

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 6 • N.º 12 • OUTUBRO 97

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Prolegómenos a uma Leitura Actual do Pensamento de M. Heidegger*

JEFFREY ANDREW BARASH — *Mémoire et Immémorial chez Lévinas*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *Constituição da Problemática Filosófica de Mikel Dufrenne*

JOSÉ MANUEL FERNANDES GONÇALVES — *A Via da Religação no Pensamento de Xavier Zubiri*

JOSÉ REIS — *O Tempo em Plotino*

DESIDÉRIO MURCHO — *Epistemologia da Modalidade em David Hume*

## CONSTITUIÇÃO DA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA DE MIKEL DUFRENNE

ANTÓNIO PEDRO PITA

Mikel Dufrenne publica *Phénoménologie de l'expérience esthétique e La personnalité de base* no mesmo ano de 1953. Os artigos que faz aparecer até 1959, em que dá à estampa uma obra filosoficamente relevante, *La notion d' "a priori"*, ajudam a precisar o sentido **filosófico** da sua investigação. De facto, a noção de "a priori", configurada nas páginas conclusivas da *Phénoménologie*, é o campo em que a experiência estética dá a pensar o seu próprio alcance filosófico. É, todavia, indispensável, o reexame aprofundado da matriz kantiana para qualquer desenvolvimento que tematize o carácter paradigmático da experiência estética.

Dufrenne aborda o problema da "mentalidade primitiva". A seus olhos, ela reveste-se da considerável importância de constituir uma experiência vivida do mundo análoga à (para não dizer co-substancial da) experiência estética. A analogia assenta num ponto: a possibilidade de que alguns objectos sejam arrancados ao tecido quotidiano e irradiem uma luz que aclare um aspecto do mundo <sup>1</sup>.

Se a chamada "mentalidade primitiva" conferia esta possibilidade a **todos** os objectos <sup>2</sup> e se a nossa concepção de experiência estética reserva tal possibilidade unicamente a **alguns** objectos (as chamadas "obras de arte") — isso resulta unicamente de uma particular distribuição dos homens e das coisas nas cenas da natureza, do saber, da utilidade e do tempo e da sua organização específica no paradigma moderno.

O projecto filosófico de Mikel Dufrenne consiste precisamente em demonstrar que a noção de experiência estética, embora tenha ganho forma

---

<sup>1</sup> Idem, "La mentalité primitive et Heidegger" in *Jalons*, Nijhoff, La Haye, 1966, p. 131.

<sup>2</sup> Idem, *ibidem*, p. 131.

relacionada com a noção de obra de arte, não fica presa, contudo, a esta correlatividade. Como revela o estudo dessa chamada “mentalidade primitiva”, há experiências de mundo pelas quais se estabelecem com as coisas relações homólogas das que o espectador deve estabelecer com a obra de arte para nela surge o objecto estético e a abertura de um (novo) mundo seja possível.

Finalmente: que a explicitação filosófica de esta profunda consonância, que subjaz, transcendendo-as, às diferenças históricas, requeira um dispositivo teórico que a filosofia moderna não está em condições de, globalmente, proporcionar, é o motivo por que Dufrenne se vê obrigado a reconstruir a noção kantiana de “a priori” a partir da categoria de intencionalidade, recusando a elaboração de uma ontologia na exacta medida em que revitaliza a concepção espinosiana de natureza.

Por isso, a desenvolvimento do trabalho teórico de Dufrenne é, ao mesmo tempo, uma peculiar e progressiva reactualização do espinosismo. Progressiva no sentido em que a presença de Espinosa se faz sentir praticamente ao longo de toda a obra de Dufrenne mas sob a forma de uma ida cada vez mais radical ao sentido, e não à letra, do seu pensamento. O estabelecimento da coerência, proporcionada por Espinosa, do campo teórico perseguido por Dufrenne realiza-se na noção de Natureza. Mas pode ler-se o encontro com a noção de Natureza e a especificidade dufrenniana da sua recepção como o momento de um esforço teórico cuja radicalidade sistemática é possibilitada, precisamente, pela reelaboração da categoria de “a priori”: “o “a priori” só pode ser simultaneamente uma determinação do objecto e uma determinação do sujeito porque é uma propriedade do ser anterior ao mesmo tempo ao sujeito e ao objecto, e que torna possível a afinidade do sujeito e do objecto”.

Ao percurso de esta reelaboração e ao esclarecimento da sua lógica interna consagramos o presente artigo.

Nos artigos publicados por Mikel Dufrenne entre 1953 e 1959, desenha-se uma problemática filosófica, anunciada pelas obras de 1953 e, desde então, em busca da coerência teórica patente em *La notion d' "a priori"* (1959).

A temática é diversa, muito diferente o seu alcance e a dimensão desigual. Todavia, interpretadas as diferenças a partir da sua posterioridade, encontramos nesses textos elementos configuradores de uma problemática, que requer uma dupla reconstrução conceptual: a elaboração da categoria de “a priori afectivo” e a elaboração da categoria de “poético”.

Consideremos, para já, os elementos que configuram essa **problemática**. O primeiro elemento, por muito surpreendente que isso possa

parecer, é a relativa secundarização da questão artística. Dufrenne consagra uma recensão a *Introduction à l'esthétique* de Maurice Nédoncelle (1953). É significativo que o ponto de demarcação seja o das relações entre “representação” e “expressão” — sendo certo que a tematização de estas duas noções é uma das vias por onde a relevância filosófica da consideração paradigmática da experiência estética mais profundamente pode afirmar-se. Escreve Dufrenne: “parece-nos que, se se admitir sem reservas a autonomia quase pessoal da obra (não afectando o “quase” senão o epíteto “pessoal”, quer dizer o modo de ser e não o ser da obra), não se pode de modo algum contestar à obra o direito de recusar o mundo quotidiano e de exprimir para se afirmar um mundo ou, como diz o autor, um “cosmos espiritual” absolutamente singular. Ou então seria preciso mostrar mais explicitamente que a expressão, essa “aura de mistério”, só é possível pelo desvio da representação, como a invenção pela imitação; e então ainda é preciso sublinhar que a representação do real não é jamais senão um meio, e como que uma concessão aos hábitos da percepção e não um fim”<sup>3</sup>.

É indiscutível que o lugar **mediador** da representação é importante para a coerência da estética de Dufrenne. Mas a fundamentação do carácter paradigmático da experiência estética só será possível se, para além de uma relação representativa com o mundo, for possível **uma outra relação**, que, tal como o sentimento da expressão estética, constitua a captação de uma expressão do mundo.

É que pode falar-se de uma “experiência estética da natureza”. Sob um ponto de vista muito estritamente metódico, pode falar-se até por duas ópticas diferentes: quando procuramos saber que objectos da natureza podem ser estetizados e porquê e quando procuramos esclarecer a qualificação de “estética” referida a uma determinada experiência. A ligação entre estas duas acepções é evidente, uma vez que só é possível a experiência estética de um objecto estetizável. Mas — e é este o ponto central — as obras de arte, precisamente porque já são reconhecidas como obras de arte, não permitem colocar, **como problema**, a definição do campo do estetizável; e a definição deste campo, precisamente porque pressupõe a formulação da pergunta: “o que é obra de arte?”, permite-nos, no mesmo gesto teórico, desligar por princípio a experiência estética de uma obra de arte e, por isso, deixar de afectar necessariamente o “estético” à relação com uma obra de arte para a afectar a todo o objecto que exprima

---

<sup>3</sup> M. Dufrenne, “M. Nédoncelle — Introduction à l'Esthétique. P.U.F., 1953, 124 pages” in *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1-3 (1954), p. 131.

profundidade. Que a relação com uma obra de arte que não levanta problemas às instâncias legítimas de legitimação pareça colocar-nos **imediatamente** no limiar da profundidade, é uma circunstância que deve ser esclarecida pela história e sociologia da arte. A fenomenologia da experiência estética, como Dufrenne a empreendeu, mostra-nos, porém, que não é só pela obra de arte que somos transportados à profundidade.

Assim, o problema de uma experiência estética da natureza não consiste, simplesmente, em saber sob que condições alguns objectos, que imediatamente não reconhecemos como obras de arte porque não exibem sinais legitimadores, podem ser considerados obras de arte. Consiste, principalmente, em identificar objectos que exprimam **uma profundidade** que na profundidade de um “sujeito” pode ecoar e, assim, revelando-se, constituir a revelação de uma profundidade que não pertence ao sujeito nem ao objecto mas ao mundo que por ela se abre.

O artigo intitulado “L’expérience esthétique de la nature” permite-nos formular com alguma nitidez todos estes problemas. Mas não se trata do primeiro encontro de Dufrenne com o tema. A consideração na *Phénoménologie*, unicamente, das obras de arte legitimadas pelas instâncias de legitimação, foi um recurso de método para avançar na explicitação teórica da própria noção de experiência estética. Porém, já aí Dufrenne afirmava que “a possibilidade de uma estetização da natureza põe, a uma fenomenologia da experiência estética, problemas ao mesmo tempo psicológicos e cosmológicos que se arriscam a ultrapassá-la” e declarava reservar “o seu estudo para um trabalho ulterior”<sup>4</sup>.

O artigo a que neste momento nos reportamos é o primeiro passo de esse “trabalho ulterior”. Reconheça-se, à maneira de profícuo limiar, que há objectos “rebeldes à estetização”<sup>5</sup>. Interessa reter o fundamento da rebeldia: não é nem pode ser estetizável o “insignificante”, tudo o que é “pequeno”, por oposição a grandioso, e “plano”, quais se diz que são planas certas personagens teatrais<sup>6</sup>. E também não pode ser estetizável “o artificial, o caprichoso, o arbitrário”, ou, como explicita Dufrenne: “tudo o que na natureza não tem ar natural”<sup>7</sup>.

Esta tese pode gerar alguma perplexidade: se o natural é um dos critérios da estetização, como podemos considerar que uma obra de arte, que é um artefacto, seja obra de arte?

<sup>4</sup> Idem, *Phénoménologie de l’expérience esthétique*, I, p. 8.

<sup>5</sup> Idem, “L’expérience esthétique de la nature” in *Esthétique et Philosophie*, t. 1, Klincksieck, Paris, 1967 p. 42.

<sup>6</sup> Cf.: Idem, *ibidem*, p. 43-45.

<sup>7</sup> Idem, *ibidem*, p. 45.

A argumentação de Dufrenne, quanto a este tópico, depende de uma categoria central: a categoria de **necessidade**. É que, em rigor, só há arte, e não capricho, quando a obra chamada de arte provém — poderíamos dizer, nasce: e o verbo não é simples alusão, corresponde a uma coordenada fundamental do pensamento de Dufrenne — da mais íntima expressão vital do artista. Os sinais do trabalho artístico, tudo o que define a obra como obra não nos conduzem a uma subjectividade que exprime uma vontade: são “as marcas de um movimento também ele natural”, “emanam das profundidades do corpo”<sup>8</sup>. É incorrecto **opôr** a obra de arte à natureza porque toda a obra de arte é de certo modo natural<sup>9</sup>: o que se opõe ao natural é o artificial. Mas se procurarmos saber quando é que a “emanação” das profundidades do corpo pode ser considerada estética, o que é um outro modo de perguntar pela lógica interna do natural, encontramos duas referências. Uma, filosófica: “seja pela maneira como o gesto criador se propõe ou pela maneira como o sensível se compõe e se impõe, a necessidade é um outro nome da espontaneidade, mas da espontaneidade de uma natureza que se realiza no seu próprio devir e atesta desse modo a única liberdade que Espinosa reconhece: ‘o poder de existir e de agir segundo as leis da sua natureza’”<sup>10</sup>. A outra referência é estética: “a natureza, se é estética, não faz mais actos gratuitos que o artista, mesmo o dançarino, que não deixa de obedecer à gravidade no momento em que a desafia”<sup>11</sup>.

Esta dupla remissão, muito significativa, enuncia uma tese: **a necessidade é o princípio organizador da estetização**<sup>12</sup>: “a natureza é (...) natural quando exprime a necessidade que a governa, ou antes que ela é”<sup>13</sup>. Como o exemplo da dança exuberantemente evidencia<sup>14</sup>, a arte é uma premeditação da necessidade<sup>15</sup> e **figura** por meios humanos a necessidade natural<sup>16</sup>. É certo que a necessidade premeditada pelo artista não é “a necessidade bruta que se manifesta no peso das coisas ou no peso

<sup>8</sup> Idem, ibidem, p. 45.

<sup>9</sup> Cf.: Idem, ibidem, p. 47.

<sup>10</sup> Idem, ibidem, p. 46. Dufrenne cita um passo do *Tratado Político*, de Espinosa in *Œuvres*, trad. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965, p. 8.

<sup>11</sup> Idem, ibidem, p. 47.

<sup>12</sup> Cf.: Idem, ibidem, p. 46-47.

<sup>13</sup> Idem, ibidem, p. 49.

<sup>14</sup> Mas poderíamos multiplicar os exemplos não tanto com o objectivo de abstrair, a partir da sua acumulação, uma tese geral mas reunir vias de acesso à formulação de um problema.

<sup>15</sup> M. Dufrenne, o. c., p. 47.

<sup>16</sup> Idem, ibidem, p. 47.

dos anos: é uma necessidade já racional que manifesta pelo menos uma lógica própria ao sensível de que o gosto é juiz”<sup>17</sup>; e que é a distância de uma a outra que marca a diferença entre “o natural” e “o artístico”<sup>18</sup>. Mas porque a arte inventa uma necessidade é que “o sensível recebe uma forma imanente e o objecto estético é à sua maneira natureza”<sup>19</sup>.

Mas há ainda um outro ponto igualmente relevante. No que há pouco citámos (“a natureza é (...) natural quando exprime a necessidade que a governa, ou antes que ela é”<sup>20</sup>), distingue-se uma oscilação a que importa dar agora o devido desenvolvimento. A natureza é necessidade; e **exprime** a necessidade que é. A expressão pertence à sua própria essência. O que autoriza Dufrenne a prosseguir neste sentido: “a natureza é (...) natural quando exprime a necessidade que a governa, ou antes que ela é. E é sob esta condição que ela é expressiva”<sup>21</sup>. É o tópico que nos parece relevante: há uma implicação interna das categorias de necessidade e de expressividade, a condição da expressividade é a necessidade, ou melhor: **“é a necessidade que é expressiva”**<sup>22</sup>. Dufrenne conclui: “a expressão autêntica não é a que procede de uma vontade de exprimir-se, excessivamente zelosa e que falha o objectivo. Também não é o que no objecto faz sinal ao entendimento, convidando-nos a compreender ou a utilizar esse objecto: um utensílio não pode ser estetizado mais do que um objecto insignificante ou mesquinho. A expressão verdadeira brota das profundidades do objecto quando estas profundidades voltam à superfície e se expõem integralmente no sensível, para despertar no espectador o sentimento singular de uma qualidade afectiva que não pode ser subsumida numa categoria afectiva”<sup>23</sup>. Um comentário integral deste passo equivaleria a uma exposição global do pensamento de Dufrenne. Nele sublinho, unicamente, para além da terminologia, o movimento espinosiano do pensar. Dufrenne desenvolve mesmo, corrigindo-a, a afirmação “é a necessidade que é expressiva”, com esta outra: “exprime-se a si mesma. O que aparece, na própria ordem do sensível, denso e pleno, acabado e imutável significa-nos a necessidade”<sup>24</sup>.

Um último tópico merece consideração. A experiência estética — a experiência estética da obra de arte e a experiência estética de qualquer

<sup>17</sup> Idem, *ibidem*, p. 47.

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*, p. 47.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*, p. 47.

<sup>20</sup> Idem, *ibidem*, p. 49.

<sup>21</sup> Idem, *ibidem*, p. 49.

<sup>22</sup> Idem, *ibidem*, p. 50 (subl. nossos).

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, p. 49.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*, p. 50.

objecto estetizável —, por ser a experiência da expressividade da Natureza, ou melhor, a experiência da Natureza como expressividade necessária, supõe a presença do espectador a essa presentificação, — e por isso mesmo, aliás, se designa por **experiência**. É neste sentido, refere Dufrenne, que a finalidade da experiência estética — nas duas acepções já referidas mas com particular veemência para a segunda —, “uma finalidade sem fim”, é a de que “a natureza não nos traz somente a sua presença, ensina-nos que somos presentes a essa presença. A experiência estética que ela suscita dá-nos uma lição de estar no mundo”<sup>25</sup>. Por outras palavras: “a percepção estética é a certeza de uma co-naturalidade do homem com a natureza”<sup>26</sup>.

A análise de um outro artigo de este período, “La mentalité primitive et Heidegger”<sup>27</sup>, confirma e desenvolve a matéria do artigo precedente.

Autorizamos-nos a fazer testemunhar este artigo a favor da nossa hipótese do alargamento da problemática dufrenniana da estética à filosofia a partir da experiência estética porque um ponto conclusivo do artigo anterior — “a percepção estética é a certeza de uma co-naturalidade do homem com a natureza” — é agora reencontrado a partir de uma análise da chamada “mentalidade primitiva”.

A chamada “mentalidade primitiva” faz-nos descobrir a realidade histórica de um ponto decisivo: o de que toda a existência se organiza em torno de um mito, esse “formulário de reintegração”, nas palavras de Georges Gusdorf<sup>28</sup>.

É, aliás, a este propósito que uma reflexão sobre a mentalidade primitiva se mostra filosoficamente esclarecedora. O totemismo, e de um modo geral as modalidades de participação, “exprime ingenuamente esta indiferenciação da transcendência, quer dizer esta parte que o homem tem no Ser, se bem que o Ser seja aqui já identificado a um ente, mas a um ente cuja natureza de ente não é reconhecida como tal porque ele é terrível e prestigioso e que nele irradia a potência do Ser. Deste modo, o primitivo experimenta que ser no mundo é ser em benefício do Ser”<sup>29</sup>.

A fundamental importância do mito é constituir um convite à revisitação do originário, do qual nos sabemos separados embora simultaneamente, por ele, de certo modo originados. Ponto nuclear, mesmo — ou principalmente? — na sua aparente contradição. Mas contradição

<sup>25</sup> Idem, *ibidem*, p. 51.

<sup>26</sup> Idem, *ibidem*, p. 51.

<sup>27</sup> Idem, “La mentalité primitive et Heidegger” in *Jalons*, p. 127-149.

<sup>28</sup> Cit. in: idem, *ibidem*, por M. Dufrenne, p. 135.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, p. 142.

sob que perspectiva? Ao olhar do pensamento técnico, por certo, uma vez que aí se pressupõe a funcionalidade como relação essencial do homem ao mundo. À redução implícita neste pressuposto chamou Marcuse unidimensionalidade e a recepção compreensiva desta análise vem à superfície de muitas páginas de Dufrenne<sup>30</sup> porque é uma das linhas de fogo com que se desenha o alcance subversivo da sua problemática<sup>31</sup>.

Mas o que agora mais importa é reconhecer o modo e o sentido da **denegação** do mito pelo trabalho da racionalidade. Em primeiro lugar, a peculiaridade da relação entre sujeito e objecto. A racionalidade, e em particular a racionalidade moderna, construiu uma distância entre sujeito e objecto; é simultaneamente a sua condição de possibilidade teórica e a sua condição de eficácia prática.

Ora, nem como conhecimento nem como acção o mito escavou essa distância. Pelo contrário: vive precisamente da “secreta afinidade”<sup>32</sup> que os une. Podemos falar em familiaridade: “esta familiaridade manifesta-se aliás tanto pela extrema acuidade das percepções (assim como pela admirável fidelidade da memória sensível) como pela humanização da natureza que a experiência da sua proximidade traduz”. Prossegue Dufrenne: “se o caçador primitivo, como diz Alain, pensa mal e aponta bem, talvez não vise bem senão porque pensa mal, e talvez não pense assim tão mal na medida em que não pretende edificar um saber objectivo mas exprimir a sua presença no mundo e que as coisas e ele são da mesma raça; só é, aparentemente, impermeável à experiência científica porque está aberto a uma outra experiência”<sup>33</sup>. É a polarização por outra experiência, irredutível ao ideal de domínio, que organiza a bipolaridade da consciência (função da imaginação/função do real<sup>34</sup>) na mentalidade mítica segundo uma diferença relativamente à racionalidade. E é a **especificidade** dessa experiência que levou K.-G. Jung à ideia de “a priori” da imaginação para significar as constantes provenientes de uma necessidade alheia ao procedimento indutivo.

Para Dufrenne, a maior importância desta noção é mostrar que os “a priori” da imaginação “pertencem à estrutura da subjectividade, e talvez

<sup>30</sup> Cf.: M. Dufrenne, “L’art de masse existe-t-il?”, *Esthétique et philosophie*, t. 2, 1976, p. 310-312; idem, *Art et Politique*, U.G.E., col. 10/18, p. 153, em cujas páginas podemos seguir o rasto de outras obras de Marcuse: *Eros et civilisation* (cf.: p. 160, 308) e *Contre-révolution et revolte* (cf.: p. 160, 280, 298).

<sup>31</sup> A explicitação da filosofia política de Mikel Dufrenne requer considerações mais largas. Reservamo-la para um próximo trabalho.

<sup>32</sup> Idem, “La mentalité primitive et Heidegger” in *Jalons*, p. 129.

<sup>33</sup> Idem, ibidem, p. 129.

<sup>34</sup> Idem, ibidem, p. 128.

mais exactamente figuram uma das relações necessárias que ligam a subjectividade ao mundo e constituem o ser no mundo”<sup>35</sup>. Isto é: na linha do que fora escrito na *Phénoménologie*, a negação, ou irrealização, do real empírico não é feita a partir de um trabalho individual da vontade nem pelo exercício de uma subjectividade que quer exprimir-se mas pela reactivação e actualização das possibilidades expressivas desta relação originária.

O mito constitui, por conseguinte, uma **experiência do originário** que não faz sentido menorizar ou pretender superar sem deixar restos. Porque há um segundo ponto que interessa sublinhar no trabalho de denegação de que é objecto. Precisamente porque entre o sujeito e o objecto ainda se não abriu o espaço de afirmação da modernidade, ainda não é possível uma organização do espaço (do) real segundo critérios de simbolização, ainda não há um critério de evidente distinção entre os objectos de utilidade comum e os objectos simbólicos. Pelo contrário: poderíamos mesmo dizer que todo o objecto é “simbolizável”, se o termo fosse pertinente; como escreve Dufrenne, “todo o objecto pode ser arrancado do cinzento do quotidiano, ganhar importância, irradiar uma luz que esclarece todo um aspecto do mundo”<sup>36</sup>.

Entre o indivíduo e o cosmos, o singular e o universal há uma correspondência profunda, uma homologia essencial que faz com que todas as diferenças sejam reabsorvidas na circularidade de um mundo sem história e sem diferenças. Por isso, “o que se exprime no fenómeno da expressão é qualquer coisa de comum que o mundo diz através dos objectos diferentes”<sup>37</sup>.

O mundo vivido na experiência mítica não conhece a história e reserva ao rito a tarefa essencial do reencontro com o originário: “o rito é antes de mais contacto com o originário”<sup>38</sup>. Um contacto de onde o indivíduo

---

<sup>35</sup> Idem, *ibidem*, p. 131. O artigo a que nos reportamos, “La mentalité primitive et Heidegger”, foi publicado em 1954, muito antes, portanto, da sua recolha em *Jalons* (1966) e pouco posterior à de *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953). Encontramos nesse artigo um esforço de fundamentação filosófica que pretende ser fiel à importância filosófica da experiência estética mas reconhece a necessidade, para formular-se, de novas categorias. É relevante a anotação de Dufrenne relativamente aos “a priori” da imaginação: “pensamos que convém tomar esta expressão à letra e tentaremos justificá-la num outro trabalho” (Idem, *ibidem*, p. 131, n. 1). Sabemos hoje que o “outro trabalho” foi uma longa elaboração que tem como referências centrais *La notion d'“a priori”* (1959) e *L'inventaire des “a priori”* (1981). O que é dizer: o “outro trabalho” foi o trabalho filosófico de Mikel Dufrenne.

<sup>36</sup> Idem, *ibidem*, p. 131.

<sup>37</sup> Idem, *ibidem*, p. 133.

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*, p. 129.

nada mais pretende extrair senão a consciência de que é uma transcendência e que é aí, nesse absoluto mais vivido que pensado, que a existência se realiza. O indivíduo não se concebe nem como absoluto nem como medida das coisas<sup>39</sup>: exprime o fundamento porque a presença imediata ao fundamento, que é uma forma de exprimir a co-substancialidade com o mundo, é um dos traços essenciais da sua própria experiência das coisas.

Na sua maior radicalidade, reservamos a noção de **experiência** para a mútua implicação do luminoso e do obscuro, que é afinal o que se exprime nos mais antigos mitos e ritos<sup>40</sup>. Exprime-se aí a surpresa primordial “da consciência como abertura sobre o mundo, do mundo como aberto a uma consciência”<sup>41</sup>. Dufrenne acrescenta: “é a vida que se espanta, no homem, com a extraordinária chegada da reflexão, pela qual um conhecimento se torna possível, e de qualquer modo como a iniciativa do próprio mundo, porquanto, se o homem tem sentidos, as coisas têm também um sentido”<sup>42</sup>.

Pode objectar-se que esta evidência, submetida a um longo e profundo processo de obscurecimento, se desvaneceu e que a possibilidade de contacto imediato com o originário, que foi o próprio vivido do mito, sobrevive unicamente na rememoração nostálgica de um passado contraposto à penúria ontológica do presente e à funcionalização como o próprio ser do mundo. Sobrevive aí, por certo: “uma certa imagem da primitividade continua presente em nós e inspira-nos a nostalgia dessa estetização generalizada”. Mikel Dufrenne prossegue e nesta sequência joga-se uma importante viragem: “dir-se-á que esta imagem é mítica mas não é uma objecção. O mito, tal como a utopia, são reacções inevitáveis e por vezes eficazes ao que acontece no mundo do capitalismo: a redução do homem à unidimensionalidade. O pensamento crítico que denuncia a barbárie não pode recusar a ideia do originário, portanto de uma amizade pelo menos possível do homem com o homem e com o mundo”<sup>43</sup>.

É dessa relação com o originário que vive a obra de arte. Portanto, de cada vez que a experiência estética acontece há um contacto com o originário que fica restabelecido. Ora, o **sentimento** do objecto estético, que “é um objecto eminentemente real”<sup>44</sup>, é uma apreensão do real, é

<sup>39</sup> Cf.: Idem, *ibidem*, p. 142.

<sup>40</sup> Cf.: Idem, “A propos de Pindare” in *Esthétique et philosophie*, t. 1, p. 161.

<sup>41</sup> Idem, *ibidem*, p. 161.

<sup>42</sup> Idem, *ibidem*, p. 161.

<sup>43</sup> Idem, “Le champ de l’esthétisable”, *Esthétique et philosophie*, t. 3, Klincksieck, Paris, 1981, p. 88.

<sup>44</sup> Idem, *Phénoménologie de l’expérience esthétique*, II, p. 631.

**saber** um sentido do real cuja diferença com o mundo imediatamente vivido só pode emergir da expressividade do originário.

Por conseguinte, essa relação com o originário não é uma possibilidade realizável unicamente pela nostalgia nem uma simples revisitação do passado nem está presa das possibilidades de uma obra de arte. É indiscutível que o sentimento do objecto estético muda a relação dos homens com o mundo: mas, uma vez que a obra de arte é um objecto do mundo que para tornar-se objecto estético requer o exercício da percepção estética, podemos dizer que guia ou ensina os percursos indispensáveis ao pleno exercício dessa percepção. É possível alargar o campo do estetizável pelo exercício aplicado da percepção estética a objectos do mundo que ainda não foram legitimados como obra de arte. É possível, finalmente, secundarizar a (i)legitimação da arte para, a partir das exigências gerais da percepção chamada estética, concentrar a atenção na expressão da profundidade, independentemente dos objectos onde ela ocorra.

É do corpo e do olhar dos homens, antes dos critérios de legitimação, é da profundidade que os homens puderem oferecer à profundidade do mundo para que ela ecoe que depende o alargamento do campo do estetizável.

Neste sentido, o problema da estetização, se é, também, o problema de saber em que condições é que um objecto pode ser considerado obra de arte, é — diríamos principalmente — o problema da **re-construção** das nossas relações com o mundo, e, por isso, simultaneamente, um problema político e gnoseológico.

Das implicações políticas do pensamento dufrenniano haveremos de ocupar-nos em próximo trabalho. Trata-se agora de saber porque é que estamos confrontados com um problema gnoseológico: porque está refeita a pergunta sobre os estatutos do sujeito do conhecimento, do objecto de conhecimento e da relação de conhecimento — e refeita, como vimos, elegendo, como paradigma de toda a relação de conhecimento, a relação peculiar do espectador com o seu objecto para que o sentimento seja possível.

Vale a pena recordar este passo: “o sujeito só é capaz de sentimento se for um sujeito concreto, verdadeiramente humano: primeiro, (...) corporalmente presente ao objecto; depois, totalmente presente, com todo o seu passado imanente ao presente da contemplação, oferecendo ao objecto, para que ele ressoe nela, toda a sua substância”<sup>45</sup>. E é útil assinalar alguns momentos nucleares: a) a corporalidade irredutível do conhecimento; b) a ideia de que o conhecimento é uma **experiência** que vive da solidarie-

<sup>45</sup> Idem, *Esthétique et philosophie*, t. 1, p. 59.

dade intrínseca do presente, do passado e do futuro; c) a transformação, melhor diríamos: a **transmutação**, do ver no ouvir: a percepção não é o exercício do ver mas a disponibilidade do ouvir; d) a dependência, e não a autonomia, do sujeito perante o objecto: só há sentimento (isto é, conhecimento<sup>46</sup>) do objecto estético pela voluntária oferta do sujeito à manifestação do sentido do objecto. Será preciso mostrar que a pertinência em considerar uma função noética do sentimento conduz a que possamos considerar que o sentimento, mais profundamente do que o pensamento representativo, exprime um autêntico **conhecimento do mundo**.

Uma “Breve note sur l’ontologie”, cuja brevidade, aliás, não é proporcional à assinalável importância do texto, esboça a configuração específica da estrutura e das categorias desse discurso de conhecimento<sup>47</sup>. A exploração dos vários sentidos em que se desenvolvem as ontologias na filosofia contemporânea exprime-se em texto de reconstrução analítica de um percurso histórico-especulativo mas que não é senão interrogativo quanto às vias de posterior desenvolvimento embora não culmine na formulação de uma tese.

Surpreende o enunciado de uma dificuldade teórica. De certo modo, pode dizer-se que aí encontramos um ensaio de inteligibilidade do percurso histórico da ontologia desde que Wolff popularizou a designação, como sinónimo de “filosofia primeira”<sup>48</sup>. Importa acrescentar que a óptica por que Dufrenne ensaia a sua perspectivação da ontologia no âmbito da filosofia moderna e da filosofia contemporânea é a da oposição dela à antropologia<sup>49</sup>. E não é menos importante tomar em consideração que a **história** de que Dufrenne quer evidenciar as referências axiais não é um processo homogéneo e singular. Pelo contrário: Dufrenne situa-nos perante duas histórias da ontologia, ou duas ontologias, consideradas ambas “consequências possíveis do cogito cartesiano: ou a renegação da subjectividade pela subjectivação do absoluto (Hegel) ou a consagração da

<sup>46</sup> Cf.: “o sentimento tem uma função noética” (Idem, *Phénoménologie de l’expérience esthétique*, II, p. 472).

<sup>47</sup> Idem, “Breve note sur l’ontologie” in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Outubro-Dezembro de 1954, p. 398-412.

<sup>48</sup> Idem, *ibidem*, p. 398.

<sup>49</sup> O “Prefácio” a *Jalons* restitui espessura histórica e existencial a esta polaridade ontologia/antropologia. Escreve Dufrenne: “A nossa geração, em França, era mais sensível à situação histórica — à experiência russa e à ascensão do fascismo — que às conquistas do imperialismo lógico. Através de Marx descobriu Hegel, e enquanto Cavailles, solitário, fazia matemática, ela interrogava-se sobre as relações da *Lógica* e da *Fenomenologia*, da ontologia e da antropologia” (idem, *Jalons*, p. 3).

subjectividade, mas como transcendental (Husserl)”<sup>50</sup>. Por outras palavras: Dufrenne convida a reflectir sobre as consequências de um “corte”<sup>51</sup> na filosofia moderna que separa, por um lado, o “movimento de pensamento que funda a ontologia sobre a recusa da antropologia”, cujo remate é, para Dufrenne, o pensamento de Heidegger — é em referência a Heidegger que Dufrenne escreve: “a ontologia fundamental desapossa o homem em benefício do ser”<sup>52</sup> — e, por outro, o movimento, “de que Heidegger está no direito de dessolidarizar, que une Descartes, Kant, Husserl e Sartre, ao longo do qual a afirmação do cogito se aprofunda pela revolução copernicana, depois pela redução fenomenológica”<sup>53</sup>.

Se procurarmos, para além da maior ou menor justeza das interpretações, o princípio orientador a uma tal demarcação, encontramos, mais profundamente do que a relação entre a essência e a existência que Dufrenne tanto valoriza, o problema da extensão do dualismo e da sua (ir)reduzibilidade. É exactamente a irreduzibilidade do dualismo que Dufrenne pretende salvaguardar, e é uma legitimidade histórica para a sua própria solução que procura nesta perspectiva histórica da ontologia.

Torna-se-nos claro, ainda, o duplo gesto teórico de que depende a possibilidade de edificação de uma filosofia. Fica esclarecido o motivo por que Espinosa ocupa, no trabalho de explicitação do seu próprio pensamento, o lugar aparentemente paradoxal da **exemplaridade**; é que Espinosa antecipa Hegel, porque é o precursor radical, nesse acto de desmesura filosófica que é o estabelecimento da identidade entre o saber e o absoluto. Mas “alguma coisa”, no pensamento espinosiano, constitui um ponto de fuga do ar rarefeito<sup>54</sup> da ontologia de mediação total, “alguma coisa” resiste à redução monista do dualismo, “alguma coisa” no pensamento de Espinosa é exterior e **irreduzível** à história que nos leva de Descartes a Hegel (ou, para Dufrenne, a Heidegger): para Espinosa, tal como Dufrenne o relê, trata-se do **corpo**, ou melhor, do **pensamento corporal**<sup>55</sup>. É por isso que, entre as duas já referidas consequências possíveis do cogito cartesiano, sublinha Dufrenne, “Espinosa hesita”<sup>56</sup>: porque nenhuma das duas vias que constituem a herança cartesiana, a subjectivação do absoluto e a subjectividade transcendental, é susceptível

<sup>50</sup> Idem, *ibidem*, p. 405.

<sup>51</sup> Cf.: Idem, *ibidem*, p. 409.

<sup>52</sup> Idem, *Le poétique*, P.U.F., Paris, 1963, p. 199.

<sup>53</sup> Idem, “Breve note sur l’ontologie”, p. 409.

<sup>54</sup> Cf.: Idem, *ibidem*, p. 411.

<sup>55</sup> Cf.: Idem, “Dieu et l’homme chez Spinoza” in *Jalons*, p. 42.

<sup>56</sup> Idem, “Breve note sur l’ontologie”, p. 405.

de integrar a noção espinosiana de corpo e a de desejo, que lhe é correlativa, o que implica que a noção espinosiana de subjectividade permaneça impensada e impensável (insusceptível de prosseguimento) para qualquer dessas vias. Ora, é curioso que Dufrenne, referindo embora este último tópico (“podemos interrogar-nos sobre o estatuto da subjectividade em Espinosa”<sup>57</sup>), passe em silêncio o fundamento desta singularidade, por ele referido em outros textos, que é sem dúvida a complexa noção de corpo<sup>58</sup>. De Espinosa quase poderíamos dizer o que Dufrenne afirma de Hegel, que joga em dois tabuleiros: a conservação da aparente clareza do dualismo e o prestígio do monismo<sup>59</sup>. Em rigor, porém, esta dualidade, que acaba por ser vencedora na batalha de que Hegel escreve a crónica, não é o campo do pensamento de Espinosa.

A virtualidade assim salvaguardada define a singularidade de Espinosa. É essa herança que Mikel Dufrenne tentará revitalizar, num contexto diverso, pelo recurso à fenomenologia husserliana<sup>60</sup>. Só fenomenologia, e em particular a noção de intencionalidade, permite recontextualizar o sentido da reflexão espinosiana e tematizar uma relação de pertença **que não seja mediação absoluta**. Por isso, falamos acima de um **duplo gesto**: é por um único movimento que a mediação fenomenológica (em particular a categoria de intencionalidade) confere profundo sentido especulativo e actualidade filosófica ao encontro de Dufrenne com Espinosa, habilitando o filósofo de *Le Poétique* para um diálogo revitalizador, em particular, com a tradição filosófica moderna e, no seu interior, com Kant.

O monismo não é a última palavra. Importa prolongar na actualidade a importância histórica do dualismo, “que foi para Descartes o meio de edificar uma ciência nova sobre as ruínas da cosmologia medieval, e que foi para o Kant da revolução copernicana o meio de afirmar a autonomia do saber e da acção moral [e que] se torna para Sartre o meio de estabelecer a liberdade e a responsabilidade do para-si sobre as ruínas das filosofias da história”<sup>61</sup>. E a afirmação de que última palavra não é o monismo mas o dualismo, ou a recusa, nas suas palavras, de “um monismo

<sup>57</sup> Idem, *ibidem*, p. 405.

<sup>58</sup> À qual Dufrenne atribui, aliás, a maior importância: “a fenomenologia deve procurar no corpo as raízes do transcendental” (Idem, *Le Poétique*, p. 222).

<sup>59</sup> Idem, “Breve note sur l’ontologie”, p. 410.

<sup>60</sup> Cf. António Pedro Pita, *Mikel Dufrenne. A experiência estética como experiência do mundo ou uma ética demonstrada à maneira dos estetas*, Dissertação de doutoramento, F.L.U.C., Coimbra, 1995, p. 55-136 e 353-389; idem, “Spinoza et la phénoménologie dans la pensée de Mikel Dufrenne”, artigo de próxima publicação.

<sup>61</sup> Idem, *Jalons*, p. 3.

que recusasse ao homem ser correlato do mundo”<sup>62</sup>, em Dufrenne, é absolutamente compatível com o projecto de uma reescrita da *Ética*. Se a última palavra fosse o monismo, desembocaríamos numa teologia tornada impossível ou numa mística que preencheria o lugar deixado vago pela abdicção da filosofia<sup>63</sup>. Segundo Dufrenne, para aí se encaminham as ontologias contemporâneas: a de Heidegger<sup>64</sup> porque “a analítica do *Dasein* é, em *Sein und Zeit*, a ontologia fundamental”<sup>65</sup> e “esta ontologia não atinge o Ser senão no mistério da sua relação ao *Dasein*”<sup>66</sup>: “mas o próprio Ser, porque ela não o identifica com esta relação como Hegel o identificava à mediação, ela não o capta, pretende-se captada por ele. Nada pode dizer do Ser senão que o Ser se diz”<sup>67</sup>.

Paradoxal? O termo é utilizado por Dufrenne: “o paradoxo desta ontologia pode enunciar-se deste modo: enquanto a ontologia tradicional reservava os direitos da teologia sem se confundir com ela, a ontologia moderna usurpa as prerrogativas da teologia ao mesmo tempo que proclama a morte de Deus. As sucessivas filosofias da imanência minaram a ideia de Deus: Espinosa critica a noção de criação, Hegel faz da religião um momento do espírito, Heidegger deprecia, pelo menos em certo momento do seu pensamento, o divino no ôntico: filosoficamente Deus está morto. Mas vive na filosofia que o nega: esta filosofia é animada por uma tal paixão do absoluto, atestada pelo desejo de ultrapassar o dualismo, que acaba por encontrar Deus na própria filosofia”<sup>68</sup>. Por outro lado, a transformação da fenomenologia em filosofia transcendental, ao arrepio da intuição mais radical de Husserl e da maior fecundidade da categoria de intencionalidade, define uma situação próxima de ineficácia filosófica: “porque a subjectividade transcendental veio, também ela, a reivindicar os privilégios divinos e o transcendental a fazer figura de transcendência”<sup>69</sup>.

<sup>62</sup> Idem, *ibidem*, p. 16.

<sup>63</sup> Idem, “Breve note sur l’ontologie”, p. 412. Por outras palavras: “a ontologia fundamental desapoisa o homem em benefício do ser” (Idem, *Le poétique*, p. 199).

<sup>64</sup> Heidegger, seja qual for a justeza da leitura de Dufrenne, está na mira do filósofo quando reivindica a necessidade de reabilitar a noção de belo, “ao mesmo tempo contra os cépticos que não querem comprometer-se pronunciando juízos de valor (...) e **contra os nihilistas, que procuram a verdade da palavra no silêncio** e o cúmulo da poesia na não-poesia” (Idem, *Le poétique*, p. 66, subl. nosso).

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*, p. 411.

<sup>66</sup> Idem, *ibidem*, p. 411.

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*, p. 411.

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*, p. 411.

<sup>69</sup> Idem, *ibidem*, p. 412.

Neste quadro, é pertinente tentar a releitura, que é sempre uma actualização, do que, no seu limiar, se mantém irreductível à tradição da subjectivação do absoluto a partir de um pensamento que consagra a subjectividade. Fica assim aberto o campo para o encontro entre as filosofias de Espinosa e de Kant: só **nesta** abertura a co-naturalidade, ou co-substancialidade, do homem e do mundo — tornada tópicos fundamentais desde os primeiros textos de Dufrenne, examinada radicalmente por meio da tematização da experiência estética e aí recuperada para o prosseguimento de um trabalho filosófico — não serão momentos de um percurso que, para conservar o seu sentido teleológico, aniquila a singularidade em que eles se dão a viver e a pensar.

A co-naturalidade, ou co-substancialidade, do homem e do mundo significam-nos um “a priori”. Mas a **doutrina** kantiana do “a priori” será relativamente inútil, apesar da ajuda que o processo de constituição da doutrina pode constituir<sup>70</sup>, porque não procuramos as condições em geral que tornam possível o conhecimento ou, ou que é o mesmo, as condições sob as quais o mundo pode ser conhecido. Mas este afastamento não justifica o abandono da noção de “a priori”: “há um acordo do homem e do mundo que se realiza no conhecimento (e também no trabalho, mas o trabalho está fundado no conhecimento), e que se manifesta menos como um poder do homem sobre o mundo, ou igualmente numa perspectiva naturalista como um poder do homem sobre o mundo, que como familiaridade, co-substancialidade do homem e do mundo; porque este conhecimento só é possível se o mundo está aberto ao homem e o homem aberto ao mundo: esta abertura recíproca, é “a priori” que o exprime; é o sentido presente e dado ao mesmo tempo no objecto e no sujeito, assegura a comunicação ao mesmo tempo que mantém a diferença”<sup>71</sup>.

Mas a manutenção da categoria de “a priori” implica, todavia, a sua adequação a novos objectivos. Trata-se agora de estabelecer as “condições sob as quais um mundo pode ser sentido (...) por um sujeito concreto capaz de estabelecer uma relação viva com um mundo”<sup>72</sup>. Trata-se, por outras palavras, de elaborar um “‘a priori’ afectivo” — trabalho que ocupará Mikel Dufrenne desde *La notion d’a priori* até *L’œil et l’oreille*.

<sup>70</sup> O que Dufrenne frequentemente reconhece: o trabalho de Kant constitui uma “ajuda” ou uma “inspiração”. Cf.: *La notion d’ “a priori”*, P.U.F. Paris, 1959, p. 68, 69.

<sup>71</sup> Idem, *ibidem*, p. 53-54.

<sup>72</sup> Idem, *Phénoménologie de l’expérience esthétique*, II, p.539.

**CONCLUSÃO.** — É possível isolar uma **problemática** nos artigos publicados por Mikel Dufrenne entre 1953 e 1959.

Essa problemática desenvolve-se nos trabalhos seguintes e organiza-se segundo alguns eixos fundamentais: 1. o universo do estetizável não é constituído unicamente pelas obras de arte; pertencem-lhe todos os objectos que não são rebeldes à estetização; 2. a **necessidade** é o princípio organizador da estetização; 3. “estético” não designa o que é ou pode vir a ser considerado arte mas tudo o que é uma “expressão verdadeira”, ou é profundo, no sentido estrito conferido a esta palavra pelo pensamento de Dufrenne<sup>73</sup>; 4. a profundidade, neste sentido, evidencia a co-naturalidade do homem e do mundo cuja existência histórica, realidade concreta e dimensão vivida são testemunhadas pelo estudo da chamada “mentalidade primitiva”; 5. a tematização filosófica dessa co-naturalidade do homem e da natureza implica a reconsideração da categoria de experiência, a partir da noção de intencionalidade; 6. o princípio activo de esta reconsideração é uma releitura das categorias fundamentais do pensamento de Espinosa, ou melhor: a ponderação das possibilidades que ele encerra para reeditar a história da filosofia posterior. De este modo, a actualização de Espinosa não fica presa do monismo ontológico mas restabelece, em fidelidade ao paradigma da experiência estética, a irreduzível importância do “sujeito” e do “objecto” na presentificação do que não é nem soberania constituinte de um nem independência absoluta de outro. A recusa de redução do dualismo a qualquer monismo é um ponto central da argumentação filosófica de Dufrenne: é, a um tempo, a recusa do idealismo e a fidelidade à **lição** da experiência estética porque é a expressão filosófica de um **fundamento** da filosofia de Dufrenne, segundo o qual uma posição filosófica não idealista só poderá estabelecer-se a partir de uma fenomenologia da experiência estética e da sua crítica.

A elaboração da categoria de “a priori afectivo” — requerida simultaneamente por uma fenomenologia da experiência estética e por uma **filosofia** fiel à **lição** da experiência estética — responde, portanto, ao desígnio de permanecer sob a égide de Espinosa sem resolver o dualismo em qualquer monismo. É o campo teórico propício à deslocação da problemática estética para a problemática filosófica.

---

<sup>73</sup> Recordemos: “a expressão verdadeira brota das profundidades do objecto quando estas profundidades voltam à superfície e se expõem integralmente no sensível, para despertar no espectador o sentimento singular de uma qualidade afectiva que não pode ser subsumida numa categoria afectiva” (Idem, “L’expérience esthétique de la nature”, *Esthétique et philosophie*, t. 1, p. 49).