

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL – PUCRS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ERNESTO JOSÉ HAEFLIGER

FILOSOFIA DO HOMEM TODO:

O PENSAMENTO EXPERIENCIAL DE FRANZ ROSENZWEIG

Porto Alegre

2007

ERNESTO JOSÉ HAEFLIGER

**FILOSOFIA DO HOMEM TODO: O PENSAMENTO EXPERIENCIAL DE
FRANZ ROSENZWEIG**

Dissertação apresentado como requisito para
obtenção de grau de Mestre, pelo Programa
de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul.

Orientador: Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre

2007

ERNESTO JOSÉ HAEFLIGER

**FILOSOFIA DO HOMEM TODO: O PENSAMENTO EXPERIENCIAL DE
FRANZ ROSENZWEIG**

Dissertação apresentado como requisito para
obtenção de grau de Mestre, pelo Programa
de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul.

Aprovada em _____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Tim de Souza (PUCRS)

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PUCRS)

Prof. Dr. Jayme Paviani (UCS)

Dedico essa Dissertação às pessoas que por sua existência e vivência e por nossa relação, ensinaram-me o verdadeiro e real sentido da vivência do amor. São elas: meu filho, Artur Henrique, que por sua existência simples e inocente consegue sintetizar numa categoria todas as formas de amor; meu grande amor, Flávia que por sua simplicidade e desinteressada dedicação traduz a realidade da vivência do mandamento do amor, aquele amor que só aos amantes é dado a fortuna de sua compreensão que somente pela vivência faz-se possível.

A todos os que vivem o amor.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Ricardo Timm de Souza por suas assertivas orientações e por seus brilhantes seminários que sempre contribuíram com a luz de sabedoria para o enriquecimento do conhecimento.

Aos demais professores e colegas do Programa pelas inúmeras oportunidades de discussão que proporcionaram algum contributo para o melhoramento, tanto da compreensão, quanto da argumentação filosófica.

Ao amigo e colega professor Ednilson José Roesler por sua grandiosa colaboração como contraponto de discussão e colaboração técnica.

Ao meu grande amigo Luiz Henrique pelos inúmeros momentos de discussão desinteressada, embora não menos profícua.

*“Quem um dia irá dizer
que existe razão
nas coisa feitas pelo coração?
E quem irá dizer
Que não existe razão”*

(Renato Russo, Letra da Canção Eduardo e Mônica)

*“Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos,
se não tiver amor,
serei como o bronze que soa, ou como o címbalo que retine.
Ainda que eu tenha o dom de profetizar e conheça todos os mistérios e toda a ciência,
se não tiver amor
nada serei” (Cor.13:1)*

HAEFLIGER, Ernesto José. *Filosofia do Homem Todo: o pensamento experiencial de Franz Rosenzweig*. Porto Alegre: PUCRS, 2007.

Resumo: Partindo da filosofia experiencial de Franz Rosenzweig, orientados pelo método analítico-interpretativo, buscamos compreender a problemática existencial do ponto de vista da multiplicidade relacional, no sentido de responder ao problema central que essa dissertação se põe; ou seja, qual a racionalidade proveniente da realidade experiencial e que dela poderá dar conta enquanto proposta de compreensão dessa mesma realidade existencial. Através da análise interpretativa do pensamento experiencial de Rosenzweig, chamamos a razão relacional como proposta de realização do sentido e da compreensão da existência. Assim, somos nossas experiências relacionais, enquanto essas realizam o sentido e a totalidade da existência. Da resposta a esse problema filosófico emerge a relevância dessa dissertação, destacando os objetivos da mesma, ou seja, alcançar uma nova matriz epistemológica capaz de apontar perspectivas para a solução dos problemas da desagregação, da dialética conceitual entre ser e pensar e do desencantamento existencial diante da complexidade histórica do mundo moderno; bem como a possibilidade de pensar o processo constitutivo da consciência moral diretamente ligada à existência temporal e, assim, integrante da mesma facticidade da realidade experiencial da vida, como instante que permite uma relação ética. Desse modo, se somos nossas experiências, então, realizamos o sentido da existência pela vivência do instante presente como fonte de criação da vida e momento de decisão e opção pela vida. Centrados na vivência do presente podemos pensar um futuro enquanto mistério e expectativa de realização e de compreensão da totalidade da vida, onde conhecer e compreender a vida em seu sentido mais amplo significa conhecer e compreender a razão que permeia as relações experienciais desde a existência mais cotidiana até o limite de compreensão da existência.

Palavras-chave: “E”. Relação. Experiencial. Existência. Facticidade. Intuição. Temporalidade. Duração. Rosenzweig.

HAEFLIGER, Ernesto José. *Philosophy of the Whole Man: the experiential thinking of Franz Rosenzweig*. Porto Alegre: Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, 2007.

Abstract: We have proposed the understanding of the existential problem from the point of view of relational multiplicity, starting from the experiential philosophy of Franz Rosenzweig guided by the interpretative analytical method. This paper tries to answer a central issue that is about questioning which rationality comes from experiential reality and how this reality can be understood. Through Rosenzweig's interpretative analysis of experiential thought we have approached the relational reason as a proposal of the realization of meaning as well as of the understanding of existence. Thus, we our own relational experiences while these realize meaning and the totality of existence. From the answer to this philosophical problem emerges the relevance of this dissertation, highlighting its objectives. First of all, it aims to achieve a new epistemological matrix that is able to point out perspectives to solve desagregation problems, and problems of conceptual dialectics between being and thinking, and those of existential loss of enchantment in face of the historical complexity of our modern world. Secondly, to make it possible to consider the constitutive process of moral conscience as directly connected to temporal existence, and, therefore, as part of the same factuality of life experiential reality that becomes the moment which allows us an ethical relationship. This way, if we are our own experiences, then, we realize the meaning of existence through experiencing the present moment as a source of life creation, as a decision-making moment and option for life. Centered in the present experience we can think of a future as mystery and expectation of realizing and understanding life's totality. To know and to understand life in its broader meaning means to know and to understand the reason that lies beneath the experiential relationships from the very daily existence up to the limit of understanding our whole existence.

Keywords: "And". Relationship. Experiential. Existence. Factuality. Intuition. Temporality. Duration. Rosenzweig.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
I – SOBRE OS CONCEITOS.....	17
1 SOBRE O CONCEITO DE INTUIÇÃO.....	18
1.1 INTUIÇÃO COMO MOMENTO DE DECISÃO	19
1.2 INTUIÇÃO COMO “DADO PARA”	21
1.3 INTUIÇÃO COMO DESAGREGAÇÃO DA IDENTIFICAÇÃO ENTRE SER E PENSAR	23
2 SOBRE O CONCEITO DE EXPERIENCIAÇÃO	26
2.1 EXPERIÊNCIA CRIADORA.....	26
2.2 EXPERIENCIAÇÃO COMO CRITÉRIO DE DIFERENCIAÇÃO DAS VIVÊNCIAS	28
2.3 A TEMPORALIDADE COMO RADICAL DA EXPERIÊNCIA.....	30
2.4 FILOSOFIA EXPERIENCIAL	33
2.5 ERA-UMA-VEZ: A FACTICIDADE DA EXPERIÊNCIA	34
3 SOBRE O CONCEITO DE DURAÇÃO.....	35
3.1 DURAÇÃO COMO TEMPORALIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA.....	36
3.2 DURAÇÃO COMO VIVÊNCIA.....	38
II – A REALIDADE DO SER	41
4 A EXISTÊNCIA	41
4.1 REVELAR-SE COMO EXISTÊNCIA	43
4.2 INSTANTANEIDADE DA EXISTÊNCIA	44
4.3 EXISTÊNCIA QUANTITATIVA.....	46
4.4 PLURALIDADE COMO CERTIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA ELEMENTAL SINGULAR	47
4.5 EXISTÊNCIA NÃO APENAS COMO DADO, MAS COMO FAZER SER E FAZER-SE SER.....	49
4.6 <i>E</i> COMO RADICAL DE TODA EXPERIÊNCIA.....	50
4.7 INSTANTANEIDADE DA EXPERIÊNCIA DA EXISTÊNCIA	51
4.8 CRIAÇÃO OU GERAÇÃO?	54
5 VONTADE LIVRE	56
5.1 SI-MESMO COMO MAIS QUE VONTADE, MAIS QUE SER	59
5.2 VONTADE LIVRE COMO OBSTINAÇÃO	61
5.3 CARÁTER	62
5.4 PERSONALIDADE.....	63
5.5 ETHOS: A CASA DO “SI” COMO FUNDAMENTAÇÃO MORAL E ÉTICA.....	65
5.6 A VONTADE ESSENCIAL.....	66
6 O CONHECIMENTO.....	68
6.1 O ASSOMBRO	69
6.2 A EXPERIÊNCIA DO OUTRO	72
6.3 SER TOMADO	73

	10
6.4 SER-COM: O MANDAMENTO DO AMOR	75
6.5 RELAÇÃO DE AMOR: O INSTANTE MESSIÂNICO	77
6.6 O CONHECIMENTO DO TODO	77
6.7 TEMPO COMO RADICAL DO CONHECIMENTO E DA VERDADE	80
6.8 CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA DA EXISTÊNCIA DA CONSCIÊNCIA	81
6.9 CONHECIMENTO COMO EXPERIÊNCIA RELACIONAL.....	83
6.10 CONHECIMENTO E RELATIVIDADE.....	84
III - SOBRE A CONSCIÊNCIA REAL DE SER.....	87
7 CONSCIÊNCIA MORAL	87
7.1 AGIR MORAL: ALTERIDADE COMO PARADIGMA.....	89
7.2 RESPONSABILIDADE MORAL	90
7.3 MANDAMENTO DO AMOR E OBEDIÊNCIA LEGAL.....	92
7.4 LIBERDADE	93
8 TRAGÉDIA, MITO E INSTITUCIONALIZAÇÃO	95
8.1 A VIDA NÃO APENAS COMO SER MAS COMO ACONTECER	98
8.2 SISTEMATIZAÇÃO COMO PROPOSTA TOTALIZANTE.....	99
8.3 A VIRTUDE ACONTECE (ESTÁ) NO MERIDIANO (MEIO).....	102
9 A CONDIÇÃO ESTÉTICA DA MORAL.....	104
9.1 SOBRE A UNIDADE NÃO CONTRADITÓRIA	106
9.2 O ENSINAMENTO.....	107
9.3 O EXEMPLO.....	109
9.4 ALTERIDADE COMO FUNDAMENTAÇÃO DA MATRIZ EPISTEMOLÓGICA	110
9.5 A CRÍTICA NECESSÁRIA.....	110
CONCLUSÕES.....	113
REFERÊNCIAS	117

INTRODUÇÃO

Diante da inércia e da incapacidade racional de se apontar saídas para sanar a carência de referenciais de ação em que se encontra a humanidade nesse início de século, parece despropositado desenvolver um estudo sobre a formação da consciência moral, quando até mesmo os referenciais existenciais e de certa forma egoístas da humanidade moderna estão deveras abalados e defasados se comparados à inalcançável velocidade com que a sociedade vai se tornando complexa e cada vez mais aferrada a conceitos. Assim também, a sistemática totalizante que a própria humanidade vem criando e que simplesmente ignora as condições mais simples e mais quotidianas da humanidade. Condições essas, tão simples e tão corriqueiras que não poderiam ser mais humanas e, no entanto, estão tão diminuídas diante da “grandeza” totalizante dos sistemas mais complexos.

A complexidade da realidade contemporânea, embora sendo resultante da natureza tão dinâmica da própria humanidade, consegue com maior facilidade sistematizar o ser humano, dissolvendo-o e subsumindo-o na totalidade universalizante de sua “engrenagem” de indiferenciação, que passa a caracterizá-lo a partir dessa totalidade, quando, ao contrário, o sistema deveria servir a um propósito humanizador como decorrência da personalidade humana.

O intuito desta dissertação é apresentar alguns aportes de sustentação teórica para a formação da consciência moral do “ser pessoa”¹, enquanto ser finito e universalmente

¹ Optamos por fazer uso do termo pessoa por acreditar que expressa de forma mais abrangente o entendimento comum a respeito da condição humana enquanto particularidade, mantendo de forma desvelada suas especificidades, conforme argumentação no item sobre a personalidade (5.4), capazes de torná-la inconfundível, ao mesmo tempo que congrega todas as pessoas num universo de realidades possíveis. Poderíamos usar o conceito de indivíduo ou de sujeito mas, fazendo um trocadilho, julgamos muito impessoais tais conceitos, haja vista, nossa intenção de desenvolver uma filosofia interacional. Além de entendermos que os conceitos sujeito e indivíduo possuem, também por tradição conceitual, uma espécie de contraponto que aqui tomaria um sentido universalizante impróprio para o intuito dessa dissertação, que é o caso do conceito de coletividade como contraponto a indivíduo e objeto como contraponto a sujeito. O termo pessoa julgamos o mais adequado e mais coerente com o objetivo deste trabalho. O que não exclui a possibilidade do uso de outros conceitos quando a intenção for de expressar exatamente o significado que lhes é tradicionalmente atribuído, ou comumente entendidos. Assim buscamos, a partir da diferença, uma compreensão do todo.

reconhecido por suas particularidades específicas, mas que, ao mesmo tempo possui em seu ser características que o integram à totalidade², enquanto conceito de humanidade e de universo. Aportes para uma consciência capaz de perpassar a complexidade e a crescente desagregação da humanidade buscando convergir para uma ação humanizadora sustentada por uma ética de responsabilidade congregacional oriunda de uma realidade temporal histórica que traduza as mais originais e autônomas experiências humanas, mesmo sabendo que a ética, em seu entendimento mais amplo, é anterior e condição indispensável a qualquer forma de relação experiencial. Assim todas as possibilidades relacionais que constituem a experiência existencial humana, ou são éticas ou simplesmente não são.

O objetivo central que conduz e norteia esta dissertação é a possibilidade de que, em algum momento da história, a teoria filosófica venha a contribuir efetivamente para o aperfeiçoamento das relações entre as pessoas e dessas com a realidade objetiva e subjetiva que as cercam e de certa forma as “determinam” enquanto lhes trazem contribuições importantes para seu ser; bem como das relações das pessoas com os conceitos e idéias que transcendem estas realidades primeiras da pessoa e do mundo, pois, como afirma Ricardo Timm de Souza, *“o que mais interessa em uma filosofia é o momento e a forma sob os quais ela escapa de sua própria malha teórica e passa pura e simplesmente a “acontecer”, inclusive no âmbito da mais prosaica das quotidianidades”*³.

Desta quotidianidade é que emerge o problema central deste trabalho: que natureza de matriz epistemológica devemos construir a fim de dar conta da desagregação e da complexidade histórica? Ou ainda, qual a racionalidade que emerge de tal quotidianidade e dessa forma dela poderá dar conta?⁴ Problema esse que será desenvolvido a partir da crença de que a racionalidade possui recursos suficientemente capazes de orientar as relações humanas, sem menosprezar a complexidade histórica contemporânea. Neste intento, outros problemas auxiliares se apresentam: como a racionalidade que emerge da facticidade da realidade, dará conta da complexidade das relações contemporâneas? De que forma a racionalidade moral responderá à racionalidade

² Usaremos o conceito de totalidade com bastante cautela e seguindo a filosofia de Rosenzweig, no sentido de nos referirmos ao conjunto de individuais (pessoas ou coisas) que ao serem agrupados por qualquer caracterização (espécie, gênero, natureza, etc) compõem uma totalidade enquanto grupo bem definido.

³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Hegel e o Infinito: alguns aspectos da questão*. In Veritas V.50, nº 2, junho de 2005, p.165.

⁴ Assim a racionalidade que aqui adotamos é a lógica de relação ética, capaz de aflorar o sentido da existência contido na própria vida e na infinidade de relações que a constituem, pois, segundo Levinas, não há como ser humano sem ser ético.

histórica? Qual a consciência lógica capaz de dar conta do desencantamento humano com a sistemática desagregacional da contemporaneidade?

A filosofia apresenta um projeto cognitivo que facilita à humanidade a formação de uma consciência de si, do outro e da coletividade de forma a estarem integradas numa única consciência moral. Isto é, quando se fala do eu, não se toma como referência apenas as individualidades egocêntricas, mas refere-se a todos os “eu não eu”, ou seja, o tu⁵ que ao falar refere-se, por sua vez, a si mesmo enquanto eu, pessoa consciente de si e que da mesma forma busca seu reconhecimento enquanto eu e enquanto outro; e neste sentido fala-se da coletividade, que nada mais é que a unidade diferenciada e indiferenciada das pessoas. No que se refere ao projeto filosófico, a educação, não como sistema, mas como projeto, é eleita mediadora e a ela cabe a execução desse projeto. É a educação a instância capaz de integrar o indivíduo, como pessoa, à totalidade do universo, não apenas intelectualmente, mas também objetivamente, facilitando-lhe uma visão e um entendimento de si como parte do todo e como a própria totalidade, numa relação de absoluta co-responsabilidade, onde o que tem maior importância não é nem o eu nem o outro e sim o *e* capaz de congrega sem desfigurar ou aniquilar a diferença que é o verdadeiro sentido da relação, não fosse a diferença, direta ou indiretamente, tudo acabaria relacionando-se com o mesmo uma vez que não havendo diferença, não há relação e, se não há relação, igualmente não há responsabilidade.

Esse processo de interação dialógica entre o eu e o tu (outro) é muito mais que uma simples conversação proximal ou de interesses entre as partes. É uma relação de responsabilidade, de compromisso interacional e de complementaridade. Não são apenas partes de um todo se relacionando a partir de entendimentos e concepções particulares e distintas que, muitas vezes, nem mesmo se aproximam de forma conceitual ou mesmo ideológica, senão o próprio todo indissociável em suas partes, porém defensor das particularidades que se apresentam como sendo a própria relação temporal de si para-si e para-com o outro.

A Existentielle Religionsphilosophie (Filosofia Existencial da Religião) de Rosenzweig será aqui utilizada como aporte filosófico para a argumentação, por entender

⁵ Temos como referência dessa relação, a obra “*Eu e Tu*” de Martin Buber (1878–1965), muito embora, façamos uso aqui apenas da condição de diferenciação entre diferentes que em sua condição de indiferenciação constituem a totalidade pensável.

que esse filósofo seja um dos ícones da filosofia contemporânea e que consegue, através de seu novo pensamento, interagir com a filosofia clássica tradicional segundo uma linha hegeliana de pensamento e que não deve, de maneira alguma, ser desprezada, ainda porque, e muitos filósofos corroboram tal idéia, a filosofia moderna e pós-moderna é sempre um diálogo com Hegel; bem como apresenta uma nova proposta filosófica capaz de contemplar a complexidade da racionalidade contemporânea por um viés moral inclusivo que abarca em sua discussão ética todas as instâncias da realidade, tanto objetiva quanto subjetiva e intersubjetiva, sem, contudo, cindir ou distanciar-las, nem tão pouco, estabelecer esferas de discussão privadas para cada uma delas.

Tendo por base o pensamento experiência de Rosenzweig e apoiados no método analítico-interpretativo, buscamos compreender e esclarecer um pouco mais a totalidade existencial a partir de uma condição inicial de multiplicidade e diversidade como proposta de relação ética capaz de realizar o sentido da existência enquanto totalidade, bem como a compreensão desse sentido pelo próprio existente.

A existência, para Rosenzweig, é única, e nela estão incluídas todas as condições de possibilidade, objetivas ou não, racionais ou não, intelectivas ou não. Por isso nos apegamos à consideração feita por Ricardo Timm de Souza na tradução de Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, na obra *Práxis e Responsabilidade*⁶, aqui citada, e que também fica latente na obra *La pensée de Franz Rosenzweig*⁷, de que a ênfase da teoria de Rosenzweig, mesmo sendo um filósofo declarado e permanentemente de confissão judaica (tanto que ao final da primeira guerra mundial recusa um convite à carreira acadêmica em Berlim para dedicar-se ao trabalho de educação judaica de adultos na Casa Livre de Estudos Judaicos, por ele criada, em Frankfurt) está antes na *atitude existencial-filosófica* do que propriamente no componente religioso, mas que busca no componente religioso o ponto médio capaz de harmonizar as instâncias (ou se quisermos, as categorias) da existência. Não é nenhum panteísmo ou teologização da realidade, mas é, fundamentalmente, a compreensão da existência em seu momento único de decisão⁸ pela própria existência. É

⁶ nota 1. p.70.

⁷ MÜNSTER, 1994.

⁸ fazendo menção à obra *Existência em Decisão* de Ricardo Timm de Souza.

abstrair da religião a referência existencial, que, segundo Schmied-Kowarzik, um sistema filosófico de pensamento puramente racional não pode dar⁹.

Pode parecer absurdo escrever uma dissertação sobre a filosofia judaica sem antes apresentar uma detalhada revisão histórica de toda a tradição geradora dessa filosofia. Consideramos que a filosofia do judaísmo, em sua feição contemporânea, de certa maneira, se insurge como proposta a partir da falência da filosofia grega da racionalidade pura, no instante em que essa é incapaz de dar sustentáculo ao presente histórico em que todas as concepções humanas ruem a olhos vistos e a condição humana vê sua falência, não apenas de seu sentido, mas também de suas perspectivas, seus paradigmas e mesmo seus anseios, desejos, sonhos e ideologias.

Talvez o medo da morte como anúncio da busca por uma racionalidade de sentido para a humanidade, seja exatamente o medo da perda do sentido da vida, tão anunciado e tão perseguido por toda a filosofia e que agora encontra-se em ruínas. Chegar à compreensão de que a racionalidade que norteia a existência, por assim dizer, a partir de sua instantaneidade presente, é assumir a falibilidade dos sistemas idealistas totalizantes e corajosamente investir numa racionalidade experiencial, apoiada na presentificação da vida como relação de convivência (= viver com), ou seja, relação somatória de realização mútua e que se perpetua sempre a partir do fluir do presente. *“Ama o teu próximo”*¹⁰, aí está o paradigma para uma racionalidade suficientemente capaz de sustentar a ética, a justiça e a humanidade de um modo geral, considerando-a como um todo, que torna compreensível sua relação com Deus e com o mundo como integrantes dessa totalidade realizada. O mandamento, no presente do indicativo e não poderia ser de outra forma, atrai a atenção para o instante presente como sendo único e, necessariamente, chamando para uma decisão, que não mudará em nada o passado, mas abrirá os horizontes da utopia futura de uma eternidade de mistério e expectativa.

Os elementos Deus, mundo, homem, bem como, os conceitos de criação, revelação e redenção, são a chave de entrada no coração da filosofia de Rosenzweig. Alguns interlocutores filosóficos apresentam essa estrutura como as duas tríades que compõem a Estrela de Davi, como se Deus estivesse no vértice superior do triângulo

⁹ SCHMIED-KOWARZIK, 2002, p.72/73.

¹⁰ Lev. 19:18.

superior e se relaciona com o mundo pela criação e com o homem pela revelação e assim realizando a redenção como uma totalidade congregada. Optamos aqui por corroborar as interpretações que não fazem distinção categorial hierárquica entre os três elementos, portanto sem uma hierarquia piramidal com “acentos” pré-estabelecidos, embora a Estrela de Davi seja a figura mais representativa dessa racionalidade. Entendemos que os elementos possam ser dispostos, juntamente com os momentos da criação, revelação e redenção, como a composição da Estrela de Davi, como símbolo representativo do judaísmo, não apenas como religião, mas acima de tudo como cultura historicamente realizada. Hierarquizar esses elementos, independente da forma ou do objetivo, é atribuir uma racionalidade que não lhes é própria, haja vista que nosso intuito é apresentá-los como dados intuitivos e necessariamente dispostos numa horizontalidade igualitária e numa relação também igualitária, sem que, de imediato, possa inferir-lhes qualquer conceitualização racional sem que essa seja dada pelo próprio elemento a partir da efetivação de sua facticidade na realidade humana, mundana ou divina, não em esferas particulares, ou mesmo diferenciadas, de efetivação, mas unicamente a partir de sua realização efetiva no tempo, sem reserva de espaço ou instante.

Torna-se indispensável, já de início, ressaltar que todos os conceitos aqui aplicados, em especial os conceitos de intuição, existência, experienciação, duração, vivência, mundo, mundaneidade, pessoa, sujeito, entre outros, serão aplicados segundo a compreensão da filosofia existencial da experiência em sua forma originária elaborada por Franz Rosenzweig e detalhados de acordo com o ritmo de desenvolvimento dessa dissertação. Embora saibamos que muitos filósofos contemporâneos e posteriores a Rosenzweig tenham adotado a narratividade como método e a experienciação como base, o que aproxima muito uma série de teorias e filósofos, conforme referências feitas no decorrer dessa dissertação, buscamos elaborar essa com base no entendimento e no limite de abrangência da filosofia de Rosenzweig.

I – SOBRE OS CONCEITOS

O sentido comum sadio de que trata o *Livrinho do Sentido Comum Sadio e Doente*¹¹, ou do entendimento comum, não pergunta pela sustentação científica ou mesmo filosófica, mas, ao contrário, busca na própria intuição, ou no dado intuitivo, sua fundamentação e seu sentido, de forma que a duração da existência¹² se encarregue de seu próprio sentido bem como de sua própria fundamentação. E, partindo dessa linha de pensamento, aproveitaremos para demonstrar filosoficamente o imbricamento e a necessidade da interação dos conceitos de intuição, experientiação e duração, com vistas à proposição de uma filosofia experiencial como contributo para a formação da consciência moral da pessoa, considerada e reconhecida em sua particularidade inalienável, mas que não deixa de participar e ser responsável diretamente pela interlocução e inter-relação com a totalidade existencial, sem que esta suprassuma ou mesmo obscureça a primazia das particularidades.

O assombro é o que diferencia a filosofia clássica e o entendimento comum sadio, sendo que esse é que chega à verdadeira filosofia existencial. O assombro pode gerar duas vias para o seguimento filosófico: uma, a do racionalismo cientificista que impele a filosofia a ignorar a auto-apresentação do existente adiantando-se diretamente para uma atitude determinante a partir de uma racionalidade instrumental também determinante e totalizante segundo conceitos e categorias “padrão”; outra, a do entendimento comum que permite fazer a experiência existencial, sem querer determiná-la ou condicioná-la antes mesmo que ela se autodetermine e reconheça seu sentido. O sentido comum sadio é a verdadeira filosofia da autoconsciência e da autofundamentação, é a ciência da experiência da consciência, conforme detalharemos na seqüência dessa dissertação.

¹¹ ROZENSWEIG, 1994. Aqui citado sempre na versão em espanhol, conforme Referências Bibliográficas.

¹² Existência entendida como presença factual e inegável na realidade, pela possibilidade de se estabelecer relação de qualquer natureza. O entendimento de existência aproxima-se e, em momentos até se confunde, com o conceito de vida. Assim, vida e existência é tudo aquilo passível de morte e destruição ou mesmo de influência direta de qualquer natureza.

1 SOBRE O CONCEITO DE INTUIÇÃO

A intuição é muito mais um conceito do sentido, ou do entendimento comum, que propriamente uma propriedade filosófica do conhecimento, não por sua natureza, mas por um abandono filosófico e por acreditar que partindo da intuição, a única construção possível são tautologias, sem, nem mesmo, a possibilidade de uma cientificação filosófica. Por isso a filosofia se apressa em superar a intuição, atribuindo, ela mesma, categorias e conceitos à realidade, para que esta torne-se racionalizável e conseqüentemente “portadora” de sentido que não se reporte em nada à origem intuitiva, mas que lhe é dado por uma consciência que não é sua.

Se quisermos de fato chegar a um entendimento razoável com relação à lógica da humanidade enquanto ordenamento universal de pessoas particularmente diferentes, incomparáveis e inigualáveis, temos necessariamente que considerar que em algum momento da existência, senão em todos os momentos, cada um ao seu tempo, há uma cisão absoluta entre a pessoa e tudo o mais que a cerca e que integra sua condição de ser. Esse “tudo o mais” pode ser resumido, aqui, em três estruturas básicas, sendo elas: a humanidade – enquanto as demais pessoas todas -, o mundo – enquanto estrutura material de realidade –, e toda a possibilidade de realidade para além da física. Nesse momento de cisão absoluta a pessoa depara-se consigo mesma num momento de absoluta solidão e de necessidade de decisão, frente à vida que se apresenta despida de toda referência, sonho ou utopia. Nessa condição não há conhecimento, não há experiência, nem Deus, nem mundo em que possa se refugiar, a pessoa está só diante do espelho e precisa decidir, quando sua única alternativa é a vida que lhe faz um apelo imediato, pois a morte é a não-decisão, enquanto o único referencial é a própria existência intuitiva.

Nesse momento dá-se a revelação da existência para o próprio existente. A pessoa se revela a si mesma e se reconhece em si mesma como existência e como existente. Essa revelação é a intuição de si mesma. A existência é um dado, mas a revelação da existência é um dado da intuição. A revelação do ser para si mesmo é a mesma revelação da gênese

criadora “*Deus viu que tudo era muito bom*”¹³. Deus não sabia, de antemão, que sua criação seria boa, se soubesse ela não precisaria ter-se revelado como sendo boa. Deus criou a partir da intuição¹⁴, por isso teve a revelação final, bem como o reconhecimento de que tudo era bom.

1.1 Intuição como momento de decisão

Cada momento de intuição realizada pode ser entendido como o “*milagre da conexão vital, o qual nos suporta e conserva o milagre do revelar-se do mundo*”¹⁵. A intuição não é a única geradora da necessidade de decisão, mas a atitude geradora da vida realiza em cada instante um novo momento de decisão apoiado numa intuição que só poderá ser confirmada a partir da decisão e da atitude realizadora dessa decisão. A intuição é o impulso de decisão que está na base da efetivação da vida.

Como já mencionamos na introdução, a ênfase da teoria de Rosenzweig está antes na atitude existencial filosófica, nesse sentido entende-se que cada momento é um instante de decisão existencial. A intuição exige atitude imediata que vai muito além da simples decisão, podendo até ser um ato puramente racional e assim corre o risco de refutar a atitude existencial, pois como afirma Schmied-Kowarzik, “*apenas o pensamento puramente racional, para o qual toda existência é algo invasivo, obscuro, contingente, pode deixar de reconhecer, na conexão experiencial e histórica, uma abertura e fundamentação de sentido*”¹⁶, ou seja, somente fora do alcance da racionalidade pura, pode ser compreendida a experiência fática, como geradora tanto da história quanto do

¹³ Gen. 1:31.

¹⁴ Intuir é aqui aplicado em seu entendimento mais comum à filosofia, ou seja, o momento de pré-consciência existencial e, conseqüentemente, pré-cognitivo capaz de gerar todas as possibilidades experienciais, mesmo permanecendo condicionado ao momento de decisão, para então contemplar sua realização. Para Rosenzweig, o conceito de intuição se afasta da aplicação kantiana ou cartesiana, uma vez que não é entendido como conhecimento prévio, ou com propriedade intelectual, mas sim como possibilidade factual. A intuição é assim, pré-experiencial, é o instante que anuncia e chama para a experiência fática, mas que, ainda assim, necessita de decisão para que se constitua como experiência. Também não chega a ser uma intuição intelectual, aos moldes de Schelling (1775-1854), embora este também seja fonte de influência para Rosenzweig, mais até que o próprio Hegel (1770-1831).

¹⁵ SCHMIED-KOWARZIK, 2002, p.85. Cf. também. SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão*.

¹⁶ Idem, p.85.

conhecimento que dela emerge e que, por sua natureza e facticidade, abre espaço para a racionalidade¹⁷.

Estamos aqui preocupados em reconstruir os elementos principais de uma filosofia que, mesmo assentada sobre uma base intuitiva, gera uma atitude filosófico-existencial capaz de dar sentido a toda existência, ou seja, compreender a existência pela própria via existencial, reconhecendo seus fundamentos e seu sentido. Segundo Schmied-Kowarzik, um sistema filosófico de pensamento racional puro não pode dar referências existenciais. Nesse caso, onde podemos buscar tais referências? Na própria existência enquanto intuição de si própria. Isto é, a fundamentação da existência parte da intuição do existente, de sua própria existência.

Um bom exemplo existencial do que apresentamos é o próprio dilema de Franz Rosenzweig¹⁸ quando, ao final da guerra vê que seu mundo todo ruiu e junto com ele os princípios, as normas, os fundamentos do Estado e do próprio ser humano, mas ele ainda se encontrava ali existente, embora absolutamente só e neste momento se vê diante da necessidade de decisão: o que faço então? Nesse instante Rosenzweig se depara com a imediatez da realidade temporal de seu existir, bem como sua fragilidade e a impossibilidade de qualquer filosofia dar conforto a tal instante de revelação e se vê, de certa forma, chamado a uma decisão, ainda que seja para decidir pela não-decisão. Desprovido de referências para fundamentar sua existência e sua decisão, ele só pode intuir que existe, quase como uma profissão de fé na existência, mas acima de tudo deve se decidir pela existência e agir para concretizá-la e fundamentá-la em si própria e a partir das experiências existenciais decorrentes de tal decisão.

¹⁷ Na filosofia de Rosenzweig, a preocupação não é abarcar ou mesmo compreender a totalidade racional, ou o infinito pensável, mas apenas o considera como existente e como possibilidade de presentificação e experientiação.

¹⁸ Importante ressaltar que, mesmo limitado pela brevidade de sua vida (Kassel, 25 de dezembro de 1886 – Frankfurt, 10 de dezembro de 1929), Rosenzweig não abriu mão da intensidade com que viveu cada instante, mantendo vivo seu pensamento mesmo no período final quando a existência dava sinais de alcançar seu limite máximo, pois vitimado de paralisia em decorrência de esclerose, seu pensamento permanecia aceso e vigoroso, a ponto de, mesmo na inexistência da capacidade física e com o auxílio da esposa que lhe apontava num quadro as letras e com um simples sinal de pálpebras Rosenzweig as confirmava, ainda assim produzir uma última obra filosófica – *O Novo Pensamento* (1925) - . Sua principal obra – *A Estrela da Redenção* – foi escrita na forma de postais enviados para sua mãe durante a Primeira Guerra Mundial, período em que mesmo em serviço militar não abandonou a produção intelectual, fazendo sua elaboração final em 1919, após o término da Guerra (1918) e publicada em 1921, quando escreveu também o *Livrinho sobre o entendimento sadio e doente* (1922).

Aquilo ao qual não se pode fundamentar, mas ao mesmo tempo não se pode negar, haja vista sua presença, pode-se apenas, num primeiro momento, intuir. A fundamentação de sentido será dada pelo próprio “objeto” intuído, na medida em que ele se realiza faticamente na sua própria existência e historicamente a cada momento de decisão de sua mesma existência. Enfim, a própria quotidianidade do existir dará a fundamentação da existência. Portanto, a existência não é apenas um dado, mas também, e acima de tudo, uma atitude existencial, tanto na mais prosaica das realidades, quanto na normalidade da quotidianidade, ou mesmo na mais atroz situação de guerra, na qual Rosenzweig se encontra.

Pode nos parecer um tanto difícil definir intuição enquanto um possível conceito puramente racional, e de fato o seria, caso esta fosse nossa intenção. Nosso entendimento gira em torno de que, em primeiro lugar, intuição não é um conceito e sim um dado passível de experiência, de racionalização e, portanto, de realização. Em segundo lugar a intuição exclui a racionalização enquanto mera produtora de conceitos lógicos, uma vez que a intuição é um dado simples. Como nosso intuito é elaborar uma teoria filosófica existencial, buscamos entender intuição enquanto geradora de atitude existencial, ou apenas enquanto termo não explicável, porém autocompreensivo.

1.2 Intuição como “dado para”

Apontamos aqui para a importância da intuição como dado, pois ela pode ser considerada como origem da ciência da experiência. Como a intuição não opera com conceitos, definições ou lógicas de qualquer natureza, ela se constitui como fonte de dados geradores, necessariamente, de uma experiência, pois essa é que vai dar sentido e fundamentação ao dado intuitivo e à própria intuição como dado para a experiência, ou ao menos passível de experiência. Por isso os dados intuitivos são “dados para a ciência da experiência”, ou para a racionalização, ou ainda para a crença. A intuição, enquanto tal, se fundamenta e se plenifica de sentido enquanto ela mesma se efetiva na experiência do dado intuitivo, ou seja, a intuição só tem sentido enquanto a experiência consegue realizar o dado intuitivo.

Intuir a existência não significa existir. Mas se essa intuição gerar uma decisão e uma atitude existencial, então sim a existência se efetiva e pode empenhar-se em sua própria fundamentação. Aqui entende-se a constatação de Adorno de que a filosofia perdeu seu momento de realização¹⁹. Na verdade, é porque perdeu seu referencial seguro de fundamentação, ou porque não o encontrou no racionalismo absolutista. Resta, então, o dado existencial sobre o qual as cinzas restantes da filosofia se reconstróem numa atitude esperançosa de que a realidade existencial possa salvar a filosofia, do abismo em que se precipitou.

A intuição enquanto dado difere daquela base subsumidora de toda a possível realidade e da verdade experienciável. A intuição é o berço da pluralidade existencial e racional-existencialista. A intuição é a vertente da reconstrução dialética que, pela desconexão radical do ser e do pensar, realiza a verdade e a factualidade histórica sem a necessidade de conceitos totalizantes ou absolutistas, seguindo o viés da atitude existencial temporal. A inevitável condição da finitude humana, tendo a morte como representante máxima da finitude, não limita, nem, tão pouco, impede a experiência existencial necessária para satisfazer a condição de possibilidade de sentido da intuição, mas ao contrário, é ela quem impulsiona a opção pela vida, na expectativa de que dela emerja seu próprio sentido.

Diante da impossibilidade de conhecer o todo e da estagnação diante da morte, só resta apostar na existência como alternativa para satisfazer a condição imediatamente humana. A aposta não é em qualquer existência, mas na existência histórico-temporal que exige uma “profissão de fé” a cada instante temporal, existência que é contínua atitude existencial.

A falha básica de todo sistema totalizante é que dá margem para a imediatez da intuição existencial. Lá onde nem a ciência nem a racionalidade filosófica, nem mesmo a experiência conseguiram chegar, a intuição traz à luz da existência como um dado detentor

¹⁹ ADORNO, 1986(b), p.11. “*A filosofia se mantém viva porque deixou passar seu momento de realização*”. Adorno inicia sua obra perguntando se a filosofia ainda é possível, ou seja, não se pergunta pela essência ou pela condição de possibilidade e sim pela realização do sentido de ser. Assim como Rosenzweig a preocupação é com o empenho em algo que ainda possa fazer sentido ou ter sentido e que não seja uma simples divagação buscando fugir do real. O empenho aqui realizado é no sentido de “pôr as cartas na mesa e não julgar” (Idem, p. 7), certamente porque a filosofia, assim como a vivência (experiência) de sentido não se dá por imposição da razão ou da natureza e sim pela dialética da própria quotidianidade da vivência.

de todas as possibilidades, mas que somente a experiência durável será capaz de levar a cabo tais possibilidades, bem como de fundamentá-las enquanto verdadeiramente fáticas.

1.3 Intuição como desagregação da identificação entre ser e pensar²⁰

Intenção clara na obra filosófica de Rosenzweig é desconstruir as teorias e as crenças clássico-tradicionais que se sustentam na indissociabilidade entre as categorias do ser e do pensar, pois “quando o pensamento não ocupa mais o primeiro, mas, sim o segundo lugar na ordem da existência, então não se deixa mais postular a unidade do todo”²¹. É o que Rosenzweig faz em sua obra: tirar a primazia do pensamento e da racionalidade como fonte iluminadora e apresentar a existência nua²² como um dado intuitivo, porém inegável do ponto de vista da presença existencial. A racionalidade torna-se uma via de acesso racional à verdade da existência temporal.

A racionalidade totalizante chega muito perto de reconhecer sua posição secundária no plano existencial humano, mas sempre envereda por outro viés a fim de fugir de tal confirmação, também por questões históricas de hierarquia intelectual. Com o estabelecimento do “estatuto da primazia da racionalidade” na modernidade, tudo o que não for primeiramente racional, ou não couber nas dimensões da pura racionalidade é rechaçado da discussão filosófica. Com Rosenzweig, bem como com filósofos que a ele sucedem e nele se inspiram, como Walter Benjamin e Emmanuel Levinas, a racionalidade, em especial sua intencionalidade totalizante e instrumental, toma ares de coadjuvante existencial de segunda ordem, dando preferência para a experiência fática do real, da qual emerge a racionalidade relacional como a lógica de sentido da vida.

De um modo geral, com Rosenzweig e após ele, tivemos, ao invés de aficcionados pelo logos e pelo “Ser enquanto Ser”, uma incessante preocupação com a humanidade do

²⁰ Cf. sobre o tema da desagregação entre ser e pensar, SOUZA, 1999, p.105 a 124.

²¹ MOSES, Stéphane. *System und Offenbarung*, p. 51. Apud. SOUZA, 1999, p.104.

²² Fazendo referência à obra de Giorgio Agamben (1942 -), “*A vida nua*”.

próprio homem, bem como a mundaneidade²³ do mundo e a divindade de Deus e não apenas sua condição de existente ou não, condição essa que não mais está no foco de atenção da racionalidade contemporânea, mas na condição de realização da experiência fática da própria existência, pois o dado intuitivo é sempre uma expectativa de efetivação.

A razão não pode dar a condição da existência bem como sua sustentabilidade. Obviamente temos que levar em consideração que nosso autor se depara com a falibilidade absoluta dos sistemas tanto racionais e ideológicos, quanto sociais e estruturais, após uma guerra que acabou com sonhos, ideologias, idéias e princípios, mas é este o exato momento da intuição e da atitude existencial, frente à ruína das estruturas racionais. É nesse instante que a filosofia deve reconhecer

“o homem como sujeito do filosofar (...) a filosofia deve reconhecer o homem como qualquer coisa que não chega a conceber e, todavia, próprio, porque dotado de poderes sobre si, não pode negar. O homem na pura e simples singularidade da sua essência individual, no seu ser, sai do mundo, que se sabe acessível ao pensamento, sai do Todo da filosofia”²⁴.

A existência humana não está, de modo algum contemplada na esfera de entendimento e de explicação filosófica, ela supera todas as possibilidades de compreensão. A existência é ela mesma o que é. E, para chegar a um possível entendimento do que ela represente, mesmo para a racionalidade, é necessário fazer a experiência da existência, que não é uma experiência neutra ou apática e sim uma experiência criadora²⁵, ou seja, uma experiência capaz de dar vida à própria existência,

²³ Mundaneidade aqui entendida como aquilo que é próprio e específico da realidade mundana e que o torna inconfundível com o homem e com Deus, talvez difícil de verbalizar mas não impossível de compreender, assim como a humanidade do homem e a divindade de Deus.

²⁴ ROSENZWEIG, 2005, p.10. Todas as traduções são de responsabilidade do autor dessa dissertação.

²⁵ Bergson (1859-1941) apresenta a experiência como sendo a causadora da construção da realidade mundana, além, é claro, de outros fatores como a inteligência, as circunstâncias históricas, sociais e culturais que se interpõe entre nós e a realidade fazendo com que nossa experiência cotidiana e científica seja uma construção e não somente uma relação imediata com as coisas. Aproveitamos para fazer uso do termo “experiência criadora” nesse mesmo sentido aplicado por Rosenzweig em sua filosofia e proveniente da obra filosófica *A Evolução Criadora*, de Bergson.

As referências a filósofos como Bergson, Agamben, Buber, Levinas, Adorno, Horkheimer, Kant e Hegel, se apresentam como interlocuções enriquecedoras e corroboradoras da tese inicial, ainda porque, como bem já dissemos, em relação a Hegel, toda a filosofia do século XX é um diálogo com ele. Entendemos também, que por restrição do tempo vivido por Rosenzweig e de sua tão rica experiência vivencial, muito de sua filosofia encontra-se presentificada como forma de resgate vivencial, na obra dos filósofos citados que tiveram o prazer de estabelecer relação tanto com Rosenzweig quanto com sua filosofia.

fazer da existência uma atitude de autocriação do sentido de si mesmo e da própria existência.

Assim, parafraseando Heinz-Jürgen Görtz, a experiência criadora é estruturada escatologicamente e dialeticamente, pelo fato de que ela está na experiência da nova verdade contextual que a própria experiência realiza no movimento do novo pensamento, na palavra e na ação²⁶.

²⁶ MÜNSTER, 1994, p.118.

2 SOBRE O CONCEITO DE EXPERIENCIAÇÃO

Pensando a existência enquanto estrutura escatológica, tendo o dado da existência por princípio e a morte como telos, podemos cair facilmente num pré-determinismo das leis reguladoras do mundo, descartando a possibilidade da existência como atitude e ação.

A lógica experiencial de Rosenzweig é a experiência escatológica dialética, ou seja, o que a existência compreende entre o dado da existência e a condição finita diante da morte, são possibilidades experienciáveis a critério da própria pessoa. A atitude existencial é uma conversão permanente à vida e à sua condição de indeterminação de seu devir, que se efetiva a cada nova atitude, a cada nova decisão, enfim, a cada nova experiência.

A dialética da estrutura narrativa da Estrela da Redenção é a maior nota da importância da experiencição. Narrar é assumir a realidade sem temor e sem intenção de fuga ou de esquivar-se da condição de facticidade²⁷ da realidade, ou mesmo de passar despercebido pela própria efetivação da realidade. Sendo que a realidade é aquilo que assume-se dela como narrativa da própria vida.

2.1 Experiência criadora

“A experiência é a experiência do contexto histórico da profecia e do milagre”²⁸. Não é uma experiência apática e despersonalizada. É a experiência capaz de realizar a profecia da existência enquanto vir-a-ser, mas também, e acima de tudo, o milagre da realidade presente. A experiencição implica ciência da existência, ainda que existência

²⁷ Por facticidade entendemos, e buscaremos esclarecer no decorrer dessa dissertação, a condição de possibilidade da experiência relacional de vida como reconhecimento da multiplicidade e da diversidade como dado originário indispensável à realidade existencial e enquanto condição para o acontecer da vida como experiência de relação.

²⁸ MÜNSTER, 1994, p.118.

intuitiva, e implica também uma atitude criadora da própria condição de presentificação histórica.

A experiência criadora é, ao mesmo tempo, presença temporal e autônoma em sua autodeterminação e também possibilidade de vir-a-ser enquanto indeterminação eterna e incapacidade de chegar à realização absolutamente de todas as possibilidades da condição existencial, ainda porque esta é finita e ao realizar a condição de finitude da existência, todas as outras possibilidades cessarão.

A autonomia da experiência criadora da existência histórica é a realização da liberdade e da originalidade absolutamente individualizada da personalidade. Fazer a experiência da existencialidade finita é fundamental a fim de que a própria existência como dado da intuição tome sentido e o reconheça como realização de seu ser; é a realização da consciência de si e da auto-revelação da existência.

Mas a existência não é unicamente realização existencial, é também condição de possibilidade. A experiência, bem como a decisão e a atitude se repetem a cada novo instante, em cada momento da quotidianidade. A finitude existencial é também a finitude da experiência que deve ser renovada a cada novo instante. Experienciação é, enfim, o auto-reconhecimento de que a própria existência é boa, é a revelação da existência e de seu sentido para o próprio existente, enquanto obra de criação genuína.

Não há obviedades na experiência existencial, assim como não há neutralidades. Não é uma experimentação laboratorial. A experiencição é o transpassamento da condição de ser-no-mundo que leva à historicidade e ao sentido de pertença atuante nessa realidade. A experiencição é, ao mesmo tempo, ação da consciência sobre si mesma, da realidade fática sobre si mesma, bem como da consciência sobre a realidade e dessa sobre aquela, pois *“que outra coisa nos leva a considerar que nossa ação é nossa ação, a não ser o experienciá-la como consequência de nossa vida passada e experienciarr nossa vida por vir como consequência dela?”*²⁹.

Não fosse a condição de experiencição não teríamos como sustentar a autonomia e a autoria das ações realizadas. Experienciar é agir, é assumir a temporalidade e a

²⁹ ROSENZWEIG. 1994, p.16. Podemos aqui, bem como em outras passagens, notar uma proximidade com Martin Heidegger (1889-1976); embora esse tenha “recusado” o título de existencialista, pode ser seguramente reconhecido como fenomenólogo, com preocupações mais ontológicas que existenciais.

historicidade da existência. Dar sentido à existência é, num sentido comum, fazer a experiência da vida no momento exato e na temporalidade em que ela acontece. Enfim, podemos sintetizar a experienciamento ao dito popular “dar tempo ao tempo”.

2.2 Experienciamento como critério de diferenciação das vivências

Agir a partir do entendimento comum é fazer a experiência da realidade na sua absoluta incomparabilidade com as demais experiências e vivências, tanto próprias como alheias. A experienciamento é, nesse sentido, o marco referencial da exclusividade e da não-universalização da realidade, ou seja, o que torna a vivência única, autônoma e livre. Nesse contexto poderemos ter uma condição de consciência e responsabilidade moral pessoal, porém sempre preocupada e voltada para o outro como vontade de que esse outro possa, da mesma forma, fazer sua experiência autônoma e chegar ao mesmo grau de formação moral responsável por si e pelos outros, afinal, *“que outra coisa, a não ser o suceder no transcurso da vida, diferencia as vivências?”*³⁰.

O resultado de uma filosofia puramente racional é a criação de categorias conceituais de consciência, bem como de moral, de liberdade e de ação, nas quais os indivíduos são incluídos por definição e então devem portar-se de acordo com aquela gama estreita de categorias. Nesse espaço de compreensão, o que a filosofia faz é estreitar a esfera das possibilidades de experienciamento existencial, a fim de poder subtrair uma regra universal de conduta que não é mais que uma pré-determinação racional com intuito universalizante.

Enfim, voltamos à citação final do item anterior, o que diz que nossa ação é nossa ação e não de outro sobre nós, ou mais, o que pode dizer que nossa vida é propriamente nossa e não de outro senão a própria experiência dela. Querer buscar sentido fora da realidade é, na verdade, atribuir sentido que não é próprio e que nem mesmo possui uma relação imediata com a realidade. Atribuir sentido desse modo é a proposição da razão instrumental. A proposta da filosofia experiencial é permitir que a realidade aconteça de tal

³⁰ Idem. Ibidem.

forma, livre e autônoma, a ponto de ela própria compreender-se portadora e realizadora de seu sentido e de seu fundamento, sendo que esses nada mais são que o próprio acontecer da vida no espaço e tempo presente.

A proposta do pensamento experiencial é deixar que o curso da vivência faça a experiência de si mesma e de sua esfera de alcance não como um ato isolado, mas como uma gama de acontecimento interligados e interdependentes uns dos outros e, ao mesmo tempo, de todos. Fazer a experiência é deixar o curso do tempo seguir e nele vivenciar a própria realidade. É o que Rosenzweig apresenta inúmeras vezes em suas obras, que o hoje não seria hoje não fosse o ontem que lhe dá toda a experiência vivida capaz de lhe certificar enquanto hoje e o amanhã como possibilidade de vir-a-ser mas que só o será a partir da experiência do hoje. Do contrário, não haverá amanhã, ou seja, se a experiência do hoje não for plena, não como um acontecimento isolado, mas como uma série agregada de acontecimentos que permitem que o hoje aconteça de fato, assim como o ontem que já se deu em sua plenitude, então não haverá possibilidade de um ser do amanhã. Em outras palavras, *“não se pode iniciar uma guerra pelo tratado de paz”*³¹.

Na verdade essa experienciação que não é mais que o acontecer da realidade no tempo, não é um acontecer casual ou fatalístico e sim o resultado de uma decisão segura e autônoma, uma atitude existencial³², também não é nenhum determinismo da racionalidade que dita ações, mas é, essa experienciação, um *“deixar ao tempo as coisas”*³³, ou seja, permitir que a partir de uma atitude e de uma decisão a realidade aconteça segundo a sua própria temporalidade, seguindo sua própria auto-organização, pois só assim a experiência será completa, permanecendo experiência o tempo suficiente para se plenificar em seu acontecer. Podemos assim entender experiência como sendo a totalidade das relações efetivamente realizadas a seu tempo e das quais emerge a racionalidade de sentido e que é capaz de compreender o próprio sentido do existir. Da mesma forma podemos compreender o conceito de facticidade dentro da perspectiva da experiência real, da qual emerge a razão e a consciência dessa experiência, ou dessa realidade experiencial, não limitado a um entendimento fenomenológico de justaposição de existentes (*dasein*) que

³¹ Exemplo recorrente na obra filosófica de Rosenzweig.

³² Atitude existencial entendida como o decidir pela vida à qual dá-se maior importância. Aceitar o desafio da existência em sua forma mais original. É, conforme faremos referência no próximo capítulo, prestar duração à existência.

³³ *Idem*, p.30.

abandona suas particularidades diferenciáveis para integrar uma igualdade conceitual que os torna indiferenciáveis. Ao contrário, a facticidade é a instância promotora da vida enquanto experiência de relação entre múltiplos que almejam construir sua identidade personificativa enquanto individualidades pessoais inconfundíveis.

O experienciável, ou seja, o factual, quando acontecimento real é a prova testemunhal do acontecer do “milagre da vida”. Se lembrarmos do dito “contra fato não há argumento” então temos aqui a prova da necessidade da experiência fática, da vivência com o propósito de dar sentido ao próprio milagre da existência, que, a princípio, é apenas um dado intuitivo de multiplicidade. A realização do milagre é a realização da vida a partir da experiência temporal e duradoura. Sobre o milagre, Rosenzweig trata longamente na segunda parte da *Estrela da Redenção*. Para o momento basta-nos considerar o seguinte: “*Para a demonstração do milagre necessita-se recorrer, fundamentalmente, ao testemunho ocular*”³⁴ sendo que esse testemunho ocular só pode ser dado por aquele que fez a experiência do milagre. O testemunho ocular é, enfim, a narrativa da experienciação da temporalidade do real. Nesse sentido entende-se também a opção pelo método narrativo que compõe a obra de Rosenzweig.

Desse modo, a experiência não se resume a si mesma, mas, antes, é uma experiência criadora de realidade e geradora de nova experiência e de nova vida. A experiência é, também, a prova efetiva da promessa do milagre, ou seja, é a prova de que o devir já o é agora, nesse momento, mas é ainda a promessa de um novo momento experienciável, isto é, a promessa de um amanhã³⁵.

2.3 A Temporalidade como radical da experiência³⁶

“*Tempo virá que conselhos trará*”³⁷. Essa é a temporalidade que está na base da filosofia experiencial, o tempo que acontece e nele as coisas, os fatos, as realidades se dão no seu devido tempo e com a duração que lhes é “permitida”. O tempo é um só, as

³⁴ Idem, 2005, p.99.

³⁵ MÜNSTER, 1994, p.120.

³⁶ Expressão inspirada na obra “*Existência em decisão*” de Ricardo Timm de Souza.

³⁷ ROSENZWEIG, 1989, p.59.

realidades realizadas no tempo são múltiplas e infinitas em suas possibilidades. O transcorrer do tempo não dita os acontecimentos, mas ao contrário permite que eles aconteçam uma única vez e num exato momento temporal. Nem o tempo, tampouco a realidade fática³⁸ podem se repetir. A realidade marca no tempo a experiência única realizada. O tempo não volta, assim como a experiência não se repete, mas essa ficou gravada naquele e a partir da experiência que se deu e com o fluir do tempo outras experiências se darão e serão agregadas às anteriores, contribuindo para a formação da consciência da realidade e de si mesma.

A temporalidade da experiência real é sua identidade única e inconfundível. Uma experiência não dura uma vida, mas apenas o tempo necessário para que seja completa e possa criar novas experiências, motivo pelo qual a caracterizamos como experiência criadora. Por isso a importância da vivência da experiência no momento de seu acontecer e não querer buscá-la na memória do tempo, na tentativa de torná-la viva como uma expectativa de que possa ser repetida ou possa dar-se novamente. Na realidade, a lembrança é sempre uma forma de tornar presente o passado, reaproximando uma experiência vivenciada tão plenamente que nunca deixará de ser presente, o que não significa que uma situação experiencial possa ser revivida.

O tempo é essencialmente fluidez, é continuidade e assim se pode estabelecer um passado, um presente e um futuro. Dividir o tempo em partes distintas e aleatórias é o objetivo da filosofia descritiva que busca interpretar e, à distância, conceituar e atribuir sentido alheio à realidade daquele momento abstraindo-a da continuidade temporal. O novo pensamento, seguindo uma lógica narrativa, só compreende a realidade na fluidez da temporalidade, ou seja, a própria realidade temporal é sua fonte de sentido. A facticidade experienciável da realidade é a criadora da realidade, de seu fundamento e de seu sentido no tempo e não na abstração conceitual. O sentido da realidade está na própria realidade enquanto essa é experiência presentificante da existência.

³⁸ Por realidade fática entende-se propriamente o dar-se, ou acontecer, das experiências relacionais. É o campo de realização das experiências relacionais originárias da multiplicidade e da diversidade. Não se restringe à limitação fenomenológica do *dasein*, mas compreende sua necessidade como dado inicial de uma multiplicidade natural. Enfim podemos definir a realidade fática como o instante que permite uma relação ética.

Sendo assim, *“necessitar de tempo significa: não poder antecipar nada, ter que esperar tudo, depender do outro no próprio”*³⁹. O tempo dá o ritmo da experiência e da existência, racionalizar a temporalidade do próprio tempo é inferir-lhe significado estranho à sua natureza, é dar sentido ignorando o sentido contido na própria temporalidade da existência. Assim, conhecendo previamente o futuro, desfaz-se a propriedade do mistério e da expectativa. Saber o futuro é avançar o tempo de agora antecipando uma experiência desvinculada de seu tempo específico e de seu espaço próprio. A experiência presente como realização do sentido de toda a existência é o milagre do ser e a profecia da eternidade. E se, em última instância, a respeito de todos os conceitos, “sabemos igualmente muito e igualmente pouco, ou seja, sabemos tudo e nada, então, sabemos com exatidão, a partir de um saber intuitivo da experiência, que ‘é’”⁴⁰. E, a partir do momento que sabemos que “é”, sabemos ainda que é passível de experiência e o que está para além disso a filosofia experiencial dá conta, contanto que lhe seja dado o devido e adequado tempo.

Tempo e experiência estão determinantemente imbricados, uma vez que a experiência se dá no tempo e só no tempo é possível vivenciar e experienciar a realidade fática, enquanto essa realidade é, por sua vez, essencialmente temporal e dura o tempo exato de sua experiência. Concomitantemente o tempo só pode ser narrado a partir das experiências temporais, ou seja, a narratividade do real nada mais é que a narração do tempo, enquanto esse flui mas não pode ser experienciado ou dito de outra forma senão pelo acontecer dos fatos reais, enquanto experiência de vida.

A narração necessita da temporalidade, ainda que o tempo da narratividade e o acontecer do próprio tempo sejam diferentes e inconfundíveis. A narração refere-se aos fatos que se dão no tempo, embora esse também esteja, indiretamente, sendo narrado, pois *“nada do que acontece, acontece no tempo, senão que o próprio tempo acontece”*⁴¹ e no tempo as realidades se dão. Por isso o método narrativo, pois esse não apenas distingue a realidade do tempo, mas narra tanto o tempo quanto a realidade temporal concomitantemente, sem, contudo, confundi-los ou igualá-los. A narratividade permite, e não atropela, o acontecer do tempo e o deixa no domínio absoluto de seu acontecer.

³⁹ Idem. p.63.

⁴⁰ Idem, p.52.

⁴¹ Idem, p.58.

2.4 Filosofia experiencial

A filosofia experiencial tem seu horizonte desvelado no momento em que a própria racionalidade se depara com a insuficiência da filosofia especulativa tautológica, quando o reducionismo tautológico não pode mais, por falta de argumento ou de prova racional, avançar além do círculo limitado do conceito, ou seja, quando do conceito nada pode ser dito além do próprio conceito, isto é,

“Quando se descobre no homem somente algo humano, no mundo somente algo mundano, em Deus somente algo divino. E só em Deus algo divino, só no mundo algo mundano, só no homem algo humano (...) nesse ponto em que a filosofia chega ao final com seu pensamento, começa a filosofia experimental”⁴².

A partir deste ponto, somente a experienciação pode conduzir a um aprofundamento no conhecimento da realidade, ainda porque não é nenhuma realidade distante ou transcendente, mas é a própria realidade vivenciada.

Fazer a experiência da facticidade da vida, ou seja, viver a vida como única possibilidade de experiência real, sem querer, a partir dela, inferir racionalismos de qualquer natureza, significa dar a atenção exigida pelo momento presente, vivenciar apenas o momento presente sem buscar projetar o futuro ou reviver passados, ainda que o presente seja, de certa forma, resultado das experiências já vivenciadas e que produziram a experiência presente. Esta é a única que de fato importa à filosofia experiencial. Só o presente é. E só o que é, pode ser experienciável e, portanto, cognoscível.

Filosofia não é apenas racionalismo lógico com o intuito de engendrar conceitos abrangentes de totalização ou mesmo de mera definição. Filosofia é decisão e atitude frente à gama de possibilidades de vivências experienciáveis, mas que necessitam aguardar por seu tempo real de efetivação como vivência na realidade. *“A experiência não sabe nada dos objetos; ela recorda, vivencia, espera e teme”⁴³*. Dessa forma, a filosofia não busca

⁴² Idem. p.51. Mantivemos a expressão filosofia experimental por fidelidade à tradução espanhola, contudo, no decorrer dessa dissertação, faremos uso da expressão filosofia experiencial, por fidelidade à idéia original e em virtude da maior proximidade com a experiência de vida e não tão próxima de experimento que pode tomar um entendimento de procedimento laboratorial.

⁴³ Idem, p.56.

apenas conceituar ou definir, mas está atenta ao momento da experiência temporal e acontece concomitantemente a ela. A filosofia experiencial é a presentificação vivencial no exato momento do acontecer da realidade que dura tempo suficiente para sua completude, contanto que a racionalização assim permita.

2.5 Era-uma-vez: a facticidade da experiência

A facticidade, enquanto multiplicidade de possibilidades experienciais de relação⁴⁴, é a porta de entrada para a experiência do real, ela é indispensável enquanto condição de possibilidade para a experiencição, está apenas no início, como a intuição, mas que jamais volta a aparecer no acontecer da mesma experiência, ou a se dar como dado ou condição. É como o *“era-uma-vez com que começam todos os contos, porém só começam, e não volta a aparecer no curso da narração”*⁴⁵. Uma vez vencido o “era-uma-vez” dá início ao pensar propriamente a realidade e aí já é superada a intuição e a facticidade e já se constitui a experiência, propriamente dita, da realidade.

O “era-uma-vez” representa o desejo da experiência e do conhecimento, um desejo enquanto atitude, enquanto decisão de fazer a experiência do real. Um desejo que permite o acontecer temporal da história, de acordo com o seu ritmo e o seu tempo de duração. Esse desejo, essa facticidade é o pré-dispor-se à experiência, o permitir-se fazer a experiência real aqui e agora, sem querer ir além da própria experiência ou do próprio tempo. É ainda a orientação e a expectativa de vida. O era-uma-vez anuncia uma longa e, espera-se, emocionante história que se dará em cada momento, em cada fato. Assim como os contos, a vida tem seu tempo de acontecer, de forma que não pode iniciar pelo “e viveram felizes para sempre”.

⁴⁴ Assim, facticidade pode ainda ser entendida como o anúncio da multiplicidade de experiências relacionais que pela vontade poderão ser realizáveis. É a orientação (sinônimo de redenção para Rosenzweig) da realização da essência da existência pela experiência relacional.

⁴⁵ Idem, Ibidem.

3 SOBRE O CONCEITO DE DURAÇÃO

Pode parecer muito fácil, à primeira vista, esclarecer o conceito de duração⁴⁶, uma vez que pode muito bem ser confundido com uma simples metragem temporal do tipo dias ou horas. Seria esse um reducionismo impróprio e uma simplificação exagerada diante da sutileza com que Rosenzweig trata da duração. Tudo o que o filósofo não quer é que sejam enquadrados, tanto seus conceitos, quanto sua filosofia, em meras categorias universais racionalizantes e estáticas.

A duração é tão real quanto a própria realidade fática que por sua natureza se dá no tempo como forma de dizer da necessidade do tempo e possui sentido e fundamento a partir da pessoa que faz a experiência de seu acontecer, ou seja, aquele que vive a realidade em todos os seus momentos, ou ainda, aquele que aguarda o acontecer do tempo e com ele a realidade. A duração não se resume, portanto, à temporalização cronométrica da experiência. Ela é a própria experiência em seu mais original acontecer no tempo enquanto realidade.

⁴⁶ O conceito de duração, embora sendo originário de Bergson e, conseqüentemente proveniente de uma tradição filosófico-argumentativa de outra ordem e natureza, é muito utilizado por Rosenzweig com a clara intenção de mais se aproximar de uma presentificação do tempo na experiência do real, na vivência da temporalidade existencial do presente, com a mais absoluta seriedade. Em outras palavras, podemos dizer que a duração é a realização da solicitação (proposta) de Rosenzweig para levar a vida a sério, bem como a presença do outro como diferente e, portanto digno de toda a consideração e respeito. Assim também poderemos falar de uma ética universal quando as relações se derem com bases de igualdade entre sujeitos que mantêm suas particularidades preservadas. Nem mesmo Rosenzweig se furta ao direito de reconhecer que, embora oriunda de tradição diversa, sua filosofia tem sustentáculos inspiradores na filosofia de Bergson (Cf. ROSENZWEIG, 1994, p.96).

Em Bergson o conceito de duração assume uma idéia de “devir puro”, de “ato puro”, muito próxima à idéia de Deus em Rosenzweig, contudo, para que esse devir se realize, deve lançar mão da racionalidade que o absolutiza como conceito e sofrer um processo de mediação que o conduza pelo caminho da efetivação factual, longe da arbitrariedade absolutista da conceitualização idealista. Bergson segue na linha da utopia do conhecimento, ou seja, *“penetrar com conceitos o que não é conceitual, sem acomodar estes àqueles”* (ADORNO. 1975, p.18). De um modo geral a filosofia de Bergson representa um *“retorno à experiência imediata, que está aquém das intermediações simbólicas que construímos entre nós e as coisas, ou mesmo entre nós e nossa personalidade, naquilo que esta tem de mais autêntico e profundo”* (ABRÃO, 2004, p.432/433), ou seja, a experiência capaz de criar e permanecer viva em sua criação ao longo da história que se renova a cada instante a partir da nova experiência criadora, assim construindo o *“Élan Vital”* como o elástico que se estica ao longo da história e perpassa todos os instantes de duração e de experiência. Cf. BERGSON, 1946.

Mas a experiência não se dá segundo uma estrutura lógica na qual seja possível distinguir começo, meio e fim. Portanto, pode-se dizer da duração que é o tempo de vivência suficiente para um aprendizado, no qual só é possível saber da existência correlata com outras existências e com a experiência realizada, ou seja, uma experiência só possui fundamento enquanto relação com outras anteriores, posteriores, ou contemporâneas.

Vemos aqui a importância e o imbricamento dos três conceitos aqui tratados: intuição, experienciação e duração, sem hierarquia ou ordem de preferência. Eles representam a estrutura toda da existência como realidade e da possibilidade de uma (com)ciência de si e do outro capaz de orientar seguramente uma interação de coresponsabilidade preservando e valorizando especificamente as particularidades que compõem a vivência do real.

3.1 Duração como temporalização da consciência

Buscamos aqui um ponto arquimédico no qual possamos seguramente apoiar as bases de decisão da consciência da pessoa enquanto particularidade. Toda decisão consciente e segura é resultado de uma experiência anterior que impele a pessoa a uma nova atitude em prol da vida e de sua existência como existência de relação com o outro. Por isso, tal experiência deve ser vivida plenamente em seu acontecer, buscando na própria experiência sua sustentação de sentido e seu ímpeto gerador de novas experiências. Esta é a idéia de duração: realizar a experiência no momento em que ela acontece, ou seja no momento de sua facticidade e de sua efetivação como realidade, no intuito único de fazer da experiência seu aporte de sentido, podendo agregar momentos de aprendizagem a partir da vivência da experiência ou das experiências. Esse é o sentido de duração da experiência e da temporalidade da experiência. É muito mais que a simples instantaneidade cronológica percorrida pela experienciação. É a própria experienciação criadora de uma existência plena de sentido e de fundamento e ambos só se encontram e se realizam na experiência, ou seja, na duração da vivência.

Mas a experiência pode trazer consigo uma multiplicidade de sentidos referentes à realidade e à existência. Essa é a confluência entre pensar e o existir, sem contudo, obrigá-

los a uma relação de dependência conforme já apresentamos anteriormente e conforme a filosofia de Rosenzweig que busca, antes de tudo, desvincular ser e pensar, enquanto estruturas obrigatoriamente constitutivas de sua realidade, mas que em algum momento estabelecem relação já que ambos se dão, tanto na temporalidade quanto na realidade experienciável da pessoa. Onde *“pensar seria: manter a multiplicidade de sentidos à vista – e viver seria levar tal multiplicidade de sentidos efetivamente a sério”*⁴⁷. Uma experiência duradoura deve necessariamente produzir uma nova atitude em prol das novas possibilidades geradas por essa experiência e, assim, fica assegurado o fluir do acontecer da realidade no fluir do tempo, caracterizando, de forma inconfundível, os tempos de duração da realidade.

*“Assim cada acontecimento real tem seu presente, seu passado e seu futuro, sem os quais não pode ser conhecido, ou somente ser conhecido de forma desfigurada, assim também a realidade em sua totalidade tem seu passado e futuro, e precisamente um passado perpétuo e um futuro eterno”*⁴⁸.

A duração não é o tempo que uma realidade leva para acontecer em sua completude, senão o que ela pode dar a conhecer de si, tanto no já transcorrido como no seu por-vir temporal e efetivo. A duração é a esfera de entendimento da realidade fática. É o momento de realização da consciência enquanto capaz de coincidir com o conceito oriundo da experiência do real; não numa nova estrutura, mas como complementaridade da estruturação do real.

Nesse sentido, compreender a realidade não é absorvê-la pela consciência, ou mesmo, reduzi-la a conceitos convergentes da consciência, mas é, sim, fazer a experiência da realidade em sua facticidade e em sua duração, sem querer dela absorver mais do que sua realidade possa proporcionar como experiência, ou seja, quando do mundo não se pode esperar mais que sua mundaneidade, do ser humano mais que sua humanidade e de Deus mais que sua divindade.

O conceito de duração não representa a união do passado e do futuro na presentificação da realidade do verbo ser. A duração é a própria presentificação⁴⁹ enquanto

⁴⁷ SOUZA, 2004, p.63.

⁴⁸ ROSENZWEIG, 1989, p.60.

⁴⁹ A presentificação é complementar da idéia de existência enquanto presença no aqui-e-agora, de forma inegável, onde a possibilidade da morte ou da destruição são provas de sua existência presentificada.

sabedora da necessidade do tempo como outro e da eterna temporalidade da realidade como presença de si para si mesmo, isto é, como consciência de si e do outro. Essa presentificação é a experiência da vivência como ser e como autor de seu ser, tanto como realidade presentificada quanto como consciência realizada na própria instantaneidade do ser.

Walter Benjamin introduz ainda o conceito de “*tempo-de-agora*”, como sendo “*esse autêntico instante que interrompe o contínuo da história*”⁵⁰, no qual podemos notar com maior clareza como a presentificação, ao mesmo tempo que é problema para a fluidez narrativa, é também indispensável para a necessária compreensão e como essa só acontece no presente, então, o tempo-de-agora é o que presentifica o passado, como proposta de compreensão e o futuro como profecia.

É muito difícil agora querermos restringir conceitos e limitá-los à sua compreensão conceitual aparente, uma vez que servem a uma série de interpretações frente à tênue margem que os limitam ou diferem. Ainda assim não podemos abrir mão de nenhuma possibilidade facilitadora de aproximação da compreensão do real. No final podemos concluir, com segurança, que inclusive os conceitos são compreendidos a partir de suas relações.

3.2 Duração como vivência

“*A vida não pergunta pela essência. Vive. E ao viver se responde todas as perguntas que se possam pôr*”⁵¹. Por isso a idéia da duração, do fluxo da vida, da experiência do acontecer do tempo em lugar da preocupação tradicional da filosofia com a essência das coisas, pois não será a pergunta a dar sentido e sim a própria vivência da instantaneidade do existir. Perguntar-se por, é perguntar-se pela vivência e pela duração da experiência existencial desse algo do qual se pergunta. E mais ainda, perguntar-se pela existência é permitir-se a experienciação da facticidade do real. Somente a experiência poderá dizer algo de si mesma.

⁵⁰ LÖWY, 2005, p.15. Também tese XIV.

⁵¹ ROSENZWEIG, 2005, p.317.

Não há mais sentido em perguntar-se pela essência, pois “à pergunta pela essência não pode responder-se de outra forma que assinalando as contradições, ou seja, que não poder ser propriamente contestada” uma vez que não diz a essência mas apenas anuncia alguns acessos, por analogia e que, portanto, não podem ser contestados pois das analogias não se obtém confirmação segura⁵². Nessa condição, vale perguntar-se pelo sentido da pergunta pelo ser. Qualquer resposta a essa pergunta emana da vivência.

Assim a vivência do instante e da instantaneidade temporal da vida se apresenta como característica de duração da experienciação da realidade particular que se integra na realidade mundana constituindo-a como um todo.

“A particularidade mesma, não como surpresa do instante e do piscar de olhos, mas como caráter existente, encontra seu lugar no ethos pessoal do homem: só o homem pode, ele sozinho, prestar duração ao instante e ele próprio pode porque ele mesmo carrega em si, como sua essência duradoura, como uma aparição encoberta, a particularidade”⁵³.

Dessa forma a particularidade dá-se como experienciação duradoura do instante temporal da existência, isto é, a simples vivência em plenitude do momento presente, sem preocupações com o momento futuro ou mesmo com possíveis especulações idealistas. É a retomada do conhecimento popular: “viva o presente, pois o passado não volta e o futuro só a Deus pertence”⁵⁴. Dessa forma o instante de duração presente é o único que nos pertence e toda realidade está resumida a ele.

Assim vemos claramente, além do imbricamento, a inter-relação necessária entre os três conceitos: intuição, experienciação e duração, os quais apenas por questões metodológicas podem ser caracterizados separadamente, ainda assim, com certa dificuldade, pois a todo instante nos surpreendemos invadindo os espaços conceituais. Na realidade, tais conceitos só possuem sentido passível de compreensão, na relação complementar, ou seja, não há como pensar um, sem que os demais estejam, necessariamente, presentes e não apenas intuídos.

⁵² Idem, Ibidem.

⁵³ Idem, p.65/66.

⁵⁴ Ditado popular de autoria desconhecida. Muito embora, como já explicitamos anteriormente, o entendimento do conceito de duração na filosofia de Rosenzweig não está relacionado ao conceito de tempo, ou seja, a duração não pode ser contada em espaços temporais como horas ou dias, mas sim em instantes de vivência plena e, portanto, de efetivação da facticidade da realidade temporal presente.

A proposta da filosofia experiencial não pode ser pensada sem a compreensão desses conceitos e sem o domínio da relação direta entre eles. De modo que a relação entre os elementos - Deus, mundo e homem - bem como os momentos de criação, revelação e redenção ficariam comprometidos em seu âmbito de compreensão, caso ignorássemos a importância desses conceitos, ou mesmo as pequenas lacunas, criadas pela relação conceitual, nas quais se encontra a compreensão e o sentido da realidade como sustentáculo de toda filosofia que aqui pretendemos esboçar.

II – A REALIDADE DO SER

A presentificação é a melhor forma de apresentar e compreender a análise da existência e não será nenhum equívoco a confusão dos termos ser e existir, uma vez que não pretendemos realizar uma ontologia, mas nos limitamos a uma análise da realidade fática da existência que se dá no tempo histórico presente e a qual, da mesma forma, só pode ser pensada no presente, ainda que esse seja uma presentificação do passado pensável.

Aqui, existência e realidade se encontram num horizonte de realidade possibilitadora das mais diversas relações, porquanto, essas são os constitutivos tanto da realidade quanto do ser. Nada nos é dado como pressuposto, ou a priori, tudo se constitui a partir de uma relação e da diversidade de relações possíveis.

Por fim, existir e relacionar-se contempla a totalidade da realidade do ser, uma vez que esse é propriamente a(s) relação(ões), assim como o conhecimento dessa realidade passa pela compreensão da cadeia de relações.

4 A EXISTÊNCIA

“O milagre é essencialmente signo” e, bem como a profecia, são apenas começo⁵⁵, não chegamos ainda ao centro da realidade, ou da experiência, e, portanto, pode-se deixá-la totalmente em suspenso, uma vez que nem a profecia, nem o milagre hão de comandar a real existência, pois ambos dizem o “que”, ou o por-vir, mas não dizem o

⁵⁵ ROSENZWEIG, 2005, p.96/97.

“como”. Assim, cai por terra a regularidade pré-determinada do mundo, bem como a teleologia da existência. A autonomia da consciência da experiência pessoal é a única “lei” capaz de orientar a existência e a realidade temporal. O fim da “lei natural” é o anúncio da autonomia da consciência pessoal e da originalidade da experiência da existência histórico-temporal. *“A profecia, a expectativa do milagre, permanece sempre o momento propriamente constitutivo, contudo o milagre mesmo constitui-se no momento da sua realização. Entretanto, profecia e milagre juntos formam o signo”*⁵⁶.

Vemos assim a sutileza dos momentos e das instâncias que integram e que personalizam o existir enquanto realidade temporal. Os elementos Deus, mundo, homem são, em sua divindade, mundaneidade e humanidade, respectivamente, quando realizam sua facticidade na realidade temporal experienciável, nos instantes de criação, revelação e redenção, sem que para tanto, exijam exclusividade histórico-temporal para suas realizações, mas ao contrário, realizam neles a idéia de realidade enquanto relação.

A relação profecia-milagre é o melhor exemplo de existência enquanto relação. Facilmente aceitamos o distanciamento conceitual entre profecia e milagre, contudo sua facticidade depende da relação mútua, ou seja, a profecia anuncia o milagre que só será realidade no momento de sua efetivação conforme anunciado pela profecia e que ao realizar-se dá prova de si e da profecia, bem como, atribui crédito à profecia. O conceito de tempo-de-agora introduzido por Benjamin, conforme já referido anteriormente⁵⁷, bem compreende a relação profecia-milagre realizada na capacidade de presentificação.

*“O que interessa não é mais o que as coisas simplesmente são, mas o que se fazem mutuamente, como se relacionam, que sentido assumem as formas de relação que estabelecem, que articulações derivam de suas existências. Conhecer é acompanhar essas relações”*⁵⁸.

Existência é relação, não apenas proximal, mas relação de sentido e de significação, aliás, o significado da existência está na condição de relação estabelecida a partir da existência como dado intuitivo. A existência como relação é a efetivação da facticidade da intuição primeira. Assim como os conceitos criacionais – Deus, Mundo, Homem – estão dados na intuição primeira como criação existencial e necessitam

⁵⁶ Idem, p.98.

⁵⁷ Cf. item 3.1 dessa dissertação.

⁵⁸ SOUZA, 2004, p.81/82.

estabelecer relação a fim de realizar tanto o momento da revelação, quanto o da redenção, bem como, firmar as bases consistentes que darão prova de sua existência, que por força interior se transformam de figuras acabadas e finitas em mananciais da revelação⁵⁹. Dessa forma, a existência é sempre criadora e o resultado se converte em princípio, resultando numa autoconfiguração das realidades do mundo⁶⁰.

4.1 Revelar-se como existência

“Somente a idéia da Criação arranca o mundo de sua clausura e de sua imobilidade elemental e o lança na corrente do Todo; somente ela abre seus olhos ao exterior antes de voltar-se sobre si mesmo; somente ela torna manifesta seus mistérios, seus segredos”⁶¹.

A manifestação da existência é um ato de si para o mundo e para si mesmo, inclusive do próprio mundo. A razão capaz de dizer a existência de seu ser é a razão do próprio ser, não a razão enquanto dado ou conceito, mas a racionalidade da própria realidade existente. A revelação exige que seja realidade já constituída, pois, daquilo que não é, como posso dizer algo? Nesse sentido, a revelação dá prova suficiente da existência. A narrativa histórica só é possível depois do acontecer da história, assim a narrativa diz a existência enquanto realidade temporal⁶².

“Na criação divina a aurora universal não ocorre quando o mundo já está criado em sua completude, senão, em princípio, que seja apenas criatura. Isto é, visto da parte de Deus é criação, visto da parte do mundo pode significar semente a irrupção da consciência de sua criaturidade, de seu estar sendo criado, visto a partir de si mesmo, seria seu revelar-se a si como criatura. Enquanto consciência de criatura, ou seja, como consciência não de haver sido criado uma vez no passado,

⁵⁹ ROSENZWEIG, 2005, p.120.

⁶⁰ Idem, p.122.

⁶¹ Idem, p.122.

⁶² Na bancada de discussão em relação à história, e quanto a isso ninguém melhor que Walter Benjamin (1892–1940) para nos apoiar, o problema não é entender e aceitar seu processo dialético e sim a fonte inspiradora desse progresso. Aqui encontramos o momento da redenção que nosso autor apresenta como uma “meta-realidade” mas que já está realizada na própria presentificação do real. Assim, como crítica a Hegel, bem como pretende Benjamin, a história passa de juiz a ré. A base dialética é a fonte do real presente da história sem que essa estrutura se feche em si mesma, mas, ao contrário, abre-se a um infinito redentor do aqui e agora. Podemos aqui citar Benjamin em suas *Teses sobre o conceito de história*, em especial, aqui reforçamos a terceira tese. Usamos, para tal a tradução crítica de Michael Löwy.

mas do próprio e permanente ser-criatura, esta consciência é algo plenamente objetivo; não é um processo interno de separação do mundo, senão revelação autêntica, ou seja, um processo que do próprio mundo se irradia sobre a consciência do criador vindo a determiná-lo completamente”⁶³.

Contemplamos a idéia do “*faça-se*”⁶⁴ divino, no presente do indicativo, indicando a completude e perfeição da criação divina do ponto de vista da divindade que opera como ação pura, exclusivamente no presente do indicativo, mas que, no fluir temporal do mundo, apresenta-se como processo que exige aperfeiçoamento progressivo permanente, bem como do ponto de vista da própria criatura sobre si mesma, por isso, não é Deus quem opera sobre a criatura, nem tão pouco o mundo, mas é a própria criatura quem se abre ao mundo e a Deus e assim gestiona seu próprio progresso num movimento de constante relação consigo, com o mundo (outro ou a totalidade pensável da diversidade) e com Deus.

O movimento relacional progressivo entre ser e saber é tanto criador da realidade quanto revelador da mesma realidade para si mesma e para a totalidade temporal. Esta relação representa tanto o ser quanto o saber-se ser, ou seja, o existente não apenas existe como criatura, mas também, sabe de seu existir. Ser e saber não estão, de forma vital e indistintamente relacionados, mas são partes distintas e independentes que no processo de criação, revelação e redenção da realidade se constituem e se relacionam de forma complementar, servindo-se mutuamente como prova de objetividade.

4.2 Instantaneidade da existência

A essência da criatura e da realidade não se encontra em nenhuma meta-realidade ou meta-criatura, senão na própria realidade que contém a si mesma em sua totalidade. Essa totalidade possui apenas uma necessidade, que é seu próprio tempo de realizar-se como existência particular. Embora a pergunta que se põe não seja pela essência e sim pelo sentido da análise da existência, não podemos ignorar a idéia capaz de traduzir a realidade como possibilidade cognitiva. Essa idéia deve ser buscada na realidade mesma.

⁶³ ROSENZWEIG, 2005, p.123.

⁶⁴ Gen. 1:3.

“A condição de necessidade própria da criatura mostra agora espontaneamente a direção em que devemos buscar esta palavra simples da verdade sobre a qual repousam os múltiplos seres do logos e da realidade vertida nele. Todavia, por agora, permanecemos ainda presos à criatura mesma”⁶⁵.

A temporalidade é a única necessidade externa à constituição da realidade. *“Essa condição de necessidade, é própria da realidade enquanto existência em geral e não como existência universal do particular. Enquanto tal, a existência em sua constante instantaneidade provoca o sendo-criado constantemente e renovado”⁶⁶.* Assim, a realidade é um constante acontecer da criação, da revelação e da redenção no fluir do tempo, não como momentos distintos mas como uma unidade temporal.

A instantaneidade da criatura é também seu próprio poder criador e renovador que age e dá prova de si a partir de si mesmo e só a partir de si mesmo pode agir e dar prova de si como existente. Não teríamos como pensar a condição existencial da realidade sem pensar a sua temporalidade como condição sine qua non, uma vez que é na fluidez do tempo que a existência se dá enquanto realidade criada. Ainda assim, tempo e realidade representam estruturas absolutamente dissociadas, porém instantaneamente dependentes.

Sendo assim, o ser do mundo-criatura não é existência, não é universal, nem mesmo existência universal e todavia, somente existência instantânea e, por conseqüência, por ser totalmente tomado pela instantaneidade, necessita ser cotidianamente renovado. O mundo expõe, assim, desde si mesmo, seu ser fora de si numa afirmação essencial de si mesmo⁶⁷.

A inegabilidade da existência e do existente é latente na mesma temporalidade da existência. No instante em que nos deparamos com a impossibilidade de negar o existente e, conseqüentemente, de negar o tempo e a temporalidade do existente, então encontramos o limite aparente da filosofia que então pergunta não mais pela essência e sim, pelo sentido da existência e do existente, retomando, assim o caminho ilimitado e próprio da filosofia.

⁶⁵ ROSENZWEIG, 2005, p.124.

⁶⁶ Idem, p.125.

⁶⁷ Idem, p.124.

4.3 Existência quantitativa

Mesmo partindo de um entendimento ainda inicial da filosofia de Rosenzweig, podemos considerar esta a virada filosófica do idealismo para a filosofia existencial onde a presença material física é de suma importância, uma vez que nela é que se dá a experiência da consciência da existência como pessoa de atitude e de ação e não apenas como espírito consciente de si. Mas o espírito não é de maneira alguma negado em virtude da virada existencial. Ele é o resultado cognitivo da consciência efetivada no real enquanto memória e conhecimento, bem como, aquilo do qual a existência sabe que existe mas não o sabe enquanto experiência, uma espécie de inconsciente psicológico, ou um querer ainda não realizável.

A todo momento “*Rosenzweig opõe o indivíduo ao mesmo e a novidade inesgotável dos instantes da vida*”⁶⁸. É precisamente a partir desses instantes que se dá a afirmação da existência como multiplicidade tanto de existentes quanto de realidades experienciáveis. Uma existência fixada a um momento que gera uma consciência dessa mesma existência momentânea, enquanto personalidade que não está isolada na solidão do si-mesmo, mas a todo instante se defronta e experiência uma nova realidade a partir de uma nova relação como o diferente e estranho, provoca um constante choque de realidades e experiências que se distanciam, se aproximam e se relacionam. Nesse meio dá-se a compreensão do si, do outro e da diversidade.

Existência quantitativa não se resume ao número de existentes ou à quantidade de realidades experienciáveis, ou de conhecimentos armazenados a partir dessas experiências. É a valorização da existência temporal enquanto presença na realidade e como originante das condições subjetivas que igualmente integram a condição pessoal; assim, “*o filósofo deixa de ser uma quantidade desprezível por sua filosofia*”⁶⁹. Nesse mesmo ponto, o mundo se afirma em sua objetividade e também como existência quantitativa que se sustenta na elementaridade de sua própria realidade. Ou seja,

⁶⁸ LEVINAS, 2002, p.68.

⁶⁹ Idem, p.67/68. Idéia presente em basicamente todo o primeiro livro da *Estrela da Redenção*, ressaltando a importância da presença do filósofo não como aquele que infere conceito à realidade ou a relaciona com algum conceito idealista, mas como aquele que alcança a compreensão da realidade a partir da própria realidade presencial.

“O mundo não é sombra, nem símbolo, nem imagem; o seu ser é existência, uma real existência, criação criada. O mundo é completamente objetivo, todo agir no mundo, todo fazer, em sendo no mundo, é acontecer”⁷⁰.

E o filósofo afirma mais, como sendo a chave de entendimento de toda a realidade, bem como sua fundamentação e sentido: *“O processo é ao menos, o fundamento da realidade na qual também o agir é fundamentado”⁷¹*. Essa citação nos remete ainda a uma futura parte dessa dissertação, na qual trataremos do processo relacional tanto entre as criaturas, quanto entre suas realidades e experiências singulares, a partir da partícula “e”, como fundamento da existência enquanto realidade objetiva particular e autônoma, mas que também tira proveito das mais diversas relações, como seus constitutivos. E, como sendo uma relação de diferentes, a quantidade torna-se importante prova da existência objetiva.

Todo agir é um acontecer. Essa é a porta de entrada para a fluidez do tempo na qual as ações individuais, que não são o próprio tempo, mas que o marcam com seu acontecer, constituem os acontecimentos, que na narrativa da história, são apresentados como ações coletivas. Fundamenta-se, assim, além da instantaneidade da realidade existente, marcada pelas realidades temporais, a pluralidade como certificação da existência elemental singular.

4.4 Pluralidade como certificação da existência elemental singular

“Quão pouco é, em si, um indivíduo se pensarmos unicamente como nome próprio. A coisa não é indivíduo (...) somente a multiplicidade dá a todos os seus expoentes o direito de sentir-se como indivíduo, como singularidade. A pluralidade não é, em si, como o indivíduo singular designado pelo nome próprio, contudo, é diante da multiplicidade”⁷².

A existência é singular, contudo a confirmação de tal existência dá-se no encontro de relação, ou seja, na pluralidade, essa é capaz de certificar a existência singular a partir

⁷⁰ ROSENZWEIG, 2005, p.137.

⁷¹ Idem, Ibidem.

⁷² Idem, p.132

do encontro e do reconhecimento de si mesmo no outro. O encontro, as relações, os laços de relação estabelecidos entre os particulares confirmam a inegável existência elemental tanto da singularidade quanto da própria pluralidade enquanto constituição da singularidade.

Conforme já afirmado anteriormente, o importante são as relações da quotidianidade da realidade, nessas relações é que se dá o acontecer da existência e na mesma instantaneidade dá-se a conhecer. Não estamos, de maneira alguma, exaltando uma suposta e indevida primazia da pluralidade sobre a singularidade o que nos levaria de volta ao idealismo totalizante. Estamos reafirmando a realidade individual que encontra na relação das singularidades a certeza da existência dessas mesmas singularidades elementais enquanto singularidades absolutamente distintas, mas que se relacionam na realidade da pluralidade e não apenas na pluralidade conceitual.

Certamente o centro gravitacional da realidade são os pontos de convergência relacional das singularidades, ou seja, as realidades existentes e pensadas em suas mais perfeitas singularidades inconfundíveis, que se dão na fluidez do tempo, em algum instante, ou em vários instantes, entram em contato relacional com outras realidades singulares e aí vêm sua existência realizada, bem como, a efetivação de outras realidades singulares.

O mundo é uma pluralidade de coisas e realidades singulares, contudo:

“a coisa (singularidade) não possui estabilidade ou consistência alguma, pois está só. A sua singularidade, a sua individualidade é certa somente entre a multiplicidade (pluralidade) das coisas. No entanto, só pode ser mostrada em conexão com outras coisas. Sua determinação é a relação espaço-temporal com outras coisas em tal conexão”⁷³.

Assim a realidade do mundo é uma só porém, composta de uma infinidade de realidades particulares que em seus pontos de confluência relacional fundamentam suas existências enquanto singularidades elementais, bem como fundamentam a realidade do mundo enquanto única e plural. Dessa forma a essência da coisa não está nela mesma e sim

⁷³ Idem, p.137.

na relação que estabelece⁷⁴ ou ainda mais no sentido que consegue dar à sua própria existência a partir da relação temporal com o outro.

4.5 Existência não apenas como dado, mas como fazer ser e fazer-se ser

O dado intuitivo da existência é, como já o esclarecemos anteriormente, ponto de partida para toda e qualquer construção de conhecimento com base existencial e com pretensão de verdade e de validade, ainda que simplesmente especulativa. Mas o dado intuitivo, assim como o “era-uma-vez” está apenas no ponto de partida inicial e não volta jamais a ocorrer no decurso, tanto da existência quanto do conhecimento da existência. Sendo a existência, enquanto dado, criada, mas que jamais volta a ser criada, tudo o que, a partir da realização da facticidade estiver ligado à coisa existente, será de inteira responsabilidade e vontade da própria coisa existente, ou então, resultado das múltiplas relações estabelecidas a partir da existência.

Assim, se o sentido e o fundamento da existência está nas relações existenciais estabelecidas a partir da facticidade do real, pelo próprio ser existente, então o ser criado é autoconstitutivo em sua razão e seu sentido, sendo que, em sua individualidade, além de autoconstitutivo é também “influenciador” na construção do sentido da existência de outros indivíduos, porquanto, esses estabelecem relação com aquele, ou seja, o existente constitui-se de sentido a partir de suas decisões e atitudes temporais, bem como em suas relações, sendo que nestas também corrobora para que o outro existente encontre sentido em seu existir de relação.

Encontramos aqui o grande sentido da existência, isto é, a relação, enquanto realiza o ser em sua singularidade e em sua pluralidade. O sentido da relação é sempre de complementaridade, nunca de exclusão ou mesmo de dissolução numa idéia de elevação dos particulares a uma coletividade, é uma relação de sujeitos. Por isso Rosenzweig, também influenciado por Buber, enfatiza a relação “e” e não “ou”. Assim temos sempre eu e tu, eu e outro, assim como é a relação Deus e mundo e ser humano, pois essa é uma

⁷⁴ Idem, Ibidem.

relação temporal única que se realiza concomitantemente nas três dimensões. Não é uma relação do tipo Deus e mundo, Deus e ser humano, mundo e ser humano. É uma relação única Deus e mundo e ser humano. Temos, assim, o “e” como radical da experiência existencial realizadora do verbo ser.

Enfim, o sentido da existência não se completa na criatura existente mas se expande para além de si mesma na capacidade de esta relacionar-se com outros a partir de si e mantendo sua individualidade, ao mesmo tempo que se transforma em criador de si, a partir de sua atitude de decisão pela vida, e do outro, a partir da relação de responsabilidade recíproca.

4.6 E como radical de toda experiência

Rosenzweig busca solucionar um velho problema da velha filosofia, a saber, a relação entre experiência, sistema e subjetividade através da integração dos três conceitos na temporalidade, para tanto, parte do “e” como instância de integração e, ao mesmo tempo base da experiência.

Enquanto a velha filosofia buscava uma solução na exclusão recíproca, ou seja, experiência exclui subjetividade – ou objetividade ou subjetividade -, subjetividade exclui sistema; ou ainda na tentativa de superação – subjetividade como superação da objetividade. O novo pensamento busca uma solução pela via da integração na temporalidade, ou seja, experiência e sistema e subjetividade – Deus e mundo e ser humano.

A filosofia da experiência de Rosenzweig é a filosofia que congrega, que aproxima; não que unifica, uma vez que Deus e o mundo e o ser humano não são uma trindade que possa ser unificada num único conceito ou numa idéia totalizante, mas eles só são o que são enquanto diferentes e detentores de características peculiares próprias – *“tão divino que só Deus, tão mundano que só o mundo, tão humano que só o homem”*⁷⁵ –, mas que na experiência temporal se congregam. Assim como a igreja que congrega as

⁷⁵ Idem, p.51.

individualidades numa unidade de entendimento e de crença coletiva, não por uma obrigação ou uma persuasão e sim por um entendimento de que a crença individual é enobrecida e fortalecida na coletividade⁷⁶ e mesmo na coletividade o indivíduo não perde sua personalidade, nesta *“razão comum o indivíduo é e permanece indivíduo, somente a relação é comum, e se converte em res pública”*⁷⁷, ainda porque *“a comunidade pressupõe a personalidade e a integridade dos membros”*⁷⁸ ou mais especificamente, o que o autor chama de alma do indivíduo. A comunidade é a expressão do ser-com, ou ainda, do eu e o tu e o outro. Não é uma unidade indiferenciável, mas, ao contrário, as particularidades são ressaltadas na unidade.

4.7 Instantaneidade da experiência da existência

A experiência do tempo é a chave de leitura do conceito de revelação introduzido por Rosenzweig *“como uma cunha no mundo”*⁷⁹ capaz de dar nova sustentação a uma realidade conturbada com os abalos ocorridos em seus sustentáculos filosóficos. O reconhecimento da insuficiência da filosofia para a compreensão do todo, diante do temor da morte⁸⁰ não representa o fim da própria filosofia ou mesmo da história, ou ainda o momento de julgamento da história, e sim a necessidade de encontrar um novo ponto arquimédico para a racionalidade. O (re)ordenamento racional a partir do conceito de revelação⁸¹, parte, segundo Rosenzweig, da imediatez da experiência duradoura da temporalidade, ou seja, o tempo que acontece nesse exato momento e que, mesmo não sendo separado do tempo que o precede ou que o sucede, neste acontecer do tempo, se dão todos os fatos ligados a esse momento. Fazer esta experiência é mais que simplesmente conhecer ou racionalizar a compreensão do conceito de tempo, mas é acontecer nesse momento temporal como algo inédito, único e inigualável.

⁷⁶ Idem, p.406.

⁷⁷ Idem, Ibidem.

⁷⁸ Idem, p.406/407.

⁷⁹ Idem, 1989, p.14.

⁸⁰ Idem, p.13.

⁸¹ Entendemos aqui, o conceito de revelação como orientação – Offenbarung als Orientierung – e não como um conceito religioso ou um instrumento de fé (Cf. ROSENZWEIG, 1989, p.13). Conceito adotado por Rosenzweig em 1916 após correspondência com Eugen Rosenstock-Huessy (1888 – 1973) ao qual pergunta o que entende por revelação e este lhe responde que “revelação é orientação” (ROSENZWEIG, 1989, p.20).

Para Rosenzweig, embora apreciador do idealismo alemão em sua lógica dialética⁸², tanto que sua tese de doutorado foi sobre Hegel, embora tenha relutado muito em publicá-la em virtude da virada circunstancial da história, nenhum conceito é totalizante. A cada instante temporal que acontece, dá-se um novo ser, um novo conhecimento, uma nova realidade. Não que os acontecimentos e os conhecimentos anteriores não tenham mais valor, pois se assim fosse, a cada instante teríamos que reinventar a ciência (entendida como “conhecimento acumulado”), assim como a própria estrutura do conhecimento. Mas cada instante deve ser vivenciado suficientemente para que ele esgote-se em si mesmo e então produza algo que permaneça no instante seguinte e pela eternidade⁸³, e que seja “validado” na experiência temporal seguinte. Nesse sentido, entende-se a contínua relação feita pelo autor em sua principal obra com a descrição bíblica da criação do mundo por Deus, que fez uma única obra em cada momento temporal, em cada dia. Por ser Deus e pela tradição religiosa não temos dúvida que poderia ter feito tudo num único sopro de vida, mas ao contrário, Ele vivenciou cada instante de sua obra e a fez em sua completude naquele instante para no final ter a revelação, como uma autoconsciência, de que “*tudo era muito bom*”⁸⁴ e como uma certeza de que toda sua criação poderia livremente seguir seu curso. Em nenhum momento da criação Deus voltou atrás para refazer ou melhorar algo. Cada instante esgotou-se em sua temporalidade duradoura e em seu acontecer duradouro, projetando-se para o futuro como um legado capaz de unir a temporalidade numa linha única de fatos que simplesmente se dão.

Obviamente que não podemos descartar o temor da morte, posto pelo autor no início de sua obra filosófica, como ponto de partida para sua teoria, embora como limite para a experiência da existência, e que, para alguém que experienciou situações limites de vida, a morte não se torna concorrente da vida e sim a própria orientação última da vida: o limite último que permite a vivência plena do presente. Saber do inevitável limite da vida não é viver para a morte e sim esgotar a experiência do momento presente como única preocupação teleológica, se é que se pode falar em teleologia. Enfim, o ser não é para a morte e sim para a vida e para a vivência do presente.

⁸² Faz-se importante lembrar que Rosenzweig apóia-se na dialética hegeliana, enquanto conceito e não como estrutura de movimento do espírito em direção ao absoluto (espírito absoluto).

⁸³ Rosenzweig utiliza o conceito de eternidade para o entendimento da consciência de si mesmo enquanto constante busca pelo sentido da existência e mais, pelo sentido de perguntar-se pela existência, uma vez que o sentido dessa não está já dado na criação, mas é construído a partir da constante atitude criadora da existência criada.

⁸⁴ Gen. 1:31.

O novo pensamento proposto por Rosenzweig pode ser entendido como uma nova racionalidade preocupada basicamente com o entendimento e a experienciação da realidade presente, enquanto nela está contida a realidade passada e futura, ou seja, as vivências anteriores e as experiências já esgotadas, mas também enquanto capacitadas para iluminar um futuro muito próximo deste presente, tão próximo que já o é agora, e muito distante de qualquer teleologia. Assim apresenta um “*novo conceito de experiência, consciente de que o eu empírico escapa a toda totalização*”⁸⁵, mas que não escapa à instantaneidade e à temporalidade do presente como única realidade possível. A proposta do autor é de uma filosofia da experienciação da temporalidade presente, com fim nela mesma. Mesmo na magnitude da Estrela da Redenção em que o autor busca resolver a problemática metodológica da possibilidade de desvendar a revelação de todo conhecimento propriamente humano, permanece o tempo todo se deparando somente com resultados histórico-filosóficos e jamais com resultados puramente conceituais, como aliás, já vinha lhe ocorrendo desde seu abandono do idealismo e sua entrega à filosofia da experiência⁸⁶.

Essa é a Filosofia Experiencial proposta por Rosenzweig, isto é, quando o algo de divino que só se encontra em Deus, o algo de mundano que só se encontra no mundo e o algo de humano que só se encontra no homem esgotam-se em si mesmo, e que então ter-se-ia dado cabo a toda filosofia, surge a filosofia experiencial como alternativa ou como aquela que surge das cinzas da filosofia que chegou ao final de seu pensamento⁸⁷ mas que ainda assim, não poderá ser dada por esgotada ou morta. O novo pensamento é o reordenamento da mesma “velha filosofia” com um novo viés de atenção e um novo método: a temporalidade⁸⁸. E nesta reviravolta metodológica, Rosenzweig propõe que “*no lugar do método de pensar, desenvolvido por toda a velha filosofia e que é intemporal, ponha-se o método de falar, ligado ao tempo e alimentado por ele*”⁸⁹. E nessa temporalidade está incluída também a necessidade do outro, também como “*pensador falante*”⁹⁰, como ouvinte e como interlocutor na interação complementar.

⁸⁵ ROSENZWEIG, 1989, p.16.

⁸⁶ Declaração feita a Rudolf Ehrenberg em carta escrita em 1917 e constante no *Novo Pensamento* p.19/20, segundo a tradução espanhola.

⁸⁷ ROSENZWEIG, 1989, p.51.

⁸⁸ Idem, p.62.

⁸⁹ Idem, p.62.

⁹⁰ Idem, p.63, nota 18.

4.8 Criação ou geração?

A proposta de uma filosofia existencial da religião se defronta constantemente com a relação criador-criatura, ainda porque surge num meio religioso de uma tradição judaica da qual Rosenzweig nunca abriu mão, embora aceitasse uma proximidade com o cristianismo, também em função da conversão de seus primos, com os quais sempre manteve o diálogo filosófico. É claro o esforço em distanciar esse novo pensamento da idéia tradicional que encontra o sustentáculo da relação criador-criatura fora das fronteiras da realidade mundana, não permitindo que criatura e criador estabeleçam relação complementar, nem mesmo possuam qualquer outra conexão direta, senão simplesmente o momento de criação em que o criador dá a vida à criatura⁹¹.

Rosenzweig aceita e reforça a relação necessária entre criatura e criador por entender que algo pode ser criado do nada e assim passar a existir por força e vontade de um criador que pertence à mesma realidade. Assim, criador e criatura já estão, por natureza, relacionados. Essa relação se dá dentro da esfera da realidade mundana. Exatamente essa é a estrutura de relação que o filósofo busca sustentar, ou seja, todas as facticidades se dão na realidade temporal e histórica do mundo como criaturas criadas. Não há outra condição absolutamente externa que possa determinar ou, minimamente, influenciar essa realidade. Muito embora não descarte a existência de uma essência para além da realidade mundana, mas que tem relação direta com essa realidade e mais, depende inteiramente dessa realidade. Por isso também a importância de deixar absolutamente claro que a estrutura triádica dos elementos Deus, mundo, homem é constitutiva de uma realidade fática única e temporal, ou seja, eles são e se realizam ao mesmo tempo e na realidade temporal a única que podemos conhecer. A realização desses elementos só é possível na relação temporal entre iguais. Por isso, a facticidade daquilo que ainda não é, mas que se anuncia profeticamente e que encontra seu instante de decisão no presente de sua facticidade, esse é o instante criador.

Assim, não é descartada a idéia de criação pois conforme já apresentamos anteriormente, a existência como decisão geradora de atitude é a instância criadora ou

⁹¹ ROSENZWEIG, 2005, p.139.

geradora de sua própria realidade. A idéia de criação permanece como fundamento, porém da realidade temporal e da relação contemporânea entre criador e criatura, relação essa de autofundamentação de sentido, porquanto, criador e criatura não são o mesmo, mas pertencem à mesma realidade temporal e se reconhecem como diferentes na própria relação de iguais.

Sem dúvida a idéia de geração satisfaz a condição de relação de presença, uma vez que *“o gerador e o gerado devem ser idênticos ao menos em algum aspecto (...) Gerador e gerado certamente não são a mesma pessoa, todavia são da mesma espécie, comparáveis”*⁹². O que Rosenzweig busca afirmar é a identidade entre criatura e criador, ou entre gerado e gerador, uma vez que as duas idéias representam aqui a mesma relação.

Gerar é dar um pouco de seu ser a uma nova criatura, o que em nada difere de criar se assim o concebermos sem aquele tradicional distanciamento entre criador e criatura, entendido o ato de criação como criar do nada. Gerar não se resume a um instante em específico, mas é uma atitude que se prolonga indefinidamente uma vez que o ser gerado permanece sempre vinculado a seu gerador, ainda que pela simples relação de espécie, embora venha a se construir, por sua vez, como novo gerador. Assim como Rosenzweig entendemos que criar e gerar representa a mesma coisa se entendida dessa forma.

O problema dos conceitos é sempre sua bagagem histórica que na maioria dos casos exige sempre uma atualização de entendimento, uma vez que vão sendo usados para os mais variados entendimentos e acabam não condizendo com a intenção do contexto. Essa é também uma prova histórica da relação de dependência entre gerador (criador) e gerado (criatura) no campo do entendimento especulativo, pois o próprio conceito deve ser vinculado a seu gerador a fim de que possa ser entendido segundo seu sentido original e não simplesmente aplicado a um novo contexto que lhe é estranho.

⁹² Idem, Ibidem.

5 VONTADE LIVRE

“E acerca da vontade do eu, ele sabe que na moralidade autêntica e própria, mérito e culpa das ações, também das nossas ações, permanece sempre oculto para nós mesmos”⁹³.

Enquanto a filosofia moderna buscou na meta-realidade, máximas e princípios absolutamente desprovidos de ligação e de influência direta com a realidade mundana, bem como isentos de todo conteúdo definidor de parcialidades e, portanto, com justas pretensões de universalidade e de totalização em seu domínio e abrangência, embora, para isso tenham permanecido na intencionalidade, a filosofia existencial da experiência encontra na própria realidade experienciável e portanto fática, pontos convergentes capazes de orientar uma ética da universalidade sem, contudo, pretensões de totalização e que fuja da intencionalidade, uma vez que uma moralidade meramente intencional não é passível de julgamento externo.

A simples universalização de princípios a partir de uma vontade particular tornada universal, com base num mesmo entendimento particular, não contempla a totalidade de vontades e muito menos de entendimentos, uma vez que, posso perfeitamente aceitar que minha ação em relação aos outros seja referência para as ações dos outros para comigo, sem, contudo, preocupar-me em saber se os outros querem praticar as mesmas ações que eu e que, ainda assim, poderão ser convertidas, pela minha vontade, em máximas. Vinculam-se, assim as pessoas a uma ética individualista de consciências igualmente individualistas.

É no ponto de convergência das vontades e dos anseios individuais que se fundamenta a ética universal. Sendo a realidade essencialmente relação entre criaturas criadas que se realizam na relação consigo e com o outro, então é dessa relação que emerge a responsabilidade ética, bem como sua pretensão de validade universal. Do contrário teremos meras vontades particulares universalizadas pela mesma razão particular que as

⁹³ ROSENZWEIG, 2005, p.63. Essa é uma expressão de Kant que segundo Rosenzweig contribui para a origem da psicologia negativa ou “psicologia sem alma”.

gera e convertidas em apriorismos desprovidos de conteúdo e tão distantes da realidade que somente por coação poderão ser aplicados à realidade fática.

Na realidade, aquilo que se pretende mais universal deve conter algo de fé e de absurdo (misterioso), além, é claro, da parcela de realidade da qual surge e à qual se pretende aplicar. Entre o que se acredita e o que nenhum conhecimento alcança, encontra-se toda a realidade. Assim,

“deve-se pensar o absurdo, ao menos em algum momento. Pois o sentido profundo e tantas vezes abusivo da crença no absurdo é que toda fé se dá como pressuposto absurdo do saber. Para que o conteúdo da fé seja obvio, é necessário que quando é, em aparência, obvio para o saber e latente como absurdo”⁹⁴.

A realidade experienciável se dá na confluência da fé com o conhecimento, de Deus com o homem, do ser com o nada, como realidades distintas, mas que no existir se relacionam e se complementam. Relação essa de complementaridade que perpassa os momentos de maior proximidade desde o absurdo da fé até a certeza científica do conhecimento. Um exemplo é o dia e a noite, à primeira vista um é a ausência absoluta do outro, pois se um é, o outro não pode ser ao mesmo tempo. Contudo, num determinado instante entre o ser do dia e o ser da noite, há uma convergência de confusão entre dia e noite, onde já não é mais dia embora ainda não seja noite, muito embora ainda seja dia mesmo que a noite já se anuncie em seu acontecer. Nesse ponto de convergência é possível pensar o absurdo e o nada, uma vez que desse nada surgirá a nova realidade, pois a noite não surge do dia, nem tão pouco o dia da noite. Na relação criador criatura, o primeiro necessariamente se faz negado no segundo, ao mesmo tempo que nele está presente. Assim, ser e nada são a mesma realidade.

Nessas relações constitutivas da realidade é que se dão as instâncias de liberdade onde são satisfeitas as vontades. Na relação criador-criatura, a essência divina desponta como poder infinito e liberdade absoluta para o ato, enquanto a liberdade humana, ainda que ilimitada e incondicionada, choca-se sempre com a condição do finito que é a própria origem e o fim do ser humano. A liberdade é finita, embora aponte sempre para a eternidade. A condição humana, que efetiva a liberdade como vontade e poder criador, é finita por sua natureza de criatura e nessa finitude dá à liberdade condição, igualmente, de

⁹⁴ ROSENZWEIG, 2005, p.63.

finitude, assim, *“a liberdade humana é finita em consequência de sua imediata origem do nada negado, é incondicionada, é liberdade que pressupõe nada e somente o nada e não pressupõe coisa alguma”*⁹⁵.

A liberdade humana se faz finita por sua instantaneidade sempre renovável⁹⁶, o que faz da liberdade humana participante da essência divina, embora essa seja essencialmente liberdade para o ato enquanto aquela é liberdade para a vontade; não é poder livre, assim como a essência divina, mas é vontade livre⁹⁷ e, portanto finita, bem como a condição de natureza humana é finita.

É importante ressaltar que não estamos tratando a liberdade enquanto conceito totalizante e sim enquanto elemento fático da realidade. Por isso, também a importância da presença do nada e do absurdo como realidades negadas na existência, contudo imprescindíveis para essa mesma existência.

A liberdade como essência tanto divina quanto humana é o reflexo do existente sobre si mesmo, é o ser que se reconhece a si mesmo enquanto criatura e enquanto criador. Ser livre é ser autêntico e, acima de tudo, saber-se ser, ou seja, ter plena consciência de si, mesmo sabendo-se finitamente limitado uma vez que sua liberdade representa vontade livre, muito embora, participante da liberdade divina que representa poder e efetivador da vontade de poder humana.

*“A vontade livre é tão livre quanto o livre agir divino, porém em Deus não há vontade livre e o homem não tem poder livre; em Deus ser bom significa fazer o bem, no homem: querer o bem”*⁹⁸

Assim, a liberdade se efetiva em Deus como poder livre para a ação, onde Deus torna-se essencialmente ação livre, enquanto no homem a liberdade se realiza como vontade livre ou como vontade de poder.

⁹⁵ Idem, p.67.

⁹⁶ Idem, Ibidem.

⁹⁷ Idem, Ibidem.

⁹⁸ Idem, Ibidem.

5.1 Si-mesmo como mais que vontade, mais que ser

“O homem não é uma simples singularização do gênero ‘homem’, definível através de um ethos e alguns princípios; morre para si, é ipseidade que se põe e se pensa através de si; é, além desse ethos absorvente, sua singularidade irreduzível; é meta-ético”⁹⁹.

A eterna tentativa de definição filosófica do ser humano, bem como do mundo e de Deus, enfim daquilo que é tido por objeto do filosofar, fez com que fosse ignorada a autocompreensão do si-mesmo do ser humano. Aquela autocompreensão que aflora da própria realidade existencial do si-mesmo e esse traz consigo a compreensão de que não é apenas um ethos, uma vontade ou um existente e que, na verdade, ele não é nada disso e que todas essas tentativas especulativas de definição afastam ainda mais a compreensão do ser, mas que não deixa de ser todas essas definições conceituais, ao mesmo tempo que não é nenhuma delas, ou seja, todas elas integram a estrutura constitutiva do ser como existente, mas nenhuma diz o que é o ser.

A complexidade da compreensão do ser humano não passa por nenhuma definição simplória e estática, baseada em categorias pré-determinadas e agregadas ao ser. A compreensão do ser humano é gerada a partir da experiência particular da pessoa, a partir de si mesma e se estende e se confunde com a experiência da realidade fática, do tempo e da temporalidade de sua existência¹⁰⁰. Atacar diretamente o “coração” do ser, na tentativa de compreensão deste é contentar-se com especulações tautológicas vagas. A intenção é deixar o ser dizer de si mesmo a partir de suas experiências particulares. Enfim, o conhecimento do ser humano é, de certa forma, auto-revelação de si para si mesmo em primeiro lugar, e para o outro em segundo plano.

Mas ainda assim não chegamos a uma clara compreensão do ser, nem como pessoa, nem como mundo, nem como Deus, nem mesmo como tempo ou espaço. Talvez o entendimento da existência se resolva no próprio “verbo ser”, assim como a existência do existente também se resolve, do mesmo modo, no “verbo ser”, ou seja, a preocupação com

⁹⁹ LEVINAS, 2002, p.69/70.

¹⁰⁰ Conforme apresentaremos no capítulo 6, realidade e compreensão, apresentam-se respectivamente como a efetivação da experiência existencial como possibilidade de relação e o nexa causal entre tais relações. A compreensão não deixa de ser conceitual, embora deixa de ser central e passa a ser correlata da experiência vivencial.

a compreensão do ser se resolve no fato de que “é”. Mas e quanto à vontade, à liberdade, ao querer e ao próprio agir criador, não serão esses também constitutivos do ser? Então sabemos que a compreensão do ser vai muito além do próprio ser. Sendo assim, foge à compreensão, contudo não foge da realidade do ser. Talvez devamos deixar o próprio ser dizer de si e compreender a si mesmo. Nesse sentido, o si-mesmo ou a essência do ser é sua autocompreensão dentro de sua natureza finita, o que não significa que esta autocompreensão possa ser verbalizada.

“Visto de fora o ‘si’ (referindo-se ao si-mesmo) não pode distingui-lo da personalidade. Mas do interior esses são diferentes, assim como rapidamente torna-se evidente, são contrapostos tanto quanto são contrapostos o caráter e a individualidade. Temos explicitado a essência da individualidade como aquela de um fenômeno do mundo no circuito de seu curso através do mundo”¹⁰¹.

Assim, o si-mesmo da realidade é parte integrante da própria condição de existência da realidade, ao mesmo tempo que se distingue dela por sua característica, podemos dizer, de incognoscibilidade para a própria existência pensante, mas que é, sem dúvida, cognoscível enquanto consciência de si do próprio existente como realidade.

Aqui entende-se a junção que Rosenzweig propõe dos dois mundos kantianos. Fenômeno e númeno são integrantes de uma e mesma realidade indissociável. Para Rosenzweig o equívoco kantiano foi justamente o distanciamento dos mundos (com a separação somente o fenômeno é considerado mundo fático) agravado pela impossibilidade do salto qualitativo de um para o outro. Assim, para Rosenzweig, conforme já apresentamos anteriormente Deus, mundo e homem compõem uma única realidade temporal fática em termos de multiplicidade singular, que se constitui e se realiza na relação de igualdade e de reciprocidade entre os elementos.

O si-mesmo é, então, tão próprio do ser e tão particular que já nasce com o próprio ser, ao mesmo tempo, num movimento único que se completa em si-mesmo, ainda que independentemente da consciência de si mesmo. Assim o “si” está para além da vontade livre e consciente, está muito além da própria mundaneidade do ser, embora esteja contida nela, está, ao menos seu entendimento, para além da mundaneidade como uma meta-

¹⁰¹ ROSENZWEIG, 2005. p.71.

realidade, constitutiva de si e da própria realidade, mas o mais importante é a presença do si a si mesmo e à realidade constitutiva de sua mundaneidade.

5.2 Vontade livre como obstinação

Temos, em primeiro lugar, que entender e lembrar que em relação à vontade livre, ela se refere “*somente a um movimento interno ao homem, a relação com as coisas não entra em jogo*”¹⁰². Por isso a vontade livre, ainda desprovida de conteúdo, toma forma de obstinação, no sentido de um querer original, ou ainda de orgulho como uma representação ainda mais pessoal e mais individual. A vontade livre, que em Deus se converte em poder para o ato, no homem traduz-se por obstinação, ou seja, numa extrema vontade de poder para a ação, numa “chama” que arde internamente mas que ainda não se converteu em ação propriamente e portanto não tem relação alguma com as coisas do mundo real. No instante em que tal vontade se realiza na ação, então temos o que chamamos de caráter, conforme veremos na seqüência desse estudo.

A vontade livre enquanto obstinação é ainda o momento de encontro do eu com o si-mesmo, tão pessoal que não há como verbalizá-lo e tão forte que somente a si mesmo é compreensível. Obstinação como tradução da vontade livre é o momento do querer que ainda não pode ser realizado, mas que já é enquanto vontade pessoal e tão pessoal que não poderia ser de outra forma que não obstinação e orgulho.

Por isso, quando diz-se de uma pessoa com seu orgulho “ferido”, refere-se exatamente ao querer mais genuíno, à vontade mais pessoal que sofreu um revés em seu projeto de realização. Pode-se dizer o mesmo da dignidade da pessoa como aquilo de mais íntimo e original que é praticamente indizível pela própria pessoa e incompreensível pelo outro e que mesmo não sendo aparente sustenta a individualidade originante da pessoa, aquilo que faz com que a pessoa seja o que é independente do reconhecimento alheio.

¹⁰² Idem, p.68.

5.3 Caráter

“Ao fim do ponto em que a existência da peculiaridade se faz sentir numa relação tal que essa não pode mais seguir de forma indiferente, sem levá-la em consideração. Esse ponto em que a peculiaridade, em sua muda existência factual, encontra-se sobre a estrada da vontade livre, esse ponto é indicado (...) com o nome de caráter”¹⁰³.

Assim, no instante em que a obstinação passa a se relacionar com as coisas, realizando sua facticidade através da ação, adentramos no movimento de exteriorização do si-mesmo como vontade livre traduzida em caráter. Esse é o momento da ação livre.

Dessa forma, a obstinação, que segue sendo incondicionada e desprovida de conteúdo em sua originalidade, encontra no caráter sua determinação e seu conteúdo de efetivação, porém como um segundo movimento¹⁰⁴, ou seja, um movimento de externalização de si mesmo, o que não descaracteriza, nem tão pouco aniquila com a obstinação, uma vez que essa segue seu caminho como movimento primeiro e indispensável para a realização da vontade livre.

Ressaltamos que os movimentos de efetivação da vontade livre, tanto como obstinação quanto como caráter, se dão ao mesmo tempo e se prolongam como duração eterna da realidade finita do homem, como complementares e indispensáveis. Por isso também a importância da referência feita por Rosenzweig a Mefistófeles: *“segue sendo o que és”¹⁰⁵* como afirmação da contínua progressão dos movimentos como constituidores do ser que já é e continuará sendo e como auto-realização do que é. Portanto, a existência é essencialmente movimento do existente sobre si mesmo e sobre a realidade, sendo que no movimento sobre a realidade, ou seja, na ação, transparece o caráter como efetivação da vontade livre.

Rosenzweig resgata o rigor moral kantiano, uma vez que justifica o caráter demonstrado na ação, através da obstinação que é totalmente desprovida de conteúdo e de determinação, podendo-se, assim, considerar uma ética universal a partir da vontade livre, ou do que Kant chama de “boa vontade”. Tudo isso sem, contudo, ignorar que a vontade

¹⁰³ Idem, Ibidem.

¹⁰⁴ Idem, p.69.

¹⁰⁵ Idem, p.68.

livre enquanto obstinação e caráter está alicerçada na personalidade que é a “clausura” do si-mesmo¹⁰⁶, ao mesmo tempo que acolhe todas as vivências experienciadas e se abre à realidade temporal imediata

“O caráter é a afirmação que determina mais precisamente a vontade livre”¹⁰⁷, uma vez que ele é o único dos particulares que possui um conteúdo enunciador de qualquer coisa em relação a outro, tanto particular quanto universal. Dessa forma, o caráter representa a relação direta entre o si-mesmo, autoconsciente e pleno de vontade e a realidade efetiva, ou seja, entre criador e criatura.

A partir disso podemos concluir que o caráter não nasce num determinado e preciso instante, mas ao contrário, forma-se gradualmente a partir das experiências vividas pela própria pessoa, associadas a estrutura cognitiva e à bagagem cultural, religiosa, psicológica e política constituída gradualmente a partir das vivências. Enfim, o caráter é o sinônimo do processo de desenvolvimento experienciável da pessoa e, portanto, é processo permanentemente inconcluso, porém permanentemente em formação.

5.4 Personalidade

“O ‘si’ (do si-mesmo) é absolutamente fechado em si. Isso é devido ao fato de estar radicado no caráter. Se fosse radicado na individualidade, e a obstinação se fosse gestada sobre a particularidade da pessoa em relação às outras pessoas, sob sua indivisibilidade por ter parte na universal dimensão humana, agora não seria original o ‘si’ que é fechado em si mesmo, que não olha para fora de si, mas seria tipo a personalidade”¹⁰⁸.

A personalidade é o que há de mais íntimo e próprio da pessoa. É tão próprio e tão particular que é capaz de diferenciar uma pessoa entre todas as outras, ou como bem diz

¹⁰⁶ Incluir aqui um subtema sobre a personalidade, conforme faremos na seqüência, pode parecer de certa forma redundante ao tema explicativo da condição do si-mesmo (5.1). Diante da impossibilidade de compreensão da individualidade do si-mesmo pelo outro e até mesmo da auto-compreensão é que atribuímos à personalidade a categoria de “clausura”, uma vez que a personalidade é a reunião quase indizível e portanto incognoscível das propriedades do si-mesmo e da vontade livre. Nessa condição, o subtema da personalidade faz-se necessário.

¹⁰⁷ ROSENZWEIG, 2005, p.69.

¹⁰⁸ Idem, Ibidem.

Rosenzweig, “*é uma voz na sinfonia polifônica da humanidade*”¹⁰⁹. A humanidade é aqui a dimensão universal constituída por pessoas de personalidade e, portanto, absolutamente inconfundíveis e incomparáveis.

Não temos aqui como precisar os limites do movimento e da abrangência da obstinação, do caráter e da personalidade, uma vez que se projetam ao mesmo nada que os origina enquanto negação e negação da negação de cada um deles. Contudo, podemos perfeitamente caracterizá-los enquanto momentos específicos, mas que se dão ao mesmo tempo na relação temporal do ser consigo mesmo e com o outro. O tênue limite entre os movimentos é capaz tanto de diferenciá-los quanto de diretamente relacioná-los, uma vez que são partes imprescindíveis da totalidade da realidade.

Dessa forma, como Rosenzweig, podemos dizer que “o animal político é a personalidade”, ou seja, a mediação entre o particular mais íntimo do si-mesmo e a condição de coletividade da realidade em que a individualidade está contida como parte integrante e essencial. A personalidade é tão pessoal que não poderia ser mais particular que o si-mesmo, ao mesmo tempo em que estabelece relação com o outro e com o mundo a fim de afirmar sua particularidade a ponto de, conforme afirma Levinas, a relação com o outro se transforma em caminho para si-mesmo, ou ainda,

*“de forma semelhante, tratar-se-ia de entender toda alteridade que se reúne, que se acolhe e se sincroniza na presença ao interior do eu penso e que, assim, se assume na identidade do Eu – trata-se de entender esta alteridade assumida pelo pensamento idêntico – como sua e, pelo próprio fato, de reconduzir seu outro ao mesmo”*¹¹⁰

Enfim, a personalidade é a identificação do “eu” consigo mesmo tão único e tão original que faz igualmente a pessoa ser única, incomparável e inigualável, ainda que necessite da coletividade como fator constitutivo da condição de pessoa.

¹⁰⁹ Idem, Ibidem.

¹¹⁰ LEVINAS, 1997, p.207.

5.5 Ethos: a casa do “si” como fundamentação moral e ética

“O ethos é o conteúdo desse ‘si’: o ‘si’ é o caráter, mas não vem determinado desse seu conteúdo, o ‘si’ não é tal pelo fato de ser próprio esse caráter determinado. Mas é já ‘si’ pelo mesmo fato de possuir um caráter, e não importa qual. Então mesmo a personalidade é tal pela sua conexão estável com a individualidade determinada, o ‘si’ é tal pelo simples fato de ter firmado o próprio caráter”¹¹¹.

A morada do Ser, aquela à qual não possuímos acesso direto, mas apenas acenos¹¹², apenas sinais da qual apenas nos aproximamos por analogias cognitivas é o próprio si-mesmo, constitutivo da realidade universal humana, enquanto totalidade, mas que não foge de sua característica essencial de individualidade. Encontrar a si mesmo é encontrar o “ser de si”, não como um movimento circular da razão sobre si mesma, mas num movimento linear através da realidade mais mundana, sem nenhuma certeza de onde irá culminar, haja vista que o limite do ‘si’ enquanto personalidade é a morte, mas enquanto caráter se perpetua no milagre da criação.

Na intenção de buscar o encontro do ‘si’, como plenificação da efetivação do verbo ser, exige-se um movimento que transcenda a realidade mundana, não como uma forma de superação ou abstração dessa, mas antes como vivência dessa realidade, como experiência de cada momento da realidade na sua exata temporalidade e na sua completa duração. Assim encontraremos na própria realidade do “sendo”, o que está para além dela e que é seu próprio constitutivo, ou seja, o si-mesmo da realidade mesma.

“O si é meta-ético”¹¹³ e é, portanto fundamentador de toda a moral e de toda a ética. É, conforme pensado por Kant, desprovido de conteúdo, embora emerja da própria realidade do conteúdo, voltando-se sobre essa como seu fundamento. Isso porque “para o ‘si’ o mundo da ética é somente o seu ethos e fora dele nada resta. O ‘si’ não vive em um

¹¹¹ ROSENZWEIG, 2005, p.73.

¹¹² Sobre o tema da morada e do acesso ao Ser uma sugestão de complementação é HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

¹¹³ ROSENZWEIG, 2005 p.74.

*mundo moral, mas possui seu próprio ethos*¹¹⁴. Ou seja, a morada do Ser é sua própria realidade mundana e por esse motivo é que o si fundamenta a moral dessa realidade.

5.6 A vontade essencial

A imagem do herói trágico apresentada por Rosenzweig é aquela que por sua própria vontade, por seu próprio querer obstinado se empenha em dois movimentos essenciais; um primeiro movimento de enclausuramento pelo encontro de si consigo mesmo, que podemos resumir ao reconhecimento da personalidade, por isso afirma Rosenzweig *“ser si-mesmo é, por si mesmo, dever e direito de todo ser humano e chegar a ser trágico é uma aventura condicionada à disposição interior”*¹¹⁵, o que representa um segundo movimento de abertura e de externalização de seu ser em forma de ação, que podemos resumir na externalização de seu caráter. O herói trágico é aquele que por sua vontade age e sofre culpa moral por sua ação, enfim, que tem consciência de seu caráter.

O que orienta a vivência humana e a via que a pessoa se dispõe a seguir não é o destino ou qualquer outra forma pré-determinada de orientação, mas é sim o caráter constituído pela própria experiência vivenciada pela pessoa. O ditado popular “o teu caminho é você quem faz”, ou ainda “o caminho se faz caminhando”, são as chaves de entendimento do poder da vontade pessoal capaz de apontar uma via adequada e que dará sentido à existência. Em sendo assim, *“a vontade essencial é a única no homem que está submetida a juízo”*¹¹⁶ por ser a única a dar direcionamento à vivência pessoal, ou seja, as ações humanas estão alicerçadas na vontade e conseqüentemente, no caráter, o que torna a pessoa moralmente responsável.

*“A orientação da vontade permanece sendo orientação da vontade, mas não é fixada de uma vez por todas, senão que a todo instante morre e retorna renovada”*¹¹⁷. Essa vontade essencial que a todo instante se renova, comporta os juízos morais e mesmo através deles e fazendo uso deles, se renova, renovando assim a experiência e a vivência

¹¹⁴ Idem, Ibidem.

¹¹⁵ Idem, p.220.

¹¹⁶ Idem, p.221.

¹¹⁷ Idem, Ibidem.

peçoal. Essa vontade essencial também pode, acertadamente, ser chamada de liberdade, mesmo sabendo que Rosenzweig a intitula “*amor ao próximo*”¹¹⁸, uma vez que essa erupção do caráter em forma de vontade não tem nada de capricho passageiro, mas ao contrário, é um ato de força do caráter muito bem orientado, muito embora jamais deixará de ser um arbítrio ou uma vontade de poder exteriorizada numa ação¹¹⁹ e como ação, estará sempre em relação com o outro. Assim a ação livre projeta o surgimento do reino messiânico.

Entende-se, então a importância da vontade livre como necessária para a realização do reino messiânico, ou como afirma Benjamin, “*a busca da felicidade da humanidade livre pode favorecer o surgimento do reino messiânico*”¹²⁰. No caso de Rosenzweig, “*as grandes obras de libertação*”¹²¹, haja vista a natureza da vontade livre humana, é que são as responsáveis pela realização do reino messiânico.

¹¹⁸ Idem, p.222.

¹¹⁹ Idem, p.221.

¹²⁰ LÖWY, 2005, p.22.

¹²¹ Idem, Ibidem.

6 O CONHECIMENTO

Conhecer exige antes de tudo uma espécie de (pré)estágio de relacionamento entre as fontes de conhecimento e as fontes cognoscentes; a esse estágio (pré-cognoscente) chamaremos de encontro, e a importância desse é crucial para um conhecimento de base relacional “e”, numa relação de responsabilidade recíproca entre os diferentes que estabelecem relação de conhecimento.

Provocar um encontro, ou simplesmente “cruzar” com alguém, ainda que este alguém seja absolutamente desconhecido, não é difícil se pensarmos na complexidade do mundo moderno em que a todo instante estamos nos deparando com pessoas absolutamente estranhas e com as quais estabelecemos ou podemos estabelecer as mais diversas relações. Uma rua, um shopping, um local público, é sempre um lugar propício para um encontro, mas não é essa natureza de encontro que queremos aqui analisar. Buscamos estabelecer algumas análises especulativas e ainda iniciais, com relação ao encontro do eu com o tu enquanto encontro possibilitador de reconhecimento e de conhecimento tanto do eu em relação ao tu, quanto do tu em relação ao eu, mas também do conhecimento do eu em relação ao eu-mesmo (si-mesmo) e do tu em relação ao tu-mesmo (si-mesmo) e que em meio a isso ainda há uma realidade que cerca tal encontro e que também influencia e até determina tal empenho cognitivo. Mas não queremos e não podemos estabelecer aqui partições ou movimentos específicos de conhecimento que criem hierarquias ou ordenamentos de preferências ou de orientações específicas, ou seja, o movimento cognitivo não possui nem sentido e nem orientação, é simplesmente um movimento temporal que acontece; nele não se reconhece sujeito nem objeto.

Conhecer não é apenas especular a respeito de, mas é também dar-se a conhecer e comprometer-se com tal conhecimento, bem como com sua temporalidade, por isso o encontro que intentamos aqui analisar é também, e não poderia ser diferente, um encontro comprometedor. A partir do instante em que o encontro se dá, dá-se também uma formulação de compromisso entre as realidades envolvidas no encontro. Compromisso

esse que é bem mais que um aperto de mão ou uma preocupação com o bem-estar alheio, mas é sim responsabilidade para com o ser do outro.

Comprometimento exige dedicação, doação; exige amor, não apenas uma encenação romântica e sim uma entrega, um doar-se incondicionalmente, é o “mandamento do amor” vivenciado, experienciado e que conduz ao “ser-com” como expressão máxima do encontro, que se inicia com o momento primeiro do assombro, que é, conforme detalharemos na seqüência, o momento pré-cognitivo ou pré-filosófico.

6.1 O assombro

A análise do encontro, da forma que propomos, exige um momento inicial que o possa identificar, um ponto de partida que marque seu acontecer. Aqui vamos considerar o assombro como o sinal do encontro. Dá-se, o assombro, antes mesmo que qualquer tipo de pensamento ou especulação possa ser cogitado. Ocorre antes mesmo de qualquer sentimento de atração ou repulsa, antes até que as definições de senso comum que possam vir a ser possíveis a primeira vista, sendo que o mesmo tem por limite último exatamente o senso comum¹²². “*O assombro cessa justamente ali onde o sentido comum segue adiante*”¹²³. O senso comum é já o anúncio da colonização do encontro pela racionalidade, a partir dele tudo o mais são cogitações e determinações puramente racionais. Enfim, o assombro pode ser caracterizado como aquele instante que ainda não é, ou que ainda não se fez temporalizado, mas que já se anuncia como sendo.

Mas o assombro aqui não apenas se faz importante, por ser o sinal do encontro, e, como sinal, dura apenas alguns indefinidos instantes. Ainda porque, é o sinal que menos faz-se notar, uma vez que instantaneamente ao encontro já entra o senso comum ou a especulação racional ou mesmo a ciência querendo definir e conceituar sem permitir que este outro algo diga de si mesmo sua própria definição. O assombro aqui é importante

¹²² Aristóteles (384-322 a.C.) já tratava esse momento como o “*admirar-se*” como o momento originante do filosofar, seguindo uma proposta de não julgar iguais os desiguais por sua natureza.

¹²³ ROSENZWEIG, 1997, p.18.

porque, segundo Rosenzweig, “*é mais próprio de crianças que filósofos*”¹²⁴. A criança é, por sua “ingenuidade especulativa”, capaz de permanecer assombrada com o algo novo, com o outro, por longo tempo. Tempo bastante para que o outro diga de si mesmo, antes que a criança o defina, ainda porque, não há interesse da criança em definir algo, uma vez que ela ainda não possui em seu intelecto tal gama de definições. Durante o assombro, o outro, o estranho, dá-se a conhecer, se desvela por completo diante do intelecto que ainda encontra-se “desarmado” de conceitos e definições e até mesmo de qualquer proximidade com o senso comum.

O assombro não é fato esporádico, mas é *coisa cotidiana*¹²⁵, dá-se a todo instante. Por que então é mais presente no cotidiano infantil? Na realidade ele ocorre também no cotidiano adulto, ou, como diz Rosenzweig, com os filósofos, embora estes não se detenham mais que alguns instantes neste estágio, ou nem mesmo se dêem conta de tal anúncio de encontro. Para os filósofos o momento do assombro não se faz tão duradouro quanto para as crianças, porque o fato de “dar-se conta” já é campo do senso comum e aí o assombro já foi superado ou então passou despercebido ou não lhe fora dada tamanha importância.

*“É que o filósofo não tem paciência; quer a solução do assombro já e aqui. Por isso é que desconecta sua perplexidade da corrente constante de tal maneira que já não pensa através dele acompanhando a vida em sua marcha até a morte, mas que pensa além”*¹²⁶.

A criança se permite deixar o assombro acontecer com a exata duração que ele próprio determinar. O filósofo, de imediato já ultrapassa e anula a duração do assombro com cogitações racionais especulativas. A criança acompanha e vivencia a “duração” do assombro, por isso faz suas cogitações a partir e através dele, mas nunca querendo ir além dele, enquanto sua duração não estiver concluída. O acontecer dá exatamente seu tempo de duração e, por isso, ele se dá por completo.

Na criança não apenas o assombro acontece, mas também a vivência e acima de tudo a experienciação acontece, momento a momento, cada qual em seu instante de duração. A criança permite e tem necessidade que isso aconteça dessa forma. É condição

¹²⁴ Idem, Ibidem.

¹²⁵ Idem, Ibidem.

¹²⁶ Idem, Ibidem.

indispensável para a formação de seu cogito e de sua consciência. Por isso também, na criança não existem hierarquias de fatos ou de vivências, mas tudo representa uma nova experiência que deve ser vivenciada em todos os momentos de sua duração. *“Somente o homem pode prestar duração ao instante”*¹²⁷. E mais, somente as crianças se permitem deixar o instante acontecer.

Neste assombro dá-se obviamente um conhecimento singular, ou uma espécie de “deixar-se cativar” pelo outro, “ser tomado” pela realidade do desconhecido. Assim este singularismo *“não tem que se preocupar com a objetividade mais profunda, mas apenas com a objetividade do objeto que está precisamente ante ele”*¹²⁸. Ao se deparar com o outro, num momento de assombro, a mente desinteressada não busca de imediato determinar este outro, mas se deixa levar por ele, a fim de que ele mesmo fale de si, diga e revele o que é.

O deixar acontecer é o instante que mais se aproxima da condição de amor incondicional. O assombro é a primeira vivência do mandamento do amor, ao contrário dos demais e infinitos momentos do encontro, bem como da realidade mundana, que estão todos encerrados na condição da vivência dos imperativos da lei. *“O imperativo do mandamento é presente absolutamente puro e sem preparativos”*¹²⁹ é o momento de acontecer e nada mais; a ingenuidade e a inocência do simples deixar acontecer, deixar o momento, a temporalidade tomar conta sem pretender antecipar o futuro ou querer determinar o presente. *“O Imperativo do mandamento não faz previsões para o futuro. O mandamento só sabe do instante”*¹³⁰. Por isso a criança chega mais perto da vivência plena do momento de duração, porque não está preocupada com o futuro, nem mesmo em determinar o presente, mas apenas vivenciar sua duração. O assombro é a vivência, a experienciação do instante como único e independente das demais realidades.

Assombrar-se com a realidade é adentrar na experiência alheia como ser tomado por ela e deixar que ela aconteça enquanto se apresenta e se desvela. É deixar-se guiar pelo instante sem temer ou ditar o futuro. De uma certa forma é o ato de meditação que conduz para dentro da outra realidade; *“o meditar, com relação ao pensar, indica linguisticamente*

¹²⁷ ROSENZWEIG, 2005, p.65/66.

¹²⁸ Idem, p.147.

¹²⁹ Idem, p.182.

¹³⁰ Idem, Ibidem.

*a idéia de que o ato filosófico é um ato posterior*¹³¹. A meditação é o que vamos apresentar a seguir, ou seja, deixar-se levar pelo outro, deixar-se tomar por ele, enquanto ele próprio diz de si mesmo como um autodesvelamento de si. É dar tempo ao acontecer do outro. O assombro é momento de meditação, de contemplação e interiorização da autoapresentação do outro. Assim entende-se também a importância do conceito de duração para a filosofia experiencial.

6.2 A experiência do outro

O encontro inicial é, como a obra de arte, aquele momento único e primeiro capaz de paralisar o observador arrebatando-o para dentro da realidade representada. Somente no instante em que o observador se deixa tomar completa e desinteressadamente pela obra é que se torna possível uma compreensão interativa da mesma obra. Assim o instante do assombro é o instante presencial de vivência em que o “eu” é tomado, arrebatado pelo outro, a ponto deste eu viajar no ser do outro deixando que este se dê a conhecer, deixando que o outro se desvele e se revele enquanto ser. Neste instante o eu faz a experiência do outro, ou seja, deixa-se arrebatado pela realidade do outro.

Fazer a experiência do outro não é testar ou pôr a prova a existência alheia, mas é adentrar na realidade alheia, deixar-se arrebatado pelo diferente, pelo desconhecido e compreender aquilo que ele próprio revela. Não é dizer o que o outro é ou representa, mas é permitir que ele fale de si mesmo e diga quem é. É, na verdade, uma outra apresentação do outro.

Tal experiência está longe de ser a vivência da realidade alheia, mas é um reconhecimento da originalidade e da individualidade da vivência e da existência específica do outro, bem como da impossibilidade de compreensão de tais vivências, mas que nem por isso não possam ser desveladas e desvendadas e assim venham a auxiliar na aproximação, senão para o conhecimento do outro.

¹³¹ ADORNO, 1995, p.22/23.

Fazer a experiência do outro é deixar-se tomar pela realidade alheia e deixar que esta fale de si mesma, não é, de maneira alguma, apossar-se de tal realidade buscando tentar defini-la ou caracterizá-la, ou até mesmo compreendê-la, mas é deixar que ela continue sendo em sua originalidade, agora enriquecida com mais uma presença.

Admirar uma obra de arte ou assistir uma peça dramática é deixar-se levar por ela tentando compreender o que ela diz e não querendo dizer o que ela é ou representa, é buscar o sentido contido na própria obra, ao invés de tentar dar sentido à obra a partir das pré-compreensões do observador. É deixar que a obra fale e não falar da obra ou falar pela obra.

Rosenzweig detalha esta relação no segundo livro da Estrela da Redenção. Segundo o autor, fazer a experiência do outro é participar não como autor da experiência e da vivência alheia, mas sim como presença pura e simplesmente. Também não como submisso, mas como individualidade diferenciada e apenas participante, como ser que é tomado pela realidade alheia, mas que não é submetido a este que o toma e que também não o submete. *“Participar infinitamente mais que estar submetido; tanto mais quanto a liberdade é mais que a escravidão”*¹³². Portanto, ser tomado não significa tornar-se escravo, mas sim, tornar-se presença. É aceitar o convite do outro para fazer parte de sua realidade, sem, contudo, determinar ou ser determinado por esta relação, embora a simples presença sempre acabe por se tornar uma espécie de complementaridade à vivência na qual se faz presente, uma vez que não podemos pensar uma presença absolutamente neutra. A simples presença já é uma contribuição, ainda que se resuma a um mero reconhecimento do outro.

6.3 Ser tomado

O encontro face-a-face, também caracterizado por Emmanuel Levinas em suas obras, gera o assombro, o momento de encontro com o estranho, com o desconhecido e,

¹³² Idem, p.235.

mesmo com sua “*realidade mundana*”¹³³, a qual também é constituída pelas criaturas que se encontram face-a-face, produz uma sensação de surpresa e até de espanto. Deste encontro resulta o reconhecimento das criaturas enquanto indivíduos e pertencentes a uma realidade da qual são partes integrantes, mas que é muito maior que a realidade individual, ou seja, enquanto sujeitos de sua história e sujeitos da História.

Assim o ser “*não é existência universal*”¹³⁴ e se reconhece como “*existência instantânea*”¹³⁵ integralmente tomado por uma realidade mais ampla e carente de diária renovação, ou seja, a cada instante o ser-criatura se renova como criatura, como indivíduo e como integrante da realidade que toma-o integralmente como seu constitutivo. Essa realidade também se renova nesse movimento de tomada da existência instantânea da pessoa.

Ser tomado não significa aprisionamento e sim, tão somente, ser em uma realidade que lhe é alheia mas que, ao mesmo tempo, é por ele constituída como espaço de presença. Ser tomado é identificar-se com a realidade enquanto dá a esta o reconhecimento de sua própria identidade.

O ser que se depara frente-a-frente com o desconhecido - com o outro - é tomado por sua realidade mundana, tanto quanto por esse outro que no momento do assombro o arrebatava para o interior de sua realidade a fim de dar-se a conhecer a este novo ser com o qual se defronta e que, a partir do momento do encontro, passa também a relacionar-se.

Vivenciar este momento é deixar-se arrebatar por ele, é deixar-se levar às profundezas do desconhecido para então retornar pleno de conhecimento desta realidade arrebatadora. Fugir da superficialidade do conhecimento sensorial e, desinteressadamente deixar-se tomar pela realidade desconhecida a fim de permitir que esta diga algo de si mesmo, antes mesmo de sofrer qualquer determinação e caracterização externa, é fazer a experiência do outro, mas é também um ato de amor e de responsabilidade para com o outro, para consigo mesmo e para com a realidade mundana. É aceitar fazer parte tanto da vivência particular do outro quanto de sua realidade, não mais como observador, mas como

¹³³ Idem, p.165.

¹³⁴ Idem, Ibidem.

¹³⁵ Idem, Ibidem.

responsável e co-autor da realidade tanto do tu quanto do próprio eu e da pluralidade como totalidade da alteridade. É o instante máximo do ser-com.

6.4 Ser-Com: o mandamento do amor

Autonomia e liberdade são condições que indiscutivelmente devem ser preservadas e enobrecidas em toda a natureza de relações. Tanto o eu quanto o tu são o que são em sua essência, bem como em sua “mundaneidade”. Esta condição de ser é que deve ser respeitada para que então possamos ter um Nós que seja uma verdadeira declaração de amor recíproca entre o eu e o tu.

*“Amar o próximo como a si mesmo”*¹³⁶ é assumir uma condição de responsabilidade para consigo e especialmente para com o outro. Esta é a verdadeira (com)vivência, uma relação de mútuo reconhecimento e de recíproca responsabilidade a exemplo do drama shakesperiano dos amantes que dão a vida por amor ao outro, num ato de extrema e incondicional reciprocidade, que, de imediato, põe o foco no outro, adotando esse como paradigma para uma relação de amor recíproco.

O ser-no-mundo ou o ser-aí é uma grande representação do individualismo e da incapacidade de se estabelecer relação, especialmente por sua impossibilidade de mobilidade. Uma pedra é um ser-aí, incapaz de estabelecer relação de reciprocidade.

*“Somente quando o eu reconhece o tu como algo exterior a ele mesmo, ou seja, somente quando do monólogo se passa ao diálogo autêntico, se torna esse eu que pretendíamos fazer um momento que é o não originário pronunciado em alta voz”*¹³⁷.

Estabelecer relação é reconhecer o outro e sentir-se responsável e comprometido com a existência do outro. *“Se descobre o eu no momento em que afirma a existência do tu, perguntando por ele, onde, do tu”*¹³⁸, ou seja, ao perguntar-se: onde está o tu? Reconhece-se o eu, estabelecendo-se, assim, a relação de reciprocidade. O ser-com que a

¹³⁶ Mat. 5:43.

¹³⁷ ROSENZWEIG, 2005, p.180.

¹³⁸ Idem, Ibidem.

partir deste instante é indissociável e mais, só o é enquanto relação de amor recíproca passa a reger o encontro e a realidade do eu e tu.

O mandamento do amor é compromisso aqui e agora, que deve renovar-se a cada instante, não é um “pacto” com validade determinada ou renovação automática a cada espaço de tempo, mas é comprometimento com o instante, com o agora que acontece independente do passado e sem previsão futura. É vivência do instante presente.

“O imperativo do mandamento não faz previsão para o futuro (...) O mandamento só sabe do instante; espera seu bom êxito no instante mesmo de expressar-se (...) Assim, pois, o mandamento é puro presente”¹³⁹.

É neste sentido que o ser-com é orientado pelo mandamento do amor. Amar é ser presente no presente, não é previsão, possibilidade, ou qualquer outra natureza de vir-a-ser que ainda não o seja de fato presença. Não há previsão no mandamento, assim como não há previsão no encontro e no compromisso, mas, ao contrário, ele simplesmente acontece. Também não requer análise ou revisão futura, pois *“espera seu bom êxito no instante mesmo de sua expressão”¹⁴⁰*. E se não obtiver êxito no instante, também não o terá em nenhuma previsão futura.

O distanciamento, o desencontro, não exigem compromisso, ou melhor, é a própria ausência absoluta de comprometimento. O mandamento não tem sentido na solidão ou na ausência, pois é, por sua natureza, presença e convivência. Na instantaneidade do ser-com é que o mandamento encontra seu êxito.

A elevação do outro ao nível de conceitos totalizantes, ou simplesmente racionalismos conceituais, é o pilar sustentador da guerra e do desrespeito alheio, ou mesmo a desconsideração da existência como presença real e que deve ser levada a sério¹⁴¹. Segundo Buber, quando o outro é tido como um “isso” (objeto) então pode ser aniquilado até mesmo como ser existente¹⁴². Assim quando um povo ou nação vê outro

¹³⁹ Idem, p.182.

¹⁴⁰ Idem, Ibidem.

¹⁴¹ A mesma idéia como forma de neutralização do diferente numa universalização de iguais objetivados é desenvolvida em SOUZA, 2000.

¹⁴² BUBER, 1977, segunda parte.

povo ou nação apenas como objeto, na relação sujeito-objeto, pode livremente declarar guerra, mesmo sem motivo de ameaça aparente, a fim, tão simplesmente, de aniquilá-lo.

6.5 Relação de amor: o instante messiânico

“*Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece*”¹⁴³. O amor acontece por seu próprio poder e força e é capaz de abarcar o homem que passa a habitar no amor e esse amor pode ser percebido na relação, não no eu nem no tu, mas no espaço-temporal da relação de igualdade.

O “*Instante messiânico*”, conforme afirma Stéphane Moses¹⁴⁴ não é o anúncio de um futuro eterno ou mesmo de uma eternidade inalcançável e, ao mesmo tempo, marcado pelo portal da morte, mas ao contrário, é a unidade dos três instantes de tempo num único momento presente que a cada instante se anuncia como tal a partir de sua própria efetivação como “milagre do tempo”. Passado e futuro estão presentes e são o próprio presente, sendo que não há outro instante temporal que não o presente. Nele estão a profecia e o milagre realizados enquanto experiência temporal do presente, bem como vivência e consciência da importância da vida no exato momento de sua presença no tempo.

6.6 O conhecimento do todo

É possível e como é possível conhecer o todo?¹⁴⁵ Eis a grande questão da filosofia moderna. Mas não se trata de qualquer conhecimento e sim do conhecimento da verdade da totalidade enquanto conceito de abrangência universal. Seguindo o idealismo, pelo

¹⁴³ Idem, p.17.

¹⁴⁴ 1992, p.21.

¹⁴⁵ De fato, Rosenzweig não está preocupado em conhecer o todo, se o mesmo não pode ser experienciado na realidade fática do acontecer da vida. Assim, para Rosenzweig, o todo é a totalidade das relações experienciáveis, onde o conhecimento emerge dessa mesma experiência relacional, da mesma forma que os elementos Deus, mundo, homem, se dão a conhecer na efetivação das relações.

caminho da experiência da consciência¹⁴⁶, é possível conhecer o todo; uma vez que o todo é a própria consciência voltada sobre si mesma e que nesse movimento auto-reflexivo conhece a si e conseqüentemente a totalidade. Na confluência de ser e pensar, conhecendo o pensamento, conhece-se o ser. Nesse sentido, “*a história da experiência se transforma em história da memorização do espírito*”¹⁴⁷, uma vez que o todo cognoscível nada mais é que a totalidade abarcada pela consciência.

Rosenzweig opta por um caminho que adota critérios histórico-culturais na base de sustentação do conhecimento e que, portanto privilegia as referências externas, explícitas ou implícitas e segue uma via de acesso ao conhecimento por uma nova perspectiva com bases existenciais e experienciáveis¹⁴⁸. O conhecimento não é um movimento do espírito sobre si mesmo mas é um caminho da consciência que experimenta na realidade sua própria realização e que, ao mesmo tempo, se realiza na experiência existencial. Conhecer é fazer o caminho da consciência pela experiência criadora. Assim, as coisas, por sua natureza passam, mas os conceitos permanecem e esses é que relacionam como iguais os diferentes, permitindo que a ciência igualmente aconteça.

O conhecimento como uma proposta integradora refere-se a um espaço dialógico no qual nenhuma verdade ou conhecimento pode ser alcançado como estágio de elevação ou como instância superiora à qual se atinge por elevação, mérito ou autodeterminação, mas ao contrário, o conhecimento, bem como a verdade, acontece no próprio espaço de diálogo. A verdade não é propriedade nem tão pouco instância superiora e sim acontecimento espaço-temporal.

*Assim, “o novo pensamento não procura aperfeiçoar ou emanar experiências que manifestam Deus, o mundo e o homem como três entidades fundamentais separadas; elas devem ser tomadas como dados, uma vez que o pensamento reconhece esses três elementos como dados, reconhece também que a existência se situa em seu próprio reino separado. O pensamento não procura dar existência ao ser, mas entender a existência tal como existe à parte do pensamento. Enfim, (...) o pensamento não precede a existência, porém serve como um de seus elementos”*¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Caminho seguido por Hegel em sua filosofia, como a maior representação do idealismo filosófico.

¹⁴⁷ MÜNSTER, 1994, p.103.

¹⁴⁸ Idem, p.123.

¹⁴⁹ GUTTMANN, 2003, p.397/398.

De Ulisses a Dante¹⁵⁰, nos permitindo realizar uma tautologia, a consciência cognitiva passa do plano experiencial duradouro, ainda que mitológico, de um Ulisses que vive e experiêcia a trajetória do conhecimento em cada um de seus mais específicos momentos, construindo assim, com originalidade e autonomia a sua própria história e se reconhecendo nela, para um plano espiritual do Dante que é convidado a “assistir” à trajetória percorrida pelo espírito. Para Rosenzweig conhecer é criar e vivenciar a própria criação como experiência duradoura. Da mesma forma o Velho Testamento corresponde ao novo pensamento, ao pensamento experiencial, à vivência dos momentos da consciência; e o Novo Testamento corresponde à clássica filosofia do espírito absoluto. Sendo que o novo pensamento não se limita à figuração ou à representatividade, mas é essencialmente atitude e ação cognitiva.

Assim, não se pode querer conhecer os elementos – Deus, mundo, homem – por uma lógica racional-especulativa direcionada a cada um deles, tentando conhecê-los a partir de si mesmos e em-si-mesmos ou além dos elementos como uma meta-estrutura. A proposta da filosofia da experiência é a virada paradigmática da racionalidade lógica para um racionalidade relacional que busca a compreensão dos elementos da realidade a partir da relação entre esses elementos que se dá necessariamente no tempo e que remete a um racionalismo lógico. Esse logicismo abstraído da realidade relacional se estabelece como conhecimento lógico-racional da realidade, mas que de maneira alguma pode ou poderá no futuro substituir a lógica relacional da realidade mesma. Um bom exemplo e que é muito citado nos seminários, por Ricardo Timm de Souza, é o mapa de uma cidade. Criado da forma mais perfeita possível, com os detalhes mais precisos e que perfeitamente auxilia a localização na cidade, mas que de maneira alguma substitui a cidade enquanto presença real constituída. Nesse caso o mapa representa a lógica racional, a cidade é a lógica relacional que antecede a todo sistema lógico de representação racional. Um outro exemplo é a lógica da aprendizagem da pessoa, que enquanto criança apreende e constitui conhecimentos lógicos somente a partir da experiência fática da realidade.

¹⁵⁰ Tendo por base as viagens mitológicas de Ulisses (Odiseu - Grego), narradas na *Odisséia* de Homero (Séc. VII a.C.) e a viagem espiritual de Dante Alighieri (1265-1321), narrada na *Divina Comédia* (1307-1320).

6.7 Tempo como radical do conhecimento e da verdade

Ao nos perguntarmos sobre o conhecimento, logo vem-nos também a pergunta pela verdade, afinal, um conhecimento só pode querer validade ou reconhecimento se for, em primeiro lugar, um conhecimento verdadeiro, só então poderemos perguntar por sua abrangência e por uma possível verificabilidade. No caso do novo pensamento, seguindo a lógica narrativa¹⁵¹, perguntar-se pela validade do conhecimento é perguntar-se por sua temporalidade, ou mais, é perguntar-se por sua facticidade e por sua experienciação na realidade fática. Isso significa dizer que o conhecimento é facticidade experienciável. No intuito de esclarecer tal relação, podemos afirmar que o conhecimento é a própria experiência temporal da realidade cognoscível, ou seja, conhecer é fazer a experiência da realidade observando sua temporalidade e sua duração como completude, pois “*o conhecimento, em cada instante, está ligado precisamente a esse instante*”¹⁵².

Poderíamos nos perguntar então: e quanto à verdade absoluta? E quanto ao conhecimento eterno? Uma vez que tudo é temporal. Dizemos que a experiência da realidade se dá no tempo e com uma duração tanto temporal quanto vivencial (experiência) específica e muito própria, mas o resultado de tal experiência temporal, ou seja, o conhecimento verdadeiro, esse permanece e está em condições de proporcionar novas experiências de vida às quais permanecerá agregado. A experiência realizada não pode ser apagada, assim também o conhecimento gerado na experiência não pode ser apagado, constituindo, nessa permanência, um passado, um presente, bem como um futuro também na condição do conhecimento, sendo que “*não pode fazer de seu passado algo não passado, nem de seu futuro algo não futuro*”¹⁵³, sabendo que o presente é a experiência temporal ainda não concluída.

¹⁵¹ Lógica narrativa representa estritamente a narratividade como categoria mais condizente e mais fiel da representatividade presencial do tempo e do que nele acontece. O termo *lógica*, também utilizado anteriormente em lógica relacional, não tem a mesma carga conceitual da categoria clássica de lógica, entendida como estrutura argumentativa de irrefutável reconhecimento de verdade, mas tão somente, como estrutura organizacional minimamente possuidora de sentido, não apenas argumentativo, mas acima de tudo, realizado na facticidade do real. A narratividade como categoria, será posteriormente muito aplicada, especialmente por Walter Benjamin (1892-1940) e Giorgio Agamben (1942-) em suas análises da história.

¹⁵² ROSENZWEIG, 1989, p.59.

¹⁵³ Idem, Ibidem.

Nesse sentido, usando o mesmo modelo de Rosenzweig, podemos saber que na prática médica,

“a terapia é algo presente; o estar enfermo, algo passado; e a certificação de morte, algo futuro, e que não tem nenhum sentido pretender, a partir do tic do conhecimento atemporal, eliminar do diagnóstico o saber e a experiência da terapia, o risco e a tenacidade; do prognóstico o temor e a esperança”¹⁵⁴.

Ou seja, o conhecimento está radicado na temporalidade e um novo conhecimento não apaga, nem mesmo suprassume o conhecimento já experienciado, mas se nutre desse enquanto se constitui num novo e importante conhecimento.

Assim, a verdade é a completude da experiência temporal no exato momento de seu acontecer. Portanto, *“conhecer Deus, o mundo, o homem, significa conhecer o que fazem ou o que lhes sucede nesses tempos de realidade”¹⁵⁵*, isso é, conhecer o passado, viver o presente e esperar o futuro, deixando cada momento realizar sua duração no tempo que lhe é próprio, sem, contudo, reduzir a história a um acúmulo de fatos temporais, desprovidos de qualquer natureza de relação.

6.8 Ciência da experiência da existência da consciência¹⁵⁶

Reduzir a existência humana à objetividade do Dasein é subtrair a possibilidade de uma existência valorativa também daquilo que não está incluso na categoria humana, bem como a possibilidade de uma relação de compromisso recíproco entre o eu e o outro. Aliás, o conceito de pessoa é muito oportuno para substituir o conceito de indivíduo, uma vez que este parece muito mais afastar que propriamente congregar e nosso interesse aqui é justamente congregar as pessoas numa ação consciente e de mútua responsabilidade.

¹⁵⁴ Idem, p.59/60.

¹⁵⁵ Idem, p.60.

¹⁵⁶ Esse tema além de ser uma ampliação da lógica hegeliana – “Ciência da experiência da consciência” –, primeiro título postulado por Hegel à Fenomenologia do Espírito, pretende também reconhecer a experiência real da vivência mais cotidiana, como origem fundamentadora do conhecimento e da ciência.

A condição de ser-ai é importante para a constatação e indiscutível condição de existência, mas ela, por si só, pode reduzir-se a tal objetividade e esgotar em si todas as demais possibilidades da vida enquanto relação de diferentes. E mesmo num sentido de existência prática, assim como Weizsäcker apresenta:

“se observo a mim mesmo ou a outro ser vivo qualquer, então minha vida é muito mais essencial que meu ser-ai. Como ser vivo não digo ‘eu existo’, mas eu desejo, ou quero, ou posso, devo, me é lícito, tenho que; ou eu não quero, não me é lícito, etc”¹⁵⁷.

São essas possibilidades não objetivas que o ser-ai subtrai e com isso subtrai também a possibilidade da relação intersubjetiva pessoa-a-pessoa.

Com isso, Rosenzweig busca limitar a abrangência da ciência, não com o intuito de menosprezá-la, mas no interesse de não cair num cientificismo absoluto e totalizante, conceito esse que o autor busca manter considerável distância ao desmitificar a universalidade da razão científica e até mesmo da verdade. É uma opção antiabsolutista mas com o devido cuidado para não cair num relativismo e acabar por se enredar numa via rumo ao relativismo absoluto, o que seria ainda pior¹⁵⁸. O ser-ai é o específico ponto de partida rumo ao cientificismo numa relação direta sujeito-objeto. Embora, ao adotar a forma lógico-gramatical do *e*¹⁵⁹ o autor opte pelo mesmo princípio da ciência, ou seja, a experiência empírica, contudo segue o caminho da subjetividade. Rosenzweig é atraído pela concepção hegeliana da ciência da experiência da consciência, apresentada na Fenomenologia do Espírito, assim pode-se destacar *“um traço essencial na conexão dos objetos de experiência entre si, assim como dos diversos sujeitos de experiência entre si, por último, das relações destes com aqueles”¹⁶⁰*, embora Rosenzweig busque estabelecer

¹⁵⁷ In ROSENZWEIG, 1989, p.93.

Rosenzweig recorre em algumas ocasiões a Viktor von Weizsäcker (1886-1957), bem como a Arthur Schopenhauer (1788-1860), pois neles encontra os primeiros sinais de uma filosofia experiencial que tem por características a não objetividade e a singularidade do *“sujeito experimentante”* (Idem, p. 92). Neles encontramos a determinação do mundo como valor e assim de tudo, uma particularidade de Weizsäcker, a determinação do homem como valor, ou seja, *“o ser-ai do homem vale aqui como *quastio juris*, não como *quaestio facti*”* (Idem, p. 92), embora de fonte e pretensão diferente. Weizsäcker empenha sua busca na fundamentação de uma antropologia filosófico-médica, ou seja, o homem como valor é, em primeiro lugar, o homem como objeto de antropologia médica.

¹⁵⁸ Rosenzweig opta pelo conceito de relatividade a fim de resolver a tendência aparentemente relativista da filosofia experiencial.

¹⁵⁹ ROSENZWEIG, 1989, p.102.

¹⁶⁰ Idem, p.104.

uma relação de iguais no que se refere à pessoa, aceitando a mesma diferenciação de Buber do eu - isso.

6.9 Conhecimento como experiência relacional

“A verdade não se deixa negar, nem mesmo em nome do ideal e muito menos em nome da experiência da vivência. A verdade é e permanece o terreno estável, o solo sobre o qual pode crescer a veracidade da experiência da vivência, sobre o qual pode advir a verificação do ideal. O milagre da experiência pessoal da revelação pode, pela vontade, reforçar-se na certeza de sua configuração futura pela obra da redenção; o conhecimento quer ver outro fundamento sobre o qual repousa aquela experiência vivencial e unida a essa, ainda a âncora de esperança que essa lança”¹⁶¹.

Além de tudo, ao conhecimento não basta a experiência vivencial, pois ele está sempre em busca de uma verificação de justificação racional. A experiência pessoal traduz a verdade da existência de si para si mesmo, mas não representa a verdade buscada pelo conhecimento, uma vez que esta tem pretensões de universalidade. Como então podemos pensar uma universalização da experiência a fim de chegar à verdade conforme as pretensões do conhecimento? A resposta está na confluência das diferentes vivências pessoais, ou seja, nos instantes relacionais das experiências, no entrelaçamento das vivências, enfim, nos instantes em que as narrativas históricas chegam ao ponto de se confundirem.

“A compreensão da realidade não passa primeiramente pelo entendimento, mas pela relação que somos capazes de estabelecer com ela, assim conhecer é acompanhar as relações, bem como os sentidos e as derivações dela procedentes. O conhecimento, para o novo pensamento filosófico, passa longe de ser um ato meramente especulativo que busca estabelecer qualquer nexos lógico-idealista na forma de uma meta-realidade apenas intelectual”¹⁶².

O primeiro conhecimento é aquele da efetivação da facticidade da profecia em uma realidade histórico temporal muito particular. Tal realidade vivenciada e

¹⁶¹ Idem, 2005, p.109.

¹⁶² SOUZA, 2004, p.82.

experienciada, a partir de uma atitude constante, na fluidez do tempo e por circunstancialidades múltiplas, estabelecerá momentos temporais de convergência com outras múltiplas vivências. Esses instantes de convergência que vão muito além de meros choques de realidades, mas que se entrelaçam de forma complementar, constituem propriamente o conhecimento, bem como a veracidade do conhecimento experiencial.

A interação das experiências vivenciais pessoais é geradora do conhecimento e da verdade da realidade. Conhecer é, nesse caso, formar consciência a partir da temporalidade da experiência e, mais que isso, é estabelecer relações de consciência da realidade e de responsabilidade para com essa realidade relacional, a partir da vivência temporal do instante de duração.

Mas ainda permanece a dúvida sobre “o que é” propriamente. E quando nos perguntamos sobre o que é, obtemos de imediato a resposta:

“não sei o que é, porém, em todo caso, o que parece ser. E o que é o que parece ser? Pois, precisamente mundo. O fato, portanto, do que seja o mundo é em todo caso mera aparência. Porém o que é então, verdadeiramente, autenticamente?”¹⁶³.

Saber o que de fato é, bem como o que o outro é, exige muito mais que uma simples observação e descrição, é claro, se com isso quisermos superar o conhecimento meramente aparente. Sabendo que o outro não se deixa compreender na sua simples descrição, pois, certamente essa seria de base aparente e, portanto, pode apenas dizer o que parece ser e não o que é, ainda porque uma descrição é sempre uma tentativa externa de figuração daquilo que não tem-se outro acesso senão através do que lhe é aparente.

6.10 Conhecimento e relatividade

A relatividade representa-nos o meio termo entre o fundamentalismo e o relativismo. É o ponto de intercâmbio das posições temporais de validade e de verdade. A relatividade na filosofia experiencial é condição de possibilidade da narratividade da

¹⁶³ ROSENZWEIG, 1994, p.46/47.

história experienciável¹⁶⁴ a partir de um momento temporal muito específico e particularmente originante da experiência fática e da possibilidade narrativa, que de maneira alguma se confunde com a experiência ou mesmo com a temporalidade da realidade experienciada pelo outro, mas que estabelece uma relação intercambiável de relatividades de conhecimentos e de conceitualizações.

O fundamentalismo exclui absolutamente qualquer outra possibilidade de validade e de verdade em vista de um absolutismo de pretensa validade universal. O relativismo aceita a diversidade da possibilidade de validade, mas que é auto-excludente por um distanciamento alternativo: “ou um ou outro”, mesmo em situações histórico temporais distintas. A proposta da relatividade lógica é exatamente a lógica do “e”, que reconhece todas as experiências como válidas e verdadeiras em suas respectivas temporalidades históricas que se integram numa relação de troca e de complementaridade recíproca, ou ainda melhor dizendo, numa relação de responsabilidade consigo, com o outro de si-mesmo e com a própria verdade.

“Se a verdade é sempre minha verdade, isso quer dizer que ela me obriga e que não posso subtrair-me à minha vocação. A verdade é para o homem, é pessoal, porém isso significa: é obrigação irrevogável de testemunhar, no tempo, a verdade total do fim do tempo. O caráter parcial da verdade se entende como um compromisso: a verdade é minha verdade; o que quer dizer que não se reduz a uma contemplação, senão a uma prova ou a uma verificação da verdade por uma vida”¹⁶⁵.

A verdade é aquilo de que a experiência criadora, tanto da realidade quanto de sua narrativa, dá prova de si em seu tempo particular de duração e de realização. Retomando a citação de Levinas, a minha verdade é a minha experiência vivificante no meu tempo. A interação responsável “das verdades” está expressa no intercâmbio temporal de experiências de realidade que se cruzam e se complementam. “Rosenzweig chama a esta teoria da verdade, ‘teoria do conhecimento messiânico’”¹⁶⁶.

Assim, pode-se facilmente compreender a filosofia de Rosenzweig como uma proposta de paz inter-religiosa e que “*não basta mais alinhar simplesmente as doutrinas do judaísmo contra as do cristianismo; é preciso descobrir suas fontes na experiência*

¹⁶⁴ A narratividade para a história estabelece uma linearidade horizontal dos fatos sem estabelecer hierarquias de fatos ou de leituras/entendimentos dos mesmos e suas possíveis ou efetivas co-relações.

¹⁶⁵ LEVINAS, 2002, p.77.

¹⁶⁶ Idem, Ibidem.

religiosa e na vida religiosa”¹⁶⁷. Isso é muito mais que uma proposta de paz ou uma trégua na disputa religiosa judaico-cristã, mas é extensivo a todas as religiões, bem como a todas as tradições culturais e sociais, a fim de que a sociedade não seja uma constante arena de confrontação de concepções e tradições e sim uma síntese progressiva e renovadora de tudo aquilo que é específico do homem todo e de seu espaço de criação e principalmente da humanidade contida no homem. Também podemos perceber isso na tese de Rosenzweig “*Deus criou o mundo e não a religião*”, inúmeras vezes retomada em sua filosofia.

No momento em que passarmos a analisar as verdades¹⁶⁸, veremos que os conceitos de verdade surgem de experiências particulares de relações múltiplas, sendo que em todas as relações de pessoas podemos contemplar interesses comuns, mesmo num simples desejo de bem comum. Assim, veremos que na escatologia das verdades pessoais, temos uma convergência de interesses. Nesse momento, as verdades particulares tornam-se universais num único ponto de convergência. Dessa forma, o conhecimento, bem como a verdade, não se resume a concepções, mas se abre a uma facticidade relacional na qual se realizam tanto como verdade quanto como conhecimento.

¹⁶⁷ GUTTMANN, 2003, p.420.

¹⁶⁸ Enquanto concepções e convicções particulares de verdades igualmente particulares.

III - SOBRE A CONSCIÊNCIA REAL DE SER

Ao tratarmos da consciência real de ser, devemos lembrar que a filosofia de Rosenzweig é a ciência da consciência da experiência fática¹⁶⁹; por isso, de um modo geral, podemos afirmar que a consciência real de ser é a decisão em favor da vida e a opção por levar a vida a sério, a tal ponto que dela emerge seu sentido e seu entendimento, a fim de que essa volte-se sobre a pessoa que faz a experiência de vida como uma forma de consciência de si e consciência da alteridade como diversidade.

A consciência real de ser é a experiência da existência enquanto presença temporal de si para si mesmo e para a alteridade e o reconhecimento de que na presentificação existencial do outro encontra-se a experiência que orienta para o encontro com o si-mesmo. Não temos como negar que a consciência é tudo aquilo que não mais necessita da experiência fática, pois dela procede e deve necessariamente, remeter a uma nova experiência, renovando continuamente a vida como expectativa.

7 CONSCIÊNCIA MORAL

“A vida do si-mesmo não é um círculo, mas uma reta que parte do desconhecido e leva ao desconhecido; o si-mesmo não sabe nem de onde vem nem para onde vai”¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Podemos assim retomar o conceito de facticidade e de realidade fática como o instante possibilitador da relação ética e então concluímos que a experiência fática é a vivência do instante messiânico como único capaz de realizar o milagre e a profecia.

¹⁷⁰ ROSENZWEIG, 2005, p.73.

Ainda assim a vida não é uma “caixinha de Pandora” que a cada raiar de um novo dia traz uma nova e desconhecida realidade que deva ser desvendada em sua racionalidade e vivida dentro do limite da surpresa e da novidade, mas ao contrário, o presente comprova a relação de causa e efeito das experiências já vivenciadas, pois estas são as que anunciarão o futuro que é presente a cada novo instante que flui a cada nova vivência. Não que se possa conscientemente antever o futuro, mas como ele já está presentificado na ação e na experiência presente, de certa forma, pode-se ter no presente o anúncio do futuro, embora só se sabe dele quando se fizer efetivamente presente. Com isso queremos deixar clara a relação entre passado e futuro que se constitui no presente como única forma temporal, bem como a relação entre liberdade e responsabilidade, decorrente da relação causa-efeito, mesmo quando compreendida de forma corriqueira como ação e reação.

Mas a consciência moral não se esgota na preocupação com o efeito, quando tudo o que se conhece e tem-se domínio, ao menos de forma parcial, no que se refere à consciência e à vontade, é com a ação presente e que, como tal, já é efeito de experiências já redimidas, ainda porque a quotidianidade do presente é experiência de relação. Relação essa que congrega uma grande diversidade de vontades e mesmo de circunstancialidades mundanas e temporais.

A consciência tem condições suficientes de processar toda essa diversidade de realidades e circunstancialidades e nesse sentido pode-se conceber uma “consciência coletiva”¹⁷¹ efetivada em todas as formas de ação solidária e de auto-organização de grupos e comunidades autônomas. Na atualidade as organizações não-governamentais podem ser consideradas representantes dessa consciência autônoma, especialmente as organizações que têm por objetivo o bem-comum, enquanto preservação da diversidade.

Consciência moral não se resume a um saber, mas acima de tudo, é o agir, ou seja, a efetivação do si-mesmo através de seu caráter. Estabelecer relações de igualdade e de responsabilidade com o outro e com o mundo, criar sociedade a partir de novas formas de relacionamentos e agir nela com base num entendimento de bem-comum que busca na justiça uma forma de realização igualitária, isso é o que se pode chamar de consciência

¹⁷¹ Consciência coletiva, se pensarmos na necessidade de auto-preservação, integrada a uma condição de dignidade e bem-estar humano, o que nos leva à conclusão de que a particularidade jamais abdicará de si em benefício do outro, num instante crucial de preservação da vida.

moral, tanto pode ser ela coletiva quanto individual na medida em que congrega pessoas com uma mesma vontade, embora com visões de mundo bem distintas.

“Só depois que conhecemos a conexão entre os elementos fundamentais da existência, pode ser validada a idéia de que por trás da diversidade do conhecimento ergue-se uma unidade de pensamento além da qual nosso olhar não pode penetrar”¹⁷².

Dessa forma, a consciência moral afasta-se bastante do mero conhecimento (ciência) da norma moral positivada e sua aplicação efetiva enquanto instrumento doutrinário de uma coletividade absoluta. Não que a norma deva ser abolida, ainda porque ela se torna indispensável numa sociedade de interesses e vontades, mas como afirma Durkheim, *“o ideal não é decretado: deve ser entendido, amado, desejado por aqueles cuja tarefa é realizá-lo”¹⁷³*. A norma é, portanto, o momento de efetivação da consciência e da vontade fundadas na experiência já vivenciada.

7.1 Agir moral: alteridade¹⁷⁴ como paradigma

A ação moral além de angariar a aprovação da normativa moral da sociedade e da humanidade, deve ter como plataforma segura e fundante o paradigma da alteridade, ou seja, visar o outro como o destinatário da ação. Torna-se assim insuficiente a vontade particular, egoísta, capaz de universalizar e, com isso, moralizar a ação igualmente particular e egoísta. O outro, como diferente e representante da diversidade, é quem deve dizer de seu aceite tanto da ação quanto dos princípios que a sustentam, ao invés de intuir a partir do querer e da vontade egoísta do agente da ação. Nesse contexto, a responsabilidade moral é sempre uma co-responsabilidade amparada por uma consciência coletiva, nos moldes a que nos referíamos anteriormente, de promoção do bem-comum, do ponto de vista da diversidade.

¹⁷² GUTTMANN, 2003, p.398.

¹⁷³ DURKHEIM, 1995, p.16.

¹⁷⁴ É importante lembrar que a alteridade não é propriamente uma preocupação genuína do pensamento experiencial de Rosenzweig, essa perspectiva é apresentada por Levinas. A preocupação de Rosenzweig é com a multiplicidade e a diversidade como fonte originante da possibilidade relacional enquanto realizadora do sentido da existência. Contudo não podemos ignorá-la quando tratamos da relação eu-outro enquanto personalidades inigualáveis.

Agir tendo em vista o outro, enquanto sofredor da ação, como paradigma do mesmo agir significa realizar o mandamento do amor. Fazer a opção pela alteridade é aceitar o outro, mesmo estranho e desconhecido, como livre corroborador da ação que lhe é destinada; deixando assim, de se constituir em ameaça ou simplesmente objeto da ação, para ser co-autor da mesma.

Viver o mandamento do amor como o sustentáculo do agir moral é querer sempre o bem-comum e adotar a justiça como sua mediadora.

Na alteridade encontra-se a base moral da ação, haja vista, ser ela o ponto chave de toda e qualquer estrutura de relação, enquanto essa necessita sempre e muito mais do outro para que seja possível como realidade, afinal, uma relação é sempre co-relação. Não poderíamos jamais negar ou encobrir a indiscutível importância e indispensável condição do eu mesmo como si-mesmo carregado de egoísmo e individualismo, contudo esse só é reconhecido, inclusive por si mesmo, quando na presença do outro; presença essa que deve ser processada exatamente como presença de relação somativa, complementar e reciprocamente constitutiva. Assim pode-se dizer da importância do outro como sendo maior para o eu que para si mesmo.

O mandamento do amor diz para amar o outro¹⁷⁵, estabelecendo a alteridade como paradigma e fundamentação do agir, garantindo à ação seu juízo moral de validade. Não nos limitamos à relação entre pessoas, mas temos sempre presente a relação Deus, mundo homem, como a máxima abrangência da condição de relação de totalidade.

7.2 Responsabilidade moral

“Porque todo o agir eficaz vai em direção ao futuro e o próximo que a alma busca é sempre aquele que está diante (iminente) e somente é antecipado naquele em que se encontra nesse momento precisamente diante dela”¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Lev. 19:18.

¹⁷⁶ ROSENZWEIG, 2005, p.236.

Tomando por base de ação qualquer momento já realizado como experiência e não teria outra forma de agir senão orientando pelo que já se efetivou plenamente como ação e que, portanto, agora é plenamente constituído como realidade, toda ação com pretensões de eficácia, tende a um futuro, ainda porque uma ação pode não se realizar num piscar de olhos. Nesse sentido o agir torna-se mediador do tempo presente e do futuro. Sendo assim a ação vem carregada de responsabilidade futura segundo uma relação aberta de causa e efeito. Mas o agir, como já dissemos, emerge de uma experiência de vida já realizada plenamente em sua duração, com isso temos como que um passado do qual “brota” um presente que visa um futuro iminente.

Na idéia de Nietzsche, a ação é uma forma de reação do espírito a partir de uma determinada impressão que o mesmo tem do mundo e com base em uma idéia que lhe serve de suporte cognitivo¹⁷⁷. Ou seja, as experiências vivenciadas geram uma determinada *visão de mundo* a partir da qual é estruturada a ação pessoal. Essa visão de mundo podemos considerá-la como a revelação geradora da ação, ou ainda, a revelação capaz de gerar uma “atitude vocacional” criadora de uma realidade fluente.

Queremos, com isso, afirmar que o agir pessoal está apoiado na visão de mundo originada da vivência experiencial plenificada. Nesse sentido, a responsabilidade moral não provém apenas da ação presente tendo em vista um efeito futuro, mas também na bagagem vivencial que a pessoa traz consigo.

O agir consegue unificar passado e futuro num presente temporal que traduz a visão de mundo, a experiência, o conhecimento, o caráter, os anseios, enfim a pessoa em sua totalidade. Por isso o entendimento de Rosenzweig de que só há um instante temporal, ou seja, o presente e nele se efetiva o homem todo.

“Assim homem e mundo agem numa interação recíproca indissolúvel, um sobre o outro e um com o outro. Isto é o que de fato nenhum agir pode dissolver: a liberdade é vinculada ao objeto da sua ação; o bem será possível unicamente em um mundo que já fosse bom; o singular não pode ser bom sem que todos sejam bons; e de outra parte, no mundo (...) o

¹⁷⁷ In MÜNSTER, 1994, p.130. Contudo, não buscamos fazer uma análise ou contemplação da filosofia de Nietzsche (1844-1900), mas apenas uma proximidade conceitual no que a nós se apresenta com certa relevância.

bem pode advir sobretudo graças aos homens bons. É indissolúvel; de fato, mundo e homem não podem separar-se um do outro”¹⁷⁸.

Nesse sentido, a consciência do agir representa uma relação de recíproca responsabilidade entre o eu e o outro. Pode-se dizer dessa, uma “eco-responsabilidade” ou uma “bio-responsabilidade”, ou seja, uma responsabilidade não apenas com o agir pessoal e seus efeitos iminentes, mas com o agir e com o ser do outro, do mundo e de tudo aquilo que representa ou se constitui como vida e assim se faz presente no aqui e agora.

7.3 Mandamento do amor e obediência legal

Duas formas originantes necessitam ser aqui analisadas a fim de que possamos reconhecer a diferença entre o mandamento do amor e a obediência legal, se é que possam ser caracterizadas como diferentes. A primeira delas é a via da averiguação histórica que dá origem à esfera de compreensão legal, ou se quisermos, ao “código de procedimentos legais”. A averiguação histórica é basicamente um hegelianismo procedimental ou a “coruja de minerva”, que analisa a história em seus acontecimentos já transcorridos na íntegra, realizando um julgamento moral e como resultado desse, estabelece uma espécie de código moral que passara a reger a história por vir. Assim, o passado rege o futuro enquanto o presente constitui-se apenas como juiz da história. A segunda é a narratividade histórica que assume a temporalidade como presentificação e como fluidez. Assim sendo, o existente é sempre o tempo presente ao qual tudo se refere e no qual todas as coisas se dão. Na relação criação-criatura, entende-se essa segunda forma por derivação lógica, esclarecendo a relação criação, revelação e redenção. Relação essa que igualmente se dá, em sua completude, no instante presente.

A diferença fundamental entre obediência legal e o mandamento do amor é a temporalidade que as sustenta, ou seja, a primeira apóia-se na história passada a fim de legalizar o futuro, enquanto a segunda apóia-se no presente a fim de legitimá-lo como tal e como única possibilidade histórica. Como já havíamos esclarecido anteriormente, o

¹⁷⁸ Idem, p.236/237.

mandamento é exclusivamente presente, não julga passado nem faz previsões futuras, apenas vive o presente¹⁷⁹, pois não faz averiguação histórica, mas se sustenta na derivação lógica¹⁸⁰, fazendo com que predomine o instante presente.

7.4 Liberdade

Entende-se porque a lei moral é por necessidade, puramente formal, isto é, livre de conteúdo, pois esse é absolutamente realização presencial, ou seja, vivência efetiva do presente. E nisso consiste a liberdade: a lei, em sentido puramente formal, só se realiza no conteúdo do qual emana e esse requer autonomia.

Em outras palavras, o mandamento do amor é o conteúdo de realização moral da lei, por isso, mesmo com tamanha diferença, o mandamento e a lei se apresentam como complementares, retomando, inclusive, a idéia de passado e futuro afirmados e realizados na fluidez do presente.

A liberdade pode assim se expressar como a realização do mandamento do amor, ou ainda, como a efetivação da experiência vivificante e criadora no exato momento de seu acontecer. “Viver o presente”; “dar tempo ao tempo” entre outras, são formulações do entendimento comum sadio que expressam o sentido da liberdade mais original. Em nada essas idéias se aproximam do famoso conceito de liberdade como “fazer o que quiser à hora que quiser e da forma que quiser”. É uma racionalidade livre de toda colonização totalizante e universalizante. É a racionalidade da filosofia experiencial do homem todo, sustentando a liberdade e a autonomia em seu ser e em seu acontecer no tempo presente.

O conceito de liberdade deixa de ser um estandarte que o homem carrega com o objetivo de garantir seu espaço num mundo desencantado à espera de que o espírito se complete em sua razão¹⁸¹ totalizante, para ser uma filosofia da vida cotidiana que busca

¹⁷⁹ Ver item 6.4 e nota 139.

¹⁸⁰ Aquele de onde emana o mandamento necessariamente deve ser pleno de conteúdo e, portanto, pleno de amor a fim de que esse possa emanar como mandamento para o mundo. Essa é a derivação lógica nesse caso.

¹⁸¹ SOUZA, Ricardo Timm de, “*Rosenzweig entre a história e o tempo*”: o sentido crítico de Hegel e o Estado. Texto de apresentação à tradução da obra *Hegel e o Estado*.

realizar o milagre da vida a partir da racionalidade mais original e mais autônoma e, portanto, mais humana, mais mundana e mais divina. Viver o presente como experiência criadora do ser presentificado na realidade mundana presente, se constitui na liberdade. As formas e “fórmulas” de se chegar a um conceito absolutamente idealizado de liberdade, se convertem em especulações tautológicas de uma racionalidade desencantadora do mundo.

A liberdade, assim como o mandamento do amor, talvez não possa ser plenamente esclarecida ou completamente abarcada em um conceito limitado e representativo. Se partirmos para um âmbito mais factual que conceitual, talvez chegaremos a um entendimento razoável da liberdade e se não chegarmos a entendimento algum, ao menos saberemos que conscientemente teremos experienciado de forma vivificante a liberdade no que ela tem de mais humano que é viver no presente e, exclusivamente, viver o presente como o acontecer da vida.

8 TRAGÉDIA, MITO E INSTITUCIONALIZAÇÃO

A figura do herói trágico em toda a história, assim como a figura do *Übermensch* (além-do-homem - Nietzsche) e do herói mítico são representadas como o extremo do ideal moral, a busca incessante, incansável e, portanto, heróica, por um ideal de perfeição moral que, de certa forma, antes mesmo de iniciar pela busca, já é sabido da impossibilidade de se alcançar. A idealização da perfeição moral transforma a vida humana numa tragédia, assim mesmo como as tragédias gregas bem representam o homem se aventurando em um mundo totalmente alheio a qualquer realidade mundana conhecida, em busca de algo que está em si mesmo, mas que de tão idealizado, acredita não ser possível de estar contido na esfera mundana das realidades.

Transformar a realidade em tragédia é buscar fora da própria realidade a justificativa e a compreensão daquilo que já está contido na própria realidade e que, para tanto, é necessário apenas experienciar, vivenciar a quotidianidade da realidade para chegar à sua compreensão. A racionalidade desencantadora da realidade mundana é quem se encarrega de projetar para tão distante aquilo que só necessita de tempo para se realizar como existente e como compreensão. “Pensar grande” é ignorar a grandeza da existência imediatamente presente.

A vida como tragédia é uma forma, ou ao menos uma tentativa, de negar o mundo, mas como esse não pode ser negado, haja vista sua presentificação como realidade fática, faz-se necessário renegar-se do mundo¹⁸² para viver uma vida “supra-mundana”, uma meta-realidade que de tão idealizada só mesmo um super-homem¹⁸³, o herói trágico ou mítico, poderia vivenciá-la. Alienar-se da realidade mundana para viver um “espiritismo idealista”, é fazer da vida uma tragédia que só tem dois caminhos: ou retorna à realidade mundana e a reconhece como realizadora da vida humana em sua plenitude; ou se perde na névoa do nada e do desconhecido que conduz ao abismo da carência absoluta de sentido.

¹⁸² ROSENZWEIG, 2005, p.215.

¹⁸³ O mesmo desenho animado que se retira ou se sobrepõe à realidade mundana buscando recursos externos para resolver os problemas próprios da realidade.

Contudo, o herói permanece sendo humano porém somente no antemundo¹⁸⁴ (pré-mundo) de sua super-idealização trágica, ou seja, um “mortal comum” que vive uma realidade supra-idealizada, ou uma supra-realidade, em busca daquilo que lhe é presente como facticidade, mas que não é reconhecido como tal. Na verdade, há aqui um entendimento, e poderíamos dizer doentio, de que a realidade, ao menos a realidade individual da totalidade psíquica, não pode ser tão simples quanto ela se apresenta, então busca numa supra-realidade o cenário para a vivência trágica que julga deva ser sua vida, isolando-se em um mundo mítico, no qual passa a visualizar um telos para si.

Mas o monólogo trágico do herói carece, segundo Rosenzweig, de uma certa consciência da alteridade enquanto diversidade e multiplicidade.

*“uma consciência que, por certo, possuidora de uma estranha clareza, quase impossível na realidade, todavia permanece sempre limitada. É sempre aquela visão de mundo e da própria posição nesse, que parte somente de um determinado ponto de vista, isto é, daquele do singular ‘eu’ individual”*¹⁸⁵.

E carece de consciência da alteridade exatamente por ser um monólogo e, portanto, por não estabelecer relação de complementação recíproca. Nesse sentido, a existência do herói trágico, e de todo aquele que projeta para fora de si um telos mítico, resume-se em uma linha reta e sem perspectivas laterais com as quais possa estabelecer intercâmbio, ainda que seja para uma simples mudança de posição de contemplação do mundo; o que, certamente já lhe renderia uma mudança de consciência do mundo, de si e da importância da vida e de seu sentido como obra de seu próprio acontecer. Por carecer de tal consciência é que o herói trágico não encontra na existência relacional o sentido de sua existência individual.

Dessa forma, buscamos corroborar a idéia da relatividade da consciência, tanto de si quanto do outro e do mundo, de acordo com a visão de mundo ou a perspectiva sobre a qual gera-se uma determinada visão de mundo. O herói trágico não desenvolve sua visão de mundo e por isso carece de consciência. Ele apenas vive obstinado por um idealismo absoluto, ou seja, uma meta-lógica sustentada por uma meta-realidade que intenta instituir

¹⁸⁴ Idem, p.216.

¹⁸⁵ Idem, p.218.

e universalizar uma meta-ética¹⁸⁶ como forma única de alcançar a realização da condição humana. A miséria de tal condição está em não se permitir considerar as infinitas outras possibilidades de visão de mundo que sugerem a mesma realidade da mesma condição propriamente humana, porém a partir da consciência da realidade mundana mesma. É a idéia de que quando o si-mesmo esgota-se em sua compreensão enquanto unidade psíquica então parte para a subjetividade na busca de encontrar fora de si aquilo que em si mesmo não se compreende. O diferencial é que essa busca não necessita ir tão longe enquanto pode permanecer na realidade mesma e compreender-se através da relação fática com a alteridade.

A relatividade da posição geradora da visão de mundo é que abre margem para a alteridade, também como consciência, e para a relação de interação complementar. Não é nenhum relativismo, conforme já esclarecemos anteriormente, mas uma simples relação entre visões de mundo e realidades temporais bem diversas, das quais emerge o que se pode chamar de uma consciência moral universal, ou uma ética universal e que ainda assim é diferente da proposta de universalização da consciência.

Não há uma ética particular ou uma consciência absolutamente isolada¹⁸⁷, aliás, nem mesmo a consciência-de-si é possível sem a presença inspiradora do outro enquanto diferente, enquanto proposta dialógica e porta de abertura para o mundo. Nesse sentido, a tragédia é a fundamentação do individualismo, ou seja, “o ‘*si-mesmo*’ *obstinadamente sepultado em si mesmo*”¹⁸⁸.

A tragédia representa um pouco do ser e, mais precisamente, do fatalismo do “ser-ai” que projeta para fora e para muito distante de si um ideário de vida plena, ou o que poderíamos chamar de salvação, que faz com que passe toda sua vida perseguindo tal ideário mesmo sabendo de sua improbabilidade de se atingi-lo, transformando

¹⁸⁶ Sobre um maior esclarecimento específico dos conceitos de meta-lógica, meta-realidade e meta-ética, presentes na filosofia de Rosenzweig, pode-se considerar o trabalho de Mariana RASCENTE (2001) em sua primeira parte, um excelente referencial.

¹⁸⁷ Sustentação da idéia de que o homem não é uma ilha, mas que por sua natureza, necessita estabelecer relações das mais variadas naturezas. Mais especificamente, comungamos com a idéia de Rosenzweig de que na origem está a multiplicidade (diversidade).

¹⁸⁸ ROSENZWEIG, 2005, p.218.

(convertendo) a vida em mera passagem pelo mundo real numa busca obstinada que o distancia de seu ser real num auto-engano¹⁸⁹.

8.1 A vida não apenas como ser mas como acontecer

Reconhecendo como auto-engano a busca de sentido numa meta-realidade falseadora, “*como vai então teu eu suportar o fato de ser?*”¹⁹⁰ Se a pergunta se posta numa passividade esperançosa e que confia no fatalismo irreversível da existência, a resposta deverá sugerir algo de maior personalidade que é a retomada da idéia de fazer-se¹⁹¹ ser e não esperar que o existir simplesmente seja e passe.

A vida consiste em uma atitude permanente de fazer acontecer essa mesma vida e não apenas deixar passar o tempo. É esse o reconhecimento da importância da vida e a opção convicta pela vida como realidade presente e criadora. A vida acontece no momento em que a passividade do ser assume as rédeas de sua existência e faz a realidade acontecer no presente do indicativo. Assim “*a vida do homem, em lugar de ser, acontece*”¹⁹². Da mesma forma dá-se a liberdade humana, ou ainda,

*“O homem não pode ser herdado, nem vendido e nem tampouco presenteado. O homem não pode ser propriedade de ninguém porque ele é e deve permanecer propriedade de si mesmo. Ele carrega no fundo de seu peito uma chama divina, a consciência moral, que o eleva sobre a animalidade, tornando-o cidadão de um mundo cujo primeiro parceiro é deus. Essa consciência lhe possibilita querer isso ou não querer aquilo de maneira incondicional, livre e a partir de seu próprio movimento, sem nenhuma pressão exterior”*¹⁹³.

Assim, o movimento de liberdade humana é um movimento de crítica de si, de seu pensar, de sua realidade, enfim, de seu ser, sem ter que alienar sua vontade a uma totalidade indefinida, ou condicionar sua realidade a um telos espiritual alheio à realidade

¹⁸⁹ Auto-engano como uma espécie de certeza de que o sentido do existir encontra-se para além da existência fática no mundo real.

¹⁹⁰ ROSENZWEIG, 1994, p.62.

¹⁹¹ Cf. item 4.5 dessa dissertação.

¹⁹² ROSENZWEIG, 1994, p.67.

¹⁹³ SCHELLING, 1991, p.8.

fática da existência. Talvez por isso a influência maior tenha sido de Schelling e não de Hegel, como idealista, na composição da filosofia de Rosenzweig.

A idéia de ser remete a uma passividade estática sem a possibilidade de pensar o outro, pois esse só é como negação do eu e nesse sentido, apenas eu ou apenas o outro é, não podendo ambos serem, ainda que de formas diferentes e ao mesmo tempo. A idéia da vida como acontecer é uma proposta de paz entre o ser e o nada, uma vez que ambos podem e devem estar relacionados de forma a co-participarem de uma única realidade viva, na qual ambos acontecem como presença fática de um para o outro. A fluidez da vida é o acontecer do ser e do nada como co-relação de mútua realização.

Encarar a vida simplesmente como ser é a própria tragédia¹⁹⁴, onde o indivíduo apenas sofre os fatídicos percalços impostos em virtude da determinação do que aqui chamaríamos destino. Frente à impetuosidade desse destino, o indivíduo pode unicamente passar pela vida, aceitando e superando de forma resignada os infortúnios que seu destino lhe reserva. O herói trágico é aquele que passa a vida vencendo os obstáculos do destino que ele mesmo, conscientemente, se impôs.

O acontecer da vida presente é a realização efetiva da autonomia e da liberdade humana como experiência da plenificação da condição humana em sua totalidade, em outras palavras, essa é a compreensão possível do todo como realidade que acontece na fluidez da temporalidade.

8.2 Sistematização como proposta totalizante

O perigo de enveredar-se para o caminho da chamada teoria da massificação ou do totalitarismo absolutista, que em muito pouco diferem-se, é muito grande, se levarmos em consideração unicamente a proposta teórica, desconsiderando a parcela de ação social, haja vista a sutileza tanto dos conceitos quanto da própria experiência. De fato não se resume a uma questão de controle e de abrangência racional. O difícil mesmo é reconhecer

¹⁹⁴ Tragédia entendida como a superelevação da condição humana a ponto de transpor essa mesma condição até mesmo como uma forma de catarse da condição da realidade fática humana, na busca de algo, efetivamente, para-além-do-homem.

o que é a racionalidade experiencial do que é a racionalidade colonizada pelo espírito absoluto. A linha que as separa é muito tênue, talvez tão tênue quanto o limite entre a sanidade e a loucura, ou entre a vida sadia e a doença. Todas elas andam sempre juntas e em momento algum se afastam. Na verdade, a vida anda e acontece sempre muito próxima dessa tênue linha, assim compreende-se como, com muita facilidade, ora tende a um relativismo, ora a um absolutismo.

Ainda assim, não podemos trabalhar sempre com tendências, pois isso também nos levaria a um relativismo ainda mais absolutista que a própria sistematização. Nossa intenção é manter um raciocínio lógico capaz de conduzir-nos o mais próximo possível da racionalidade que norteia a realidade da vida, para tanto, devemos permanecer conscientes no caminho da mente sadia, ou ao menos, no caminho do equilíbrio e em sintonia com a quotidianidade da existência temporal.

Não é necessário nenhum distúrbio mental para se encantar com o canto da sereia e então lançar-se no abismo, acreditando estar assim realizando a condição humana reduzida ao espírito ou à ação única e exclusivamente. Pois, como afirma Rosenzweig, a crença é parte importante e não se distancia da realização do homem como um todo, ou seja, uma parte é o que o homem conhece, outra parte é o que o homem acredita e, poderíamos ainda acrescentar a parcela do que o homem faz. Portanto, razão, fé e ação permanecem os pilares de sustentação do homem em sua totalidade.

Vemos claramente que na matriz da atualidade permanece a disputa entre realidade, sonho, ilusão e crença, mas que no final isso nada mais é que aquilo que acreditamos ser, enquanto tudo aquilo no qual não acreditamos, ainda assim permanece ao alcance de nossa inteligência, de nossos sentidos e de nossa crença e o limite para isso, que não possui limite por sua natureza, é dado pela morte como limite do incompreensível. A morte é o limite do ilimitado e, portanto, torna-se alvo das tentativas de “domínio” da totalidade, ou seja, por aquele que não tem domínio sobre seu limite.

Queremos aqui analisar, de forma discreta, a facticidade da teoria absolutista a partir da necessidade de sistematização, ou seja, a necessidade da sistematização a fim de garantir tanto a compreensão quanto a veracidade da própria especulação, uma vez que esta só é compreensível dentro dos limites da sua própria abrangência sistemática, isto é, não há

como existir diálogo tão pouco interação entre propostas totalizantes sem a pretensão de uma abarcar a outra de forma a aniquilá-la como personalidade.

Essa perspectiva é abordada com maior propriedade por Theodor W. Adorno, especialmente na *Dialética Negativa*, e que nos permite aqui uma espécie de parênteses, a fim de cometermos um consciente resvalo para esse lado, devido sua importância e proximidade como corroborador da perspectiva teórica que vimos apresentando, sem ignorar que Rosenzweig indiretamente também a aborda, em especial no terceiro livro da segunda parte da *Estrela da Redenção*, inclusive com um item em específico - *instituições e revoluções* - e que também nos servirá de apoio para um próximo tema que resgatará uma antiga sabedoria da filosofia aristotélica.

Como nossa pretensão não é propor que um novo “véu de ignorância” seja baixado para então reiniciarmos a sociedade, nem tão pouco pararmos a fluidez da vida para constituir um tribunal da história que, com segurança, permita-nos “recomeçar”, não podemos furtar-nos à obrigação de tecer uma análise da nossa situação histórica à luz da teoria que propomos. Sendo assim, não há como ignorar a sociedade atual, sistematicamente alicerçada sobre uma totalidade uniformemente composta e hermeticamente fechada em sistemas totalizantes, sejam eles, capitalismo, liberalismo ou mesmo a tão propagada democracia, que só não é mais absolutista graças à massiva ignorância popular em relação ao próprio conceito de democracia. Isso apenas para citarmos alguns exemplos sem fugir a conceitos de máxima abrangência. Ainda assim, poderíamos citar exemplos de sistematizações de menor abrangência, porém não de menor importância tanto social quanto política, econômica, educacional ou religiosa, com as quais sempre nos deparamos e que em suas propostas estão sempre contidas intenções que buscam descaracterizar a individualidade, a alteridade e a diversidade; a fim de sistematicamente instituir uma universalização massiva sobre a qual, com muito maior facilidade, impõe-se um controle e um domínio, de certa forma, caracterizando os espaços a partir de uma idéia de poder e controle que somente torna-se possível numa sistematização universalmente reconhecida e aceita.

Toda forma de ordenamento social é propositadamente chamado sistema, por conter uma proposta, de algum modo, totalizante e absolutista, ou seja, abarcar em si todos os demais, tornando-os iguais. A discussão da diversidade e da alteridade não tem espaço

na sistematização. Ao contrário, o que tem maior espaço é a aniquilação da diversidade e da alteridade. O fato de conceitos menores serem diluídos num conceito de maior abrangência não garante sua conservação enquanto personalidade e enquanto individualidade, ou particularidade conceitual.

Na verdade, não estamos tentando acabar com as instituições e seus institucionalismos, apenas sustentamos a necessidade desses como expressão dos laços naturais de sangue ou de união consensual¹⁹⁵ e que não se insurjam umas contra as outras, como algozes. O firmamento é o melhor exemplo para ilustrar essa idéia, pois nele todas as estrelas, bem como os demais astros, brilham a seu tempo e em seu “espaço”, podem variar de tamanho e até se desconstituírem e, naturalmente, voltar a se constituir, sem, contudo, querer que os demais brilhem da mesma forma ou então que seu brilho seja ofuscado ou apagado, enfim, tem espaço para todos brilharem igualmente.

8.3 A virtude acontece (está) no meridiano (meio)

Vamos aqui nos dar a liberdade de retomar um antigo conhecimento da filosofia aristotélica, apenas para assim fundamentarmos e, porque não, embelezarmos essa perspectiva filosófica, afinal, e como é nossa proposta, no último capítulo tratarmos também da condição estética que de maneira alguma pode ser ignorada, não apenas na filosofia experiencial, mas como em toda natureza filosófica, uma vez que a estética é parte da vida. Assim também podemos contemplar uma relação proximal, ainda que muito tênue, entre a filosofia grega e judaica. Sendo que a filosofia judaica se apresenta num momento tão específico e oportuno em que a razão vê-se diante do abismo que ela mesma criou e a ponto de nele precipitar-se. A filosofia judaica é, assim, a centelha renascente que ilumina o sentido da existência real nela mesma contido.

Sabendo da distância entre as culturas filosóficas de Aristóteles e Rosenzweig, buscamos no paradigma inspirador da moral aristotélica¹⁹⁶ o ponto de partida para um

¹⁹⁵ Cf. ROSENZWEIG, 2005, p.249ss.

¹⁹⁶ Ainda porque, a idéia de que toda e qualquer relação é sempre e necessariamente ética, é presente, senão originária, na filosofia aristotélica.

possível diálogo e conseqüentemente uma interação entre os lados, aos quais nos referíamos no item anterior e que aqui não os apresentamos como opositores, mas que fazem com que o limite mediano entre eles seja tão tênue possibilitando a fluidez dialética da temporalidade real, ou seja, estão tão próximos que de tão próximos se distanciam, ao mesmo tempo que estão tão distantes que de tão distantes se aproximam. Assim também podemos ver que diante da importância da vida e de sua fluidez, os conceitos de espaço e de tempo se relativizam e se desconstituem.

Ainda assim, a virtude¹⁹⁷ tem que surgir, ou melhor, fazer-se como história pessoal da condição do ser, pois não acontece prontamente, como num “insight”. Portanto, a virtude é muito mais o equilíbrio e, sendo assim, pode ser considerada como um justo meio entre dois extremos. A virtude não é um marco estático e sim a proposta mediadora entre os extremos, a geração do diálogo entre um e outro, a proposta de paz entre os estranhos.

“*In medio stat virtus*”¹⁹⁸ ou simplesmente “*in medio virtus*”, é a indicação de busca de um equilíbrio: nem tanto a Deus, nem tanto ao demônio. Muito mais que uma situação limítrofe, a virtude é o meridiano do diálogo, é o instante de encontro e de relação, onde o aniquilamento sequer é cogitado, mas ao contrário é o campo de construção da reciprocidade e da responsabilidade e, porque não, se assim o quisermos, do sentido da vida, não apenas como existência, mas acima de tudo como acontecer.

¹⁹⁷ Ousamos aqui usar a tradução *virtude* mesmo sabendo que, tanto para os gregos (arete) quanto para os romanos (virtus), dão a entender muito mais a excelência da masculinidade, competência ou capacidade, talvez a tradução mais correta seria *virilidade* ligada ao agir masculino. Porém, com a filosofia moderna e o progresso da racionalidade, o termo virtude converteu-se a uma moral estética da qual faremos uso. A referência a Aristóteles é apenas com relação ao equilíbrio, que, no momento em que tende de um lado a outro permeia ambos os lados num laço de aproximação, isso referindo-se à prática do bem e do mal. Assim como na filosofia hindu do Darma e do Karma, onde o primeiro são os extremos da vida e o segundo é o “caminho” percorrido entre eles, ora tende a um, ora a outro, sempre buscando um equilíbrio pacífico entre ambos.

¹⁹⁸ Princípio da moral aristotélica.

9 A CONDIÇÃO ESTÉTICA DA MORAL

Dedicando um pouco de atenção à obra principal de Rosenzweig, *A Estrela da Redenção*, veremos que toda ela está distribuída sobre condições estéticas que auxiliam na compreensão geral da idéia principal da obra, desde o ordenamento dos temas apresentados até a disposição em formato que lembra a Estrela de Davi, a figura mais representativa do pensamento. Mas o que queremos fortalecer e destacar como condição estética é o título do segundo livro da obra “*o percurso ou o mundo incessantemente renovado*”. Vemos aqui uma projeção da vida para dentro da própria vida, ou do mundo para dentro de sua própria mundaneidade e que faz esse percurso como uma eterna renovação de seu ser, ou seja, não se projeta para fora meramente, nem tão pouco, simplesmente se fecha em si mesmo, mas progride num percurso aberto agregando novas experiências e vivências que, ao mesmo tempo que o constituem como tal (como mundo, como vida, como pessoa, enfim como ser) também o renova e o devolve para o caminho do progresso dialético que pode ser pensado como o infinito messiânico, ou aquele que não é ainda, ao mesmo tempo que no presente do indicativo nunca deixa de ser. Renova-se assim o vigor da expressão “o caminho se faz caminhando”, bem como a diversidade de entendimentos dessa mesma expressão, sendo que todas revigoram a força da experiência criadora e do percurso que se faz a partir de sua renovação e que se renova a partir de sua própria experiência.

De maneira alguma seria nosso interesse decretar o fim da esperança futura, ainda porque, este é o tema fundamental da terceira parte da mesma obra. Buscamos ressaltar a importância da temporalidade presente, pois nela é que se dá a realidade da vida, bem como sua renovação, contudo, reforçamos a necessidade da expectativa daquilo que ainda não é, mas que já promete e dá nuances de seu acontecer e que apenas aguarda seu tempo. Numa relação estética como nos acordes musicais, está aqui descrita a importância dos intervalos, ou seja, os tempos musicais do silêncio como preparação para o tempo marcado no fluir musical.

“Assim, onde o reino avança sobre o mundo com passos imprevisíveis e cada instante deve estar preparado para assumir a plenitude da eternidade, o mais distante é aquilo que se espera a cada próximo

instante e, como consequência, o próximo, que é o representante do mais distante, do mais alto, do todo, é atingível a cada instante”¹⁹⁹.

Sendo assim, o futuro não comporta nada que já não esteja anunciado e realizado no presente, mas que por sua característica de fluidez, tende a um tempo adiante do presente, assim podendo projetar-se a um futuro infinito sem perder o momento de realização presente. Retornamos ao exemplo anterior da estética musical, onde toda a sinfonia está clara já no primeiro acorde, mas, ainda assim, é necessário aguardar a execução da sinfonia para então encontrar seu sentido de realização.

Nesse sentido, a moral é fundamentalmente consciência, ação e perspectiva, estando aí contida a necessidade estética da moral, esclarecendo assim, porque “não basta ser moral, é necessário parecer”²⁰⁰, muito embora, ser e parecer sejam realidades bem distintas. Ainda porque, uma ação moral não se realiza no caos, ou à revelia da natureza ou de quem sofre a ação. O agir exige ordem e consentimento.

“Só em aparência o ato de amor opera sobre o caos de quem quer que seja. Na verdade, mesmo sem saber, pressupõe que o mundo, todo o mundo com o qual o amor tem algo que ver, é vida que cresce. O fato de o mundo possuir uma existência criatural não lhe basta; exige muito mais do mundo; duração conforme a lei, conexão, articulação, crescimento, em suma, tudo aquilo que ele mesmo, na liberdade anárquica, na imediatez, na instantaneidade de sua ação, parece negar. Mas justamente porque conscientemente o nega, inconscientemente o pressupõe. A alma, como objeto da própria obra de animação, exige uma vida articulada, sobre essa exercita sua liberdade”²⁰¹.

Assim, embora havendo o entendimento da presentificação do sentido da existência da vida, a ação não se resume a uma “perfumaria” do “aqui-e-agora”, mas se engaja no ordenamento do bem-comum futuro, uma vez que a fluidez da vida abre as portas para um por-vir que se projeta até seu limite maior, a morte, enquanto existência, mas que se projeta também além dessa, na possibilidade da imortalidade, enquanto alma, espírito, sopro de vida, ou como nosso entendimento permite nomeá-lo. A redenção é,

¹⁹⁹ ROSENZWEIG, 2005, p.236.

²⁰⁰ Sabedoria referente à “Odisséia”, na qual, a esposa de Ulisses, Penélope, não basta ser honesta, tem que parecer honesta.

²⁰¹ ROSENZWEIG, 2005, p.249.

segundo esse entendimento, a estética da vida, pois “*cada instante redime o hoje por destiná-lo à eternidade*”²⁰².

Essa destinação é responsável pela não-finalização da história, ou seja, no instante em que a vida encontra-se em plena satisfação e na completude de seu si mesmo, não projetando absolutamente nada a título de um “futuro incerto”, então a vida terá encontrado a morte e a história terá chegado a seu fim²⁰³ e o espírito terá retornado à sua unidade, mas isso somente na perfeição do sistema fechado.

9.1 Sobre a unidade não contraditória

Na verdade o que buscamos tratar aqui é muito mais da complementaridade entre as realidades que podemos tranquilamente continuar nominando-as como realidade objetiva e realidade subjetiva. Queremos ainda, ir um pouco além dessas, para assim também reafirmar a unidade necessária do nada e do ser e de como esses são realidades criadoras. Como já é visto em todo esse trabalho e segundo a proposta do filósofo inspirador e norteador deste, buscamos rever a proposta estrutural tanto da filosofia quanto da sociedade, a fim de propormos uma discussão que vise unicamente as relações de alteridade como fundadoras da racionalidade que aqui buscamos compreender. Podemos retomar toda a filosofia clássico-tradicional e reafirmar que para termos uma relação, é necessário que os relacionáveis estejam no mesmo nível, sem criar nenhum problema, uma vez que as estruturas é que criam (ditam ou estabelecem) níveis de diferenciação. Não tendo tal problema, então tudo pode ser relacionável, mantendo-se o princípio da diferenciação, como aliás o é. Nesse sentido não teremos opostos, nem tão pouco contraditórios, mas teremos instantes de relação entre alteridades diferenciáveis. Assim também não podemos afirmar uma unidade ou igualdade universal. Podemos sim afirmar relações criadoras de complementaridade. Dessa forma, objetividade e subjetividade, ser e nada e, ousamos dizer, morte e vida, não estão em posições contrárias, mas em constante relação, reafirmando a propositada e necessária colocação do “e” e não do “ou”.

²⁰² Idem, p.250.

²⁰³ Em relação ao fim da história, pode-se ver a obra “*O fim da história e o último homem*”, de F. Fukuyama, 1992.

A necessidade da “abstração” do que não é, para chegar ao que é, dá à filosofia tradicional seu caráter de fechamento estrutural em busca da superação das diferenças para alcançar a igualdade universal, assim é fácil compreender e aceitar que: para se chegar ao Ser é necessário eliminar o Não-Ser (Nada); para se chegar à essência é necessário eliminar toda realidade aparente; para se chegar a Deus é necessário eliminar todo o humano e o mundano. Mas como pode? Pois se o que faz o santo é justamente aquilo que não pertence à sua santidade, ou seja, sua realidade mundana? Não buscamos relacionar as realidades apenas porque não temos como fugir delas, mas porque esse é exatamente o ato criador, ou seja, a ação relacional é a criadora da realidade, seja ela objetiva, subjetiva ou transcendente de qualquer natureza. Então a realidade é constituída exatamente por aquilo que tradicionalmente estaria fora da história, ou seja, a elementaridade mundana, humana e divina, como constitutivos múltiplos e não excludentes.

9.2 O ensinamento

Tendo em vista que o projeto original da filosofia experiencial constitui-se em boa parte numa proposta de vida de acordo com as especificidades propriamente humanas, sem ignorar a necessidade de uma co-existência integrada com o mundo e com Deus, como elementos indispensáveis à realização da experiência humana, sem menosprezar ainda, a possibilidade de uma instância regradora que se ponha, a partir e por ordem da realidade fática, como instrumento de mediação das individualidades e, portanto, como instância magistral da ética, não enquanto poder de coerção, mas como “pedra de toque” para uma ação segura, não poderíamos ignorar a importância do ensinamento como a mediação no processo de co-existência ou, em outras palavras, de convivência. Assim educar é proporcionar momentos e experiências éticas, ou seja, momento possibilitador de relações.

Se pensarmos que, de acordo com a filosofia experiencial, uma experiência ética deve necessariamente integrar todas as especificidades da pessoa, razão, emoção, sensação, enfim, físico, psíquico e racional, então a filosofia experiencial é, antes de tudo, uma proposta de paz consciente de si para si mesmo, a fim de que possa refletir como exemplo

na convivência responsável com o diferente, enquanto tal e enquanto proposta de relação ética.

Aceitando o ensinamento como acontecimento capaz de gerar experiências integradoras e facilitadoras da relação “eu e outro”, então não precisamos nos preocupar com particularidades de aparências como técnicas de politização ou socialização do indivíduo, pois isso já está contemplado no ensinamento da própria experiência. Ainda porque, sempre que faz-se referência à socialização ou politização, pressupõe-se a necessidade de instituições nas quais esse processo acontecerá através de métodos formativos e não através de experiências criadoras de consciência e de co-participação responsável. Tão pouco pode-se pensar aqui um famoso jargão educacional: “criando responsabilidades”, tendo em vista que responsabilidade não é um conhecimento ou cabedal de conhecimentos armazenáveis, mas ao contrário, é, primordialmente, ação. Assim o ensinamento perde seu sentido de plataforma de conhecimentos transferíveis, para se converter em momento de experienciação ou, melhor dizendo, experiência-ação²⁰⁴.

O aprendizado é a plenificação da duração, conforme já acenamos no terceiro capítulo. Aprender é fazer a experiência de vida no seu devido tempo. Assim, a aprendizagem só será completa quando a experiência for completa. Por isso podemos afirmar que a todo instante estamos realizando uma aprendizagem nova e que essa só é completa quando a vida for completa, ou seja, na morte. Retornamos, assim, à idéia inicial da morte como promotora da busca pelo todo que só pode ser plenificada nela mesma.

Princípio e fim encontram-se efetivados num mesmo instante de realidade única na qual cada instante é seu início e seu fim como presença fática de si para si mesmo, sendo que a aprendizagem é a vivência de cada instante a seu tempo, vivência essa, da qual, na expectativa de contemplar a realização plena de sua humanidade, surgem elementos que vão produzindo inovações inusitadas e até imprevisíveis.

²⁰⁴ Entendemos que a vivência como compromisso e responsabilidade já é um ensinamento, embora adotaremos a seguir como exemplo, o que não deixa de ser também. Mas acima de tudo, o aprendizado é já a realização da experiência da vida e essa experiência é, como demonstramos ao longo dessa dissertação, uma opção pela vida, um compromisso, enfim, uma ação em prol da vida.

9.3 O exemplo

Pode-se afirmar que o ensinamento é muito mais o exemplo vivo e presente que dá prova cabal de uma vivência plena de sentido realizado que propriamente a argumentação de possibilidades de experiências, uma vez que, tanto a experiência torna-se indizível, quanto a compreensão torna-se improvável frente à descrição da experiência. Assim a melhor forma de ensinar é vivenciando e fazendo a realidade acontecer em seu tempo presente. Com o exemplo, a experiência não se individualiza a ponto de se prestar apenas ao aprendizado de quem vive efetivamente a experiência, mas se traduz num aprendizado exemplar que não obriga outros à mesma experiência para chegar ao mesmo aprendizado.

Como afirmamos anteriormente, só a prova ocular pode dar testemunho, mas esse testemunho não só não pode ser compreendido em seu sentido, como também não pode ser experienciável e, portanto, não se presta como ensinamento, uma vez que vivências produzem ensinamentos e aprendizados, mas o contrário é pouco provável.

O exemplo é o melhor ensinamento justamente porque ele não está preocupado em ser ensinamento, mas tão simplesmente em ser experiência de vida e como tal, proporcionador de outras experiências tão duradouras quanto. O testemunho não traduz, por sua limitação e por sua distância da experiência, todo o vigor da própria experiência de vida, ainda que esse testemunho seja prestado por quem realiza a experiência.

É essa, precisamente a diferença entre o mapa da cidade e a própria cidade, conforme já o adotamos anteriormente. O mapa permite percorrer a cidade mas jamais dará a conhecer a cidade, conhecimento este que somente a cidade mesma poderá proporcionar no momento em que for feito o seu percurso. Entende-se assim o sentido do dito popular “as palavras convencem, os exemplos arrastam”. Quando a existência, em sua natureza mais cotidiana consegue comover e sensibilizar, a fim de que por ela ao menos um instante seja dedicado, aí está um bom exemplo de que a vida exige e merece respeito, além da confirmação de que nela encontra-se a realização de todo o sentido da existência. Assim, o simples ato de viver converte-se em exemplo para a própria vida.

9.4 Alteridade como fundamentação da matriz epistemológica

Tratar a realidade a partir da condição de racionalidade não representa necessariamente um retorno e confirmação do estatuto do entendimento racional clássico no qual a relação fundante é de abstração e de determinação como retorno da abstração para a realidade. A matriz epistemológica da racionalidade a que nos referimos e buscamos fundamentar é aquela na qual a alteridade, ou para ser mais fiel ao pensamento de Rosenzweig, a multiplicidade (diversidade), é o ponto de partida tanto para o entendimento da realidade, quanto para a construção da mesma enquanto essencialmente alicerçada na condição da relação eu-outro. A “razão relacional de alteridade”, se assim pudermos definir, é a que buscamos articular nessa fundamentação filosófica inicial. Só assim pode-se falar em uma ética universal de indivíduos (pessoas), bem como numa consciência moral da ação criadora.

Essa proposta difere da simples condição de “pôr-se no lugar do outro”, o que seria uma forma natural de “piedade”, que não deixa de ser também uma abertura para o outro, por entendermos que essa apenas transfere a tendência egocêntrica do “eu” para o “outro”, transformando esse outro em um eu igualmente egoísta. A proposta da alteridade como fundamento da matriz epistemológica exige o reconhecimento do eu e do outro enquanto pessoa existente num mundo temporal, no qual se manifesta através de sua personalidade e no qual nenhum está só, mas interagem um com o outro como diferentes e como múltiplos, que contribuem para que ambos sejam o que são. Portanto não basta trocar de lugar, mas é necessário assumir o outro como paradigma da diferença. Ele não é objeto, é o olhar a partir do qual vejo o mundo e vejo a mim mesmo.

9.5 A crítica necessária

De tudo isso o necessário é o especificamente humano, ou seja, a crítica como crítica do próprio humano com toda a natureza que o cria e que permite sua identificação como humano. A crítica necessária é a crítica do homem todo, ou a ecocrítica como análise

da totalidade da condição humana e tudo aquilo que, enquanto facticidade real está em relação direta com a humanidade e essa com aquela. Assim a crítica aqui assume seu conceito original de juízo, julgamento e análise e não simplesmente um poder de negação como comumente é aplicada a crítica.

Embora não seja essa nossa intenção, não temos como fugir de um ordenamento prioritário mínimo, haja vista que a crítica, embora também tendo a alteridade como paradigma, ocorre sempre a partir de uma personalidade ou mesmo de uma realidade pessoal específica. Como não queremos cair num processo regressivo ao extremo a fim de estabelecer um ordenamento prioritário e como a crítica aqui referida é uma particularidade humana pode-se tranquilamente desenvolvê-la a partir dessa realidade, sem ignorar ou diminuir nenhuma particularidade dessa mesma realidade, considerada como uma totalidade.

Postulando a (re)conquista da dignidade humana a partir daquilo que o homem possui de mais humano e que o faz partícipe da realidade divina e da realidade mundana, Rosenzweig intenta uma retomada do humano sobre si mesmo a fim de lhe conferir maior “visibilidade” sobre seu acontecer no tempo e no espaço que lhe é específico e no intuito de que realize a crítica de si mesmo não como uma interrupção do fluxo da história mas sim como ação capaz de pô-lo na presença de si mesmo, a fim de que a crítica seja primeiramente autocrítica, para só então reverter-se em crítica consistente da realidade considerada.

Em toda sua obra, Rosenzweig busca, assim como posteriormente Levinas, “chocar a filosofia com aquilo que não é meramente (não está legalmente inscrito na esfera de domínio) filosófico”, ou seja, com aquilo que representa justamente a fragilidade da filosofia, o incompreensível para ela, o inatingível em virtude da rigidez conceitual da racionalidade filosófica tradicional e que por essa mesma rigidez, a atrela a estreitas esferas de meras definições conceituais. A filosofia experiencial não busca absolutamente, definições temporais estáticas que camaleia a realidade, para assim enredá-la em sua teia e então racionalizá-la numa clara intenção de domínio. É exatamente na fragilidade da filosofia que se encontra a experiência capaz de criar vida e salvar a própria filosofia de suas amarras conceituais, sem, contudo, desconsiderar o momento de necessidade conceitual tanto para a humanidade do homem quanto para a filosofia. Assim, a crítica da

filosofia é propriamente a crítica da humanidade do homem, da divindade de Deus e da mundaneidade do mundo, traduzido na possibilidade e na expectativa da redenção como a compreensão da racionalidade que permeia essa totalidade.

De fato, como afirmamos na introdução dessa dissertação, a filosofia acontece na mais prosaica das quotidianidades, naquele ínterim da facticidade onde a realidade dá sinais de sua efetivação, mas ainda não é efetivamente. Ainda porque, não faz sentido perguntar pelo sentido do que já é passado, mas sobre aquilo que está na iminência de se constituir, sobre esse cabe perguntar por sua racionalidade.

CONCLUSÕES

O encantamento diante do todo e a longínqua pretensão de conhecê-lo e supostamente exercer algum poder determinante sobre ele leva ao desvirtuamento da filosofia pelo desencantamento e distanciamento com a realidade proximal do ser existente. A busca pelo todo permite ignorar a importância fundamental das particularidades por querer que, ao se chegar à totalidade, essas estejam presentes e automaticamente guardadas na mesma totalidade. Sabemos que isso se dá apenas de forma representativa e, portanto, não contempla a personalidade individual. Essa totalidade se completa na idéia de ser, mas não realiza nem o ser nem seu sentido, a menos que esse lhe seja adjetivado. O ser (existir) realiza-se em sua essência e sentido no relacionamento experiencial da realidade fática.

Mesmo quando a realidade elemental se mostra detentora de seu juízo original e de sua orientação no fazer-se realidade a partir do relacionamento autônomo, ainda assim, consegue-se inculcar em sua origem um espírito totalizante com a pretensão de que toda a realidade histórica com ele se encontre em seu final, a fim de produzir sistematizações hermenêuticas sobre as quais se podem estabelecer controle racional, tendo em vista a limitação pré-estabelecida, com princípio e fim em que se encontra limitada a compreensão da realidade.

O que Rosenzweig propõe é um sistema aberto baseado radicalmente na relação de responsabilidade recíproca, capaz de salvaguardar não apenas as individualidades, enquanto sustentáculos da relação, mas também a realização da própria realidade vital como relação. Assim as relações Deus, homem e mundo; eu e tu; ou mesmo dos conceitos de criação, revelação e redenção são sinônimos de uma relação de presença, componente de uma realidade temporal mundana.

Da mesma forma, é que se dá a relação entre experiência e consciência como sendo uma relação temporal direta, ou seja, não há separação entre elas, ambas se dão ao mesmo tempo em que se relacionam. Trazemos para o centro da discussão o elemento tempo como presentificação da realidade, isto é, a relação de passado e futuro num único

elemento de tempo, o presente, como o instante capaz de realizar plenamente o conceito de existência. Mas uma existência que é vida e, essencialmente, expectativa e fluidez.

E o que mais pode ser a vida senão expectativa? Expectativa, inclusive da própria vida. Expectativa de que o tempo se dê e nele a vida aconteça como algo que ao acontecer encontre seu sentido; não porque ele já estava ali, mas porque o acontecer como expectativa é sempre uma construção de sentido. A expectativa faz com que a vida não deixe escapar à sua experiência um só instante, no intuito de, no menor instante, encontrar a realização plena de seu sentido. Assim, fazendo uso de uma redundância, perguntar-se pelo sentido já não mais faz sentido, uma vez que este é construção, é temporalidade, é experienciação, é fluidez, enfim, é vida. Dessa forma, ou o sentido encontra-se realizado na própria experiência ou então do que vale perguntar por ele?

Na complexidade do mundo moderno temos a impressão que a vida não mais possui uma fluidez própria e nem mesmo uma expectativa como realizadora de seu sentido nas relações mais quotidianas. A vida tomou carona na avalanche da revolução tecnológica e da geração de culturas passageiras, a ponto de a existência não mais se identificar com seu ser enquanto personalidade e com as relações que se permite estabelecer como constitutivos do próprio sentido de ser. No mundo moderno, viver o instante presente significa seguir modismos passageiros e absolutamente desconexos de qualquer relação de responsabilidade recíproca.

O pensamento de Rosenzweig pode ser traduzido como uma oferta de paz entre os diferentes, mas também para com o si-mesmo, a fim de (re)orientá-lo na construção experiencial do próprio sentido de sua existência. Realizando, especificamente, o conceito de revelação como orientação e, como tal, repleto de expectativas de efetivação da redenção que é a realização do sentido da existência pela própria existência.

Conjugado ao entendimento de que a filosofia possui recursos racionais suficientes para compreender a cadeia de relações que se estabelecem na facticidade do mundo real, entendemos que a educação tem papel fundamental como mais que um mero sistema de socialização, para não admitir uma “patologização social”, da maneira que trata Michel Foucault e acima de tudo, como promotora da alteridade enquanto proposta de relação de complementação recíproca e criadora de uma idéia de sociedade desvinculada da idéia de institucionalização do ser e do pensar numa massa desprovida de personalidade

e de individualidade. Uma educação que não seja em nada parecida com essa que se propõe basicamente em formar pessoas, de acordo com patológicos padrões sociais e então enquadrá-los nesses padrões pré-concebidos, como se isso representasse um modelo de socialização. Também não pode ser uma viagem à meta-realidade, como se tudo fosse ideologias e divagações abstratas, guiando para um afastamento da realidade temporal, eximindo da responsabilidade para com a vida e criando um mundo de fantasia. Ao contrário, é sensato para a educação transitar pela realidade fática, permeando suas entranhas, fixando nelas o sentido da vida e o compromisso criador que essa mesma vida exige. Enfim, a educação tem o papel de facilitadora da consciência da experiência da realidade mesma.

Assim ousamos concluir que a particularidade humana é a crítica no sentido mais amplo do termo. A condição de conscientemente voltar-se sobre sua realidade e sobre si mesmo, elaborar um julgamento de sua história, projetar um futuro e realizar tudo isso no instante presente como sendo sua única propriedade e como aquele que diretamente lhe cobra uma decisão, um compromisso. Isso tudo só é possível após satisfazer uma condição essencial, a existência real, sem essa tudo o resto se desfaz em nada. Tal existir como realidade representa absolutamente mais que o simples estar-aí, é sim um relacionar-se, ser-com, esse é o real sentido do existir. Enfim, é a capacidade de estabelecer relações de complementaridade que façam da diversidade o ponto de partida para a compreensão, inclusive da existência individual.

Relacionar-se é estabelecer e assumir compromisso com a vida, com o diferente e com o si-mesmo, como sendo a diversidade constitutiva do sentido do existir. Da natureza relacional é que emerge, numa dialética criadora, o sentido de ser e de pensar a própria existência, que nada mais é que aquilo que a própria criatura é capaz de criar a partir das relações livres e autônomas que essa mesma criatura puder estabelecer.

Além do sentido, do conhecimento e da compreensão da mesma existência, outras particularidade, como a personalidade, o caráter e a responsabilidade se fundamentam na natureza relacional capaz de sustentar uma ética que se pretenda universal enquanto realize a liberdade humana sem negligenciar suas especificidades mais particulares e suas vontades propriamente humanas.

Assim, o ser humano não é constituído de sentido, mas é constitutivo e construtor de sentido para seu ser e seu existir, a partir das relações que se propõe e que é capaz de estabelecer com o diferente enquanto complemento de seu si-mesmo e de seu outro. Dessa forma, as relações é que dão o que pensar. Nesse sentido, podemos ainda afirmar, que a filosofia de Rosenzweig é, de certa forma, uma filosofia do conhecimento porquanto preocupa-se não com o sentido de ser, mas se ainda faz sentido perguntar-se pelo sentido, uma vez que ele é fruto da construção realizada através da experiência da facticidade do real e, que em última análise, se traduz na forma de conhecimento, ou se quisermos, na compreensão da racionalidade relacional.

Das experiências fáticas emana a racionalidade relacional capaz de tornar compreensíveis as relações que constituem a pessoa no seu todo – caráter, personalidade, intelectualidade, vontade – bem como a consciência moral de seu agir que estará alicerçada em suas experiências realizadas. As relações se constituem como vias de mão dupla exigindo a alteridade como paradigma e como matriz epistemológica norteadora das relações e das experiências perpassadas pela racionalidade relacional. O diferente é o ponto de partida para a compreensão do si-mesmo e para a realização do sentido de seu existir.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986(a), 254p.
- ADORNO, Theodor W. *Dialectica Negativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1986(b), 407p.
- _____. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, 188p.
- _____. *Mínima Moralia*. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1993, 216p.
- _____. *Palavras e Sinais: Modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995, 259p.
- BENJAMIN, Walter. *Textos Escolhidos*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 343p.
- BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. Rio de Janeiro: Delta, 1946, 363p.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977, 170p.
- DURKHEIM, Emile. *A evolução pedagógica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995, 325p.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, 489p.
- GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo: A História da Filosofia Judaica Desde os Tempos Bíblicos até Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 2003, 480p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003, 545p.
- _____. *Filosofia da História*. Brasília: UnB, 1995, 373p.
- _____. *Science de la Logique*. Primeiro Tomo – Segundo livro: *La Doctrine de L'essence*. Paris: Aubier-Montaigne, 1972, 296p.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, 229p.
- HORKHEIMER, Max. *História, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, 214p.
- _____. *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*. Editions Gallimard, 1974, 281p.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, 325p.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1990, 149p.

_____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Martin Claret, 2002, 605p.

LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del Sujeto*. 2ª ed. Madrid: Caparrós Editores, 2002, 170p.

_____. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivato (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1997, 302p.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005, 159p.

MOSES, Stéphane. *L’Ange de L’Histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Seuil, 1992, 259p.

MÜNSTER, Arno. *La Pensée de Franz Rosenzweig: Actes du Colloque parisien organisé à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 1994, 236p.

RASCENTE, Marianna. *La morte come critica alla totalità: Franz Rosenzweig e Theodor W. Adorno*. (Tese de Láurea). Bologna: Università Degli Studi di Bologna, 2001, 247p.

ROSENZWEIG, Franz. *El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo*. Trad. Alejandro del Rio Herrmann. Madrid: Caparrós Editores, 1994, 99p.

_____. *El Nuevo Pensamiento*. Trad. Francisco Jarauta. Madri: Visor, 1989, 126p.

_____. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. No prelo.

_____. *La Stella della Redenzione*. Milão: Vita e Pensiero, 2005, 435p.

_____. *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1997, 508p.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Práxis e Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, 136p.

SCHELLING, F. W. *A Essência da Liberdade Humana: Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Petrópolis: Vozes, 1991, 87p.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999, 145p.

_____. *Hegel e o Infinito: alguns aspectos da questão*. In. Veritas, V.50, nº2, junho de 2005, p. 155 – 174.

_____. *O Tempo e a Máquina do Tempo: Estudos de Filosofias e Pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, 162p.

_____. *Razões Plurais: Itinerário da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, 232p.

_____. *Rosenzweig entre a História e o Tempo: o sentido crítico de Hegel e o Estado*.

_____. *Sentido e Alteridade: Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, 238p.

_____. *Sobre a Construção do Sentido: O Pensar e o Agir entre a Vida e a Filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003, 103p.

_____. *Totalidade e Desagregação: Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, 198p.

SUSIN, Luiz Carlos, et alii (orgs.). *Éticas em Diálogo. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, 380p.

_____. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984, 485p.