia, a história e a própria prudência, não se fundamentam sobre verdades racionais, ou seja, sobre normas ou padrões de clareza e distinção.

As categorias racionais, puramente formais e abstratas são incapazes de explicar ou entender as "idéias vividas", as situações concretas do homem, como as da história política e social, as do sentimento ou da moral, ou as da poesia ou da beleza.

A razão não pode efetivar-se na pura reflexão abstrata, mas necessita ajustar-se à realidade, como uma racionalidade e linguagem interpretativa do homem e da história: *verum ipsum factum*.

Sobre essa razão ou linguagem interpretativa, ou seja, hermenêutica, Ortiz-Osés (1986,105), discípulo de Gadamer e figura proeminente do Círculo jungiano de Eranos, então se refere ao que considera como a razão filosófica:

A razão filosófica comparece assim como razão inter-mediadora, lugar intersubjetivo de interpretação do sentido como **sentido antropológico**, razão totalizadora e articu-

ladora de *mythos* e *logos* num contexto (linguagem) que lhes confere comunicação, situação e sentido. Enquanto o *mythos* é essencialmente pré-lingüístico e o *logos* fundamentalmente pós-lingüístico, só a razão filosófica representa uma razão propriamente 'lingüística', enquanto definida como um **diálogo crítico** entre *mythos* e *logos*. Deste modo, a razão filosófica assim entendida supera sua própria reclusão acadêmica para converte-se em racionalidade pública: única racionalidade humana capaz de articular ou **totalizar o sentido** em sua linguagem ou interlinguagem crítico-dialógica ou intersubjetiva, porquanto situa-se no eixo dialético da subjetividade (mítica) e da objetividade (lógico-científica).

E deveras, se a "razão filosófica", a "racionalidade humana", não "articular ou totalizar" os sentidos, os significados, a consequência será obviamente uma desrazão esquizomórfica do *animal rationale*, quer na sua subjetividade de *homo humanus* quer no seu entendimento com aquilo que lhe cerca, o mundo.

O descompromisso da razão, ou melhor, da racionalidade humana, a abolição do "saber prático" (*phrónesis*) em prol de um interesse pelo "saber (puramente) instrumental" (*téchne*), em suma, a racionalização secular e profana do pensamento moderno, o racionalismo, leva ao que Weber chamou de "desencantamento", de "desencantamento do mundo".

Comentando Weber, diz Merquior (1972, 48) no seu *Saudades do carnaval*, extraordinário ensaio que inaugura a problemática da crise da cultura na literatura brasileira:

Já vimos que a racionalização está comprometida com a hegemonia institucional do agir instrumental. Mas ela é igualmente solidária de outros dois aspectos culturais. Primeiro, do **desencantamento (Entzauberung)** do mundo - do repúdio de todo conceito animista, divinizante, de um universo encantado, povoado de forças sobrenaturais...

Uma tal racionalidade, aliada a uma técnica de poder explicativo e arbitrário gera o processo de ocultação e esvaziamento do sacro e do numinoso,

junto a uma decadência dos valores e/ou uma desvalorização do simbólico. Nos defrontamos com um "positivismo", em que só o estritamente empírico é admitido como conhecimento verdadeiro e em que todo o universo simbólico e imaginário é desprezado ou "repudiado".

Ou como assinala Benedito Nunes (1993, 19): "O processo de secularização, assim encetado, é o progresso do nulismo, a que se entranha, para usarmos as palavras de Marcel Gauchet, o esgotamento do reino invisível (*l'épuisement du règne de l'invisible*)', o completo desencantamento do mundo no sentido weberiano..."

No que diz respeito à Estética, sabemos que ela surgiu como disciplina própria e autônoma, como uma proposta para entender o fenômeno artístico, proposta que se vincula às preocupações iluministas de explicar o sentido das coisas.

Baumgarten, Kant e Hegel irão considerar o fenômeno estético respectivamente, como uma ciência ou gnosiologia inferior (a perfeição racional concebida sensivelmente); como uma crítica ou um juízo do gosto (uma atitude reflexiva); e como uma filosofia das belas-artes (a mais perfeita manifestação sensível da Idéia).

Logo, representa a Estética uma atitude filosófica que impôs (ou propôs), sob uma tradição e um procedimento comum do pensar (a explicação epistêmica da metafísica), categorias para interpretar a arte e o belo.

Hegel, num tom profético, vaticinou a morte da arte. Nas suas preleções sobre o problema da arte, preleções feitas nos anos 20 do século passado e publicadas posteriormente à morte do filósofo em 1835 pelos seus discípulos (note-se, há mais de 150 anos), Hegel constata que a cultura moderna é estranha à verdadeira arte.

A cultura moderna, pondera o filósofo, inteiramente dominada pela abstração da regra geral e da lei, prosaica e jurídica, não permitiria mais a manifestação e a vivência da arte. Argumenta o filósofo que a realidade burguesa da cultura moderna, inteiramente dominada pela abstração da regra geral e da lei, não mais permite o sentimento e a paixão do artista romântico, último representante daquela manifestação do Espírito.

Vattimo (1996, 39), um dos críticos mais lúcidos da pós-modernidade, analisa o célebre

prognóstico hegeliano, em conformidade com a interpretação de Adorno, segundo a qual a morte da arte não se processa como premeditara Hegel, por uma superação de formas superiores de conhecimento, mas num sentido "estranhamente perverso" onde tudo é aparência ou simulacro:

Como muitos outros conceitos hegelianos, o da morte da arte também se revelou profético com respeito aos desenvolvimentos efetivamente verificados na sociedade industrial avançada, ainda que não no sentido exato que tinha em Hegel, mas, antes, como Adorno nos ensinou constantemente, num sentido estranhamente perverso.

Acaso não é verdade que a universalização do domínio da informação pode ser interpretada como uma realização perversa do triunfo do espírito absoluto?

A utopia do retorno do espírito para junto de si, da coincidência entre ser e autoconsciência totalmente desenvolvida, se efetua, de certo modo, em nossa vida cotidiana, como generalização da esfera dos meios de comunicação, do universo das representações difundidas por esses meios, que hoje não (mais) se distingue da 'realidade'.

E dúvida não há de que a técnica alterou intrínseca e fundamentalmente, na sua relação com a arte, o conceito do fenômeno estético e da Estética na atualidade, alteração que se efetuiu em toda a sua abrangência.

A estetização da realidade mostra um sintoma geral da explosão da Estética ou do estético para fora dos limites institucionais que lhe eram estabelecidos pela tradição. Da *ágora* ou da praça pública do dia a dia às artes e literaturas, ciências e filosofias, do mundo acadêmico ou para-acadêmico. Do neo-hippismo performático e conceitual às teorias neocríticas, verifica-se a desconstrução do fenômeno estético. Isto pois, o que agora interessa não é o **quê** (o conteúdo) de uma obra humana, mas o **como** (o código) de sua realização, perfeita e impecável.

O *deinón* sofocliano, "enorme e pavoroso", cede lugar no *reality show* da pós-modernidade ao "simpático" dino da *Disney World*, nos agraciado maravilhosamente pela *mídia*, nas revistas, nos vídeos e nas TVs.

Gadamer (1993, 395), comentando uma passagem da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, faz notar que o Estagirita mostra ser o *deinón* uma degeneração da *phrónesis*. O homem que possui o *deinón* percebe sua incrível habilidade e sua capacidade de tudo ganhar, encontrando para tudo uma saída. Mas seu poder é destituído de virtude ou de fins morais, tornando-se ele, o *odeinón* com o seu uso de capacidades geniais para o mal, o que pode haver de mais terrível e mais atroz.

A analogia da passagem de Aristóteles com o coro da tragédia de Sófocles, comentado por Eudoro de Sousa, é extrema e, não podemos deixar de concordar, de uma atualidade e evidência atemorizantes.

Na "desumanização da arte" (para citar uma tônica de Ortega y Gasset) e na sua correspondente tecnização, insurge-se, então, o poder explicativo e arbitrário da técnica.

Se a revolução científica do começo da Idade Moderna, nos séculos XVI e XVII, foi uma revolução cognitiva, onde a formulação das novas teorias não deixou de dar uma nova dimensão humanista à natureza, a revolução técnico-científica da atualidade, levada por uma racionalização *extremis* da realidade (da natureza e do homem, ou senão, de Deus), ao instituir a organização social da ciência, destituiu a ordem valorativa do homem e da própria razão.

A onipotência e correção da racionalidade pós-moderna, onde tudo é ou tem de ser explicado ou explicável diabolicamente (no sentido do étimo e do vernáculo), se entifica como um saber transcendente, em que o homem, ao supor que utiliza a razão, de fato é reduzido à condição de mero objeto reificadamente manipulado.

Vivemos numa *pos-histoire*, como evidencia Gehlen, ou na "rotina" da pós-modernidade.

Comentando Gehlen, diz Vattimo (1996, xii):

O progresso se torna rotina: as capacidades humanas de dispor tecnicamente da natureza se intensificaram, e continuam intensificando-se, a tal ponto que, enquanto novos resultados sempre se tornarão alcançáveis, a capacidade de disposição e de planejamento os tornará cada vez menos 'novos'. Já agora, na sociedade de consumo, a contínua renovação (das roupas, dos utensílios, dos edifícios) é

fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; a novidade nada tem de 'revolucionário' e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo. Há uma espécie de 'imobilidade' de fundo do mundo técnico, que os escritores de ficção científica representaram com frequência como a redução de toda experiência da realidade a uma experiência de imagens (ninguém encontra de verdade ninguém, vê tudo em monitores de tevê, que comanda sentado em sua sala) e que já se percebe, para sermos mais realistas, no silêncio abafado e climatizado em que os computadores trabalham.

Quanto ao exposto, diríamos que se Heidegger via o tédio como a consciência do tempo, o nülismo da pós-modernidade é o tempo nadificante da apatia e da abolia, por vezes ironicamente ruidoso e agitado.

A "rotinização" da estrutura científico-tecnológico-industrial da pos-histoire nos lega um mundo sem mundaneidade, onde a tecnicidade destitui os sentidos e o significado do próprio mundo.

No seu trabalho *A questão da técnica*, Heidegger (1958, *passim*), fazendo um paralelo entre a técnica moderna e a técnica do mundo grego, chama a atenção para o fato de que a técnica de hoje é um "desvendamento", uma *alétheia*, mas não uma "produção" "poiética", uma *poiesis*.

Pondera o filósofo que a técnica como saber técnico, *epistème téchne*, era, entre os gregos, a "produção" do verdadeiro no belo, o que fazia a técnica ser "poiética", ser uma *poiesis*, ser arte ou poesia.

Contudo, na época moderna a técnica não se "desvenda" numa "produção" no sentido de *poiesis*. A fatalidade da tecnicidade reside no fato de ter quebrado os elos entre *téchne e poiesis*.

A tecnização do mundo, a "tecnologia planetária" (como diz Ernst Jünger), reduzindo todo ente a instrumento, é incompatível com uma "estética" em que a obra de arte é constante abertura, desvendamento e produção; *alétheia e poiesis*.

O "desvendamento" que rege a técnica moderna é uma "provocação" (*Herausfordern*),

pela qual a Natureza (*Physis*) é intimada a fornecer ao homem sua energia acumulada, uma resposta que se dá por uma força em demasia. Essa "exigência" do homem à Natureza é uma "provocação" que retrai e desestrutura a *alétheia*, o processo natural de "desvendamento" dos entes naturais.

A técnica moderna não é um "desvendamento" natural (em ambos os sentidos), mas um processo maléfico que força e oculta a Natureza.

A *poiesis* é o processo pelo qual a Natureza faz as coisas passarem da ausência à presença, num sentido análogo à potência aristotélica. Isto pois, o "desvendamento" implica num "velamento", ou seja, a desocultação da *alétheia* implica num ocultamento, sendo *apoiesis* o processo que faz essa passagem da ausência à presença.

Acontece, porém, que a técnica se instala numa presentificação constante, em que o mundo passa a ser um conjunto reificado, coisificado, de objetos, desestruturando e retraindo, deste modo, a "produção poética" da *poiesis*.

A "provocação" (*Herausfordern*) que o homem faz à Natureza ao interpelá-la pela técnica, gera o que Heidegger chama de *Gestell*, que é para o filósofo o retraimento e omascaramento desestruturadores do "desvendamento", da *alétheia*, e, conseqüentemente, da *poiesis*, quer no sentido de "produção" quer no sentido de arte ou poesia. O perigo da *Gestell* (arrazoamento), é o perigo da dominação técnica (cf. ad hoc STEINER, 1978, 115 e *passim*).

Por outro lado, a acusação de abstração e subjetivismo que alguns filósofos da arte têm constantemente feito à Estética é radicalizada por Heidegger.

A obra de arte é continuidade e transformação, o que, por conseguinte, não permite que seja confinada em um sistema ou em uma definição, argumenta o filósofo de *Holzwege*.

O questionamento da Estética em relação à obra de arte é feito metafisicamente e, como tal, deve ser superado, pois a metafísica, ao fazer a pergunta pelo Ser, o entende como um feito do pensamento, reduzindo-o, deste modo, a uma abstração racionalizante, a uma nadificação que o Ser não é.

Em outras palavras, o questionamento da Estética pensa e concebe a arte através do conceito, que, ao definir, aprisiona e não capta a abertura e o desvendamento (a *alétheia*) que faz a obra de arte.

Nos seus célebres trabalhos sobre o fenômeno artístico, que encontramos em Holzwege, basicamente *A origem da obra de arte e Hoelderlin e a essência da poesia*, Heidegger afirma peremptoriamente que é necessário desfazer a relação que tradicionalmente tem enfrentado a filosofia da arte, como se fosse seu dever indicar uma determinada esfera de atividade, delimitar o horizonte e precisar as leis do fenômeno artístico.

Só aceitando com disponibilidade e incessantemente a "provocação" que surge da obra de arte e preparando-se para uma escuta no qual está implicado o próprio ouvinte, é possível entender o essencial para a arte, que é arquetipicamente "evento originário" (cf. ad hoc GIVONE, 1990, 155 e *passim*).

Quebrando a dicotomia sujeito-objeto da metafísica, a apreciação da obra de arte não é nem uma vivência nem uma contemplação e a criação deve ser uma custódia.

O homem se acha associado ao ato criador do artista e ao desvendamento "aleteizante" da verdade, pois, como afirma Heidegger, a obra de arte, além de seu ser-criado tem também seu ser-custodiado, sua custódia, sua *Bewahrung* ou o desvendamento da verdade (*Wahr*).

Todavia, a custódia nada tem de subjetivismo (como quer a Estética tradicional), pois a necessária intervenção custodiante do homem, "o pastor do ser", consiste em deixar que a obra seja uma obra por si mesma.

E na criação poética e na fluência da obra de arte, o Ser se revela através de princípios não apreensíveis pela ciência ou pela filosofia, ambas degeneradas pela tradição metafísica, no entender de Heidegger (cf. *ad hoc* os estudos sobre a estética de Heidegger de Joseph Sadzik, 1971, *passim* e de Benedito Nunes, 1986, *passim*).

Entretanto, atente-se agora ao fato do caráter fundador e inaugural da arte ligar-se, também, com um caráter também antifundacional e desconstrutor, pois a obra de arte é constante desvendamento e manifestação.

O antifundacionalismo de Heidegger, contudo, não é a dissolução total e radical de qualquer sentido, como o de Derrida, onde pela *différance* tudo apenas "difere" por ser contingente e incidental.

Se em Heidegger não há um "fundamento" absoluto, num sentido metafísico ou último, há, porém, um "fundamento" (*Grund*) que se funda, uma "liberdade para fundamentar" (*Freiheit zum Grunde*), ou seja, um "fundante em liberdade". A desconstrução radical ou o desconstrucionismo, ao negar todo e qualquer sentido para o homem e para a existência, esquece, como diz Heidegger, que o homem, o *Dasein*, como uma *ek-sistentia*, está sempre a se pro jetar e que seus pro jetos (em liberdade) vêm a ser, então, como sentido e significado, o seu "fundamento".

A crise da razão, manifesta de maneira bifronte pelo racionalismo e pelo irracionalismo (faces de uma mesma moeda), a desconstrução dos sentidos e dos significados e uma tecnologia onipotente de poder explicativo e arbitrário, levam à falência da Estética e, o que é pior, a uma falência da *aisthesis* ou do estético.

Se a Estética, ao conceber a arte através da definição do conceito, categorial e abstrato, aprisiona e não capta o seu "evento originário", que irrompe no mundo, como diz Heidegger, não poderia a Estética, numa outra postura própria da razão, "repensar" a obra de arte, como propõe também o próprio Heidegger!

Em lugar da superação contínua e linear, a *Aufhebung* ou a *Ueberwindung* de estirpe hegeliana, a arte ou a "morte da arte" não poderia ser perscrutada pela *Verwindung* heideggeriana; quer dizer, ser um dia "restabelecida", por ser ela, a arte, precisamente "a mais perfeita encarnação da gratuidade"!

E, assim, a Estética, superando a "penúria do pensar" numa "nova abertura do Ser" (expressões também de Heidegger), não poderia ingressar no horizonte da própria arte, numa razão interpretativa ou hermenêutica!

Nessa disponibilidade é que citamos as reflexões de Benedito Nunes (1993, 60):

Menos e mais do que ciência, no sentido de *epistème*, a Estética é Hermenêutica. E

como Hermenêutica, ela recai no espaço reflexivo de confronto e de aproximação com a experiência histórica e científica. Dessa forma, irremediavelmente filosófica, a Estética não pode interpretar a arte, sem interpretar-se de acordo com os pressupostos que lhe fornece o todo da cultura de que faz parte.

Bem, se o homem enquanto *animal rationale* for inelutavelmente um *animal metaphysicum*, como sustenta Heidegger, ele sempre estará destinado a pensar através da representação para configurar o seu conhecimento da realidade e dos seus respectivos sentidos e significados.

É a sua atitude teórica, a *theoria* ou a *contemplatio*; é a sua atitude reflexiva que, ao perguntar ou inquirir, questiona e repensa o mundo, a realidade.

E o "espaço reflexivo" da Estética como hermenêutica será, então, o de um processo metateórico e metalingüístico, que deverá superar a definição conceitual e categorial (a metafísica), através de uma reflexão que, por sua vez, deverá superar a ela mesma por uma interrogação que repense a obra de arte no seu próprio horizonte estético.

Contudo, a experiência reflexiva *dológos* ou da linguagem hermenêutica, como interpretação ou reinterpretação, ao prever a estrutura da interrogação e a ação do diálogo, implicará inevitavelmente numa ruptura que, ao romper, desconstrói.

Esta "desconstrução", porém, assimila e restabelece as perspectivas precedentes, fazendo com que o diálogo hermenêutico venha a preencher a "diferença" que o faz proceder e constituir, pois a hermenêutica é histórica e, como tal, necessita reinventar e reapropriar os sentidos e os significados.

Destruir a metafísica, pondera Heidegger, não consiste em suprimi-la, mas em realizá-la. Isto nos induz a considerar que a "desconstrução" verdadeiramente hermenêutica, em vez de se situar nülísticamente na anulação ou na abolição de todo e qualquer sentido e significado, reelabora, num círculo hermenêutico, a possibilidade de ser da própria compreensão humana, pois, apesar dos

fundamentos absolutos serem impossíveis, estamos fundados existencialmente na nossa situação histórica.

E como nos indica Gadamer, o horizonte significativo adentro do qual nos situamos é abordado interrogativamente a partir do nosso próprio horizonte; e quando interpretamos, não abandonamos o nosso próprio horizonte, antes o alargamos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo, EPU/EDUSP, 1973, p. 45 e passim.
2. GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. Salamanca, Sígueme, 1992, vol I, p. 395; vol 2, p. 314.
3. GIVONE, Sergio. **Historia de la estética**. Madrid, Technos, 1990, p.155.
4. HEKMAN, Susan J. **Hermenêutica e sociologia do conhecimento**. Lisboa, Edições 70, 1990, p. 262.
5. HEIDEGGER, Martin . The question concerning technology. In: **Basic writings**. New York, David Krell, 1977, *passim*.
6. MERQUIOR, José Guilherme. **Saudades do carnaval: introdução à crise da cultura**. Rio de Janeiro, Forense, 1972, p. 48.
7. NUNES, Benedito. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo, Ática, 1986, *passim*.
8. \_\_\_\_\_. **No tem o do nülismo e outros ensaios**. São Paulo, Ática, 1993, p.19 e 60.
9. ORTIZ-OSÉS, Andrés. **La nueva filosofia hermenêutica: hacia una razón axiológica posmoderna**. Barcelona, Anthropos, 1986, p.105.
10. SOUSA, Eudoro de. **Mitologia 2: história e mito**. 2. ed. Brasília, EdUnB, 1988, p. 43.
11. \_\_\_\_\_. **Uma leitura da Antígona**. Brasília, EdUnB, 1978, p. 10 e *passim*.
12. SADZIK, Joseph. **Esthétidue de Martin Heidegger**. Paris, Ed. Universitaires, 1963, *passim*.
13. STEINER, George. **As idéias de Heidegger**. São Paulo, Cultrix, 1978, p.115 e *passim*.
14. VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: nülismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. 39; xii.