

**OCIDENTE: TERRA DO POENTE.
CONSIDERAÇÕES SOBRE FILOSOFIA E LITERATURA**

**THE WEST, LAND OF SUNDOWN.
CONSIDERATION OF PHILOSOPHY AND LITERATURE**

*Cícero Cunha Bezerra**

RESUMO: Segundo a célebre frase heideggeriana, o Ocidente é a “terra do ocaso”. O que isto quer dizer? Uma resposta possível seria: o Ocidente, enquanto história do ser, tende para sua própria superação. Meu objetivo neste artigo consiste, portanto, em expor, a partir da crítica heideggeriana à metafísica, alguns elementos que contribuam para o estabelecimento de um espaço “aberto” no qual literatura e filosofia dialogam a partir de uma ontologia que tem no declinar seu destino.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura, Filosofia, Ontologia.

ABSTRACT: Occident, as the famous sentence by Heidegger declares, is “the land of decline”. What’s the meaning of this sentence? A possible answer could be: the West, as history of being, is tending to its own superation. My goal in this paper consists, therefore, in explaining, from Heidegger’s critics of metaphysics, the constitutive parts to set up an “open” space, wherein a negation of signification(s), whether in literature or in philosophy, only is possible as a constitutive moment of an ontology, wherein decline is its destiny.

KEYWORDS: Literature, Philosophy, Ontology.

* Universidade Federal de Sergipe (UFS). Membro do Programa de Pós-Graduação em Letras e Professor Associado do Departamento de Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal/RN. Membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Doutor em Filosofia. Email: cicerobezerra@hotmail.com.

**OCIDENTE: TERRA DO POENTE.
CONSIDERAÇÕES SOBRE FILOSOFIA E LITERATURA**

Primeiras impressões

*Catar feijão se limita como escrever:
jogam-se os grãos na água do alguidar
e as palavras na folha de papel;
e depois, joga-se fora o que boiar
(João Cabral de Melo Neto).*

O título deste artigo dá o tom do caminho que trilharei para expor o que tomo como primeiras impressões sobre uma das múltiplas possíveis relações entre filosofia e literatura. O termo *Abendland* (“terra do fim do dia” ou “terra do poente”) é citado por Martin Heidegger como sinônimo do Ocidente pensado como “a terra do ocaso do ser”, ou seja, do “poente do ser”. Mas o que significa pensar o Ocidente como poente? Responder a esta pergunta é adentrar no núcleo da crítica heideggeriana à metafísica clássica. Crítica esta que tem sua origem no diálogo com o pensamento de Nietzsche, particularmente, no que diz respeito à sua ideia da história do homem ocidental como “vontade de poder”.

Nessa perspectiva, acredito que o pensamento que atualmente norteia, de modo bastante evidenciado, os estudos literários, assim como os culturais, pelo menos os de viés bakhtiniano e de raiz inglesa – refiro-me aos teóricos

discípulos de R. Williams como T. Eagleton e S. Hall –, se enquadram perfeitamente na crítica filosófica à tradição, particularmente, ao projeto moderno de razão e subjetividade. Dito de outro modo, o que defendo aqui é o estabelecimento de um “lugar” comum em que a filosofia e a literatura encontram solo fértil para produção e, principalmente, para reconhecimento de suas especificidades teóricas, o que, para mim, significa: entender suas tradições.

Parto, portanto, do princípio de que não temos, se quisermos ser coerentes com um discurso não metafísico, critérios substanciais que diferenciam filosofia e literatura, mas, sim, critérios concretos, ou porque não dizer pragmáticos, que, se identificados, podem nos ajudar na construção de um diálogo em que a filosofia conflui com a literatura sem se perder nas letras.

1. Nietzsche: metáforas...

A filosofia, enquanto forma de conhecimento objetivo, foi, desde sua origem, diria Nietzsche, uma mentira:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto (1987, p. 31).

Para ele, esta citação, que é descrita como “fábula”, é insuficiente para dizer o quão fantasmagórico e fugaz é o intelecto humano na natureza. É precisamente a fugacidade que leva o intelecto, como meio de conservação do indivíduo, a assumir a *dissimulação* como estratégia. Dissimulação que, frente à *bellum omnium contra omnes*, tem como finalidade forjar, no “cubículo da consciência”, a mentira da verdade. Afirma nosso filósofo:

Doravante deve ser “verdade”, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira (Ibid., p. 32).

Seguindo a reflexão nietzscheana, diríamos que o que está por trás da dissimulação do intelecto é exatamente o espírito de rebanho que anima o homem a existir socialmente. Nesta perspectiva, visando fugir, não do engano,

mas do prejuízo de ser enganado, o homem compra “ilusões por verdades”. Para esse tema, mais do que as implicações morais retiradas por Nietzsche da ideia de verdade, me interessa pontuar este espírito “dissimulador” como fruto do esquecimento, isto é, do autoengano que o homem realiza ao supor que existe uma adequação entre a “figuração de um estímulo nervoso em sons”, ou seja, entre a palavra e uma causa “fora de nós”. No fundo, trata-se do reconhecimento da arbitrariedade da linguagem que se pretende certeza absoluta. A variedade das línguas é, para Nietzsche, a prova mais cabal de que o que menos importa nas palavras é a verdade (a coisa em si). Incaptável e sem nenhum valor, a “verdade em si” daria lugar a uma simples relação do homem com as coisas que é, por princípio, *metafórica*. Diz ele:

Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova (Ibid., p. 33).

A conclusão radical a que chega Nietzsche é que possuímos somente metáforas das coisas, mas nunca podemos sustentar a correspondência entre as palavras e as entidades de origem. Esta conclusão é decisiva para o que pretendo argumentar com relação ao diálogo entre filosofia e literatura. Creio que, estabelecido um terreno comum, isto é, a metáfora, é possível aproximar o fazer filosófico e o literário, desde que ambos se reconheçam como artífices da linguagem, mas nunca senhor detentor de um “sentido último”. Se a filosofia é definida como um pensar por conceitos, é preciso saber o que significa conceituar. Para tanto, o ponto central reside na noção mesma de conceito que, para Nietzsche, é puramente arbitrária, ou seja, é o esforço por igualar o não igual.

O conceito nasce exatamente quando se abandona as diferenças específicas das coisas e se busca aplicar uma “forma” dada e universal a casos particulares e distintos. O exemplo utilizado por Nietzsche é bastante ilustrativo dessa arbitrariedade. Segundo ele, dizer que um homem é honesto significa afirmar a existência da honestidade, isto é, uma *qualitas occulta* que abarca todos os casos em que se pode definir um homem como possuidor de uma qualidade essencial: a honestidade.

Seguindo as consequências do que foi dito até o presente, temos como base a ideia de que a verdade nada mais é do que metáforas, metonímias e,

o mais importante, é uma construção solidificada e canonizada. Sentencia Nietzsche: “As verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são” (Ibid., p. 34). Ilusões que têm na obrigação de mentir, já que o ato de conceituar trás em si uma mentira encoberta, a fonte de toda racionalidade. Chegamos, assim, à constatação de que o racional, que rege as abstrações sob o signo do rigor conceitual, não passa de resíduo de uma metáfora.

É importante observar que a crítica nietzscheana não se reduz a uma visão puramente relativista da verdade, mas, simplesmente, acusa a impossibilidade da sua objetivização. Vejamos esta outra passagem:

Vejam, um animal mamífero, como isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja “verdadeiro em si”, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem (Ibid., p. 36).

Na contraposição entre metáfora e verdade está a distinção entre dois tipos de homens: “o homem de ciência” e o “artista”. O artista é aquele que, embora consciente de que é somente na “teia conceitual” que o mundo ganha sentido, posto que é através desta que ele se reconhece como “acordado”, denuncia a verdade em prol das intuições metafóricas como impulso fundamental do homem. Novas transposições metonímicas que tornam o mundo sempre novo; eis a tarefa daquele que faz da vida uma estilística em que filosofia, literatura e arte formam, juntas, o destino (*Geschick*) do ser. Bem no espírito heideggeriano, diria que a verdade se dá no horizonte histórico-finito da linguagem, que é sempre oscilação e interpelação (*Ge-Stell*).

2. Heidegger: ocaso do ser, ocaso da linguagem

Heidegger, comentando Hölderlin, diz que “o que dura, fundam os poetas”. Mas que fundar é este que não se reduz à fundamentação? Responder a esta questão implica compreender a ideia heideggeriana do ser como linguagem, ou melhor, do acontecimento do ser na linguagem. Como bem observa Gianni Vattimo, “é a linguagem que dispõe enquanto condiciona e delimita suas possibilidades de experiência” (1992, p. 69). Contra todo estruturalismo e pós-estruturalismo – que buscam inspiração em Heidegger (Lacan, Derrida) –, Vattimo sustenta que uma leitura atenta da relação ser-linguagem, em Heidegger, demonstra curiosamente o fim do imperialismo do significante.

A verdade é pensada como *acontecer*, ou seja, é na historicidade, e não no historicismo dos contextos, que os mundos históricos se dão como aberturas concretas (Ibid., p. 69). O fundamental desta percepção é que a poesia libera a linguagem da “escravidão do referente”, isto é, da tradição metafísico-representativa da linguagem com respeito à coisa (Ibid., p. 70). Se o ser só encontra lugar na linguagem, é o poético o modo próprio desse acontecer. Acontecer que não é nem vazio, nem simulacro, mas acesso à diferença e, portanto, à fundação do mundo como “outro do mundo”, o ser como “outro” do ente. Estamos, portanto, no âmbito da linguagem como “rememoração”, isto é, como exercício contínuo que mantém em suspensão (*epoché*), graças ao rememorar da diferença, a identificação do *ser* com o *ente*.

Não cabe aqui uma exposição exaustiva da relação linguagem, ser e história em Heidegger, nem é meu objetivo, mas quero deixar assentada a ideia de que na base do rememorar da diferença está a relação entre história e nada. O *poeta funda o que dura* e, paradoxalmente, ao fundar, desfundamenta, dado que permanece o abismo entre o dizer e o silenciar no qual a palavra se perde. A palavra poética é o investir da linguagem contra seus próprios limites que, para Heidegger, culmina no silêncio (Ibid., p. 82). Nessa perspectiva, o caso do ser e o caso da linguagem são “sintomas” do caso da subjetividade moderna (Ibid., p. 83).

Voltemos à nossa frase inicial: Ocidente, *Abendland*. Se a tomamos como metáfora do sol, uma pergunta se impõe: terra do poente implica alguma outra terra do nascente? A resposta é não. O Ocidente, lembra-nos Vattimo, não é história do ser, mas “a” história do ser. Sendo assim, não há uma outra terra, mas estamos na única em que o ser se põe e, ao se pôr, abre novos horizontes. É neste sentido que a filosofia assume tarefa importante enquanto pensamento “rememorador” de que o ser não pode ser pensado como fundamento. E o que nos resta da verdade?

3. Verdade e interpretação: pensamento revelativo versus expressivo

Contra um tipo de pensar nomeado de instrumental, Luigi Pareyson, na sua obra *Verdade e interpretação*, expõe seu modo de pensar a relação entre verdade, história e indivíduo que me parece bastante oportuno para uma possível compreensão da atual crise de “sentido”, seja na filosofia, seja na literatura. O ponto de partida está na necessidade de que a filosofia assuma sua autonomia com relação ao que ele nomeia de “assalto” realizado pela

ciência, religião, política e diversas outras formas de saber que, ao romperem seus limites, conduzem a filosofia à degeneração científica, fideísta etc.

Entre a ciência que reduz a filosofia ao caráter operativo dos conceitos e, portanto, aos seus próprios procedimentos, e a religião que reivindica o caráter eterno do seu conteúdo, esquecendo-se de que o “ouvir recíproco” é o que deveria nortear o diálogo, a filosofia, por diversas razões, troca seu direito de filosofar sobre a ciência e passa a ingerir em questões científicas que, graças à sua incompetência, termina fazendo uma má ciência (PAREYSON, 2005, p. 227). Note-se que o inverso também ocorre e é igualmente reprovável, ou seja, o cientista querer dizer qual é a única forma possível de saber. No fundo é a negação, de ambas, a si mesmas. De maneira que, seja frente à religião (que esquece que fé é entrega e aposta), ou frente à arte (que no intuito de dar sentido absoluto ao mundo se converteu em esteticismo), ou à política (no formato revolucionário do tipo marxista), a filosofia demarca seu espaço não apenas como um exercício terapêutico da linguagem, mas também como um lembrar da condição própria da verdade e da linguagem.

J. Derrida, na sua conferência publicada sob o título de *A Universidade sem condição* (2003, p. 14), trata de um aspecto do que ele chama de “compromisso com a verdade”, que me parece interessante para o que está sendo aqui colocado. A ideia condutora da sua análise é o princípio da *incondicionalidade* que deve caracterizar a liberdade acadêmica, isto é, o poder dizer publicamente tudo o que uma pesquisa ou um saber exigem. Neste sentido, a filosofia e a literatura têm compromisso ilimitado com a verdade. É importante observar que verdade e compromisso convergem, de maneira que não se trata, portanto, de uma *declaração dogmática* para com uma verdade específica, mas em manter o espaço público das Humanidades como privilegiado no que se refere às discussões sobre o homem e à própria ideia de humanismo. Nesta linha de reflexão, teríamos que dizer que o compromisso com a verdade, que deve nortear as Ciências Humanas, é um compromisso com o mantimento da reflexão crítica que está na base do *professar*, daqueles que fazem da profissão um ato performativo.

A questão está, portanto, em sabermos em que medida a filosofia, que se submeteu à crítica kantiana das suas possibilidades, bem como à visão idealista da consciência, tem condições, sem cair no historicismo generalizado, que, inevitavelmente, desembocou na perspectiva relativista atual, de sair do jogo narcisístico que a lança no movediço terreno dos conteúdos das chamadas ciências humanas (Ibid., p. 236). A constatação de Pareyson é que a

filosofia deve recuperar, sob pena de cair no vazio, a verdade como impulso do discurso filosófico. Não uma verdade objetiva e válida universalmente, mas recuperar no discurso, que é sempre interpretativo, mas que, nem por isso, esgota-se em si mesmo, à origem inexaurível do pensar. À pergunta de se é possível à filosofia possuir a verdade, contesta Pareyson:

Se verá que ela pode fazê-lo não na forma do *conhecimento*, porque a verdade não é objeto concluso de uma visão total, mas na forma da *consciência*; e da consciência não já em sentido hegeliano, como consciência da realidade completa, mas, porventura, em sentido schellinguiano: consciência não do que é último, mas do que é primeiro, não de uma história conclusa, mas de uma origem inexata, não da presumida totalidade do espírito humano, mas da sua infinita virtualidade originária (Ibid., p. 241).

Com isso, temos delimitada, em certa medida, a tarefa da filosofia no seu diálogo com os demais saberes, em particular, com a literatura, ou seja: que a filosofia nos revelaria o que já sabemos, mas esquecemos, isto é, a tomada de consciência, mediante a linguagem, da verdade como um dizer contínuo e inexaurível. Finalmente, é próprio da filosofia a criação do diálogo, posto que, diante das inúmeras interpretações, é ela que mantém o espaço em que a verdade alimenta continuamente os discursos, sem cair no tecnicismo, na especialização ou no vazio (Ibid., p. 244).

E nisso creio convergir tanto a filosofia quanto a literatura. Como diz Guimarães Rosa: “*A estória não quer ser história*. A estória, em rigor, deve ser contra a História [...]” (ROSA, 2001, p. 29). O que quero dizer com esta aproximação? Dever ser contra a História não significa simplesmente ser mentira, mas manter o pensamento no exercício, por um lado, da pluralidade de perspectivas, mas irremediavelmente pessoais. Cada revelação, diz Pareyson, é promessa de novas revelações (Ibid., p. 257). Se assim o é, com razão pode afirmar Guimarães que “a vida deve ser lida”. Leitura que só se dá por tortas linhas (ROSA, 2001, p. 30).

4. Literatura e filosofia: confluências...

Permitam-me tomar como conclusão destas breves considerações, e regressando ao diálogo entre filosofia e literatura, um texto que trata de literatura, mas que, para mim, poderia ser aplicado perfeitamente à filosofia na perspectiva aqui apresentada. Refiro-me à obra *Teoria da Literatura: uma*

introdução, de Terry Eagleton. Segundo o autor, pese às inúmeras tentativas de definição do que venha a ser literatura, o que podemos concluir é: a) a literatura não existe do mesmo modo que os insetos; b) que os juízos de valor que constituem a literatura são, historicamente, variáveis; c) que os juízos de valor estão intrinsecamente associados às ideologias sociais (EAGLETON, 2006, p. 24).

Quando digo que esta análise caberia à filosofia, compartilho da ideia de Eagleton da impossibilidade de a categoria “literatura” ser tomada como algo “objetivo” no sentido de algo dado e acabado em si mesmo (Ibid., p.16). Não repetirei aqui simplesmente a análise do autor, mas farei uma aplicação das principais teses, ainda que de modo breve, à filosofia. Vejamos, pois.

Existe uma coisa chamada filosofia, sobre a qual se teoriza? O que é filosofia?

As várias tentativas de definição da filosofia ao longo da sua história demonstram que aquilo que Aristóteles chama, no livro IV da *Metafísica*, de “ciência do ser enquanto ser” (*Estin epistémē tis he theorei tò òn he òn*), ou Hugo de São Vitor, em 1127, na sua *Didascalion de Studio Legendi*, de “amizade com a divindade e sua mente pura (*ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia*) (VITOR, 2001, p. 53), não parece ser algo tão pacífico a ponto de evitar as sucessivas “desconstruções” destas definições.

Poderíamos dizer que o poema escrito na metade do século V a.C e tido como inaugurador do pensamento ontológico, o *Peri physeos*, de Parmênides de Éleia, escrito em versos em forma hexamétrico, pode ser tido, comparado à *Crítica da Razão Pura*, de Kant, um texto de filosofia? Caso a resposta seja afirmativa, por quê?

Assim como a distinção, na literatura, entre “fato” e “ficção” é insuficiente na definição de um texto literário, diria que a distinção entre “poesia” e “racionalidade”, para definir o que é filosofia, também não basta. Seria a filosofia uma “forma” peculiar de emprego da linguagem?

Alguns teóricos diriam, bem no espírito da definição dada por R. Jakobson, de que a literatura representa *uma violência organizada contra a fala comum* (EAGLETON, op. cit., p. 3), que a filosofia se define a partir de um “modo” próprio de linguagem que segue os “rigores” da lógica e da Razão contra o senso comum ou contra a opinião. De cunho formalista, no caso da literatura, e analítico, no caso da filosofia, esta visão é também insuficiente,

dado que toma o que não é “racional” simplesmente como “uma violência linguística”, como se a filosofia fosse uma “linguagem especial”, em contraste com a linguagem “comum” (Ibid., p.7); pensar assim é reduzir a atividade filosófica a uma visão da linguagem como “moeda” usada igualmente por todos os membros da sociedade, o que seria, para Eagleton, mais uma ilusão, dado que não há comunidade linguística homogênea (Ibid., p. 7).

A linguagem, em si, não tem nenhuma propriedade ou qualidade que distinga a filosofia de outros tipos de discurso, mas, sim, o contexto. Esta negação de Eagleton, no caso da literatura, é perfeitamente adequada para a filosofia, posto que, seguindo o exemplo de Eagleton, se em um bar alguém diz: *No fundo, mais que a continuidade da vida, é a descontinuidade do nascimento que convém explicar* (BACHELARD apud EAGLETON, 2006, p. 69), alguém poderia facilmente dizer, mas que poético! De outro modo, frases aparentemente claras também podem gerar confusões.

A literatura, como a filosofia, pode ser *tanto uma questão daquilo que as pessoas fazem com a escrita como daquilo que a escrita faz com as pessoas* (Ibid., p. 10). O fato, portanto, da impossibilidade de uma “objetividade” na definição tanto da literatura quanto da filosofia torna estes dois campos bastante próximos. Se não existe uma “essência” da literatura nem da filosofia, creio que o caminho proposto por Eagleton é extremamente oportuno para ambas as áreas, a saber: entender os “interesses” constitutivos de nosso conhecimento (Ibid., p. 21). Uma tarefa que, ao mesmo tempo, evita os preconceitos dos que sustentam categorias “objetivas” e, também, não cai no “capricho” subjetivista que define filosofia e literatura ao bel prazer. Não há capricho nestes tipos de “valores”. São expressões de estruturas mais profundas de crenças.

Sem desconsiderar a crítica literária ou a filosófica, já que ambas implicam certa competência nas suas análises, o que quero sustentar, em acordo com o que expus aqui da tradição hermenêutica e do pensamento de Eagleton, é que as fronteiras entre a filosofia e a literatura são demarcadas pelos aspectos sociais e institucionais que sustentaram e sustentam a ideia de “guardiões de um discurso”. Nesse sentido, a defesa de “cânones” imutáveis é, no fundo, para Eagleton, a expressão ideológica das instituições de ensino superior (Ibid., p. 302) e, para a tradição hermenêutica, uma *decisão* que teve sua *origem* nos gregos e seu *poente* na modernidade.

A nós herdeiros de um modelo que culminou, para bem ou para mal, na desconstrução de toda possibilidade de fundamentação, resta-nos o desafio

de construirmos um espaço em que a filosofia e a literatura não sejam sinônimos de treinamento de discípulos para reproduzir modelos estanques de saber ou certificados de proficiência que atestam, em última instância, somente a capacidade de falar e de escrever de certas maneiras determinadas (EAGLETON, 2006, p. 303).

Referências Bibliográficas

DERRIDA, Jacques. *A Universidade sem condições*. Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. Trad. Waltensir Dutra. Martins Fontes, 2006. (Coleção Biblioteca Universal).

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000. tomo II.

PAREYSON, Luigi. *Verdade e Interpretação*. Trad. Maria Helena Nery Garcez; Sandra N. Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Rubens Rodrigues T. Filho. 1987. p. 31-38. (Os Pensadores).

ROSA, Guimarães. *Tutaméia, terceiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

VATTIMO, Gianni. *Más Allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. Juan Carlos G. Vitale. Barcelona: Paidós, 1992.

SÃO VITOR, H. de. *Didascálicon: Da Arte de Ler*. Trad. Antonio Marchionni. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

Recebido em 24 de janeiro de 2011

Aceito em 29 de abril de 2011