

Ernildo Stein 2000: *Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução*.
Porto Alegre, EDIPUCRS.
ISBN: 85-7430-160-4

CLAUDIA DRUCKER

Departamento de Filosofia da
Universidade Federal de Goiás
E-mail: drucker@fchf.ufg.br

CELSO BRAIDA

Departamento de Filosofia da
Universidade Federal de
Santa Catarina
E-mail: crbraida@ig.com.br

Em 1988, Ernildo Stein lançou uma coletânea de ensaios sob o título *Seis estudos sobre Ser e tempo*, em que apresenta suas justificativas para considerar relevante o pensamento heideggeriano. Stein tem uma concepção bem definida de filosofia: para ele, filosofia é investigação de condições de possibilidade, e explicação da dimensão prévia que torna a compreensão possível. Heidegger é relevante porque ele não atribui essa compreensão prévia a uma dimensão *a priori*. *Finitude* é o conceito-chave do novo

pensamento. O que torna o pensamento de Heidegger interessante é a “mudança de paradigma” envolvida nele. *Seis estudos sobre Ser e tempo* se detém sobre as conseqüências que essa mudança implica. Todo o pensamento e toda ação estão envolvidos dentro de um círculo hermenêutico. Isso porque o eu não é definido como substância ou mônada, mas antes como “descentrado”, inclinado em direção ao que está fora. Ao mesmo tempo, isso significa sempre, também, que em todo ato de compreender existe uma parte obscura. Outros autores explicaram a “tendência para o encobrimento” como “ideologia [...], reificação ou repressão” (Stein 1988, p. 61). O que Heidegger tem em mente é uma dimensão ainda anterior a qualquer traço inerente à organização social ou psíquica, e que nunca pode ser totalmente objetivada. O desvelamento é um evento distinto de tudo o que a cultura possa inventar.

O ponto de partida ainda é o mesmo em seu livro mais recente, *Diferença e metafísica: “a finitude como o único campo para a filosofia”* (Stein 2000, p. 117). Mas a tentativa de ava-

liar a contribuição heideggeriana desta vez tem um alcance maior. *Diferença e metafísica* reúne dezesseis ensaios e “materiais de apoio” diversos. Três direções principais se destacam através dos textos – todos eles escritos entre 1997 e 1999. A primeira preocupação recorrente é a de situar a atitude e a estatura heideggerianas ante a tradição. Daí o esforço, da parte do autor, em elucidar o que Heidegger entende por desconstrução – e em que este conceito difere daquilo que Derrida entende por desconstrução. A segunda direção é o diálogo com Ernst Tugendhat, que representa a filosofia analítica da linguagem. Uma terceira direção é a discussão da relação entre filosofia e psicanálise.

Analisemos cada uma dessas direções principais. O termo “desconstrução” foi colocado em circulação nos últimos trinta anos por Derrida, mas o impulso para esse debate saiu do famoso parágrafo 6 de *Ser e tempo*, em que Heidegger expõe a “tarefa da desconstrução da história da ontologia”. O termo empregado é *Destruktion*, que não deve ser entendido como “destruição” no sentido de aniquilamento e supressão, mas como exposição das “experiências originárias” que estão na base das palavras-chave da língua filosófica. É como se a tradição – comentaristas, professores e todos aqueles que se “ocupam” da filosofia – ti-

vessem criado uma espécie de movimento próprio ou paralelo que acabou por obscurecer o sentido originário visado pelos grandes pensadores. *Destruktion* deve ser entendida como a desconstrução que elimina as camadas de sentido que impedem uma formulação mais adequada dos problemas: “A base dos processos da desconstrução consiste em desmascarar a alienação escolástica da metafísica mediante a dissolução de palavras que se enrijeceram e mediante a ação de desconstruir histórias da metafísica que encobrem a história do ser” (Stein 2000, p. 124).

Em que sentido a desconstrução traz à luz a “história do ser”? Existe um “princípio epocal” que insere o pensamento em épocas, e desse modo as funda: “cada época [...] necessita da metafísica para dar conta de um universo categorial com que fala do ente. Ela está presente, mesmo que com Kant queiramos impor-lhe limites” (Stein 2000, p. 84). A referência a Kant não é casual. Ao contrário, ela perpassa os escritos steinianos, mesmo antes de *Diferença e metafísica*. Kant torna claro o que sempre foi mais ou menos sabido: que as coisas nunca são responsáveis pela sua própria aparição; toda compreensão envolve um “universo categorial específico”. Ele mostra que esse universo funciona *a priori*, como uma “moldura” (Stein

2000, pp. 83-4). Assim, um “discurso subterrâneo” sempre acompanha o discurso proposicional (Stein 2000, p. 47). Heidegger é visto como uma espécie de neokantiano que despertou para a historicidade da metafísica. Se “o projeto heideggeriano é tirado de Kant, mas elevado a um outro nível”, é porque Heidegger tornou a filosofia histórica de ponta a ponta (Stein 2000, p. 51). Trata-se antes de ver cada um desses universos como uma figura historial da metafísica: “cada época da história da metafísica é marcada por um princípio objetificado que marca todos os fenômenos da época” (Stein 2000, p. 64). Aquilo que conta como *a priori* muda a cada época.

A desconstrução heideggeriana não cai, porém, no simples relativismo. Dizer que cada época tem o seu *a priori* e a sua verdade não é aceitar um pluralismo total; ao contrário, Heidegger só encontra variações da ontologia da substância. A história universal é a história das variantes da equação entre ser e presença. A compreensão do ser como presença constante inaugura a história ocidental e lhe abre um leque de possibilidades. A longuíssima “Idade da metafísica” é a longuíssima época da compreensão do ente como presença, junto com todas as suas variantes – terminando na nossa época meio indefinida quanto ao seu princípio, por isso chamada

de “pós-moderna” (Stein 2000, p. 65). Assim, as figuras particulares da metafísica podem ser históricas, mas não o processo inteiro. Heidegger não é fatalista ou determinista em um sentido estrito, mas ele tende a acreditar que certos processos se auto-alimentam e adquirem um caráter um tanto compulsivo. O retraimento do ser é um destes. O sentido ou unidade da história ocidental se radica na própria tendência do ser a retrair-se em favor do ente. Dada a própria tendência do ser ao encobrimento, a metafísica é a história do aprofundamento desse encobrimento.

A suposição de uma história das épocas da verdade vai ser o nó da discórdia entre a desconstrução heideggeriana e a filosofia da diferença francesa (o autor se refere implicitamente a Derrida, Gilles Deleuze, George Bataille, Emmanuel Lévinas e outros quando fala em “filosofia da diferença” e “discurso da diferença”). Derrida é o único entre esses com quem Stein dialoga, por considerar os outros instigantes porém confusos (Stein 2000, p. 12). A desconstrução derrideana (ou desconstrucionismo, como Stein a designa algumas vezes) tem pontos em comum com a visão heideggeriana. Derrida segue Heidegger quando sublinha o privilégio da presença e a impossibilidade de localizar um princípio organizador

último da realidade. As convergências, porém, acabam aí. Para Heidegger, todos nós somos filósofos, se entendemos a filosofia como uma compreensão geral do ente, à luz do ser. A diferença ontológica, uma vez experimentada no pensamento e na linguagem, não podia deixar intocada a humanidade. Quem é exposto a ela, torna-se filósofo. A noção de que sempre estamos falando a partir de uma certa pré-compreensão – e isso quer dizer: sempre a partir de uma concepção do ente – é justamente o que Derrida rejeita como sendo um vestígio de metafísica da parte de Heidegger. Derrida rejeita a noção de que existe uma única história do Ocidente ou, o que para Heidegger é o mesmo, uma história do ser. Do ponto de vista de Derrida, não se trata de refinar nossa compreensão do que sejam as premissas envolvidas em todo o discurso; trata-se antes de aboli-las, de negar a própria necessidade delas. Simplesmente, não é possível encontrar a moldura que dirige nosso discurso para significados partilhados; ao contrário, é preciso aprender a lidar com a possibilidade da falta radical de convergência. Derrida recusa o tipo de discurso segundo o qual “todos nós” pertencemos à tradição e temos sempre uma concepção partilhada de ente. Uma implicação dessa posição

é bem conhecida: a esquerda acadêmica americana catapultou Derrida até o Olimpo da celebridade ao ver na sua obra uma justificação filosófica para o multiculturalismo. A premissa de que só existe uma única tradição e uma única história foi tida como conservadora, etnocêntrica e patriarcal.

Para Stein, a implicação da posição de Derrida é outra. Ao sair de um encontro com Hans-Georg Gadamer – um dos muitos encontros promovidos para debater a relação entre desconstrução e hermenêutica –, Derrida afirmou que “a confrontação não chega realmente a acontecer”. Stein narra o fato e aponta aí uma espécie de júbilo na incomunicabilidade: “[O] desconstrucionismo leva a questão da compreensão para níveis radicais de incomunicação. É assim que a questão das estruturas prévias da compreensão leva o desconstrucionismo a afirmar a sua intransparência e a tendência a eliminá-las da estrutura do texto. Dessa maneira, o texto passa a ter uma autonomia tão própria que nele acontece um *play of the signifier*, o que significa um aspecto estético simplesmente instaurador de significado. É a exclusão da dimensão do significado que leva a leitura da desconstrução a se opor a qualquer otimismo hermenêutico do compreender (Stein 2000, p. 132).”

Além disso, afirmar que o significado é incontrollável, instável e inapreensível é simplesmente falso: “a desconstrução simplesmente lingüística acaba naufragando” (Stein 2000, p. 63). Stein partilha com Heidegger a opinião que, de fato, estamos todos sempre dentro de uma compreensão englobante qualquer. Por último, a posição de Derrida é insatisfatória porque escolhe a semiótica, e não a filosofia, como a ciência da linguagem, sem considerar detalhadamente essa escolha. Derrida “reflete relativamente pouco” sobre a tradição da qual ele mesmo veio: a lingüística saussureana e a explosão dos vários estruturalismos na França (Stein 2000, p. 137).

Essa reflexão parece necessária, talvez, porque Stein dá preferência a outra tradição de pensamento, a tradição da assim chamada filosofia analítica da linguagem, como uma outra alternativa ao pensamento heideggeriano a ser enfrentada. Com efeito, de certo modo, os filósofos analíticos, à sua maneira, perfizeram uma “destruição” do pensamento ocidental, incluindo aí o pensamento heideggeriano. Stein escolhe um representante da filosofia analítica que tem uma formação sólida dentro da chamada filosofia continental: Ernst Tugendhat. Essa escolha é estratégica, pois Tugendhat não apenas procu-

ra justificar a filosofia analítica nos termos da filosofia continental, como também pretende recuperar parte do legado de Husserl e de Heidegger, além de, ao expor sua posição, fundir análise da linguagem e hermenêutica filosófica.

Os filósofos da análise rejeitam a filosofia da consciência, mas ainda se orientam pela preocupação moderna com as condições de possibilidade do discurso. Para Stein, a filosofia analítica da linguagem pode ser entendida como uma retomada da filosofia transcendental, só que, neste programa, o pressuposto *a priori* a ser esclarecido não é o conhecer, mas o compreender. A preocupação com a compreensão é que determinaria a linguagem como o lugar da filosofia. Compreender um enunciado significa poder explicar sob que circunstâncias ele pode ser verdadeiro e como nós o empregamos. Essa explicação pode convergir para uma tese geral sobre a natureza da linguagem, a saber, que ela é uma espécie de mediador entre nós e o mundo, mas não como um espelho ou uma dimensão estritamente em paralelo com a realidade. A linguagem mediará todas as nossas relações com objetos: “nossa relação com os objetos nós a estabelecemos através de expressões lingüísticas” (Stein 2000, p. 250). E a filosofia, enquanto tematização da objetividade dos obje-

tos, apenas pode ser realizada “na reflexão sobre o uso das expressões lingüísticas correspondentes” (*ibidem*). Desse modo, a universalidade da visada filosófica estaria garantida pela condição semântica do mundo, e não mais pela condição ontológica.

Esse mediador, porém, nunca pode redundar numa intuição; não coloca um objeto “diante dos nossos olhos”. Ele não nos dá o objeto, embora seja *a priori* e condição de possibilidade da dizibilidade dos objetos. Uma tentativa de explicar como aprendemos o truque de relacionar sinal e coisa – já que não há nenhum sentimento da evidência que nos acompanha quando estamos fazendo a relação correta – foi supor uma espécie de “analiticidade total” que, não sendo empírica, nem uma estrutura da consciência, pré-configuraria os objetos que podemos dizer e compreender, denominada ora como “gramática” (Wittgenstein) ora como “sintaxe universal” (Carnap). Depois da crítica de Quine, essa tentativa foi abandonada e substituída por uma abordagem fundada nas noções de comportamento socialmente aprendido e padrões de estimulação. Essa solução, que podemos chamar de social e empirista, não é adotada por todos os chamados filósofos analíticos da linguagem, e representa a destruição pura e simples da idéia de uma filoso-

fia primeira e *a priori*.

Nenhuma dessas soluções está atenta para o que Stein chama de o “todo”: “o todo é um *a priori*. Ele vem complementar a impossibilidade da analiticidade completa e a impossibilidade de uma semântica formal como teoria que viria a substituir a ontologia” (Stein 2000, p. 275). Tugendhat entrevê este impasse. Existe uma “tensão” na filosofia tugendhatiana: embora veja na tradição da análise lógico-semântica da linguagem uma alternativa filosófica, ele não pode deixar de pagar tributos à tradição fenomenológico-hermenêutica. Embora ele recuse a hermenêutica, isso não o leva a adotar as teorias rivais do significado: o empirismo lógico, o naturalismo ou a teoria social do significado (Stein 2000, pp. 287 e 289). Ele entrevê a necessidade de pressupor um todo que torna o significado possível. Esse “todo”, porém, não pode ser pensado pelo instrumental da tradição analítica. Entretanto, Stein deixa implícita a possibilidade de o filósofo analítico, em princípio, poder concordar com Heidegger no essencial: a filosofia hoje tem que buscar seu caminho distanciando-se ao mesmo tempo da metafísica e das ciências.

O lugar desse encontro seria dado no tratamento do “como” da fórmula de tematização da forma do enunciado: algo *como* algo. Tugendhat

a trouxe, na sua bagagem fenomenológica, de sua viagem até Aristóteles, e a instalou na filosofia analítica. Embora Stein não chegue a enunciar, a tensão de Tugendhat, talvez, derive justamente da dúplice raiz de sua abordagem desse “como”: análise ou explicitação (*hermeneúen*), a tradição de Aristóteles e Frege ou a de Kant e Heidegger? Todavia, Stein percebe, no movimento tentado por Tugendhat, um entrave que o deixa aquém do ponto alcançado por Heidegger. Esse entrave é a semântica formal: “a semântica formal é o tipo de procedimento pelo qual chegamos a este *como* do método analítico. Mas este *como* do método analítico, e com isto da semântica formal, consiste em nos voltarmos para o modo de uso das expressões lingüísticas que sustentam a totalidade do nosso compreender. Mas essa deve ser tratada a partir do *enquanto*” (Stein 2000, p. 261). Esta opção, entre o “como” e o “enquanto”, indicaria a diferença dos caminhos da semântica formal (analítica) e da ontologia fundamental (hermenêutica). Ao seguir a pista do *Wie*, Tugendhat se perdeu para a senda do *Als* (Stein 2000, pp. 263-4 e 286-7).

No texto de Stein, o nome Tugendhat abrevia a inteira filosofia analítica. Se a filosofia lida com as condições de possibilidade, os filósofos analíticos não foram suficientemente

radicais, pois permaneceram no nível do significado, o qual, porém, é um efeito do sentido: “Tugendhat realiza uma desconstrução da metafísica na direção do *como* (*wie*) do método analítico-lingüístico que determina o significado. Heidegger desconstrói a metafísica na direção do acontecer do sentido, do *algo enquanto* (*als*) *algo*, da estrutura do compreender. Ambos mostram que a metafísica é o beco sem saída da objetificação. Heidegger mostra, no acontecer do *enquanto* (*als*), a condição de possibilidade do *como* (*wie*)” (Stein 2000, p. 266). O veredicto de Stein sobre a filosofia analítica é claro: “A semântica não pode ser o ponto de partida da filosofia” (Stein 2000, p. 276). Esse limite estaria dado no cerne: a noção de analiticidade. Tomando a posição do empirista Quine como a última palavra no assunto, Stein aceita que a analiticidade perfeita é impossível. A analiticidade que nos é disponível é limitada pela atividade “pragmática”, pelo “mundo” enquanto contexto prático pressuposto como estrutura prévia de sentido e solo garantidor do significado lingüístico, tal como o pensaram Wittgenstein e Heidegger (Stein 2000, p. 280). E, uma vez que a filosofia analítica estaria fundada nessa noção, conclui Stein que, sendo impossível a analiticidade total, a posi-

ção analítica em filosofia fica prejudicada. Stein sugere que a tradição hermenêutica seria capaz de lidar com aquilo que limita a analiticidade e, por conseguinte, que a solução de Tugendhat, a “hermenêutica reduzida”, enquanto fusão tensa entre analítica e hermenêutica (Stein 2000, p. 286), incorre numa “incompreensão do lado hermenêutico de *Ser e Tempo pelo viés apenas analítico*” (Stein 2000, p. 288), estando, assim, aquém do projeto heideggeriano.

A terceira parte de *Diferença e metafísica* reúne ensaios sobre desconstrução e psicanálise. A crítica heideggeriana da filosofia do sujeito e do biologismo interessam diretamente a qualquer psicanalista que deseje desconstruir os pressupostos da psicanálise. Stein sustenta que Freud não é um biologista por vocação, mas alguém que não teve alternativa. Falhou, aos primeiros anos da psicanálise, um modelo conceitual alternativo do eu a partir do qual desenvolver de forma mais adequada os conceitos de sintoma e inconsciente (Stein 2000,

p. 164). Assim, deve ser feita uma releitura de Freud que vai estabelecer uma base para a “crítica de muitos conceitos psicanalíticos, para a substituição de outros tantos, sem, no entanto, atingir intuições fundamentais de Freud que podem receber um aparato conceitual analítico existencial” (Stein 2000, p. 166).

Diferença e metafísica não é uma obra que trata apenas de problemas internos ao universo heideggeriano. Stein vê a filosofia contemporânea como um conjunto de preocupações mais ou menos compartilhadas, mas cujos pontos de contato têm que ser laboriosamente destrinchados. Em particular, a discussão iniciada aí sobre as relações entre hermenêutica filosófica, filosofia analítica da linguagem e desconstrucionismo merece um desenvolvimento futuro. O livro do professor Ernildo Stein, nesse sentido, é tanto uma introdução ao problema do julgamento de posições filosóficas quanto um convite para o pensamento filosófico pensar as suas próprias escolhas.

Recebido em 01/abril/2001
Aprovado em 04/julho/2001