

## HACIA AS FONTES DA NATUREZA...

### A fenomenoloxía arqueolóxica de Mikel Dufrenne: do home a utopía

Nel Rodríguez Rial

O presente estudo tenta ser unha introducción ó pensamento dunha das figuras mais señeitas da estética deste século: Mikel Dufrenne. Deste filósofo francés, antigo profesor da Universidade de Nanterre e actualmente director con Revault d'Allonnes da *Revue d'Esthétique*, ten dito Elio Franzini, nun recente libro sobre a estética francesa deste século, que é a “última gran figura da estética francesa contemporánea” e que “pode ser considerado hoxe como o maior representante da chamada “Estética fenomenolóxica” ” (1). Continuador da tradición fenomenolóxica francesa (Sartre, Merleau-Ponty...), Dufrenne é, noustante, un pensador que sempre se amosou receptivo e preocupado polos problemas fundamentais da filosofía e interpelado polas correntes de pensamento máis importantes deste século. Podemos afirmar que o seu afán por constituir unha estética fenomenolóxica –estética “sans entraves” (2) para unha arte tamén ceibe e sen obstáculos– vai parello ca elaboración dun ambicioso proxecto epistemolóxico tendente a explicitar o fundamento da nosa experiencia e coñecimento do mundo. Tarefa que leva, como veremos, a Dufrenne a unha pesquisa sobre os *a priori* que entronca ca laboura kantiana pero sobrepasándoa gracias a levar tamén máis alá de Husserl e Merleau-Ponty a reflexión fenomenolóxica sobre a xénese do trascendental.

Este proxecto de superar toda a tradición dualista da filosofía occidental definindo non dogmáticamente a harmonía entre o home e o mundo, ten como unha das súas finalidades centrais a de repensar desde novas coordenadas o posto do home no cosmos. Toda a súa laboura é unha aposta polo presente e futuro do home, unha intelixente defensa deste como valor irreductible. Coñecedor en propia carne do terror dos campos de concentración nazis, militante do Frente Popular, él é a figura do pensador crítico co sistema, defensor do valor utópico das protestas e folgas salvaxes así como da capacidade revolucionaria e de subversión da imaxinación. Non costa moito adiviñar que él foi un dos inspiradores daquel movemento de protesta, iniciado precisamente nas aulas de Nanterre, e que faría vivir a toda Francia, alá polo ano 1968, un maio estremecedor.

Desde o seu primeiro libro, escrito conxuntamente con Paul Ricoeur, sobre a filosofía de Karl Jaspers, até a súa derradeira obra de 1981, *L'inventaire des a priori*, Mikel Dufrenne é o filósofo que non renuncia a pensar o seu tempo e a reflexionar sobre o sentido do home e da exist

(1) Franzini, Elio: *L'Estética francese del '900. Analise della teorie*, Ed. Unicopli, Milano, 1984, p. 449.

(2) Este foi o título elixido por Gilbert Lascault para encabezar a miscelánea de artigos adicados a M. Dufrenne cogallo da súa xubilación. Cfr. Gilbert Lascault e outros: *Pour une Esthétique sans entraves, Melanges Mikel Dufrenne*, Coll. 10/8, U.G.E., Paris, 1975.

tencia. A variedade de escritos, nos que se mixturan cuestións de estética, política, epistemoloxía, filosofía da linguaxe, ética, etc., obedecen, noustante, a un proxecto ben definido. Este traballo pretende desvelar o que para nós é o camiño percorrido polo pensamento de Mikel Dufrenne na elaboración deste proxecto. Non se trata de elaborar un estudo diacrónico seguindo o fío das súas obras, senon máis ben de traer á superficie ese proceso interior coherente que podemos caracterizar como unha investigación arqueolóxica das condicións da experiencia. Coidamos que en Dufrenne o saber sigue un proceso de "ascensión" ou "conversión" hacia a "prehistoria" do Ser (Natureza) que é paralelo, aínda que inverso, a un movemento de "procesión" que sigue o mesmo Ser (3). Aquí tentaremos de facer explícito este camiño de ascensión en dez xornadas, co ánimo de que aquel que nos siga chegue as "fontes da Natureza" co corpo e o espírito descansado.

O 'croquis' deste itinerario íntimo débese á nosa responsabilidade. Anque tenta seguir de perto ó pensador, pode que nalgún treito do camiño non sigamos con fidelidade os seus pasos. Tómeo aquel que nos siga como un esbozo provisional dunha máis ampla investigación que o que isto escribe está a levar baixo a dirección do mesmo Dufrenne. Outros que veñan detrás corrixiran, sen dúbida, os posibles extravíos, inaugurarán cecais outras rutas de acceso ñoradas por nós e polo mesmo filósofo. Esta é a grandeza dos outros pensamentos que, como inmensos himalayas, ofrecen mil vías para aqueles que soñan conquistalos.

## I. O home como preocupación

"... a filosofía debe sempre, no contexto que sexa, afrontar a pregunta '¿qué é o home?' " (4)

Eu atopo que Dufrenne é un filósofo que toma en serio esta cuarta cuestión kantiana. Unha pregunta, unha preocupación, que está sempre presente no intre de redactar todas as súas obras. Xa desde o seu primeiro libro escrito con Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947), o home ocupa un lugar central na súa reflexión filosófica. A mesma preocupación podémola atopar ó comezo da "Introducción" de *Le poétique* (1963) cando se pregunta si será lexítimo falar do poético mentras escupen os fusiles e bradan os torturados. O estudo filosófico de *La notion d'"a priori"* (1959) tiña tamén unha dimensión antropolóxica e social de gran importancia: a pretensión de afirmar que o home, en tanto que suxeto trascendental portador dos a priori, é irreductible. Si na obra *La personnalité de base* (1953) o problema a clarificar é a antinomia individuo-sociedade, en *Art et politique* (1974) sigue presente a mesma preocupación humanista. O estudo das relacións entre arte e sociedade, arte e política, está orientado a saber si a arte pode cambiar a sociedade cambiando a vida. A creación dunha arte verdadeiramente nova, revolucionaria e revolucionada, sera o camiño que Dufrenne propoña para salvar ó home e subvertir o sistema. O libro *Pour l'homme* (1968) é, como o seu mesmo título indica, unha defensa aberta do humanismo, da filosofía da vida e do home en contra das filosofías que pregoaban a

(3) Ver gráfico ó final do artigo.

(4) Dufrenne, Mikel: "Qu'est-ce que l'Esthétique?", *In Memoriam Panayotis A. Michelis*, Atenas, 1971, p. 481. (Nas citas que seguen cando non aparezca o nome do autor entenderáse que é Dufrenne).

súa morte. Sempre a defensa do home, de ese "... ser excepcional e irreductible, capaz de sentido aberto ó mundo e que se quer a sí mesmo" (5). O libro é un canto á independencia, liberdade e dignidade da persoa ó mesmo tempo que unha reflexión sobre o sentido da filosofía e do filósofo no mundo.

Coido que Dufrenne seguiu o imperativo sartrián de que o filósofo ten que facer un esforzo para "*penser son temps*" e facer que a filosofía se ocupe dos problemas que nos preocupan. El ten pensado o seu tempo e, de xeito especial, a morte do home por certas filosofías. Esta cuestión o ten levado a discusións moi fortes co estruturalismo, o formalismo lóxico, cas filosofías da conciencia, filosofías nihilistas... e nun intre en que facer todo isto era ben impopular.

Dufrenne amosou sempre un certo optimismo diante da vida e tamén diante da morte. Xa desde a súa primeira obra compartida con P. Ricoeur esfórzase en enfren-tarse á negatividade da existencia humán e ó problema da morte como negatividade absoluta. Pero hai nél tamén unha conciencia dos límites do pensamento: "Pensar a morte supón cecais para o pensamento a mesma perversión que, para o desexo, de-sexala" (6).

Para él a filosofía non pode abdicar desta aventura sobre o sentido do home e da existencia, "... pouco importa que se chame ou non a unha tal filosofía humanista" (7). Reivindicación dunha filosofía do home contra as filosofías do sistema nun tempo no que, como xa dixemos, o humanismo tiña moi mala prensa. Dufrenne acusará de *logocentrismo* a estas filosofías do discurso: "Fálase de descodificar o signo, pero a golpe de discurso e non de obras ou de revolucións. Se queda no imperio dos signos" (8).

Para él estas filosofías reducen o home ó sistema. A dualidade home-mundo non existe ou, si existe, reabsórvese na linguaxe. A actitude "*pour l'homme*" pasa en Dufrenne por unha solución da diferenza, da realidade do suxeto como segregado do mundo. Por esta razón concede unha gran importancia antropolóxica ó problema epistemolóxico do dualismo.

Compre afirmar a liberdade do home fronte a trascendencia do mundo, mais sen erguer unha fronteira infranqueable entre os dous. Ten que resolver este dilema clásico: afirmar a unidade do home co mundo sen caer nun monismo, ó mesmo tempo que afirmar o dualismo pero sen caer nunha separación radical dos dous términos da correlación. En toda a súa obra percíbese este esforzo por situar o Home e o Mundo nunha relación de igualdade, alexando toda idea de subordinar un dos términos ó outro. Quere afirmar o protagonismo do home ante o mundo, sulfiñar a subxetividade

---

(5) *Pour l'homme*, Seuil, Paris, 1968, p. 223.

(6) "L'anti-humanisme et le thème de la mort", *Revue internationale de Philosophie*, nº 85-86, Bruxelles, 1968, p. 307.

(7) "Philosophie de l'homme et philosophie de la Nature", *Les études philosophiques*, 1970, xullo-setembro, P.U.F., p. 308.

(8) *Le poétique*, P.U.F., Paris, 1973<sup>2</sup>, p. 57.

concreta, dona dunha vontade, liberdade e desexo, como sucede en *Subversión, per-versión* (1977). Afirmar que non estamos condenados á subxetividade radical, ó relativismo máis absoluto. A verdade é posible.

“Hai pois unha certa obxetividade tanto da liberdade como da trascendencia. Unha comunicación filosófica é posible, e o é porque estamos collidos polo ser, porque o noso discurso non é invención nosa, senón unha resposta. Compréndese que nadie detenta a verdade e que o saber absoluto está sempre no horizonte, pero participamos na verdade, poseemos a verdade na medida en que somos verdadeiros nós mesmos” (9).

Mais a defensa teórica do humanismo veremos que pasa pola resolución do dualismo no corpo dunha Filosofía Trascendental así como pola elaboración dunha sempre esbozada, sempre imposible Filosofía da Natureza:

“A tarefa dunha filosofía do home é cecais chamar ó home á súa orixe, a este chan pre-humán, impensable, que o sostén” (10).

## II. A experiencia como pregunta

Para Dufrenne a cuestión fundamental da filosofía é precisamente a do fundamento: a pregunta filosófica por excelencia desde Kant. Segundo propia confesión, o libro *La notion d'a priori*, que abre verdadeiramente a súa filosofía mais persoal, nacera en él polo interés diante da pregunta kantiana “¿cómo é posible a experiencia?”... E dicir, a pregunta sobre as condicións de posibilidade do mundo percibido, da verdade, da cultura, das ciencias, da arte...

O punto de partida da reflexión de Dufrenne é diferente do de Kant. Este descubriera os a prioris nas ciencias facendo unha filosofía da conciencia. En Dufrenne o punto de partida é mais inxénuo, faise problema da experiencia de xeito máis elemental: o estrano é que haxa algo máis ben que nada, a sorprendente revelación é que o mundo nos é dado, que un acordo xa preestablecido está garantizado. Estamos na verdade.

“... para responder á pregunta crítica do fundamento, a filosofía faise fenomenoloxía: ela busca describir, tan minuciosamente como sexa posible, a experiencia mesma onde se libra o fenómeno, a experiencia estética onde se revela o obxecto estético, a experiencia social onde se revela a institución, a experiencia científica onde se revela o obxecto científico. E dicir: cómo fai o home a experiencia do que lle parece fermoso, ou do que lle parece verdadeiro ou xusto. ¿Qué é él e cal é a súa relación co mundo para que poida vivir a práctica da arte, da ciencia ou da política?. E así, é describindo esta relación, como a fenomenoloxía desemboca nunha metafísica, como ela responde á cuestión do fundamento evocando o fondo: fondo como Natureza, como Logos, como Nada... Eiquí as vías diverxen” (11).

(9) “La philosophie de Jaspers”, *Etudes Germaniques*, nº 1, Janv-Mars, 1948, 76.

(10) “Philosophie de l'homme et philosophie de la Nature”, p. 316.

(11) “Qu'est-ce que l'Esthétique”, p. 479.

Si a experiencia é problemática, é a mesma experiencia a que nos orientará hacia a resposta. Unha “fenomenoloxía da percepción” amosaranos cómo o home e o mundo son da mesma carne e cómo o home está no mundo como na verdade.

### III. O dualismo como problema

En certo modo podemos decir que a tarefa de Dufrenne é unha continuación da de Merleau-Ponty. O mesmo Dufrenne o sinala: “Si a él lle quedou algo por facer (...) era unir a idea da Natureza á idea de fundamento como o *a priori* de todo *a priori*, e sorprender o nacemento do dualismo e as metamorfoses do home e do mundo na raíz mesma do monismo. Si o pensamento do fundamento desemboca sobre o impensable fondo, él aprendeuno e nolo ensinou” (12).

Temos suliñado xa a importancia que o dualismo reviste á hora de elaborar unha filosofía do home e como a afirmación deste non pode pasar pola negación do mundo. Dufrenne tentará facer posibles unha filosofía do home e do mundo sobre a posibilidade/imposibilidade dunha Filosofía da Natureza: “Circunscribir a idea da Natureza é tratar de responder unha vez máis á cuestión que de maneiras diversas preocupa á filosofía contemporánea: ¿qué significa a correlación intencional —noética ou práctica— do home e do mundo?” (13). Coido que esta preocupación epistemolóxica de longo alcance está presente en todos os escritos de Dufrenne. Case podríamos decir, e así o amosaremos, que a súa filosofía é, nunha certa medida, unha resposta ó dualismo.

¿Cómo pensar ou explicar a pregunta posta ó comezo do apartado II? (¿Cómo é posible a experiencia?). Segundo Dufrenne o feito mesmo de prantexar o problema quere decir que hai unha posibilidade de poñer en relación o mundo e o home. Temos ademais unha proximidade material co mundo. Polo meu corpo teño un comercio cos obxectos no espacio:

“... é o corpo o que é o sistema sempre xa montado de equivalencias e transposições intersensoriais. E gracias a él que hai unha unidade dada antes da diversidade” (14).

A dualidade non é arbitraria, senón que é querida. ¿Por quén?. Reservámonos de momento a resposta, pois compre voltar ó dualismo e ver cómo o autor encara este problema. Nefeuto, a dualidade existe e o home está xa sempre separado. Pero non tan radicalmente que o dualismo non sexa superable. En primeiro lugar, Dufrenne constará unha comprensión pre-dada no suxeto, complementaria dun sentido que habita o obxeto. ¿Quén fai posible esta precomprensión?. A resposta a esta

(12) “Maurice Merleau-Ponty”, *Les Etudes Philosophiques*, javn-mars, nº 1, P.U.F., Paris, 1962, p. 92.

(13) *Le poétique*, p. 199.

(14) *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, P.U.F., Paris, 1953, p. 426.

cuestión levará a Dufrenne á elaboración de *La notion d'a priori*, retomando a tradición kantiana pero alexándose de Kant, pois no noso autor o a priori vai ter un dobre sentido, obxectivo e subxectivo, vai estar presente tanto no obxecto como no suxeto, habendo un paralelismo ou simetría entre un e outro: a cada a priori obxectivo no mundo, corresponde unha capacidade ou saber no suxeto, un *a priori* subxectivo.

E así como se fai posible unha afinidade entre o mundo e o home, un encontro que non significa a supresión da dualidade. O *a priori* é un denominador común ó home e ó mundo. Así Dufrenne quere salvar os perigos do naturalismo —o suxeto simplemente produto do mundo— como do idealismo —o mundo simple produto do suxeto—. Na solución de Dufrenne hai unha especie de “armonía preestablecida” que garantiza a unión, o coñecimento do mundo polo suxeto, así como a afirmación do real como real sen que o suxeto sexa constituínte da realidade do mundo. E co home que o dualismo aparece e é co home que o dualismo se supera (15). Pero o beneficio desta superación exténdese tamén á Natureza na medida en que ela quere e sostén ó home. A superación do dualismo leva a investigación da análise da experiencia (onde aparecía o dualismo) a unha Teoría do a priori (onde este problema comenza a resolverse), pero esta teoría veremos que ó fin demandaría unha Filosofía da Natureza:

“En resume: compre pasar pola dualidade para pensar a unidade. Dualidade do home e do mundo, unidade da Natureza” (16).

#### IV. A fenomenoloxía como método

Dufrenne non asume aquela fenomenoloxía husserliana que practica a redución para facer xusticia a unha conciencia pura. El sigue máis ben o camiño do Husserl dos inéditos e sobre todo o de Merleau-Ponty que, sobre a redución fenomenolóxica afirmaba: “A gran ensinanza da redución é a imposibilidade dunha redución completa” (17). Para Dufrenne é evidente que nin a reflexión máis aguda pode romper os fíos intencionais que ligan o suxeto ó mundo: non podemos facer unha “epojé” completa, non podemos poñer entre parentese o mundo vivido. El pensa (18) que a fenomenoloxía pode amosar esa bipolaridade existencial na que se debate o home (felicidade-desgracia) e que a metafísica podría comprender esta bipolaridade examinando o estatuto do home na Natureza. A fenomenoloxía pode así descubrir o fundamento (o home) e o fundamento do fundamento (a Natureza) partindo dunha descripción dos fenómenos, da existencia mesma. E a fenomenoloxía no sentido de Sartre e Merleau-Ponty: descripción da experiencia que apunta a unha esencia; descripción inma-

(15) Cfr. *Le poétique*, p. 222.

(16) “Philosophie de l’homme et de la Nature”, p. 317.

(17) *Phénoménologie de la perception esthétique*, p. VIII.

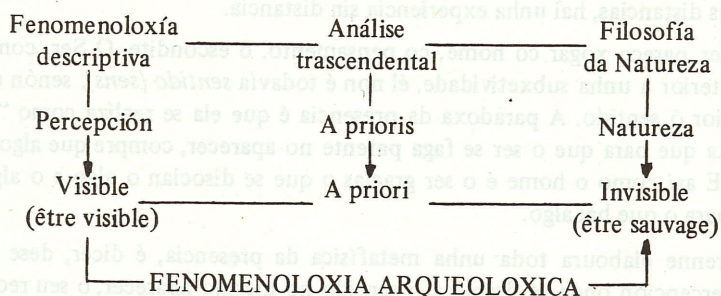
(18) Cfr. *Le poétique*, p. 61.

nente ó fenómeno e do sentido dado nél. E a fenomenoloxía como “reducción ó concreto”:

“A fenomenoloxía ¡Zu den Sachen Selbst!. A fenomenoloxía é o principal instrumento de volta ó concreto, ó inmediato que está primeiro do lado de acá e despois do lado de alá da mediación; ela pon o acento sobre a presenza inmediata do fenómeno na conciencia. Os dous principais conceptos que elabora, eidética e intencionalidade, converxen os dous hacia unha teoría da percepción onde se escreece a noción de fenómeno” (19).

O método fenomenolóxico permite superar o psicoloxismo (o fenómeno é o que manda na fenomenoloxía) e o idealismo: “para impugnar o idealismo evocamos o real con moita inxenuidade: como si fora evidente, como si fora simplemente dado, cando en verdade debe ser conquistado con esforzo” (20). E en “Qu’est-ce que l’esthétique?” afirma: “... a fenomenoloxía paréceme a máis segura porque é a máis inxénua, ou, máis ben, porque ela devolve a experiencia á inxenuidade da percepción, pois é a percepción quen é aquí soberana, e a máis cultivada é todavía inxénua” (21).

Toda a reflexión estética de Dufrenne parte deste principio fenomenolóxico: o estudo da percepción. Este é o motivo polo que advirte ó comezo de *La phénoménologie de l’expérience esthétique* que deixa a un lado o estudo da creación artística porque levaría a reflexión ó interior do suxeto e da conciencia co risco de caer nunha fenomenoloxía psicolóxica. Prefire tomar a vía dunha fenomenoloxía descriptiva que parta da análise do mundo da obra de arte (o visible) e a traveso dunha fenomenoloxía trascendental (mundo dos a priori) desemboque sobre o mundo do invisible (a Natureza):



Esta pesquisa da “archée” pola fenomenoloxía é expresada por Dufrenne da seguinte maneira: “A volta á orixe ou ó inmediato, á relación máis primitiva do home e do mundo, parece tamén un tema fundamental da fenomenoloxía. Pódese desenrolar

(19) *La personnalité de base*, P.U.F., Paris, 1953, p. 23.

(20) “L’anti-humanisme et le thème de la mort”, *Révue Internationale de Philosophie*, nº 85-86, Bruxelles, 1968, p. 299.

(21) “Qu’est-ce que l’Esthétique”, pp. 480-481.

noutro sentido que Heidegger, buscando máis alá do fundamento, que é precisamente a reciprocidade do home e do mundo, o fondo, que é ceais a Natureza, e que se anuncia nas primeiras formas da relación do home co mundo” (22).

Dufrenne cree que, aínda sen especular sobre a orixe da orixe, sobre o fundamento do fundamento —é dicir: sobre a Natureza—, a fenomenoloxía pode ter éxito permanecendo —ou remontando, como irónicamente dí— a nivel do inmediato. Así permanece fidel ó seu imperativo inicial, describindo a cousa tal como ela se propón ó home antes que un pensamento obxectivo tente reducila e expresala. Pasión, pois, polo cotidián, polo concreto, por descubrir o sentido na mesma análise do sensible.

## V. Unha filosofía da presenza como punto de partida

“Así pois, é ca percepción que todo comeza” (23)

Compre concebir a percepción como fonte de todas as aventuras do espírito, de todos os descubrimentos do pensamento así como de todas as actitudes e operacións da conciencia. A percepción é a experiencia da cal a meditación pode librar o ser do mundo do terror e do vádago que provoca o pensamento do trasmundo. Experiencia propiamente orixinaria da presenza que pon ó home no mundo como na verdade. A significación do home reside, nunha primeira avaliación, na inmediatez da súa relación co mundo. Certamente esta inmediatez, Dufrenne o sulíña, está sempre mediatizada pola linguaxe, polas institucións, pola cultura..., pero a pesar de todo isto él coida que, na raíz mesma de todo aquilo que lle permite ó home tomar as súas distancias, hai unha experiencia sin distancia.

O Ser parece xogar co home, co pensamento, ó escondite. O Ser, como ser do ente, é anterior a unha subxetividade, él non é todavía *sentido (sens)*, senón un “mundo” anterior ó sentido. A paradoxa da presenza é que ela se realiza como “representación”, xa que para que o ser se faga patente no aparecer, compre que algo apareza a alguén. E así como o home é o ser gracias o que se disocian o algo e o alguén: él é o alguén para o que hai algo.

Dufrenne elabora toda unha metafísica da presenza, é dicir, dese primeiro intre da percepción onde se desplega o sentido no mesmo aparecer, o seu recollemento na conciencia, conciencia que ven ó mundo ó mesmo tempo que o mundo ven a ela. Hai por parte de Dufrenne unha intención permanente de afirmar a xénese conxunta da conciencia e do mundo, da identidade e da non-identidade. Case todas as obras do autor fundan o seu desenrolo a partir da descripción da experiencia percep-

---

(22) “Critique littéraire et Phénoménologie”, *Révue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1964, nº 68-69, p. 194.

(23) “Pour une Philosophie non théologique”, que é o título dun pequeno traballo que prolonga a segunda edición de *Le poétique*, p. 40.

tiva recorrendo o periplo xa suliñado: Descripción fenomenolóxica → Análise trascendental → Significación ontolóxica ou metafísica. A razón de que comece por unha fenomenoloxía da percepción obedece ó feito de que, segundo él, a percepción está como infartada de sentido. O percibido non é un átomo aillado e oco, é “un nudo na trama do simultáneo e sucesivo”, como dí M.-Ponty en *Le visible et l'invisible* (24). Hai unha adherencia do invisible no visible: entre o sensible e o intelixible, nada hai infranqueable. Como dí o mesmo Dufrenne nun artigo recente, “o expresado é inmanente o “expresante”, o sentido é inmanente ó sensible” (25). O representado débese e pódese comprender polo expresado e non o expresado polo representado. Outro tanto sucede na percepción da obra de arte: o sentido é inmanente á forma, dase de inmediato no percibido e rexeita a conceptualización. Ou, como afirma en *Le poétique*, “a análise da expresión debería amosar como o sentido é principalmente inmanente ó signo” (26). A fenomenoloxía invoca, pois, máis a presenza que a representación.

Neste tema hai diferencias de posición entre Dufrenne e Heidegger. Naquel hai unha “filosofía da presenza” contraria á “filosofía da ausencia” do pensador alemán. Para éste o Ser é sempre un “mais-alá”, inasignable e innomeable. En Heidegger o comercio suxeto-objeto resulta imposible, segundo Dufrenne, porque identifica o trascendental co Ser e “evapora” así o suxeto no Ser:

“Eludindo o problema da subsumpción, Heidegger fai recuar o límite do trascendental até identificalo co ser, de tal xeito que xa non pode reatopar o camiño da dedución trascendental e voltar do ontolóxico ó óntico. Non pode tampouco reatopar o problema das relacións do suxeto e do obxeto: en certa maneira o suxeto evaporouse no ser; estar no mundo non abonda para definilo pois, por unha clase de deslizamento do sentido, o seu mundo chegou a significar o ser” (27).

A filosofía da presenza de Dufrenne pode encarar este problema porque non pon en cuestión o dado e non ten necesidade dun dador. Unha filosofía da ausencia, como a de Heidegger, non pode, xa que si quere dar conta da presenza, debe dalgunha maneira enxendrala; é ela a que se atopa abocada ás orelas da teoloxía: unha teoloxía aquí negativa. A filosofía da presenza quere ser en Dufrenne o primeiro paso cara a elaboración dunha “filosofía non teolóxica” (28). A Natureza non creará ó home, senón que o enxendrará, o mesmo que o mundo. Unha filosofía non teolóxica é unha filosofía para a que non hai que agardar parusía algunha: ela sabe que a presenza é dada *hic et nunc*; ela é o don mesmo que non implica donador ou creador, pois é so-

---

(24) Merleau-Ponty, Maurice: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 174.

(25) “Tant d'images...”, *Révue d'Esthétique*, Editions Privat, Toulouse, 1984, nº 7, p. 101.

(26) *Le poétique*<sup>2</sup>, p. 87.

(27) *La notion d'a priori*, p. 33.

(28) Título como xa indicamos do traballíño que Dufrenne incorpora á segunda edición de *Le poétique*, e no que esboza unha “filosofía da presenza” co fin de non darlle un xiro teolóxico á súa filosofía.

mente o devir imprevisible e pródigo do real ou, en derradeira instancia, do fondo: 'da Natureza.

Tamén analiza Dufrenne a presenza fora das dúas interpretacións que suxire Sartre:

1. *presencia* de sí a sí mesmo (transparencia específica do para-sí) ou coincidencia do sí.
2. *coincidencia* do sí (opacidade específica do en-sí).

Para Dufrenne trátase precisamente de pensar a unidade orixinaria do para-sí e do en-sí sin recurrir por tanto a un dios. Está en contra de todas as filosofías teolóxicas así como das filosofías do discurso que desestiman o sentido do sensible para quedarse indebidamente co sentido conceptual. Témololo dito: o sentido é inmanente ó sensible. Compréndese que Dufrenne ataque as posicións do formalismo lóxico danés e da Escola de Chicago, así como ós estruturalistas. El opón a análise sobre a palabra á análise sobre a lingua como sistema; a descripción ou a lectura á investigación da estrutura aillada da obra e das súas endorelacións. Afirmar a prioridade existencial da comunicación e do home como ser capaz de saír da soedade e comunicarse co mundo e cos demais homes. De ningunha maneira pode admitir que a experiencia esté toda enteira no discurso, que éste sexa o lugar daquela, que “o ser no mundo se reduza ó ser na linguaxe”. Hai experiencias que sobrepasan a linguaxe e que teñen, por exemplo, lugar no corpo, onde se fala outra linguaxe: “O real non se fecunda si o corpo non o esposa” (29). Será o corpo o que nos “reduza ó sensible”, a ese sensible singular ó que se consagra a percepción para facerlle xusticia e facer posible a epifanía do sentido. Pero queda por aclarar cómo sabemos que o sentido que a aparición propón é completamente verdadeira, que o sentido que nos propón a cousa é a verdade. ¿Qué sentido lle temos que dar ás repetidas expresións de Dufrenne “habitar o mundo é xa coñecelo, habitar o mundo é xa estar na verdade”? Estas preguntas levan a reflexión dunha Filosofía da presenza a unha Filosofía do transcendental.

## VI. O transcendental como fundamento

Todo o pensamento de Dufrenne poderíase definir como unha *pesquisa arqueolóxica do fundamento*, do transcendental. E unha viaxe hacia as fontes da verdade, unha procura das razóns da nosa posibilidade de abrírnos ó mundo: “A arqueoloxía pode ser a exploración, máis que dun comenzo, dun enraizamento, desta receptividade primeira pola cal o home está presente o mundo e aberto ó sentido” (30). E unha pregunta empuxa a Dufrenne: saber por qué estamos na verdade, por qué a experiencia do verdadeiro é posible. Responder a esta cuestión é, dalgunha maneira, responder definiti-

---

(29) “Tant d’images...”, p. 95.

(30) “L’anti-humanisme et le thème de la mort”, p. 306.

vamente ó dualismo. Dufrenne parte dunha confrontación ca teoría sobre o trascendental de Kant. Neste, o a priori é trascendental, pero anterior á experiencia: funda a experiencia. En Dufrenne, o a priori é principio da experiencia, pero tamén ten o seu principio, o seu comenzo, na experiencia: é por esta razón que é material: “¿Non se debe incluso dicir que o a priori, principio da experiencia, ten tamén o seu principio na experiencia na cal é dado?. E este empirismo do trascendental o que trataremos de xustificar repensando pola nosa conta a noción de a priori” (31).

O a priori é á vez o que o suxeto coñece antes de toda experiencia e o que a experiencia amosa como constituínte do obxeto. E dicir, é no obxeto un sentido que o habita, o estrutura e o constitúe; e é no suxeto un saber virtual dese sentido. Hai, pois, unha conaturalidade carnal entre o home e o mundo: “... o acordo entre o home e o mundo é un acordo carnal, que atestigua a súa conaturalidade, a súa común pertencencia á Natureza” (32). ¿Cómo dicir este pacto, esta alianza do home e do mundo?. A resposta é unha teoría do a priori que Dufrenne comezou a elaborar sobre o ano 1959 ca súa obra *La notion d'a priori* e que pecha, cecais de maneira definitiva, no seu último libro *L'inventaire des "a priori". Recherche de l'originare*, escrito en 1981. Unha teoría que non podemos ofrecer aquí en toda a súa riqueza e que somente esbozamos nas súas liñas esenciais.

E fácil constatar que a dualidade parece permanecer todavía presente no a priori, pois como xa vimos Dufrenne ten distinguido no a priori un aspecto subxetivo e un obxectivo. O dualismo parece seguir atrincherado nas fronteiras dunha filosofía do coñecemento. “Mentras, plantéxase o problema que preocupa a bastantes filosofías: ¿Pode a filosofía voltar máis acá do dualismo?. Na perspectiva que elixin, esto significa: ¿non se pode remontar máis acá da idea de acordo?” (33). O camiño para atopar a resposta a todas estas cuestións podémolo ver no penúltimo texto citado. O acordo do home e do mundo atopa a súa garantía, o seu fundamento, na Natureza. O final, a Natureza exerce a función trascendental. E a Natureza a que enxendrou o mundo e o home para poder facerse presente a sí mesma. O a priori corrobora o dualismo, pero tamén o resolve fundando a unión do home e do mundo. Dufrenne opera así unha inversión do problema do dualismo: en lugar de pensar a separación, debemos máis ben explicar a correlación entre mundo e home:

“... a reflexión sobre o a priori preserva o dualismo: ela define un pacto que se urde entre dúas partes contratantes. Supón, pois, un home que, fronte ó mundo, existe xa, por él mesmo, separado; un home que se pon como correlato do mundo, que reivindica a autonomía do cogito e da libertade do mundo “exterior”. De maneira que o que temos que pensar é menos a súa ruptura que a súa reconciliación co mundo” (34).

---

(31) *La notion d'a priori*, p. 6.

(32) “A priori et Philosophie de la Nature”, *Quaderni della "Biblioteca Filosofica di Torino"*, Edizioni di “Filosofía”, Torino, 1967, p. 723.

(33) *Ibid.*, 725.

(34) *Idem.*

Dufrenne propondráse esclarecer e fundar o acordo por unha xénese que amosará como a dualidade xurde dunha unidade primeira. O acordo do home e do mundo, sancionado pola correspondencia entre os dous a priori (subxetivo/obxectivo), aparecerá como un resultado producido pola Natureza e metafóricamente “querido” por ela: a unidade quere a dualidade para coñecerse, aínda co risco de ser iñorada como unidade. Toda esta empresa asóciase á de Merleau-Ponty, que meditaba sobre o ser-no-mundo do home até deducir unha nova ontoloxía. Rexeita facer ésta en términos de adecuación entre “representación” e cousa, co fin de evitar os perigos do realismo e idealismo. Como sabemos, inscribe o trascendental no corpo. Para Dufrenne o home é a medida do mundo porque porta certas medidas do Ser: os a priori (35). O noso autor troca así a óptica da ontoloxía xenética propia da ciencia, que explica o advenimento do home por un estado determinado do mundo. Dufrenne explica por un “mundo” determinante, un “mundo” antes do mundo: a Natureza naturante, facendo saltar así o pensamento a nivel metafísico, ontolóxico. Mais sempre estamos no dualismo e todo discurso filosófico debe permanecer a nivel do mundo. Somente o artista, o poeta “inocente” pode transportarse máis alá do dualismo, do mundo, e sentir e expresar ese “Grund” que é a Natureza. E así como unha Filosofía do trascendental ábrese ó Poético. Da miseria da filosofía nace o eloxio da arte.

## VII. O poético como camiño hacia o fondo

Remontar do fundamento ó fondo: vellei un problema esencialmente filosófico e, cecais, o problema da filosofía:

“¿... cómo pensar unha Natureza que sería un mundo sin home e, por conseguinte, un mundo antes do mundo, de onde procederían tanto o home como o mundo, pero que noustante compriría concebir primeiro sen referencia ó mundo e o home?” (36).

A filosofía e o filósofo non poden realizar esta tarefa de pensar o estado primeiro da Natureza, do Ser salvaxe. Dufrenne advírtenos que “a descripción do Ser salvaxe é unha ontoloxía imposible” (37). E a poesía a que permite asír mellor a Natureza e expresar este acordo fundamental do home e do mundo. “Este sentimento radicalmente fundamental do mundo, ningún aparello conceptual pódeo traducir porque todo

---

(35) Sen dúbida, a reflexión sobor do a priori é o feito máis persoal de todo o pensamento filosófico de Dufrenne. Esta reflexión comenza en 1953 ca publicación da *Phénoménologie* da experiencia estética e remata, cecais definitivamente, ca aparición de *L'inventaire des "a priori"* (1981). Como publicacións significativas sobor deste tema podemos sinalar as seguintes: “Significations des “a priori”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, nº 9, 1955, pp. 97-132; “Les a priori de l'imagination”, *Archivio di Filosofia*, Instituto di Studi Filosofici, 1965, Padova, pp. 53-63; “L'a priori comme monde”, *Annales de l'Université de Paris*, janv.-mars, 1960, XXXVI, nº 1, pp. 1-15; “A priori et Philosophie de la Nature” (Cfr. nota 32 deste traballo).

(36) “A priori et Philosophie de la Nature”, pp. 726-727.

(37) *Ibid.*, p. 726.

concepto está xungido á intelixencia dos obxectos. Somente a linguaxe poética pode expresalo” (38).

Esta unidade, este acordo do home e do mundo, a poesía o testemuña de maneira máis precaria anque tamén máis fonda que o resto das artes. Máis precaria, porque as súas imaxes están xa “postas en palabras”, e é ca linguaxe que se inaugura a escisión; e máis fonda porque estes nomes, a traveso dos que facemos presentes as “grandes imaxes” do mundo, son sagrados pois é todavía a Natureza a que fala, e é para deixala falar que o poeta moderno remonta ás fontes da linguaxe, máis alá da prosa, facendo xurdir esas “grandes imaxes” que teñen o carácter de ser primordiales.

Neste punto Dufrenne aléxase de Sartre, que en “*Qu'est-ce que la littérature?*” trata a linguaxe como unha “cousa natural”, para situarse —crítica Dufrenne— fora da linguaxe, manténdoa a distancia como un obxecto insignificante para restituírlle despois unha función semántica arbitraria. Para él, Sartre mantense dentro do dualismo, pois a natureza e conciencia opóñense irreductiblemente como en-sí e para-sí. Para Dufrenne a linguaxe é, ó mesmo tempo, natureza e conciencia, lugar onde se trama o acordo do home e do mundo. E a Natureza a que fala e inspira; é o seu ser poético o que inspira ó poeta; é a súa linguaxe a que inspira á linguaxe. Dufrenne esfórzase en amosar que as imaxes inspiradoras non proceden orixinalmente da subxetividade imaxinante, senón que a súa forza e polivalencia testemuñan o poder da Natureza, ese poder capaz de crear o estado poético no artista, poñelo fora de sí, en contacto co mundo e ó servizo da mesma Natureza. O poético designaría en primeiro lugar a forza, o *poiein* da Natureza que é a forza que a empuxa a manifestarse e a aparecer, a aparecer como mundo para un home. E así como o poético convírtese no camiño hacia o orixe, hacia ese pacto primeiro que une o home ó mundo e que a percepción non deixa de cote de renovar. Un pacto que solemos esquecer. Por esta razón están a festa, a arte, o xogo... como actividades que recrean e revelan ese pacto. Elas son a vía máis directa para comunicar co Fondo, co fundamento do fundamento, orixe de todo a priori. Percepción salvaxe que comunica co Ser-salvaxe, e que pon en xogo dúas forzas subversivas: o desexo e a imaxinación, os dous fogares, como veremos, da utopía.

### VIII. A natureza como resposta

“Até o presente puxemos o mundo e o home en igualdade. Definimos así o fundamento tal como o esclarece a experiencia da presenza: o home presente ó mundo, o mundo presente ó home. Entón, *esse est perceptio*. E é verdade que todo itinerario de inspiración trascendental debe partir de ahí. Pero compre profundizar máis, e debaixo o fundamento descubrir o fondo” (39).

O problema que o empuxou até aquí é a cuestión filosófica por excelencia:

---

(38) *Le poétique*<sup>2</sup>, p. 174.

(39) *Ibid.*, pp. 203-204.

“¿qué significa a correlación intencional —noética ou práctica— do home e do mundo?”. Permítasenos transcribir con certa amplitude un texto clarificador:

“Plantexar a pregunta do fondo é máis ben facer unha interrogación metafísica. Cando examinamos a correlación intencional do home e do mundo, permanecemos ó nivel do trascendental. No intre en que buscamos un orixe ou unha causa a esta correlación, saltamos do trascendental ó transcendente. Somos conducidos a este último cando nos preguntamos sobre o feito mesmo do trascendental; é dicir, cando consideramos o trascendental como un feito: así nun traballo precedente (Dufrenne refírese a *La notion d'a priori*) chamamos á harmonía pre-establecida, que o a priori parece instaurar entre o home e o mundo, un feito óntico. Si o fundamento é un feito, deste feito un pode todavía buscar... o qué. Non o fundamento, senón a causa. A causa, é dicir o que precede e o que inicia, o que comenza (non como comenza un acto libre, pois nos situamos máis acá da liberdade), senón mais ben aquilo con que todo comenza, esto que é o lugar dos comenzos sen ser él mesmo comenzo. Non o fundamento, porque éste nos constriñe a unha perspectiva humán, e tampouco un principio lóxico onde o real poderíase deducir como os teoremas dun sistema de axiomas. Buscamos o que é primeiro e a prioridade debe inscribirse e manifestarse no real. ¿Onde atopalo?” (40).

Esto que é primeiro é a Natureza, o real como desbordante, o real na súa potencia, na súa forza e capacidade de devir. Pero sobre todo, un real ordenado a unha conciencia inspirada, a unha conciencia poética. Mais temos dito que a Natureza é o real máis alá da conciencia. ¿Cómo abordala?. Dufrenne responde que por un salto: non é só que a reflexión deba facer abstracción do que a fenomenoloxía ou a ciencia poide-ran ensenarlle, senón que a conciencia ten, dalgunha maneira, que facer abstracción dela mesma. Para falar do fondo teríamos que atopar unha linguaxe que non fose a do home, sería necesario que a Natureza se anunciase a sí mesma. ¿E esto posible?. Non completamente, aínda que un certo discurso é todavía posible: un *discurso arqueolóxico*: “A arqueoloxía é unha construción, pero é o “arché” o que manifesta: é dicir, o principio, a potencia muda da Natureza que se revela a traveso das formas e dos seres que poboan o universo. Potencia das potencias” (41).

Abonda que falemos: é a Natureza a que nos fala. O home debe mais ben escoitar, ser dócil para leer no libro do mundo a mensaxe da Natureza que fala. E a traveso do poético, é por boca do poeta, que a Natureza —esa realidade inexpresable e inasequible, ten a súa epifanía—. E é a traveso do sentimento estético —sentimento dun ser-salvaxe suscitado por unha percepción tamén salvaxe— como podemos comunicar con esa realidade abismal.

E neste tema da Natureza, Dufrenne diverxe do positivismo así como de Heidegger e Sartre. Segundo él, o positivismo reduce a cuestión do fondo a unha cuestión científica. Fala da Natureza como mundo “antes” da aparición do home. E non se pode admitir o que é unha descripción científica do universo como un pensamento

---

(40) *Ibid.*, p. 205.

(41) *Ibid.*, p. 206.

sobre do fondo, pois a ciencia estudia ese mundo antes do home da mesma maneira e cos mesmos métodos que investiga o mundo actual, o mundo baixo a presenza do home.

A ontoloxía fundamental de Heidegger desposée ó home en beneficio do ser, da mesma maneira que o materialismo o fai en beneficio da materia. Dufrenne non quere invocar unha diferenza ontolóxica entre o ser e o ente, como fai o filósofo alemán, porque isto sería voltar a unha teoloxía: cortar o ente do ser é subordinalo a algunha instancia trascendental. Saldríase un así da Filosofía da presenza. O que para Dufrenne a idea da Natureza invita a afirmar é en primeiro lugar a realidade do real. Por eso tampouco acepta Dufrenne as teses de Sartre segundo as cais “o fenómeno de ser non é o ser... pero indica o ser e o “esixe” (42) Sartre non pode elucidar o sentido do ser como en-sí, independentemente do para-sí. Un sentido que é un non-sentido, pero como posibilidade de sentido. Dufrenne non quere permanecer neste primeiro aspecto da Natureza porque, como dí o mesmo Sartre estaríamos condenados ó dualismo: “parece (...) que estamos condenados a mirar o ser trascendental e a conciencia como dúas totalidades pechadas e sen comunicación posible” (43). Máis paréceme que a decisión máis importante de Dufrenne está neste punto: en pensar que a reflexión non se pode deter a nivel trascendental, é dicir, a nivel dunha análise fenomenolóxica da percepción e da conciencia intencional onde descubrimos o feito dunha correlación entre o home e o mundo posibilitada polos a priori. Compre dar un salto e situarse a nivel trascendente, metafísico; compre saltar dos a priori ó a priori dos a priori, do fundamento ó fondo, da natureza naturada á Natureza naturante. Dufrenne pensa que para concebir a aparición do fundamento, o nacemento do para-sí no seo do en-sí, abonda con xuntar na Idea de Natureza a posibilidade ca realidade, posibilidade que ten a súa raíz na realidade. O posible significa a plenitude do real. En verdade, non podemos falar da Natureza senón é tal como aparece o home, mais él cree que é posible unha hipótese metafísica dunha Natureza ante-histórica e por tanto xa temporal e a hipótese dun devir desta Natureza hacia o home. Hipótese que debe ter o seu desenrolo ó fío dunha reflexión sobor da temporalidade: tempo da Natureza que chama ó home como ser capaz de temporalización, de sentir e medir o tempo.

“Pensar unha Natureza naturante require unha rehabilitación do tempo” (44), afirma Dufrenne en *Le poétique*. Dufrenne encara a temporalización (o home) sobre o fondo da temporalidade. O home no tempo en tanto que é parte da Natureza: o tempo está nél en tanto que él o vive. O fondo é temporal e o home tamén pois éste enraízase naquel. Pensar a Natura naturante como temporal implica estas dúas afirmacións: 1. Pódese falar dunha Natureza antes do home; 2. Pódese falar dunha poralización do tempo da Natureza hacia o home.

---

(42) Sartre, Jean Paul: *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 30.

(43) *Ibid.*, p. 31.

(44) *Le poétique*<sup>2</sup>, p. 206.

Pola primeira afirmación temos unha negación correlativa: non podemos falar da Natureza antes da Natureza. O fondo non ten principio, é a mesma temporalidade, e a temporalidade non está no tempo. O tempo non pode ter tempo. E eterno. Mais o fondo é o lugar dunha prehistoria, dun devir onde se manifestase potencia do fondo na realización ou actualización dos posibles. E o home, o fundamento, vai ser un deses posibles.

Pola segunda afirmación temos tamén outra negación: estános prohibido identificar o ser co aparecer, pero o aparecer é a suprema posibilidade do ser. Hacia o aparecer tende pola súa mesma temporalidade o ser, pois o tempo é nél o principio do devir e é tamén a posibilidade dun *logos*. Dufrenne coido que sigue neste o camiño de Heidegger e Hegel: o devir natural prepara e prefigura o devir lóxico do discurso. (Noutra ocasión Dufrenne afirma que é ca Fenomenoloxía que este proceso se cumpre pois é co advenimento da Fenomenoloxía que a Natureza faise consciente de sí mesma. Hegel ó fondo...). Polo feito de ser temporal o ser orientase hacia o aparecer. ¿Pero cómo?. ¿E eso posible?. “Cecais a temporalidade non define un futuro calquera, senón un futuro onde se consuma o que estaba prefigurado polo tempo, un futuro onde xurda o home como capaz de temporalización e, por conseguinte, como capaz de mirada, xa que a mirada é o que explota a temporalidade” (45).

Mais como o tempo por sí mesmo non pode ser creador, ¿quén pode ter un poder de enxendrar?. Somentemente pode ser aquilo que é temporal: a Natureza. Agora ben, aparece aquí unha pregunta capital que hai que facerlle a esta teoría: ¿O dinamismo da Natureza é finalista?. Esta Natureza, da que non podemos falar mais que *en enigmate*, ¿quere ó home?. Para Dufrenne esta tentación dunha linguaxe antropomórfica significa a dificultade de remontar do fundamento ó fondo, de falar da Natureza desde o home. Non podemos falar dela mais que a traveso de nós, xa que cada vez que falamos dela somos o seu correlato. E, ó mesmo tempo que a ordeno a mín, a penso á miña imaxe. Dufrenne aclara esto: “Cando decimos, por mor doutra expresión mellor, que a Natureza quere ó home, non prestamos á Natureza unha vontade cuxo modelo sería o home. (...) Non pensamos que a Natureza premeditara ó home e que a evolución creadora sexa a realización dun programa; a crítica bergsoniana da finalidade é decesiva. Queremos somentemente dicir que a Natureza é potencia e esa potencia produce ó home” (46).

O poder da Natureza é capacidade de expresarse, de afirmarse e de acceder á consciencia. A Natureza quérese no home. A temporalidade, á vez que é forma do devir, onde se forxan os medios deste devir, prefigura tamén este fin. E co home que o fin se realiza. O poder da Natureza sería cego sin o home, o fondo permanecería abismo. Neste problema da finalidade, Dufrenne toma como padriños a Kant e sobre todo a Spinoza, quen pensa a Natureza naturante non somentemente como totalidade, senon como *plenitude*. Mais a diferenza entre Dufrenne e Spinoza é que este último pensa

---

(45) *Ibid.*, p. 218.

(46) *Ibid.*, pp. 218-219.

o fondo sin o home, é dicir, pensa que a verdade está xa alá no fondo e que é, por conseguinte, anterior a operación do coñecimento e da conciencia da verdade. Para Dufrenne a verdade é unha entidade que ten existencia e sentido na correlación suxeto-obxecto. En todo caso, outra cuestión os fai diferentes: para Spinoza as vicisitudes da experiencia non son máis que unha imaxe deformada e ambigua da eternidade, segundo a cal toda esencia se funda no fondo. E dicir, Spinoza, reabsorbendo o tempo (o home) na eternidade (a Natureza) da un xiro teolóxico á idea da Natureza. As consecuencias para Dufrenne desto son: 1. Que o home é un simple espello onde se reflexa a verdade da Natureza; 2. Que o home non aporta nada: é un instrumento do fondo. El xa non é o fundamento; 3. O home e a súa temporalidade serían só ilusións.

Unha “filosofía non teolóxica” como pretende ser a de Dufrenne, ten que comezar por restituír a temporalidade á Natureza naturante e facela productora. Dufrenne prefire a linguaxe dun Schelling deshegelianizado que expresa, mellor que Spinoza, a idea de potencia e de forza. Schelling está así na base da inspiración da doutrina dufrenniana da Natureza. A idea dunha esencia como poder de obrar dun ser —un obrar que ten un sentido de cumprimento temporal— está inspirada directamente de Schelling. A Natureza despliega o seu ser manifestando o seu poder, actualizando o conxunto de posibles. O posible presupón o real, e a forza, a potencia, o acto. A potencia, o poder, testifica a realidade do real. E así como non hai filosofía da historia se non é a base do pasado, da mesma maneira que non hai filosofía da Natureza se non é tras a chegada da conciencia. Por esta razón o home non ten orixinalmente a iniciativa do desenvolvemento que se opera nél mesmo. E a Natureza quen ten a iniciativa, pero é co home que as ideas aparecen: non é verdade que a Natureza sexa unha Idea por ela mesma, como dí Schelling (moi hegelian neste punto). E na mirada do home onde as cousas trócanse imaxes, é co home co que a Natureza se fai mundo, é con él onde o invisible se fai visible, onde o Ser-opaco ven á luz, onde a “noite do Ser” se fai “día no Aparecer”. E é na Arte, nesa actitude e praxis privilexiada, onde podemos e debemos, segundo grita Dufrenne remedando as verbas de Heidegger, “deixar ser ó ente... deixar expresarse á Natureza” (47). Unha Natureza que é “fogar de todos os posibles”, que é, como decía Rudolf Otto, fascinante e tremenda, encantadora ou perversa, mai ou madrastra, como prefire dicir Dufrenne. Para rematar, samente dicir con verbas do mesmo Dufrenne que, xa que a Natureza, “puo generare la guerra come la pace: una filosofía della Natura non deve essere ottimista” (48).

---

(47) Jalons, *Phaenomenologica*, vol. 20, Edit. M. Nijhoff, La Haye, 1966, p.

(48) Dufrenne, Mikel et Fromaggio, Dino: *Trattato di Estética*, Ed. Mondari, Milano, 1982, p. 48.

## IX. Unha ética naturalista como posible

Unha filosofía do home fundada sobre unha Teoría dos a priori implica unha ética. Os a priori que o home porta asígnanlle unha natureza tal, que lle fai partícipe da Natureza. Entre os a priori, Dufrenne dí que hai valores constituíntes de certos obxectos —e tamén do home como un ente no mundo—, valores que esixen deste un recoñecimento. Pode o home facerse o xordo a esta chamada, a esta esixencia; pode incluso invertir os valores, pero fatalmente o fará en nome doutros valores. E a ineludible presenza dos valores o que o empuxa e o aboca á ética. Entre os obxectos de valor, dixemos que estaba o home; o home como ser capaz de abrirse á lei, o home que leva nél un saber virtual sobre o mundo e sobre o home mesmo, en virtude dos a priori. A priori que son “un saber que eu son e non un saber que eu teño” (49). Un home que xamais rematará de inventar ó home e renovar a Etica, pois as dúas son e serán sempre algo aberto. Non podemos esquecer que os mesmos a priori son definidos por Dufrenne como históricos por se revelar e materializar na historia: son descubertos e progresivamente explicitados, trasmitidos e decantados no devir da cultura. O a priori funda a historia porque él mesmo é histórico, e é histórico porque está ligado á subxetividade que ten o tempo como un dos seus atributos esenciais. Si o a priori é histórico non debe extrañarnos que haxa tanto mutacións no campo epistemolóxico como no axiolóxico. Apertura ética fundada nunha apertura ontolóxica e antropolóxica: “Mais paréceme —afirma Dufrenne— que sondeando bastante fondo baixo o revestimento histórico, até ese estrato onde se opera orixinariamente a simbiose do home e do mundo, descubriríamos sempre, balboantes e ambiguas, as expresións desta esixencia segundo o cal o home é unha tarefa para o home” (50).

E “facer o home” para Dufrenne é “desfacer o inhumán”; é dicer, é rebelarse contra a alienación, contra ese complexo proceso tecno-económico que o individuo xa non pode domiñar; Unha ética “naturalista” é propòsta aquí por Dufrenne: a norma é traballar a favor da ipseidade, tarefa sempre colectiva e social. “Sería convinte amosar que unha ética naturalista non rexeita nin compromete a liberdade nin a responsabilidade: a Natureza invita ó home a ser él mesmo, e atreveríame a dicer que quere e prepara nél a liberdade así como a conciencia. (...) Unha ética naturalista en absoluto propón ó home un proxecto non humán e que o sustraiga da *praxis*: cumprir ca Natureza en sí e fora de sí, é facer tamén historia, e é facela na sociedade” (51).

Ser un mesmo é, pois, a maneira de obedecer e ser dócil á voz da Natureza. Trátase de vivir de acordo con esta, de ter a suficiente inocencia (inocente é o individuo que nin se cree condenado nin exerce tampouco a condenación) como para responder “¡presente!” á Natureza, respondendo polo estado poético a poesía da Natureza

---

(49) *La notion d'a priori*, p. 155.

(50) *Pour l'homme*, p. 196.

(51) *Le poétique*, 247.

e sendo, o fin, un ser poético, pois Dufrenne acaba por dicir que o home ético é o home poético: “O home poético non é o home tenso e crispado; é o home que vive en sintonía consigo mesmo, distendido, gracioso, o que atopa nél a forma da liberdade natural: da espontaneidade pola que domina a súa natureza, obedecéndoa; pola que se implica co mundo nunha relación máis armoniosa que violenta” (52).

Toda a reflexión sobre os a priori coído que leva até aquí. Todo o pensamento de Dufrenne destila unha finalidade ética e se abre en derradeira instancia á utopía. El mesmo o suliña:

“Compre implicar a loita noutro terreo que o do adversario, e parece que a reflexión sobre o a priori poida axudar neste. Ela recórdanos que o home está en connivencia co mundo, e que aquel pode atopar nesta intimidade unha ocasión de escapar por un momento á presión dos poderes ou ás coaccións da cultura, de gostar o sabor do sensible; en definitiva, de rexurdir. Ademais permite discernir certos a priori que poden suscitar unha práctica utópica pola que o home se concede un pouco máis de aire e de xogo.

Non podo agora insistir sobre este tema: este non é o obxecto principal do meu libro, aínda que é para min o seu obxectivo derradeiro” (53).

## X. A utopía como horizonte

Despois do que levamos dito, non é difícil adiviñar que para Dufrenne a praxis artística é a que dá a mellor imaxe do que podría ser unha práctica liberadora. Contra da situación de unidimensionalidade do home actual, o artista é o prototipo do home ceibe, dono do seu traballo, dócil á Natureza e axente inspirador da utopía. Unha utopía que se anuncia no mesmo real, como a tormenta se presaxia no ceo limpo e tranquilo; que nace vencellada á vida como un dos seus “posibles”. Este é o mérito de Dufrenne: reconducir a utopía hacia o mundo do posible. Segundo él, reivindicar para a utopía unha universalidade transhistórica é renunciar a comprender que ela se enraíza no real pero sin ter que someterse ó principio de realidade ou, como sucede hoxe nas nosas sociedades, ó principio do rendimento. Dufrenne está a favor das utopías “quentes” fronte ás utopías “frías”, que son para él as que nos presentan os libros dos famosos pensadores utópicos. El prefere falar das utopías anónimas, colectivas, xerminadas ó calor do desexo, fonte de toda utopía. Desexo *de* e desexo *contra*. Desexo alimentado pola mesma Natureza en nós, pola mesma vida que se resiste e rebela contra todo o que paraliza e mutila: a violencia, a inxusticia a fealdade... Deste movemento de indignación, de cólera, de negación, nace a afirmación dun posible que se pretende instaurar pola acción utópica. Trátase de non caer na trampa da se-

(52) *Ibid.*, p. 248.

(53) *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originare*, Christian Bourgois Editor, Paris, 1981, pp. 14-15.

riedade, da responsabilidade, de non facerlle o xogo ó principio de realidade; por eso sinala Dufrenne como utópicas a arte, a festa, a folga salvaxe..., actividades pracentiras e “anti-económicas”. O ataque a aqueles que fan un uso ideolóxico do principio de realidade é determinante:

“... a afirmación do principio de realidade non é sempre inocente: invócase a miúdo para animar á resignación e á dimisión; é dicir, para desarmar a contestación. Sede sabios: comprendede a necesidade, pois despois de todo o real é racional; tende sabiduría: aceptade esta necesidade, á desgracia poñerlle boa cara, renunciade a pedir o imposible” (54).

Dufrenne opónse ás reivindicacións “razonables” que só están para desarmar o desexo e desmobilizar a combatividade. Hai no seu pensamento unha dimensión anarquista que algún dos seus discípulos ten sulñado (55). E sen dúbida é este un dos rasgos que mais o caracterizan. Non en balde ten dito que “o poder cambea de mans sin cambear de figura, sen cambear as relacións de dominación” (56). A solución non está en abolir un Estado para crear outro. O fin da loita é a abolición de todos os aparatos que afogan e acaban por desnaturalizar ó home. A revolución á que incita a utopía é en primeiro lugar unha revolución cultural: a instauración dunha nova praxis, dunha nova relación do home co mundo; a creación dunha nova sensibilidade que somente se pode acadar cando a praxis artística sexa unha práctica cotidián de homes cotidiáns. Revolución estética que ten que ir asociada á revolución política, pero guiándoa e inspirándoa.

“O final, non sexamos pesimistas!. Sucede que o desexo chega un intre no que se cumpre. E non só na imaxinación, no éxtase místico que induce o pensamento relixioso, senón na realidade da ledicia (...). Ledicia do orgasmo, da festa, do motín (...) Na ledicia o suxeto exáltase até perderse e ser poseído polo seu acto e pola resposta que recibe da súa amante ou do mundo complice; é dicir, do outro mundo presente neste mundo, non como o totalmente outro, senón como o seu fondo: a Natureza no abandono da amante, na plenitude do obxecto estético, na fraternidade do camarada” (57).

París, nadal de 1984

---

(54) *Art et politique*, Paris, 1974, U.G.E., Coll. 10/18, p. 208.

(55) Referímonos a Mdm. Maryvonne Saison, quen titula o seu artigo, en *Vers une esthétique sans entraves* (Cfr. nota 2 deste traballo), “Mikel Dufrenne: Imaginaire et anarchie”, pp. 11-20.

(56) *Art et politique*, p. 218.

(57) *Le poétique*<sup>2</sup>, p. 48.

PROCESION  
DO SER

A NATUREZA COMO  
"POIEIN"

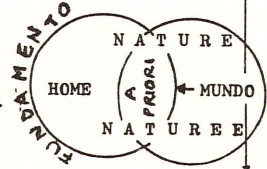
TRASCENDENTE

TRASCENDENTAL

EXPERIENCIA



Natureza que fala e inspira



Meditación  
sobre dos a priori

"Grandes imaxes"

Instituições  
Cultura  
Ideoloxía

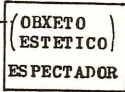


(Creação)



Percepção  
estética

Instituições  
Cultura  
Ideoloxía



Experiencia  
estética

Nova relación  
co Mundo e co Home

UTOPIA

ETICA

FILOSOFIA DA  
NATUREZA

Estética pura  
Filosofía do home  
Teoría dos a priori

ANALISE  
TRASCENDENTAL

RESQUISA  
ARQUEOLOXICA

¿Condições da  
experiencia?

FENOMENOLOGIA  
DA  
PERCEPCION  
ESTETICA

O HOME COMO PREOCUPACION

ASCENSION  
DO SABER