

SUBSTANCIALIDADE E PRESENÇA: ACENOS DE GUMBRECHT PARA O CONCEITO HEIDEGGERIANO DE SER

SUBSTANTIALITY AND PRESENCE: WAVES FROM GUMBRECHT TO THE HEIDEGGERIAN CONCEPT OF BEING

*Sabrina Ruggeri*¹

Resumo: Nosso trabalho se detém na proposta de leitura do conceito heideggeriano de Ser que Gumbrecht desenvolve a partir de uma aproximação com a noção de presença; o cerne da aproximação proposta por Gumbrecht entre as duas noções reside no caráter de *substancialidade* compartilhado por ambas. A noção gumbrechtiana de presença pretende antes de tudo resgatar a relação material e espacial com o mundo das coisas a partir da consideração do corpo como parte integrante de nossa existência. A leitura gumbrechtiana do conceito de Ser, deste modo, pretende desvelar o caráter de substância do Ser e então compreender o seu movimento de autorrevelação como o vir-à-frente de uma coisa que ocupa lugar no espaço e que assim se mostra como *presente*. A proposta de leitura de Gumbrecht pode ser tomada, por fim, como uma importante contribuição para a crítica da metafísica quando compreendemos a noção de presença como uma abertura para o pensamento acerca de um novo modo de relacionamento com o mundo, ao mesmo tempo em que o Ser tomado como substância se ilumina em seu caráter não-conceitual, negando o estatuto hegemônico da hermenêutica e, acima de tudo, a objetificação metafísica.

Palavras-chave: Gumbrecht. Heidegger. Metafísica. Cultura. Verdade.

Abstract: Our paper focus on the proposal of reading to the heideggerian concept of Being that Gumbrecht develops from an approach with the notion of presence; the core of the approach proposed by Gumbrecht between the two notions lies in the character of substantiality shared by both of them. The gumbrechtian notion of presence intends most of all to rescue the spatial and material relationship with the world of things from the consideration of the body as an integral part of our existence. The gumbrechtian reading of the concept of Being thus intends to disclose the character of substance of Being and so understanding its movement of self-revelation as the manifestation of a thing that occupies a place in space and in this way shows itself as *present*. The reading proposed by Gumbrecht can be considered, lastly, as an important contribution to the critics of metaphysics when we understand the notion of presence as an opening to the thought about a new way of relationship with the world, at the same time that Being considered as a substance illuminates itself in its character non-conceptual, denying the hegemonic statute of hermeneutics and, most of all, the metaphysical objectification.

Keywords: Gumbrecht. Heidegger. Metaphysics. Culture. Truth.

* * *

¹ Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. E-mail: sabrinarufrei@gmail.com

Mesmo uma breve apresentação dos traços gerais do pensamento gumbrechtiano pede pela referência à noção de presença – torna-se impossível, senão simplesmente inútil, tratar das várias facetas da obra de Hans Ulrich Gumbrecht sem atentar para o alcance e a relevância da noção de presença e do projeto que lhe segue. O principal objetivo de Gumbrecht, de modo geral, encontra assim duas vias de realização: em primeiro lugar, rebelar-se contra o estatuto exclusivo do método da interpretação nas ciências humanas, e junto desta, exercer uma atenta crítica da cultura contemporânea que dê conta da carga metafísica de nosso cotidiano. Um mesmo objetivo, portanto, se nos atermos à *presença* gumbrechtiana: por um lado, a noção de presença emerge ao mesmo tempo como uma ferramenta de análise complementar ao esquematismo da atribuição de sentido, e como uma alternativa à tese da universalidade da hermenêutica nas ciências humanas; por outro lado, a partir desta noção, Gumbrecht pretende elevar ao nível de projeto pós-metafísico a tese de que nem tudo numa cultura se resume ao sentido, e de que o componente material e espacial de nossa existência deve ter a sua dignidade preservada – tanto no cotidiano, como nas práticas acadêmicas.

Assim, a noção de presença emerge com uma função bastante específica: contrapor-se ao estatuto hegemônico da interpretação. Se o elemento espacial e material de nosso relacionamento com o mundo passa pelo processo de um gradual esquecimento em nossa cultura, o antídoto certo para a descorporificação contemporânea é a noção de presença: Gumbrecht pretende se referir a uma relação espacial com o mundo onde as coisas se mostram como “presentes”, isto é, como tangíveis aos nossos corpos e capazes de exercer um impacto imediato sobre estes². Com esta tese, Gumbrecht afirma diversas vezes ter “sujado as mãos”, pois resgatar o aspecto material de nossa existência e de nossa relação com o mundo requer que se trabalhe com noções tomadas como “ingênuas”, ou então ultrapassadas devido à carga realista destes termos (principalmente no interior do cenário construtivista que exerce grande influência nas ciências humanas). Se é a coisidade do mundo que Gumbrecht pretende reencontrar, a ideia de substância se torna então essencial na tarefa de reconsiderar as coisas a partir de seu simples caráter de coisa, isto é, de corpos que aparecem para nós a partir de uma determinada configuração no espaço.

² GUMBRECHT, H. U. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010, p. 13.

Resta esclarecer a partir de que cenário exatamente a noção de presença exerce a sua contraposição: na desmontagem do estatuto exclusivo da hermenêutica, Gumbrecht precisa demonstrar como funciona a tese da universalidade da interpretação, isto é, o fundamento sobre o qual esta repousa, e para isto, deve necessariamente se reportar à história da metafísica ocidental, concentrando-se na modernidade – o momento específico no qual um relacionamento com o mundo fundado exclusivamente na atribuição de sentido teve seu início. Deste modo, a crítica à modernidade desenvolvida por Gumbrecht a partir do objetivo de arejar as práticas epistemológicas das ciências humanas, no momento em que resgata temáticas como o legado cultural da modernidade quanto à relação que travamos com o mundo das coisas, toca de modo significativo a obra heideggeriana: tanto a crítica ao exclusivismo do sentido como a crítica ao esquecimento da questão do Ser tocam uma e a mesma questão, o problema da metafísica, que na modernidade alcança sua realização máxima na forma do paradigma sujeito-objeto. A partir deste cenário, a estratégia de Gumbrecht consiste em investigar o fundamento histórico do fenômeno da absolutização do sentido em nossa cultura (e da paralela absolutização do estatuto da interpretação nas ciências humanas), cuja investigação conduzirá Gumbrecht até a reflexão acerca do mecanismo propriamente envolvido no processo de atribuição de sentido: o dualismo moderno.

A partir daqui, torna-se especialmente esclarecedora a tipologia construída por Gumbrecht entre uma “cultura de presença”, mais voltada para a relação corpórea e substancial com o mundo e consigo mesmo, e uma “cultura de sentido” (ou “cultura do sujeito”), na qual o cerne das relações pertence à atribuição de sentido. Gumbrecht insiste na ideia de que essa tipologia funciona como um ensejo para a reflexão centrada nas disparidades entre as duas dimensões, mas de que em nenhum momento se crê na possibilidade de uma apresentação real da polaridade articulada por estes conceitos; antes, os termos “cultura de presença” e “cultura de sentido” são conceitos de tipos ideais no sentido de Max Weber, isto é, são construções conceituais que auxiliam na análise dos fenômenos pretendidos no que diz respeito a uma maior clareza e articulação. Gumbrecht desenvolve então a temática da relação do humano com os objetos materiais do mundo a partir da tese central de que esse relacionamento se estabelece sempre por uma via dupla de dimensões conflitantes, as dimensões da presença e do sentido. No caso específico da

vivência estética (e mesmo no relacionamento com qualquer objeto cultural), a relação estabelecida com o objeto nunca se dá somente a partir da dimensão da presença, ou somente a partir da dimensão do sentido – a flagrante inexistência de uma harmonia entre os dois polos provoca antes um movimento que conduz o espectador numa oscilação entre os efeitos de cada dimensão: “Em alguns momentos – basta pensar na dança – encontramos muito mais próximos do lado da presença; em outros – por exemplo, quando lemos um romance –, muito mais próximos do lado do sentido ou do sujeito”³. Essa vivência oscilante, neste caso específico da leitura de um romance ou da fruição de um espetáculo de dança, dá-se porque mesmo quando nos concentramos no sentido de um texto e na posição autorreflexiva que acompanha o ato da leitura, ainda assim estamos em contato com a textura do papel e seu cheio agradável, vemos o contorno da fonte escolhida para o texto e acompanhamos o ritmo que a prosa assume, mesmo que distante de uma forma delimitável – do mesmo modo, quando nos abandonamos à euforia de acompanhar aquele corpo que parece voar sobre o palco, ainda assim, e inevitavelmente, flagramo-nos a interpretar passos e movimentos da dança.

A tipologia construída por Gumbrecht com base na relação dicotômica entre sentido e presença (e na impossibilidade de um equilíbrio entre os dois polos), aplicada à condição da cultura contemporânea, extrai enfaticamente a conclusão de que nos situamos no polo da cultura do sujeito – encontramos-nos já sempre mobilizados pela interpretação, tendemos de modo acentuado para uma constante atribuição de sentido a tudo o que vem ao nosso encontro. A dimensão da presença, deste modo, aparece sempre como secundária, como uma esfera esquecida de nossa relação com o mundo das coisas, ainda que atuante – em outras palavras, sempre nos encontramos numa relação de presença com o mundo das coisas, porque possuímos corpos que são tocados e que ao mesmo tempo também tocam a superfície do mundo. Permitindo-nos um adiantamento em nossa exposição, podemos dizer que a dimensão da presença em nossa cultura se encontra entregue à condição de um provocante esquecimento, mesma direção para a qual Heidegger teria apontado com seu conceito de Ser. Portanto, todo o esforço de Gumbrecht vai na direção de reconquistar essa dimensão esquecida, de chamar a atenção para a sua vigência, resgatando no centro de todo

³ GUMBRECHT, H. U. *Graciosidade e estagnação: ensaios escolhidos*. Org. Luciana Villas Bôas; Tradução de Luciana Villas Bôas e Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2012, p. 117.

o projeto o componente propriamente material de nosso relacionamento com o mundo, e nisto já vai uma boa dose de espacialidade – afinal, as coisas que estão “presentes” para nós se apresentam sempre numa relação espacial com nossos corpos: “As coisas se encontram mais próximas ou mais distantes de nós. Podemos tocá-las ou não, elas podem nos ameaçar fisicamente ou não”⁴. Assim, antes de atribuir sentido a essa coisa concreta que de algum modo sempre envolve nossos corpos e afeta nossa sensibilidade, os efeitos de presença cuidam de liberar nossa capacidade quase abandonada de “estar ali”, de encontrar-se presente e receptivo ao ambiente, numa postura atenta à substancialidade do mundo – à qual nenhum sentido pode alguma vez ser satisfatoriamente empregado.

No desdobramento das diferenças centrais entre uma cultura de sentido e uma cultura de presença, uma distinção apresentada por Gumbrecht em especial nos é amplamente esclarecedora: a autocompreensão humana (no sentido de uma “autorreferência dominante”⁵) em cada tipo ideal de cultura e a relação com o mundo das coisas que é travada a partir daí. Na cultura de sentido, a autocompreensão humana está fundada na ideia de que nossa existência corresponde ao âmbito da consciência, numa concepção “cartesiana” de autorreferência, como afirma o próprio Gumbrecht; enquanto consciência, portanto, nossa essência é concebida como uma substância espiritual da qual permanece ausente qualquer noção de corporeidade. Já a cultura de presença, como seu polo oposto, deve justamente abarcar ao mesmo tempo as noções de consciência e de corpo como componentes da autocompreensão humana que aí toma espaço. A partir da autorreferência de cada um dos polos de tipos ideias de cultura, estrutura-se uma relação diferenciada com o mundo das coisas: no lado da cultura de sentido (ou como Gumbrecht reforça quando a chama também de “cultura do sujeito”), o fundamento desta relação se encontra numa tomada de posição do homem que o torna essencialmente excêntrico e estrangeiro ao mundo – a exclusão do corpo no entendimento da própria existência faz com que se crie um verdadeiro “hiato ontológico” entre autorreferência e mundo⁶ (ou entre mente e mundo a partir da formulação moderna), isto é, de um lado a substância espiritual que observa o mundo e lhe atribui sentido, e do outro, a substância material inerte da qual o homem não pode fazer parte. Esse dualismo de substâncias presente na autocompreensão

⁴ GUMBRECHT, *Graciosidade e estagnação*, p. 117.

⁵ GUMBRECHT, *Graciosidade e estagnação*, p. 118.

⁶ GUMBRECHT, *Graciosidade e estagnação*, p. 118.

típica de uma cultura de sentido é a fundação a partir da qual se constrói a atitude hermenêutica, em outras palavras, o mecanismo através do qual se dá a “produção de sentido”: diante da consciência repousa a substância material inerte, cuja superfície deve ser penetrada em busca de um sentido “profundo”, um conteúdo espiritual que está sempre “além” da simples matéria, e que deve então ser atribuído por meio da atividade superior da consciência que representa e interpreta.

Para Gumbrecht⁷, o processo contínuo de interpretação do mundo levado a cabo pela existência que se compreende como sujeito, faz com que da acumulação de sentidos atribuídos às coisas surjam motivos de ação, e a partir destes, um impulso para a transformação do mundo. A posição excêntrica assumida pelo homem que se compreende como consciência numa cultura de sentido fundamenta uma relação com o mundo na qual este e seus objetos encontram-se na condição de disponíveis para a vontade do sujeito como uma existência alheia a seu ser – o mundo das coisas não faz parte da existência humana numa cultura de sentido. No lado oposto, a consequência da assunção do corpo como parte integrante da autorreferência, por sua vez, é a de que numa cultura de presença o homem não busca transformar o mundo, mas procura antes pela integração de sua existência com o mundo das coisas – a relação de presença que se estabelece entre autorreferência humana e mundo possibilita assim a postura na qual o homem procura por um lugar em meio ao mundo das coisas no qual possa habitar, sem intervir na ordem do que lhe acolhe.

O Ser como substância: lendo Heidegger a partir da *presença* gumbrechtiana

Quando da publicação de seu clássico *Produção de presença*, Gumbrecht ainda não contava com qualquer cenário intelectual que pudesse lhe oferecer o necessário acolhimento enquanto ambiente de pesquisa e debate para o desenvolvimento de suas teses e intuições – daí o tom fortemente autobiográfico assumido pelo autor, quando escolhe narrar seu próprio trajeto intelectual que o conduziu até o problema da descorporificação da cultura moderna e da necessidade premente de novos conceitos a partir dos quais se pudesse exercer uma crítica à metafísica. O tom pessoal assumido pelo autor, antes de prejudicar a compreensão de suas teses ou o rigor de seu desenvolvimento, contribui para

⁷ GUMBRECHT, *Graciosidade e estagnação*, p. 118.

reforçar a originalidade do projeto gumbrechtiano – distante de qualquer filiação a alguma escola ou cenário já instituído nas ciências humanas, é na obra heideggeriana que Gumbrecht deve buscar a necessária inspiração para prosseguir com a noção de presença. Quando Gumbrecht se debruça sobre o conceito de Ser, portanto, não se trata unicamente de uma tentativa de contribuir para a apreensão e discussão deste conceito reconhecidamente complexo, mas também está em jogo neste movimento a busca por um apoio necessário quanto à justificação de um conceito emergente como o de presença – de modo essencial, o que o move é antes de tudo “...a esperança de que um confronto com esse conceito de Ser pudesse alargar o nosso pensamento (para usar uma embaraçosa expressão ‘pedagógica’) e nos ajudar a pensar além dos limites da tradição metafísica”⁸. O interesse de Gumbrecht pelo conceito de Ser, portanto, deve cuidar da inscrição da noção de presença num movimento intelectual mais abrangente que mira sobretudo a superação da metafísica, e onde propriamente a obra heideggeriana recebe posição de destaque.

Fica claro que Gumbrecht enxerga no pensamento de Heidegger a principal fonte disponível no cenário filosófico contemporâneo quanto a um projeto de renovação epistemológica que dê conta do problema da metafísica, isto é, que atenda ao anseio compartilhado por cada vez mais filósofos de encontrar um repertório conceitual que atenda à exigência de seu ultrapassamento. Esse potencial essencialmente criativo e subvertedor das terminologias e dos esquemas tradicionais, Gumbrecht o vê no interior da obra heideggeriana já desde *Ser e Tempo*: a noção de ser-no-mundo, em especial, traria de uma só vez a desmontagem tanto do paradigma sujeito-objeto como do dualismo moderno entre substância material e espiritual. Nossa existência compreendida como ser-no-mundo finalmente ultrapassaria a condição excêntrica do homem moderno, e inscreveria nossos corpos ao mesmo tempo na substancialidade do mundo e na essência de nossa autocompreensão (assim como prevê a noção de presença): *ser-no-mundo* é já sempre estar “em contato substancial e, por isso, espacial com as coisas do mundo”⁹. Num escrito posterior¹⁰, buscando ressaltar novamente a virada na história da crítica da metafísica que esta única noção representa, Gumbrecht se refere à exagerada hifenização dos conceitos de *Ser e Tempo* como uma proposta que visa extinguir de vez qualquer espaço que possa se

⁸ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 92.

⁹ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 91.

¹⁰ GUMBRECHT, *Graciosidade e estagnação*, p. 118.

encontrar entre a autorreferência humana e o mundo das coisas, em outras palavras, a hifenização é antes um recurso casado a conceitos que buscam pensar essa nova postura do humano que se reconhece como parte do mundo.

Justificada a aproximação com a obra heideggeriana e com um projeto geral do qual ambos compartilham – o desenvolvimento de um repertório conceitual que possa dar conta daquilo que permanece de fora da metafísica, ou então daquilo que “o sentido não consegue transmitir” – resta esclarecer o modo da aproximação entre as noções centrais aqui em jogo, Ser e presença. A substancialidade que Gumbrecht estabelece como central em sua construção da noção de presença torna-se assim o mote através do qual irá desenvolver uma leitura própria do conceito de Ser: a autorrevelação do Ser, na abordagem gumbrechtiana da filosofia de Heidegger, deve se dar como o aparecer de uma coisa que assume antes de tudo um caráter substancial e espacial. A nosso ver, o melhor modo de compreender essa aproximação entre as noções de Ser e presença deve levar em conta, do lado de Heidegger, não tanto a questão do Ser como posta em *Ser e Tempo* (aonde o sentido compunha a totalidade da determinação do conceito de Ser), mas antes aquela formulação presente no clássico ensaio dos anos 30, *A origem da obra de arte*, a partir de onde podemos tomar o acontecer da obra de arte como o caso paradigmático de uma autorrevelação do Ser como substância¹¹. Neste contexto, o emergir da obra de arte como um acontecimento da verdade traz a palco aquele caráter substancial pretendido por Gumbrecht, já que é a obra como coisa que irrompe trazendo consigo o abrir-se do ente em sua verdade, isto é, na obra já sempre está em curso a revelação do Ser: “Na obra, se aqui acontece um abrir-se do ente naquilo que ele é e como é, está em obra um acontecer [*Geschehen*] da verdade”¹².

A obra em seu caráter de coisa deve assim iluminar o elemento substancial pertencente ao Ser: abandonando o esquema dualista de matéria enformada, Heidegger procura pensar a coisalidade da obra não mais como aquele componente material que servia de infraestrutura a um conteúdo espiritual, mas como um elemento fundante para o próprio

¹¹ E onde ao mesmo tempo se dá uma revisão do conceito de Ser, conforme pensado em *Ser e Tempo*, enquanto dependente da compreensão do ser-aí: a viragem [*die Kehre*] dos anos 30 representaria justamente a abertura para o caráter não-conceitual do Ser, para além da sua dimensão de sentido (o Ser não é mais só sentido).

¹² HEIDEGGER, M. “A origem da obra de arte”. In: MOOSBURGER, L. B. “*A origem da obra de arte*” de *Martin Heidegger: tradução, comentário e notas*. Curitiba: UFPR, 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007, p. 22.

acontecer da verdade, já que toda obra é sempre trazida-à-frente a partir de algum material. Essa substancialidade compreendida como o coisal da obra pode ser lida a partir do “caráter de terra” [*Erdhafte*] da obra¹³. Aqui, portanto, reportamo-nos à noção de “terra” conforme apresentada em *A origem da obra de arte* para reforçar nossa leitura quanto ao caráter não-conceitual do Ser: a “terra” assume a tarefa de na obra heideggeriana articular tudo aquilo que permanece não interpretado e não esclarecido (isto já sempre quer dizer, aquilo que é imperscrutável ao sentido), sendo aquela que se mantém continuamente encerrada [*verschlossen*]. A partir daí, entre os vários sentidos que a noção de “terra” assume na filosofia heideggeriana, como mostra Michel Haar¹⁴, aquele decisivo para nós é justamente o de componente material da obra de arte, responsável pelo seu caráter de coisa (como o bronze da escultura, ou o som da composição musical, ambos fechados à compreensão). Assim, se a verdade que acontece na obra de arte deve contar com o irromper auto-encerrante da “terra”, então é o Ser ele mesmo que aí se revela como substância no acontecimento da verdade, de um modo particular em que a obra se torna uma *encarnação* dessa verdade, presente e tangível para nós: “Uma obra de arte não significa algo, não se refere a uma significação como um sinal, mas se apresenta em seu próprio ser, de tal modo que o contemplador é requisitado a demorar-se com ela”¹⁵. Por fim, é na obra de arte que o Ser assume propriamente o seu caráter *substancial*.

A partir daqui, Gumbrecht expõe algumas perspectivas divergentes acerca do conceito heideggeriano de Ser – todas elas buscam dar conta (ou ao menos dar início à tarefa) da complexidade dessa noção e da força subversiva que ela traz à tona quando confrontada com o seu alvo principal, o esquecimento da tradição metafísica quanto às suas próprias interpretações de Ser e quanto a seus próprios comprometimentos ontológicos. Inscrever a noção de presença na esteira de um pensamento que se manteve fiel em sua caminhada a um mesmo projeto – o problema da metafísica – significa, portanto, buscar a aproximação da noção de presença com o conceito central deste projeto, o conceito de Ser.

¹³ HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, p. 51.

¹⁴ HAAR, M. *A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000, p. 86.

¹⁵ GADAMER, H-G. “Para introdução”. In: MOOSBURGER, L. B. “*A origem da obra de arte*” de Martin Heidegger: tradução, comentário e notas. Curitiba: UFPR, 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007, p. 74.

A primeira possibilidade de leitura apresentada por Gumbrecht nos é especialmente importante pelo vínculo que apresenta com o *aspecto da substancialidade*¹⁶, o critério eleito por Gumbrecht para fixar a aproximação entre Ser e presença. Esta primeira perspectiva aposta assim na relação do Ser com a verdade: Gumbrecht entende que o deslocamento do conceito tradicional de verdade para uma noção de acontecimento [*Geschehen*], faz com que o Ser tome o lugar do conteúdo da verdade – a noção clássica da correção ou adequação entre a proposição e a coisa dá lugar a uma verdade que acontece num lugar e num momento específicos, cujo conteúdo é agora o Ser que acompanha este momento e que vem-à-frente em sua própria autorrevelação¹⁷. De uma só vez, na filosofia heideggeriana, tanto a verdade (e aqui se tem em conta a concepção de uma verdade originária) deixa de ser conceitual, como o Ser também não corresponde mais ao sentido – é justamente no ensaio *A origem da obra de arte* que a verdade assume esse caráter originário, a partir de sua articulação como o não-encobrimento [*Unverborgenheit*] do ente no acontecer historial e substancial da obra de arte¹⁸. Essa transformação de Ser e verdade aparece em sua radicalidade quando se tem em mente que o que tradicionalmente constava como conteúdo da verdade se tratava exatamente do *sentido*, da estruturação semântica de uma proposição – este conteúdo deveria adequar-se ao objeto para assegurar a vigência do verdadeiro. A proposição, que mantinha seu estatuto de portadora da verdade, vê-se então deslocada para um segundo plano: o que se dá antes dela é a verdade como acontecimento – não mais universal, genérica ou abstrata, mas uma verdade que possui um conteúdo “concreto”, dotado do caráter de substância pertencente à qualquer coisa do mundo.

A principal tese desta primeira perspectiva apresentada por Gumbrecht, portanto, reporta-se especificamente ao modo com que este Ser que toma o lugar do conteúdo da verdade se revela: a partir de um *caráter de coisa*. A autorrevelação do Ser não é algo conceitual, não é mais tributária do sentido (ou do dualismo implícito que o acompanha, onde a matéria está apartada do que conta para a verdade) – antes, o Ser heideggeriano é um Ser com substância que se apresenta como uma coisa, e que por isso ocupa lugar no espaço: “Heidegger não deixa dúvida de que, por esse posicionamento no acontecimento da

¹⁶ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 92.

¹⁷ “Ser é aquilo que ao mesmo tempo se revela e se oculta no acontecimento da verdade”. GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 93.

¹⁸ HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, p. 24.

verdade, o Ser, enquanto está sendo revelado, *por exemplo, numa obra de arte*, não é nem espiritual nem conceitual. Ser não é um sentido. Ser pertence à dimensão das coisas”¹⁹. Neste movimento que se atém à reforma heideggeriana da noção de verdade e extrai daí um modo original de compreender a sua ligação com o Ser, Gumbrecht já cumpriu com a aproximação de Ser e presença: ambos compartilham do aspecto da substancialidade, tanto o Ser que se apresenta a partir de um caráter de coisa (segundo o caso paradigmático da obra de arte), como a presença que abarca o componente material e espacial de nosso relacionamento com o mundo.

Ao mesmo tempo, a aproximação entre Ser e presença a partir do aspecto da substancialidade auxilia Gumbrecht a estruturar um caminho para a resolução de um problema que lhe é muito caro: o conceito de Ser assim entendido rompe com a velha dicotomia entre um componente material de superfície (que não teria sentido por si), e outro componente espiritual sempre superior e relativo ao que pode ser verdadeiro enquanto sentido – o Ser como substância é ele mesmo a verdade (enquanto conteúdo desta), e aí já se exclui a necessidade de atribuição de sentido porque o que conta como verdade é a própria coisa que se revela em sua substancialidade. Deste modo, parece-nos que em alguma medida o Ser heideggeriano daria conta ou ao menos forneceria uma interessante perspectiva para o problema assumido por Gumbrecht quanto à universalidade da hermenêutica: essa verdade que acontece e que traz consigo o Ser em seu caráter de coisa abre caminho para outras investigações no campo das ciências humanas que contrariam o estatuto exclusivo da interpretação. A partir desta leitura, portanto, o Ser que emerge no acontecimento da verdade se ilumina em seu caráter não-conceitual, negando o estatuto hegemônico da redução hermenêutica e, acima de tudo, a objetificação metafísica.

Por fim, é essa reforma no conceito de verdade que passa a abarcar o componente não-conceitual e mesmo ante-predicativo de nossa existência que permite a aproximação entre as noções de Ser e presença: ambas procuram dar conta do que acontece em nossa relação com o mundo antes (ou sem necessariamente) que um sentido seja elaborado. Poderíamos afirmar ainda que a estratégia de Gumbrecht consiste em *virar o Ser contra o sentido* – isto é, partindo de sua leitura acerca da disparidade entre presença e sentido numa

¹⁹ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 93, grifo nosso.

estrutura binária de tipos ideais, tudo o que Gumbrecht precisa é desenvolver critérios que possam estabelecer o Ser do lado do polo da presença.

Se o Ser é o que vem-à-frente no acontecimento da verdade como uma substância que ocupa um lugar no espaço, então este Ser pode ser dito possuidor de um movimento próprio. Em sua segunda tese, de modo geral, Gumbrecht apresenta uma hipótese de leitura que contribui para a compreensão do que seja este acontecimento da verdade no qual o Ser se revela – este movimento do Ser no espaço que se congrega ao acontecimento da verdade se dá de um modo tridimensional, a partir, portanto, de três direções. Na primeira delas, e Gumbrecht a lê a partir de um excerto de *Introdução à Metafísica*, o Ser assumiria uma dimensão vertical (“balanço emergente”) – no sentido do movimento de sua emergência que o faz “estar ali” e assim ocupar um lugar no espaço, numa sustentação constante –, e outra dimensão horizontal (“aspecto”), a partir da qual o Ser assume a condição de coisa percebida e nesse sentido de coisa que se dirige a alguém ou que está contraposta àquele que o percebe, e que portanto apresenta um aspecto, uma aparência²⁰. Assim, o aparecer do Ser pode ser entendido a partir destas duas dimensões como um movimento duplo de emergir como o que se sustém em si mesmo, e ao mesmo tempo se oferece à vista de alguém a partir de sua própria aparência.

O movimento do Ser na leitura gumbrechtiana, contudo, apresenta ainda outra importante dimensão: a dimensão de retirada do Ser. Acompanhando a estrutura ambivalente da verdade conforme já apresentada em *Ser e Tempo*, a dimensão de retirada no movimento do Ser deve abarcar o necessário ocultamento e retraimento que faz parte da verdade como desvelamento (ou não-encobrimento). Segundo Gumbrecht, Heidegger parece ir ao encontro justamente de uma ideia de movimento do Ser a partir da noção de “retirada”:

Estou convencido de que essa retirada é parte do movimento duplo de “revelação” e “retirada” que, como vimos, constitui o acontecimento da verdade, e que a parte da “revelação” contém tanto o movimento vertical de “balanço” (de emergência e do seu resultado: estar ali), quanto o movimento horizontal de “ideia” (como o que se apresenta, a aparência).²¹

²⁰ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 94.

²¹ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 95.

De modo geral, o movimento do Ser no acontecimento da verdade compreende uma estruturação dupla no sentido de um vir-à-frente – e este por sua vez apresenta duas dimensões: a vertical, que cuida da sustentação do Ser como coisa que ocupa um lugar no espaço, e a dimensão horizontal, que lhe fornece o aspecto necessário a tudo o que aparece –, e de um retrair-se. Ao prosseguir na articulação destas hipóteses, Gumbrecht pretende responder qual a razão deste modo (poder-se-ia dizer estranho) de articulação do movimento do Ser no espaço – um movimento duplo de vetores que se deslocam em direções contrárias²². Por fim, a última suposição gumbrechtiana acerca do conceito de Ser apresenta ainda uma interessante tese: este movimento triplamente estruturado se deve ao lugar de revelação do Ser como uma aproximação e um afastamento de um limiar – o limiar da cultura. O que Gumbrecht tem em vista aqui é principalmente afastar o Ser e a compreensão de seu autodesvelamento do âmbito do sentido, pode-se então compreender o Ser como o que acontece antes da cultura, isto é, que o conceito de Ser se refere às coisas do mundo sem (ou antes de) atribuir a elas algum sentido historicamente ou culturalmente determinado: “Dito de outro modo, penso que o Ser se refere às coisas do mundo antes de elas se tornarem parte de uma cultura (ou, para usar a figura retórica do paradoxo, o conceito refere-se às coisas do mundo antes de elas fazerem parte de um mundo)”²³.

O âmbito da cultura compreende sempre uma rede semântica na qual se articulam conceitos histórica e culturalmente específicos, a partir da qual todo objeto cultural é “lido”, é interpretado segundo estas determinações, isto é, recebe a atribuição de algum sentido – e é então perspectivado. Essa leitura do conceito de Ser pretende assim pensar a possibilidade de estabelecermos um relacionamento com o mundo das coisas que se encontre livre da necessidade que sentimos de atribuir sentido a tudo o que vem ao nosso encontro; dito de outro modo, uma relação com as coisas na qual simplesmente as deixamos acontecer, sem determinar um sentido e talvez mesmo renunciando à objetificação. O problema, contudo, consiste na condição de que, por um lado, o Ser não pode aparecer no interior de uma cultura porque aí todas as coisas do mundo seguem já sempre interpretadas, mas por outro lado, como ele poderia aparecer para nós e como então poderíamos experimentá-lo se ele não se tornar parte de uma cultura? A resposta de

²² GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 95.

²³ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 95.

Gumbrecht compreende justamente a articulação do duplo movimento do Ser no acontecimento da verdade: o Ser deve vir-à-frente aproximando-se do limiar da cultura (sem cruzá-lo porque aí já o teríamos perdido), para então se afastar novamente: “...a revelação do Ser, no acontecimento da verdade, tem de se perceber a si mesma como um duplo movimento contínuo de vir para diante (em direção ao limiar) e de se retirar (afastando-se do limiar), de revelação e de ocultação”²⁴. Assim, a própria articulação da verdade como encobrimento e desvelamento se ilumina: o Ser, quando se aproxima do limiar da cultura, permite que o experimentemos enquanto se revela no curto espaço de tempo de um “aceno”, para então logo depois cumprir com o necessário retraimento ao se afastar do mesmo limiar.

Num ensaio posterior a *Produção de presença*²⁵, Gumbrecht retoma brevemente esta temática explicando que o Ser não pode se revelar na esfera semanticamente estruturada de uma cultura porque aí ele seria perspectivado, isto é, o Ser que adentra o âmbito de uma cultura específica passa a ser visto a partir de uma perspectiva também específica: “Por isso o Ser sempre só pode se manifestar como alusão, para então se retrair novamente, já que, ao entrar na região da cultura, ele já não é mais ‘Ser’ em um sentido não perspectivado”²⁶. A alusão a que se refere Gumbrecht como modo de desvelamento do Ser manifesta justamente a ideia de que o Ser não pode ultrapassar o limiar da cultura, devendo permanecer num movimento de aproximação seguida de um retraimento – o Ser não pode revestir-se de sentido, pois a interpretação é justamente o que torna as coisas culturalmente específicas (a atribuição de sentido deve-se sempre à atividade de um sujeito).

Considerações finais

A principal consequência extraída de uma leitura centrada no caráter de coisa do Ser é a tese de que este não é sentido e de que também não é algo conceitual: o Ser pertence à dimensão das coisas – a mudança no conteúdo da verdade, deste modo, conduz o pensamento acerca da questão do Ser para o caminho da superação da metafísica de modo

²⁴ GUMBRECHT, *Produção de presença*, p. 96.

²⁵ GUMBRECHT, H. U. Graciosidade e jogo: por que não é preciso entender a dança. In: *Graciosidade e estagnação: ensaios escolhidos*. Org. Luciana Villas Bôas; Tradução de Luciana Villas Bôas e Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2012, p. 121.

²⁶ GUMBRECHT, *Graciosidade e estagnação*, p. 121.

decisivo, já que a partir daqui o caráter conceitual não dá mais conta do alcance de uma verdade que se quer enquanto acontecimento originário. O Ser heideggeriano, portanto, não é mais uma definição semanticamente articulada, mas compreende uma guinada do pensamento para o componente substancial da existência (para o qual sentido algum pode ser atribuído sem que a relação de presença se perca no mesmo instante). Os acenos de Gumbrecht para o conceito heideggeriano de Ser, num movimento que o aproxima do caráter de substancialidade da noção de presença, revelam-se assim como uma particular abordagem para a o problema da metafísica e a possibilidade de sua superação. Se desejarmos perguntar por uma via de realização da tarefa de superar a metafísica, a filosofia gumbrechtiana nos oferece a noção de presença e com ela todo o âmbito de um modo de relacionamento com o mundo do qual estamos quase que esquecidos – superar a metafísica pode significar então conscientemente atenuar as relações de sentido que mantemos em nosso cotidiano (provavelmente uma das causas da objetificação da cultura contemporânea), numa postura crítica que rejeite a figura hegemônica do sujeito de interpretação (sem que se declare uma guerra vazia contra o sentido), em nome de uma abertura ao relacionamento material que já sempre mantemos com o mundo que nos envolve, mas que se perde a cada vez que lhe impomos uma perspectiva.

A tarefa de uma superação da metafísica pode então ser pensada a partir deste âmbito tão próximo de nós porque concernente à cotidianidade de nossa existência: o simples modo como nos dirigimos às coisas no dia-a-dia e como as recebemos (ou não) pode instaurar esse espaço de pensamento – os acenos de Gumbrecht compreendem justamente a ideia de que uma *abertura* à realidade de nossos corpos e à substancialidade do mundo para além de nossas interpretações traria uma postura diferenciada, onde o ser humano, antes de desejar a transformação do mundo, buscaria “encontrar o seu próprio lugar dentro do mundo das coisas”²⁷. Isto é, o habitante de uma cultura receptiva ao componente de presença buscaria uma forma de integração com o meio, segundo o desejo de uma “inscrição na ordem das coisas”²⁸. Essa ideia de uma inscrição de si no mundo das coisas pode, por fim, ser articulada à interessante noção de *Stimmung*, substantivo que provém do verbo “*stimmen*”, que por sua vez significa “afinar um instrumento”. A ideia de

²⁷ GUMBRECHT, *Graciosidade e estagnação*, p. 118.

²⁸ GUMBRECHT, *Graciosidade e estagnação*, p. 119.

uma “afinação” com o ambiente iluminaria a postura deste homem tornado habitante que busca agora uma integração com a ordem das coisas: o homem da cultura de presença pretende *afinar-se* com o seu ambiente, numa harmonização equivalente à voz [*Stimme*] que finalmente “acerta” o tom numa escala descendente. A afinação com o mundo das coisas, deste modo, libera nossa existência para a possibilidade de uma nova autocompreensão, colocando-nos de modo decisivo no caminho de realização dupla da autorrevelação do Ser e do desvelamento de nosso próprio Ser.

Referências

- GADAMER, H-G. “Para introdução”. In: MOOSBURGER, L. B. “*A origem da obra de arte*” de Martin Heidegger: tradução, comentário e notas. Curitiba: UFPR, 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007, p. 66-79.
- GUMBRECHT, H. U. *Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto na literatura*. Trad: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.
- _____. *Graciosidade e estagnação: ensaios escolhidos*. Org. Luciana Villas Bôas; Trad: Luciana Villas Bôas e Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2012.
- _____. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Trad: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010.
- HAAR, M. *A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.
- HEIDEGGER, M. “A origem da obra de arte”. In: MOOSBURGER, L. B. “*A origem da obra de arte*” de Martin Heidegger: tradução, comentário e notas. Curitiba: UFPR, 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007, p. 2-80.
- _____. *Ensaio e conferências*. Trad: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.