

## EDITORIAL

### Os afetos na filosofia e a dimensão filosófica dos afetos

Laura B. Moosburger<sup>1</sup>

Gisele Batista Candido<sup>2</sup>

Organizadoras

Mais do que um tema da reflexão filosófica, o afeto quase sempre se fez presente na filosofia como constitutivo do princípio mesmo do filosofar. É este o caso da aspiração platônica, do espanto de Aristóteles, da inquietude de Pascal, do infinito anseio dos românticos – afetos que se podem chamar *filosóficos* no sentido de que mobilizam o pensamento. As vastas discussões sobre os sentimentos estéticos e morais que percorrem a história da filosofia dão igualmente notícia da importância dos afetos para o questionamento filosófico. Enquanto alguns autores relutaram em reconhecer a dignidade dos afetos, outros lhe conferiram um peso extraordinário – como os filósofos do romantismo alemão, que viram no anseio infinito (*Sehnsucht*) o princípio da filosofia; Nietzsche, que fez dos afetos a chave de sua interpretação genealógica da história da filosofia e de sua própria apreciação moral e estética da existência; Kierkegaard, com seu mergulho filosófico na angústia; Heidegger, que analisou a angústia e o tédio como tonalidades afetivas fundamentais (*Grundstimmungen*), que põem em manifesto para o homem a espessura de sua existência e finitude; Sartre, ao fazer da náusea existencial um confronto com o ser e o nada; Miguel de Unamuno, ao afirmar o sentimento trágico da vida como origem da reflexão filosófica... Cumpre mencionar, é claro, também os poetas e escritores literários que se entregaram à exploração dos afetos, como o desassossego de Fernando Pessoa, a melancolia em Georg Trakl, o *spleen* em Baudelaire, o sentimento do absurdo em Kafka... Assim, em vista dessa centralidade dos afetos na reflexão filosófica, o presente dossiê, *Os afetos na filosofia e a dimensão filosófica dos afetos*, contempla reflexões que privilegiem não apenas o afeto enquanto questão na filosofia, mas, especialmente, o afeto como abertura filosófica, ou ainda, a própria filosofia como possibilitada por uma abertura afetiva.

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo - USP, E-mail: [laurabmoos@gmail.com](mailto:laurabmoos@gmail.com) . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8523-6893>

<sup>2</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, E-mail: [giselebc@gmail.com](mailto:giselebc@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7182-3192>

Fruto de um diálogo de muitos anos, que se desenvolveu em consonância com o afeto e a amizade entre as organizadoras do dossiê, a ideia de abordar esse tema contempla também o trabalho desenvolvido por elas em suas teses de doutorado. Enquanto Laura B. Moosburger em sua pesquisa debruçou-se sobre o anseio infinito (*Sehnsucht*) – âmago da filosofia romântica alemã – e a inquietude na obra do poeta Georg Trakl, Gisele B. Candido buscou explorar o desassossego pessoano como uma experiência poético-filosófica autêntica, condição existencial originária do ser humano. Considerando ainda o horizonte poético em que a filosofia surgiu e floresceu, tanto uma quanto a outra abordam em suas pesquisas a dimensão afetiva como o berço e embalo da reflexão filosófica.

Ao pensar os convidados para este dossiê, as organizadoras procuraram priorizar autores que, com contribuições relevantes e afinidade especificamente com a questão dos afetos, gentilmente compuseram este número da Aoristo com seus artigos e contribuíram com o diálogo, por diferentes visadas, sobre a presença dos afetos na filosofia. O saldo disso foi uma recolha breve, mas seleta, na qual se apresentam articulistas de cinco estados brasileiros (RN, SE, SP, RJ e PR) representando três regiões da federação, o que nos traz uma pequena amostra do quanto o tema da afetividade na filosofia está disseminado em centros de estudo de nosso país e de como se conectam. Optando pela distribuição dessa matéria em ordem alfabética, podemos, após essas considerações preliminares, passar a sua indicação:

Em “A resistência do sensível: o corpo em versos”, Ana Carolina Mondini (UFPR) procura investigar como Montaigne desenvolveu suas reflexões sobre o vínculo entre intelecto e imaginação a partir da arte. Nesse horizonte, a autora nos mostra como Montaigne articula as experiências estéticas aos afetos e à reflexão filosófica, para se esquivar das posições que separam o corpo do espírito e, assim, refletir sobre a existência humana considerando a sua integralidade orgânica.

Em "Necessidade metafísica e distanciamento social por pandemia: uma perspectiva schopenhaueriana", Arthur Grupillo e Matheus Freitas (UFS) refletem sobre os efeitos da pandemia de COVID-19 e o distanciamento social sobre o que Schopenhauer definiu como “necessidade metafísica” - uma disposição natural do ser humano a colocar questões que ultrapassam a esfera empírica e só podem ser respondidas pela filosofia ou pela religião. Os autores questionam em que medida a pandemia teria instaurado as duas condições que, segundo Schopenhauer, são essenciais ao exercício metafísico, o espanto e a introspecção, bem como quais as consequências sociais desse exercício para a sociedade em situação de pandemia.

"Sobre a tríplice essência do amor", do Prof. Dax Moraes (UFRN), é uma versão prévia da seção que compõe o livro *O acontecimento do amor*, que aguarda impressão (UFCSA, 2020). O livro, nas palavras do autor, aborda "o amor verdadeiro de cada um por cada um, o único verdadeiro e concreto", e não "como abstração da moral, da religião ou da política". A seção do livro aqui publicada parte da tese de que amor é liberdade, considerando-o por uma essência tríplice: incondicionalidade, inegociabilidade e insubstituibilidade.

A fim de refletir sobre a dimensão afetiva do discurso filosófico, que excede as fronteiras do pensamento estritamente racional, em “Philosophy and poetry: a dialogue” Gisele Batista Candido (UFRJ) propõe investigar os laços entre o discurso poético e o discurso filosófico. Considerando estrategicamente autores como Homero, Platão, Goethe, F. Schlegel e Schelling, esse ensaio procura mostrar como a filosofia recorre às experiências poéticas para ultrapassar as limitações de seu exercício mais abstrato.

Em “A defense of the romantic longing against Hegel’s critique”, Laura B. Moosburger questiona a crítica de Hegel à *Sehnsucht* romântica – o infinito anseio –, por ela explicitada como o ‘afeto fundamental’ do romantismo alemão, especialmente em Novalis e F. Schlegel. O artigo contesta alguns pressupostos da crítica de Hegel, que se basearia numa visão hierarquizante em que a pura racionalidade e o conceito seriam superiores à esfera do sentimento e da poesia, enquanto defende a importância da proposta dos autores românticos em valorizar o afeto como central para a filosofia, bem como em aproximar, a partir dessa tônica afetiva, filosofia e poesia.

O presente número de *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* é também composto por trabalhos oriundos do fluxo contínuo deste periódico. São outros artigos, ensaios, traduções e resenhas que passam a ser arrolados aqui: Kevin Liggieri, da Technische Universität Darmstadt, contribui com o artigo “Man at the centre of technology: A philosophical investigation of anthropological knowledge in man-machine-interfaces”. Neste paper, escrito originalmente em inglês, o professor alemão, examina a construção, a circulação e a transformação do conhecimento antropológico na interação homem-técnica moderna. Face a um quadro interdisciplinar que congrega filosofia da tecnologia, antropologia filosófica e história da ciência; temos aqui questionada a geração e transformação do conhecimento antropológico nas definições e interações de “homem” e “tecnologia”.

Professor da Universidade Católica de Lisboa, José Manuel Heleno assina: “A aventura: Uma filosofia”. Com este, o articulista aborda a noção de “aventura”, ensaiando sobre como ela nos faculta pensar o acontecer e como este se vê implicado a conceitos fundamentais da filosofia, como verdade e intensidade.

“A hermenêutica é um conservadorismo?” é título de artigo que responde pelo componente hermenêutico de nosso atual número. Com ele, Felipe Ribeiro analisa os termos da objeção de Habermas contra Gadamer segundo a qual sua hermenêutica conteria um conservadorismo que absolutizaria a tradição. Em seu estudo, o pesquisador da USP se esforça por apresentar a arbitrariedade da crítica habermasiana, produto da incompreensão do estatuto da noção de tradição em Gadamer.

Jorge Acevedo Guerra contribui com o presente número ao oferecer sua tradução do “Prólogo” de François Fédier aos *Cadernos negros*, de Heidegger. Tal prefácio, concernente às “Reflexões II-IV, (1931-38)”, é útil ao esclarecer o leitor do lugar paradigmático desses escritos de Heidegger no âmbito de suas *Obras completas*, constituindo crítica lúcida ao seu conteúdo polêmico. A hábil tradução ao castelhano assinada pelo professor da Universidad de Chile é estabelecida a partir da edição francesa dos *Cahiers noirs* (Gallimard, 2018) e tem sua publicação generosamente consentida pelo próprio Fédier, a quem agradecemos.

A outra tradução consignada neste número também envolve o universo heideggeriano, trata-se de “O conceito de tempo”, conferência proferida pelo filósofo alemão Martin Heidegger em 1924 na Sociedade Teológica de Marburgo. Esta é peça importante àqueles que estudam o fenômeno do tempo no assim chamado “primeiro Heidegger”, já que esboça uma compreensão do conceito, justamente nos anos em que o filósofo elabora *Ser e tempo*. A transposição desse texto ao português está disponível no Brasil desde o ano de 1997, editada pelos *Cadernos de Tradução da USP*, com autoria do Prof. Marco Aurélio Werle. Embora seja até hoje uma fonte usada com proveito por pesquisadores lusófonos, com o passar dos anos seu acesso tornou-se escasso, o que justifica uma reedição. Com retoques mínimos de estilo e atualizado segundo o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (2006), o texto de “O conceito de tempo”, de M. Heidegger, é oportunamente reentregue ao público filosófico continuando seu útil serviço de difusão da obra do filósofo alemão em língua portuguesa e de emulação das pesquisas sobre o tema do tempo.

Na seção de resenhas, encerrando nosso número, temos o escrito de Paula F. Goulart sobre a edição brasileira de “No enxame: Perspectivas do digital” (Vozes, 2019), de Byung-Chul Han. Com tal recensão, a pesquisadora da UNB passa em revista aquele ensaio sobre o digital para o qual a hiperexposição na era da informação, a perda da privacidade nas redes sociais, a conversão da representatividade sócio-político em imagem e, por fim, como as relações entre indivíduos (e mesmo entre cidadãos) são transformadas em relações de consumo, são questões candentes. Cumprindo seu papel de informar sobre a edição brasileira do livro de Han, a resenha nos oferece um vislumbre da atualidade desses temas e do quanto esses teriam a se beneficiar com a abordagem da fenomenologia e da hermenêutica.

## EDITORIAL

### Affections in philosophy and the philosophical dimension of affections

Laura B. Moosburger<sup>1</sup>  
Gisele Batista Candido<sup>2</sup>  
Organizers

More than a theme for philosophical reflection, affection has usually been part of philosophy as a constitutive principle of philosophizing itself. This is the case of the platonic aspiration, of Aristotle's astonishment, of Pascal's inquietude, of the cravings of Romanticism – affections that can be described as *philosophical* since they provoke thought. The vast debates on aesthetic and moral feelings that are part of the history of philosophy also note the importance of affections for philosophical questionings. While some authors refused to recognize the dignity of affections, others gave it an extraordinary centrality – such as German Romantic philosophers, who considered infinite yearning (*Sehnsucht*) to be the principle of philosophy; or Nietzsche, who made affection the key to his genealogical interpretation of the history of philosophy and to his own moral and aesthetic view of existence; or Kierkegaard, with his philosophical dive into anguish; or Heidegger, who interpreted anguish and boredom through fundamental affective tones (*Grundstimmungen*), showing men the size of their existence and finitude; or Sartre, who turns the existential nausea into a confrontation between being and nothingness; or Miguel de Unamuno, who states that the tragic sentiment of life is the origin of the philosophical reflection... We should also mention the poets and literary writers who also explored affections, such as Fernando Pessoa's disquiet, George Trakl's melancholy, Baudelaire's *spleen*, and Kafka's sentiment of absurdity... Thus, considering the centrality of affections in the philosophical reflection, the articles that form the collection *The affections in philosophy and the philosophical dimension of affections* brings reflections that stress not only affection as a

5

---

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo - USP, E-mail: [laurabmoos@gmail.com](mailto:laurabmoos@gmail.com) . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8523-6893>

<sup>2</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, E-mail: [giselebc@gmail.com](mailto:giselebc@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7182-3192>

philosophical issue, but especially affection as philosophical opening or philosophy itself as made possible by an affective opening.

Based on a dialogue built over many years that also depended on the affection and friendship of the editors of this collection, the idea of exploring this theme also appeared in their own PhD dissertations. While Laura B. Moosburger explored the infinite yearning (*Sehnsucht*) – core of German Romantic philosophy – and inquietude in the work of Georg Trakl, Gisele B. Candido looked at the Pessoa's disquiet as an authentic poetic-philosophical experience, an originary existential condition of the human being. Considering the poetic horizon of the emergence and flourishing of philosophy, both editors explore the affection dimension as the origin and spirit of philosophical reflection in their work.

In selecting guests for this edition, the editors gave preference to authors who, having relevant contributions and a specific interest on the issue of affections, kindly produced this number of *Aoristo* with their articles and contributed to the dialogue, in different ways, on the presence of affections in philosophy. The result was a brief but selective collection with contributors from five different Brazilian states (RN, SE, SP, RJ, and PR), representing three regions of the country, which shows how the theme of affection has been studied in different centers across our country and they are connected to each other. After these preliminary considerations, we can now proceed for a description in alphabetical order of the different contributions:

In "A resistência do sensível: o corpo em versos", Ana Carolina Mondini (UFPR) explores how Montaigne developed his reflections on the connections between the intellect and imagination based on art. The authors shows how Montaigne links aesthetic experiences to affections and the philosophical reflection as a strategy to circumvent positions that separate body from the spirit and think about human existence in light of its organic totality.

In "Necessidade metafísica e distanciamento social por pandemia: uma perspectiva schopenhaueriana", Arthur Grupillo and Matheus Freitas (UFS) reflect on Schopenhauer's definition of "metaphysical necessity" – a natural predisposition of human beings to pose questions that transcend the empirical sphere and can only be answered by philosophy or religion. The authors question to what extent the pandemic has established the two conditions that, according to Schopenhauer, are fundamental for the metaphysical exercise, astonishment and introspection, as well as the social consequences of this exercise for society in the context of a pandemic.

"Sobre a tríplice essência do amor", by Dax Moraes (UFRN), is a previous version of a section of the book *O acontecimento do amor*, which is forthcoming (UFCSPA, 2020). The book, in the author's words, deals with "the true love of each for each, the only true and concrete one" and not "as an abstraction of moral, religion, or politics." The section of the book published here argues that love is freedom, considering it to have a triple essence: unconditionality, unnegotiability, and irreplaceability.

Reflecting on the affective dimension of philosophical discourse, which transcends the frontiers of strictly rational thought, Gisele Batista Candido (UFRJ) in "Philosophy and poetry: a dialogue" explores the links between the poetic and philosophical discourses. Strategically considering authors such as Homer, Plato, Goethe, F. Schlegel, and Schelling, this essay tries to show how philosophy uses poetic experiences to transcend the limitations of its most abstract practices.

In "A defense of the romantic longing against Hegel's critique", Laura B. Moosburger questions Hegel's critique of the romantic *Sehnsucht* – the infinite yearning –, described by her as the 'fundamental affection' of German romanticism, especially in Novalis and F. Schlegel. The article criticizes some aspects of Hegel's critique, which was based on a hierarchical view that considers pure rationality and concept as superior to the sphere of sentiment and poetry, and defends the importance of the vindication of affection by romantic authors as central to philosophy as well as their effort to combine philosophy and poetry based on this assessment of affection.

The present edition of *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* also has works that were separately submitted to the journal. The other articles, essays, translations, and reviews are: Kevin Liggieri, from Technische Universität Darmstadt, contributes with the article "Man at the centre of technology: A philosophical investigation of anthropological knowledge in man-machine-interfaces". Originally written in English, the German professor examines in this paper the making, circulation, and transformation of anthropological knowledge in the modern man-technique interaction. Based on an interdisciplinary framework that combines philosophy of technology, philosophical anthropology, and the history of science, the article questions the production and transformation of anthropological knowledge in the definitions and interactions of "man" and "technology."

A professor at Universidade Católica de Lisboa, José Manuel Heleno contributes with "A aventura: Uma filosofia". In it the author explores the idea of "adventure," exploring how it help us think the *event* and how it is related to fundamental philosophical concepts such as truth and intensity.

"A hermenêutica é um conservadorismo?" is the title of an article that deals with the hermeneutical component in the present number. In this piece Felipe Ribeiro discusses Habermas's terms of objection against Gadamer, whose hermeneutics supposedly had a conservatism that made tradition absolute. This USP scholar tries to present the arbitrariness of the Habermasian critique, which is based on a misunderstanding of the place of the notion of tradition in Gadamer.

Jorge Acevedo Guerra contributes to the present edition with a translation of the "Prologue" by François Fédiér to Heidegger's black notebooks. Related to the "Reflections II-IV (1931-38)," this prologue helps understanding the paradigmatic place of these writings within Heidegger's *Complete works*, with a conscious critique to its polemical content. The skillful translation to Castilian by this Universidad de Chile

7

professor is based on the French edition of the *Cahiers noirs* (Gallimard, 2018) and was allowed to be published by Fédier himself, to whom we thank.

The other translation in the present number also is related to the Heideggerian universe. This is “the concept of time,” a conference given by the German philosopher Martin Heidegger in 1924 in Marburg’s Theological Society. This is an important piece for those studying the time phenomenon in the so-called “first Heidegger,” since it already has an outline of the concept precisely when he was writing *Being and Time*. A Portuguese translation of this text by Prof. Marco Aurélio Werle is available in Brazil since 1997 in an edition of the *Cadernos de Tradução da USP*. This is a source that has been profitably used until today by lusophone scholars, but access to it became harder over the years, making a new edition of it necessary. With a few small changes in style and updated according to the Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (2006), Heidegger’s text “The Concept of Time” is delivered again to the philosophical readership in this useful practice of disseminating the works of the German philosopher in Portuguese and stimulating research on the subject of time.

In the Reviews section, concluding our edition, we have Paula F. Goulart’s assessment of the Brazilian edition of “No enxame: Perspectivas do digital” (Vozes, 2019), by Byung-Chul Han. In her review, the UNB scholar describes the main themes of this essay on the digital, such as the hyper exposure in the information age, the loss of privacy in social networks, the conversion of social-political representativeness into image, and, finally, how relations between individuals (and even citizens) are transformed into relations of consumption. Fulfilling her mission of outlining this Brazilian edition of Han’s book, the review offers a glimpse of these themes and how they could benefit from phenomenological and hermeneutic approaches.



## A resistência do sensível: O corpo em versos<sup>1</sup>

### The resistance of the sensitive: The body in verses

Dr.<sup>a</sup> Ana Carolina Mondini

Universidade Federal do Paraná - UFPR<sup>2</sup>

#### RESUMO

Além das diversas sugestões de Montaigne sobre o vínculo entre a imaginação e o intelecto, que realiza a ligação entre as imagens e as palavras como parte do processo de formação imagético no corpo dos *Ensaio*s; encontramos na obra montaigneana alguma discussão sobre o modo como a sensibilidade e o corpo operam juntamente àqueles elementos da interioridade do sujeito para que o autorretrato se realize enquanto uma pintura em sentido não metafórico. No ensaio *Sobre versos de Virgílio*, o amor – uma sensação ou um sentimento, que integra o corpo e a alma do sujeito, porém, em um vínculo estritamente individual – será a metáfora para ilustrar um tipo de imagem que emana do poema, que seria uma espécie de “imagem subjetiva”. Essa discussão, no entanto, será um primeiro passo para o posterior esclarecimento a respeito das almejadas “imagens objetivas”, que poderão conferir caráter concreto à pintura montaigneana, desde que se considere outro tipo de relação envolvendo a alteridade.

9

#### PALAVRAS-CHAVE

Montaigne; renascimento; pintura; sensibilidade; corpo

#### ABSTRACT

In addition to several suggestions of Montaigne about the link between imagination and intellect, which makes the connection between images and words as part of the process of image formation in the body of *Essays*; we find in Montaigne's work some discussion on how sensibility and body operate with those elements of the subject's interiority in order to a self-portrait be realized as a painting in a non-metaphorical sense. In the essay *Upon some verses of Virgil*, love – a sensation or feeling, that

---

<sup>1</sup> O presente artigo é uma parte da tese de doutorado *Pintura em Movimento: o ut pictura poesis no horizonte dos Ensaio*s de Montaigne, 2020, realizada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Paraná.

<sup>2</sup> E-mail: [mondiniann@hotmail.com](mailto:mondiniann@hotmail.com)

integrates the subject's body and soul, yet in a strictly individual bond – will be the metaphor to illustrate a type of image that emanates from the poem, which would be a kind of “subjective image”. This discussion, however, will be a first step towards further clarification regarding the desired “objective images”, which may give concrete feature to Montaigne’s painting, provided that another sort of relationship involving alterity is considered.

### KEYWORDS

Montaigne; Renaissance; Painting; Sensitivity; Body

Essa filosofia por fazer é a que anima o pintor, não quando exprime opiniões sobre o mundo, mas no instante em que sua visão se faz gesto, quando, dirá Cézanne, ele “pensa por meio da pintura”.

Merleau-Ponty, *O olho e o espírito*.

## 1 A RESISTÊNCIA DO SENSÍVEL

A separação entre a imaginação e o intelecto teve matiz variado na história da filosofia. Sabemos, por exemplo, que essa distinção foi bem demarcada na época moderna, posteriormente aos escritos de Montaigne. Os *Ensaio*s surgem pouco antes como que uma precaução para que essa separação não venha a acontecer de modo tão rigoroso como, porém, o foi – parece mesmo que prevendo os caminhos pelos quais a filosofia estava se encaminhando, devido às discussões separatistas já existentes no século XVI: a imaginação estava cada vez mais distante do entendimento. Emanuele Coccia, em sua obra *A vida sensível*, menciona os interesses que levaram uma tradição de filósofos, posteriores a Montaigne, a precisar o íntimo vínculo entre imaginação e intelecto:

A proibição de reconhecer qualquer autonomia ontológica às imagens é um dos inúmeros mitos fundadores que a modernidade produziu e cultivou. No gesto aparentemente insignificante pelo qual Descartes procurou liberar “o espírito de todas aquelas pequenas imagens que flutuam no ar, as ditas formas [*specie*] intencionais, que tanto cansam a imaginação dos filósofos”, trava-se na realidade uma das batalhas decisivas do pensamento moderno contra o próprio passado [...] As razões dessa unanimidade dos (pensadores) modernos são fáceis de entender. De fato, é apenas através da definição daquilo que até poderia parecer um simples detalhe gnosiológico que se torna possível pensar um sujeito *realmente* autônomo das coisas. Foi somente o abandono da forma [*specie*] intencional que possibilitou fazer coincidir o sujeito com o pensamento e com o pensado) em todas as suas formas. (COCCIA, 2010, p. 12, 13)

Realmente faz sentido imaginar um sujeito desprovido de seu aspecto sensível ou de qualquer espécie de imagem quando o almejado consiste na “reflexão do sujeito

sobre si mesmo como o fundamento de todo o conhecimento”. (COCCIA, 2010, p. 13) Montaigne, ao contrário, desenvolve ao longo dos *Ensaio*s sua crítica à razão, em especial na “Apologia de Raymond Sebond”, considerando-a como ilusória em relação à sua exclusividade nesse propósito de conhecimento. Mesmo que ele tenha legado para os modernos algo da ideia de subjetividade, através do exercício de autoconhecimento, não teve essa mesma pretensão de isolar o intelecto ou de isolar o sujeito das coisas. Antes de se reconhecer como um sujeito cognoscente, conheceu-se pela experiência íntegra de si mesmo *in concreto* – totalmente distinta da experiência depurativa do *cogito* cartesiano.

A experiência que Montaigne tem acerca de si não se trata, portanto, de uma criação metodológica a fim de conduzir-se a um conhecimento ou percepção puro, como o seria o conhecimento das essências *à la* Descartes. Como ele diz nessa direção, no último ensaio de sua obra, a saber, o “Da experiência” (Livro III, capítulo XIII):

[C] Esses humores transcendentais assustam-me, como os lugares altos e inacessíveis [...] E de nossas ciências parecem-me mais terrestres e inferiores as que são colocadas mais alto. E na vida de Alexandre não encontro nada tão rasteiro e tão mortal quanto suas fantasias em torno de sua imortalização [...] É uma perfeição absoluta, e como que divina, saber desfrutar lealmente de seu ser. Procuramos outras condições por não compreendermos o exercício das nossas, e saímos fora de nós por não sabermos o que ele faz aqui. (MONTAIGNE, 2001, p. 500)

11

A experiência de Montaigne a respeito de sua própria vida exige o homem completo. Não se eleva o homem ao lugar onde ele não se encontra, nem o retira do lugar onde ele encontra-se, se para isso é necessário desconsiderar aquilo que faz parte dele mesmo. O artifício da cisão entre o intelecto e a imaginação pode ser útil para possibilitar algumas experiências radicais como o *cogito*. Neste sentido, as distinções entre as faculdades humanas são artificiais e *sistemáticas*: intelecto e imaginação podem se distinguir enquanto supomos um método de destilação que separa a imagem e o conceito, mas, como todo destilado, se juntarmos novamente os produtos finais, cuja cisão encontra-se em seus próprios fundamentos, não poderemos mais descrever a realidade íntegra do sujeito.

Na obra montaigneana, quando se oferece lugar de destaque para a ideia de pintura ou autorretrato, a imaginação e o intelecto atuam em cooperação, conforme o próprio funcionamento orgânico e natural da mente, num movimento, numa passagem pela qual palavras se retransformam em imagens – como ocorre na experiência do próprio autor, ao longo da confecção da obra, quando as imagens transformavam-se em palavras. O que desmistificaria qualquer ideia de que a obra poderia ser compreendida em sua *totalidade* apenas por juízos intelectuais sem considerar o aspecto sensível do sujeito.

Assumida a unidade do sujeito, assume-se a unidade entre intelecto e imaginação ou palavras e imagens, refletindo, portanto, na ligação entre o homem e a obra, como

observaram Morçay e Müller (1960, p. 426): “O homem e o escritor são inseparáveis em Montaigne, não somente porque ele consagrou boa parte de sua obra a se pintar, mas porque o homem e o estilo estão tão interligados que a palavra de Bufon jamais foi tão boa: ‘o estilo é o homem mesmo’”.

O tom natural do discurso montaigneano representa muito bem esse homem orgânico e não conceitual. Estimulados pela naturalidade, que possibilita a não inserção do sujeito nos âmbitos separatistas, salientam-se outros aspectos importantes a serem considerados quando pensamos na formação de imagens, a saber, como não poderia ser diferente, a *sensibilidade* e o *corpo*.

Em relação à sensibilidade, a imagem sempre se encontra a ela intimamente relacionada, ao menos como visualizamos na contemporaneidade. Emanuele Coccia (2010, p. 10), por exemplo, chega a definir a imagem enquanto a própria sensibilidade, conforme suas palavras: o sensível é o ser do que chamamos de imagem. Embora não seja nítida uma teoria da imagem na obra montaigneana, é possível encontrar uma discussão sobre esse assunto, caso aprofundemos a interpretação.

E sobre o corpo, sabe-se que volta e meia ele surge como assunto nas discussões de Montaigne, tornando-se relevante quando se discute o autorretrato. O corpo, reflexo da sensibilidade, encontra-se sempre vinculado às manifestações do espírito humano. No ensaio “Da educação das crianças”, há diversos momentos em que Montaigne levanta a importância da “educação” do corpo, justamente por sempre estar aliado às forças anímicas, porquanto “[A] quero que as boas maneiras externas, e a conduta social, [C] e o desembaraço de sua pessoa (do aluno) [A] sejam moldados juntamente com a alma. O que se instrui não é uma alma, não é um corpo: é um homem, não se deve separá-lo em dois”. (MONTAIGNE, 2002, I, XXVI, p. 247) Assim como enfatiza essa mesma ligação no ensaio “Sobre versos de Virgílio”:

Mas acaso não tenho razão em considerar que esses preceitos (que têm aliás, na minha opinião, um pouco de rigor) referem-se a um corpo que faça seu trabalho, e que para um corpo abatido, como para um estômago arruinado, é justificável aquecê-lo e sustentá-lo por artifício e, por intermédio da imaginação, fazê-lo recobrar o apetite e a alegria, visto que por si só ele os perdeu? (MONTAIGNE, 2001, p. 161)

Montaigne refere-se ao corpo envelhecido, castigado pelo tempo. Refere-se, precisamente, ao estado em que se encontra seu próprio corpo em correspondência à sua idade avançada. Essas menções podem se estender à ideia de corpo em geral. Enquanto ao intelecto cabe a representação do corpo, a capacidade que a imaginação tem de influenciar na realidade corpórea significa essencialmente a *ligação* entre o espírito e o corpo físico. Trata-se, no entanto, como diz Montaigne, de um meio artificioso, que está além do mecanismo natural e orgânico da fisiologia corpórea. Um certo modo de “enganar” o corpo pelo uso de criações imagéticas, com o intuito de amenizar os efeitos desanimadores que o corpo adoecido pode exercer sobre o espírito: uma espécie de drible do próprio espírito sobre o corpo, a fim de que este recapture o que é seu por direito.

Ou seja, Montaigne chama a atenção para a diferença entre o mecanismo natural do corpo e a naturalidade relacionada às faculdades da alma. O artifício, nesse sentido, significa a capacidade de controle que a imaginação tem sobre si mesma e também sobre a natureza mecânica dos órgãos físicos. Nesse caso, a “artificialidade” das operações mentais serve para contrastar com a natureza do corpo, que é puramente instintiva, e não para retirar o sentido natural e orgânico que a elas também pertence.

Montaigne ilustra a exigência de se considerar a unidade desses dois componentes do homem, a saber, o corpo e espírito, a fim de desmistificar a possível ideia de um homem *fragmentado*, considerado apenas sob seu mero aspecto físico ou simplesmente pelos aspectos da interioridade, ou seja, o espiritual ou as faculdades internas, como enfatiza na seguinte passagem: “acaso não podemos dizer que, durante esta prisão terrestre, não há em nós nada puramente corporal nem espiritual, e que injustamente dilaceramos um homem vivo [...]?” (MONTAIGNE, 2001, p. 161)

O corpo exerce-se como expressão da alma, e vice-versa, atuando como o receptor e transmissor das sensações advindas da alma, assim como dos outros corpos que lhe são externos, ou seja, sensações da interioridade ou da exterioridade das quais as pessoas jamais se libertarão. Coloca o sujeito em contato com as coisas, numa relação constante entre “dentro e fora”, sem que haja uma cisão totalmente nítida entre ambos os lados.

Nesse sentido, podemos considerar a própria *pele* como sendo mais nitidamente esse transmissor-receptor: ao mesmo tempo em que ela contorna a individualidade, submerge o sujeito no espaço cuja totalidade constitui o mundo externo. A sensibilidade chama o corpo para a experiência e, conseqüentemente, jamais deve ser desconsiderada quando o que se espera é a experiência concreta do sujeito.

Nem sempre foi óbvia essa ideia da ampla relação que Montaigne faz entre o corpo e as imagens. O corpo, porém, ao menos com algumas de suas partes, já participava da discussão sobre a relação entre a pintura e a escrita. Em seu *Tratado da Pintura*, Leonardo da Vinci defendia que o olho, apenas o olho, mais precisamente, a visão (óptica) seria a melhor forma de termos acesso às coisas e, portanto, a pintura deveria ser considerada a principal forma de conhecimento. Levantou a crítica às artes literárias considerando que as imagens formadas pelos poetas existem apenas na imaginação, com muito menos vivacidade, porquanto logo serão esquecidas na memória. Enquanto o olho, que observa uma pintura, observa a imagem com maior vivacidade, e, portanto, pode perceber ou sentir mais coisas a respeito da imagem; à memória evanescente cabe uma intensidade de experiência muito menor. (DA VINCI, 2005)

Em alguns momentos da obra montaigneana encontramos comentários – não podemos saber se diretamente direcionados a Leonardo –, mas que podem ser compreendidos como possíveis respostas às críticas deste pintor. Tal como na seguinte passagem na qual Montaigne refere-se à memória como possuindo boa capacidade de reter imagens:

[B] Enquanto meus olhos puderem reconhecer aquela bela época que expirou, volto-os repetidamente para lá. Se ela se esvai de meu sangue e de minhas veias, pelo menos não quero desenraizar da memória sua imagem, *poder desfrutar da vida passada é viver duas vezes* (Marcial, X, XXIII, 7). (MONTAIGNE, 2001, p. 85)

Mesmo quando as imagens não se encontram externamente acessíveis à sensibilidade física, como figuras de objetos externos, elas permanecem na memória: mais rapidamente se esvaem do corpo do que da lembrança. Essas imagens, fica sugerido, vinculam-se à sensibilidade, assim como defendeu Leonardo. Porém, antes de irem para o senso comum, elas invadem visceralmente o corpo em toda sua fluididade, ou seja, no “sangue e veias”. E retomá-las pela memória, conforme considera Montaigne, pode ser tão vivaz quanto vivenciá-las através do olhar e pela primeira vez.

Montaigne inverte a lógica de compreensão sobre a imagem, ao retirar-se do tom de disputa propagado por Leonardo. Ele não tentará atribuir superioridade a quem quer que seja, mas, ao contrário, considera que tanto o corpo (não apenas o olho, mas todo o organismo sensível) quanto as faculdades mentais – neste caso em específico, a memória – são capazes de reconhecer vigorosamente as percepções imagéticas. E isto na medida em que a memória é capaz de reter e, principalmente, retomar a mesma percepção ou sensação acerca dos objetos reconhecida pelo olho.

O modo como Montaigne comenta a vivacidade não diz respeito apenas à relação entre a imagem e a coisa, mas à possível eterna manifestação no presente do que é representado. Conforme nos conta Pommier, em relação ao domínio particular do retrato: “a tradição relatada por Plutarco tem como fundamento a ideia de que o retrato não é apenas um sinal de reconhecimento, mas a *presença* mesmo de seu modelo ao qual ele substitui”. (1998, p. 25) É o sujeito mesmo, em corpo e alma, que se encontra representado na tela e, portanto, jamais deve ser considerado como uma manifestação do passado, como alguém que existiu outrora. O retrato tem o dom, diz aquela tradição, de manter a existência da pessoa retratada, sempre ali presente.

Enfim, ao resgatar o poder da memória, relativizando o tempo, Montaigne termina por reconhecer a imagem construída na interioridade com a mesma vivacidade daquela observada diretamente pelo olho. E assim dá mais um passo em direção a corroborar a ideia de que a imagem do sujeito retratado pela escrita jamais seria menos vivaz que a imagem oferecida diretamente ao olho.

## 2 O CORPO EM VERSOS

A ideia de que o sensível se faz a própria imagem, que resulta da sensação corpórea e também da sensação anímica, mais precisamente, da relação entre ambas, exige um posicionamento de Montaigne a respeito do corpo. Pois, caso contrário teremos a imagem do autorretrato construída tão somente a partir de sua subjetividade, ou seja, de suas palavras como representação de sua alma, que se traduz pelo seu temperamento. Portanto, se quisermos um autorretrato completo e acabado,

a pintura montaigneana não poderá apresentar-se apenas pela interioridade do pintor, mas de seu ser completo. Sem dúvida Montaigne estava consciente disso: “Cada uma de minhas partes faz-me tão igualmente eu quanto qualquer outra. E nenhuma outra me faz mais propriamente homem do que essa (órgão genital). *Devo ao público meu retrato por inteiro*”. (MONTAIGNE, 2001, p. 154 – grifos nossos)

Esse trecho encontrado no ensaio “Sobre versos de Virgílio” não apenas retira qualquer hierarquia entre os componentes humanos, como chama a atenção para a importância de se considerar o *corpo* no autorretrato, ou seja, a materialidade do ser humano e, por conseguinte, a materialidade de sua pintura: “[B] irei oferecer-lhe ensaios em carne e osso”. (MONTAIGNE, 2001, p. 88)

Para que a pintura se eleve enquanto tal não basta apenas considerar o espírito. É claro que podemos visualizar nos *Ensaio*s os aspectos físicos de Montaigne, através de alguns de seus relatos. Porém, nesse momento, nesse ensaio em questão, o aspecto corpóreo não corresponderá às descrições diretas, mas ao mecanismo de formação de imagens, que inevitavelmente passará pelo corpo. Mesmo que a formação imagética se inicie através das palavras, o corpo faz-se essencial para que a sensação seja percebida, como salienta Montaigne:

[B] não há vivacidade em suas produções se não a houver simultaneamente no corpo. [C] Nossos mestres erram quando, buscando a causa dos impulsos extraordinários de nosso espírito, além do que atribuem a um arrebatamento divino, ao amor, ao ardor guerreiro, à poesia, ao vinho, não dão à saúde sua parcela [...]. (MONTAIGNE, 2001, p. 88)

15

O corpo, assim como a alma, inevitavelmente é afetado pelas sensações advindas das palavras, quando estamos tratando de um retrato bem executado.

O que encontraremos especificamente nessa discussão será a elucidação da participação do corpo do nesse processo, assim como a própria participação do corpo do espectador, mais precisamente, a maneira como Montaigne procura instigar a percepção do leitor a partir de uma sensação. Não se trata *apenas* do corpo, portanto: o tema abordado nesse ensaio em questão será o *amor*, porque ele liga-se simultaneamente ao corpo e à alma. Sob esses dois aspectos, o amor será a imagem escolhida para mostrar os vínculos em questão, mais precisamente:

- 1) vinculado ao corpo, como prazeres corpóreos;
- 2) ligado à alma, como sentimento.

A ligação entre corpo e alma que, como veremos, ocorrerá por meio de imagens, não se processa, no que tange aos elementos da alma, *apenas* através da imaginação, uma vez que o intelecto também exerce influência sobre o corpo:

[B] Na medida em que os pensamentos úteis são mais plenos e sólidos, são também mais absorventes e mais pesados. O vício, a morte, a pobreza, as doenças são assuntos graves e que pesam. É preciso ter a alma instruída com os meios de resistir aos males e de combatê-los, e

instruída com as regras de bem viver e de bem crer, e amiúde despertá-la e exercitá-la nesse belo estudo [...]. (MONTAIGNE, 2001, p. 83)

Montaigne recomenda a instrução da alma como um modo de bem conduzir os pensamentos ruins, a fim de que eles não afetem o corpo. Não apenas o corpo precisa do exercício para manter-se saudável, mas a alma com todos seus componentes, incluindo o intelecto, também precisa de determinada postura para manter-se sadia, ou melhor, manter sadio o homem.

Não é apenas privilégio do intelecto influenciar o corpo, pois o contrário também acontece, ou seja, o corpo exerce influência sobre o intelecto, que é ligado, como considera Montaigne, imediatamente à alma: “este corpo evita o desregramento e teme-o. É sua vez de guiar o espírito para o melhoramento. É sua vez de governar, e mais severa e imperiosamente”. (MONTAIGNE, 2001, p. 84) O intelecto jamais se sobreporá totalmente ao sensível corpóreo: “[...] meu *discernimento* impede-me de espremer e resmungar contra os inconvenientes que a natureza me manda sofrer, mas não de senti-los”. (MONTAIGNE, 2001, p. 87 – grifos nossos) O intelecto, pelo contorno do discernimento, tem apenas o poder de controlar as reações que o homem poderia vir a ter a partir das sensações ocasionadas no corpo, que no caso são consideradas desagradáveis, mas ele jamais pode aniquilá-las.

Obviamente, ao dizer que a sensação predomina o intelecto, Montaigne não pretende hierarquizar o que quer que seja, mas, retórica ou indiretamente, mostrar que, mesmo que o corpo tenha sua independência, os pensamentos têm sua participação. Ao intelecto cabe alguma parcela *transitória*, porém, não menos importante, na relação com o corpo. E a consequência final disso se refere à sua participação passageira na formação imagética, e na ênfase de que para o esclarecimento da ligação entre alma e corpo devemos nos ater, principalmente, às sensações. Como enfatiza Montaigne: “Pois é bastante razoável, como se diz, que o corpo não siga seus apetites com prejuízo do espírito: mas por que também não será razoável que o espírito não siga os seus com prejuízo do corpo?”. (MONTAIGNE, 2001, p. 162)

No que tange à sensação ou sentimento de amor é comum entendê-la como algo que não se vincula necessariamente ao corpo: “[B] De resto, amiúde ouço-as (as mulheres) descrever esse entendimento (sobre o relacionamento amoroso) como totalmente espiritual, e desdenharem de levar em consideração o interesse que os sentidos têm nele”. (MONTAIGNE, 2001, p. 166) Essa consideração que pode parecer tão simples, típica do senso-comum, possui alguma densidade. Além da interpretação que vai em direção ao fato de que as mulheres devem considerar o aspecto físico do amor, temos a seguinte: o amor não se realiza apenas pela relação sexual, e, mesmo quando ele surge inicialmente na alma, sempre se efetivará também fisicamente, através de uma sensação corpórea, independentemente da união entre dois corpos. Muito importante salientar que, com isso, ele não pretende diferenciar os homens das mulheres, gerando qualquer distinção entre os gêneros: “[B] [...] digo que os homens e as mulheres são feitos no mesmo molde: exceto a educação e os usos, a diferença não é grande”. (MONTAIGNE, 2001, p. 167)



Como Montaigne aplica o tom natural em seu discurso, direcionará a discussão sobre o amor para seu aspecto mais natural possível. É fato que toda a naturalidade sempre repercutirá no autorretrato, na medida em que tudo reflete o espírito do pintor. Diferentemente do *retrato exemplar*, que aperfeiçoa a imagem do retratado – geralmente os príncipes –, a fim de exaltar suas virtudes e transformá-lo num modelo a ser imitado, Montaigne quer se apresentar o mais conforme sua própria realidade:

[B] Tenho dificuldade em fingir, tanto que evito aceitar tomar sob minha guarda os segredos de outrem, não tendo ânimo para negar aquilo que sei. Consigo calar, mas negar não consigo sem esforço e desprazer. Para ser bem discreto, é preciso sê-lo por natureza, não por obrigação. No serviço aos príncipes, é pouco ser discreto, se não formos também mentirosos. (MONTAIGNE, 2001, p. 91)

Do mesmo modo que cabe a um diplomata mentir caso queira *agradar* a um príncipe, cabe ao pintor fazer exatamente o mesmo. Esses artifícios que refletem apenas a aparência dos sujeitos retratados erram por dois motivos: primeiro porque o modelo *ideal* de conduta não é um bom modo de formação, uma vez que a cada sujeito pertence seu conjunto próprio de virtudes. E porque afasta a pessoa da possibilidade de se conhecer a si mesma quando as névoas da aparência imperam. À essa pintura artificiosa, o retrato exemplar, que aperfeiçoa o homem, Montaigne pronunciaria: “[B] fraca luta da arte contra a natureza”. (MONTAIGNE, 2001, p. 85)

Não é um meio eficaz retratar-se ou ser retratado camuflando a realidade ou enfatizando o que nos afasta de nossa real condição. Ora, quais caminhos poderíamos percorrer a partir do falso? Os meios artificiosos não são honestos nem com a pessoa em relação a si mesma, nem com os outros: “[C] *Afastamo-nos da natureza; seguimos o povo, que em coisa alguma é bom guia* (Sêneca, *Ep.*, XCIX). [B] Minha filosofia está na ação, no uso natural [C] e atual; [B] pouco na imaginação”. (MONTAIGNE, 2001, p. 86)

Para tratar do amor, portanto, o tom não poderia ser diferente:

As ciências tratam as coisas sutilmente demais, de um modo demasiadamente artificial e diferente do comum e natural. Meu pajem faz o amor e entende-o. Lede-lhe Leão Hebreu e Ficino: falam dele, de seus pensamentos e ações, e no entanto ele nada entende. Não reconheço em Aristóteles a maioria de meus impulsos habituais: cobriram-nos e revestiram-nos com uma outra roupagem, para uso da escola. Deus permita que estejam certos! Se eu fosse do ofício, [C] naturalizaria a arte tanto quanto eles artificializam a natureza. (MONTAIGNE, 2001, p. 133-134)

A pintura de Montaigne sobre o amor tem um contorno naturalista, que se manifestará pelo modo como ele aborda o assunto, cuja finalidade será a de instituir o sensível. O amor sempre foi um assunto comum, seja pelo corpóreo, seja pelo anímico:

[B] Todo o movimento do mundo dedica-se e se rende a essa união: é uma matéria infusa em toda a parte, é um centro para o qual se voltam todas as coisas. Ainda vemos as ordenações da velha e sábia Roma feitas para o serviço do amor, e os preceitos de Sócrates para instruir as cortesãs: *E muitas vezes são obras de estoicos esses pequenos tratados que gostam de ficar sobre as almofadas de seda.* (Horácio, Epodos, VIII, 15, citação modificada por Montaigne) Zenão, entre suas leis, regulamentava também as disjunções e investidas do defloramento. [C] Qual era o sentido do livro do filósofo Estráton, *Da conjunção carnal*? E de que tratava Teofrasto nos que intitulou, um *O amoroso*, o outro *Do amor*? De que Aristipo, no seu *Das antigas delícias*? [...] (MONTAIGNE, 2001, p. 109)

E, além desses títulos, Montaigne cita várias outras obras que tomaram o amor ou a voluptuosidade como temas. Mesmo que o amor seja assunto recorrente entre os teóricos, nosso filósofo certamente não tinha a pretensão de ser bem compreendido por todos em relação à maneira como o aborda, mais precisamente, ao seu propósito inusitado:

[C] Bem sei que pouquíssimas pessoas resmungarão ante a licença de meus escritos sem deverem resmungar ainda mais ante a licença de seus pensamentos. Estou bastante conforme com seus corações, mas ofendo seus olhos. (MONTAIGNE, 2001, p. 89)

Essa passagem pode ser compreendida por dois vieses a partir do momento em que se considera aqueles dois pontos de vista pelos quais o amor vem a ser considerado: corpóreo e anímico.

Tendo em vista o amor vinculado principalmente ao *corpo*, Montaigne o representará pelo corpo nu, através de considerações acerca do ato sexual e, por conseguinte, dos prazeres corpóreos. Um exemplo semelhante a esse modo de representar, porém incompleto na medida em que não considera a alma, seria *A origem do mundo* de Coubert, pintura na qual encontramos a parte íntima de uma mulher sem qualquer censura. Montaigne não abre mão da licença poética para tratar tão naturalmente desse assunto tão humano. E deixa claro que aqueles que vierem a reclamar, reclamarão de algo muito presente em seus próprios pensamentos. Assim sendo, ele assume a responsabilidade por, possivelmente, ofender o olhar de alguns espectadores, uma vez que apresenta imagens “indecóras” aos olhos do europeu civilizado, cujas vestimentas são sinônimo de bom-senso justamente por esconderem o corpo. Mas, deixa claro estar em conformidade ao coração dos homens porque jamais desprezam essa prática, ou seja, a relação amorosa realizada por meios físicos.

Por outro lado, em relação ao corpóreo direcionando-se ao espírito, Montaigne salienta o aspecto sensível do amor. E reconhece que o modo como o faz extrapola a licença poética em seus escritos, em relação ao plano textual ligado aos pensamentos. No entanto, aqueles que criticarem seu objetivo, estarão criticando, ao mesmo tempo, sua própria humanidade, que se constitui tanto pelo intelecto quanto pela imaginação.

E ao mencionar os aspectos pictóricos da obra, para além do teor metafórico, ofende os olhos daqueles que guiam sua leitura barrados pela densidade intelectual, e que, portanto, não se esclarecerão sobre o aspecto imagético da obra. Por outro lado, Montaigne assume que pelo mero viés do intelecto, ainda assim, pode vir a tocar o coração de seu espectador, possibilitando o acesso à sensibilidade. Ou seja, mesmo que o leitor não reconheça o alcance sensível de sua obra, mesmo que sem consciência, de algum modo e em algum grau, poderá despertar-se sensivelmente. Por fim, nesse caso ofenderá os olhos de alguns porque não oferecerá imagens presentes à visão física, mas à interioridade. Ou seja, aqueles que dão exclusividade aos pensamentos e não compreendem o teor imagético da obra poderão sentir-se insultados: uma pintura que ofenderá os olhos daqueles que consideram como pintura apenas aquela pintada sobre uma tela.

Desse modo, justamente por se tratar o amor de um sentimento, Montaigne insiste a cada instante em retirar-nos do plano da lógica textual, oferecendo algumas pistas:

*Agora, deixando de lado os livros, falando mais materialmente e mais simplesmente, acho por fim que o amor não é mais do que a sede desse gozo [C] em um objeto desejado, nem Vênus mais do que o prazer de descarregar os vasos, e que se torna vicioso por imoderação ou por falta de comedimento. (MONTAIGNE, 2001, p. 137 - grifos nossos)*

19

O livro representa o conteúdo escrito, ou melhor, o amor sendo abordado pelo viés do intelecto: deixar os livros de lado para que se possa discutir natural e materialmente sobre essa sensação. O tom natural aproxima o leitor de seu próprio corpo, para sua realidade mais objetiva, resultando mais facilmente no esclarecimento e, quem sabe, na rememoração da sensação causada pelo ato do amor.

Montaigne não faz relatos sexuais diretos, mas considerações gerais a partir das quais, quando sintetizadas, emanam *imagens* dessa união física com o sentimento de amor. A fim de salientar a naturalidade do amor, ele faz uma longa discussão contrastando-o com a artificialidade do casamento convencional: “O amor detesta que nos unamos por outro motivo que não por ele, e mescla-se frouxamente às relações que são estabelecidas e mantidas sob outro pretexto, como o casamento: neste, com razão, a aliança, as posses pesam tanto como as graças e a beleza, ou mais”. (MONTAIGNE, 2001, p. 96-97)

O amor não se liga pelo que é externo a ele, ou seja, pelas regras do matrimônio, que suscita diversos sentimentos ruins, como o ciúme, a inveja e o ódio. Isso não significa que Montaigne defenda que o amor seja algo purista, visto que em outro momento mostrará uma faceta agressiva do amor em si mesmo. Significa que, ao mesmo tempo em que elabora uma crítica moral ao casamento, novamente, o que de fato pretende é chamar nossa atenção para o plano da sensação corpórea. Para isso, no entanto, o filósofo nada mais faz do que uma descrição da sensação física relativa ao amor que passa pelo corpo.

Sincronicamente ao amor corpóreo tem o amor vinculado à alma. Se Montaigne encontrou um modo naturalista de representar o amor quando relacionado à sensação física, como poderia representá-lo com esse mesmo propósito enquanto sentimento? Como seria possível representá-lo para além de um conceito abstrato, ou seja, imagetivamente?

De fato, é uma tarefa complicada representar o amor, sendo ele um sentimento. Quem sabe o amor por si só seja representável apenas por meio de imagens metafóricas? Talvez, por isso, Montaigne considera a *poesia* como um bom meio de representá-lo, uma vez que “[C] quem tirar das musas as ideias amorosas estará subtraindo-lhes a mais bela ocupação que elas podem ter e o mais nobre tema de sua obra; e quem fizer o amor perder a frequência e o serviço da *poesia* enfraquecê-lo-á de suas melhores armas”. (MONTAIGNE, 2001, p. 95 – grifo nosso)

No plano textual o amor é representado por um conceito abstrato. Na poesia, por sua vez, ao menos nos casos considerado por Montaigne, ele é figurado pelo arquétipo de Vênus e pela representação de sensações através de metáforas. As musas representadas pela figura feminina enaltecem o aspecto sedutor e corporal do amor, mas também seu aspecto sublime típico das deusas; e, assim como as metáforas ilustrativas, que representam a sensação física, estimulam a alma e reavivam os sentimentos e sensações.

A poesia é capaz de realizar imagens tão vivazes não porque considera especificamente o sentimento do amor, mas, porque, ao menos nos casos considerados por Montaigne, ela não deixará de considerar *também* o aspecto corpóreo. E, por isso, por conta da completude da abordagem poética, Montaigne considera Virgílio o poeta que mais se aproximou desse propósito:

Ela (a pintura da poesia) evoca um certo ar mais amoroso do que o próprio amor. Vênus não é tão bela totalmente nua, e viva, e anelante, como o é aqui em Virgílio: *Ela se calara e, como ele hesita, a deusa passa-lhe ao redor seus níveos braços e aquece-o num doce amplexo. Ele, de súbito, sente-se invadido pelo fogo costumeiro: um ardor que conhece bem penetra-o até a medula e corre por seus ossos frementes. É assim que, ao som do trovão, um sulco de fogo aberto nos céus percorre as nuvens iluminadas... Tendo dito essas palavras, ele dá a Vênus os amplexos que ela esperava e, deitada sobre o seio da esposa, entrega-se aos encantos de um doce sono.* (VIRGÍLIO, *En.*, VIII, 387 e 404). (MONTAIGNE, 2001, p. 96)

Virgílio representa o amor carnal que se eleva à alma através da imagem sublime de uma Deusa. Dessa Vênus, Montaigne excluiria apenas seu aspecto matrimonial, haja vista sua crítica à maneira como se conduz o casamento. Deixando o matrimônio de lado, o mérito da vivacidade efetivada por Virgílio consiste precisamente no vínculo explícito entre a sexualidade e o sentimento sublime que se realiza em uma pintura sobre o amor. Nesses versos, um toca o outro, o sentimento provoca o corpo, e vice-versa.

A *Olympia* de Ticiano é um exemplo que faz alusão a essa união anímico-corpórea em questão. Ela reporta-se à *Vênus de Urbino* de Manet que, como de costume,

representa o amor através da imagem de uma mulher. Olympia, uma prostituta, que também faz referência ao aspecto sublime do amor, ao remeter-se à Vênus, traz à tona o aspecto da voluptuosidade, evidencia e escancara a relação entre o espírito e o corpo.



Édouard Manet, 1863, *Olympia*, Óleo sobre tela, 130,5 x 190 cm.  
Museu D'Orsay, Paris.



Titiano, 1583, *Vênus de Urbino*, Óleo sobre tela, 1,19 x 1,65 m.  
Galleria degli Uffizi.

Não é sem maiores motivos, portanto, que nosso filósofo escolheu o amor, uma sensação, um sentimento. O amor serve como uma palavra-chave para que se efetive

aquela ligação. Nesse sentido, o amor é a própria *metáfora* para ilustrar determinado vínculo. E, a partir dessa ligação, seremos conduzidos a outro plano de significação do ensaio, realizável pela experiência do *sensível*. Este que se caracteriza pelo complexo de sensações e percepções, intelectuais e imagéticas. Ou seja, paralelamente à *representação* tradicional e poética do amor, por poemas, temos, como dito, o retorno ao corpo, que se instituirá, mais precisamente, pelo retorno ao sensível: a necessidade que o sensível tem do corpo para existir e a própria existência do corpo; sempre em relação íntima com o espírito, obviamente.

Considerando que o sensível é a realização da própria imagem, o plano de significação a ele relacionado adotará um outro ponto de vista para a discussão, a saber, a formação de imagens a partir do poema, mais precisamente, dos versos de Virgílio.

De fato, não se pode negar, são muito vivazes as imagens representadas pela poesia, assim como pela pintura. E, por isso, Montaigne não deixa de considerar a existência de aspectos pictóricos na própria poesia: “Mas, pelo que sei a seu respeito, as forças e o valor desse deus encontram-se mais vivos e mais animados na *pintura da poesia* do que em sua própria essência. *E o verso tem dedos (para provocar)*. (Juvenal, VI, p. 196)” (MONTAIGNE, 2001, p. 96 – grifos nossos)

A ilustre comentadora Nakam compreende que a expressão “*pintura da poesia*” denuncia, na obra de Montaigne, essa conexão profunda entre as duas artes, como diz: “Na poesia, Eros é mais perturbador, Vênus é mais bela e mais irresistível do que na realidade, porque a poesia sabe pintar. *Ela é pintura*. Ela pinta com mais realidade do que a natureza”. (NAKAM, 2006, p. 342 – grifos nossos)

Como a poesia de Virgílio possui em si mesma a relação entre o corpo e o espírito, conseqüentemente, institui o sensível. E, de fato, realiza a formação de imagens. O interessante, no entanto, é que o modo como Virgílio considera o amor instaura tão somente a *subjetividade* imagética, ou melhor, instiga *imagens subjetivas*.

Distintamente do resultado relativo à representação de Virgílio, Montaigne pretende instituir o sensível propriamente dito. E são vários os elementos que o conduzem à realização de tal feito: o tom natural, o discurso em primeira pessoa, mas, principalmente, a relação que ele institui com *o outro*. Por mais estranha que essa característica possa parecer, ela será a determinante em relação a vivacidade da imagem de seu autorretrato.

Isso não significa que a poesia de Virgílio se destitua do caráter de pintura. Mas, quer dizer apenas que essa pintura, mesmo adotando alguns elementos de naturalidade, não se efetiva materialmente. Observamos isso a partir da crítica que Montaigne direciona à pretensão do poeta de representar o amor pelo vínculo do casamento: “O que vejo aí para considerar é que ele a pinta um tanto estimulada demais para uma Vênus matrimonial [...] o amor detesta que nos unamos por outro motivo que não por ele [...]”. (MONTAIGNE, 2001, p. 96)

Nos versos de Virgílio, quando a experiência do amor pretende realizar-se pelo casamento, i.e., pela relação entre dois indivíduos ela torna-se paradoxal. Não é possível pensar num vínculo real entre duas pessoas ao mesmo tempo, através desse sentido de amor. E isto porque a sensação do amor envolve o espectador, de um lado,

e um arquétipo, do outro, que é uma imagem sem existência real ou permanente, e, portanto, jamais se efetivará em termos materiais. Como a imagem ou arquétipo da Deusa que instiga a sensação desaparece na medida em que cumpre com seu objetivo, ela resta apenas enquanto sensação na interioridade do indivíduo. E o mesmo vale para a imagem do corpo feminino, que não corresponde a um indivíduo com quem haja relação real, pois a relação ocorre apenas com a imagem ou aparência de uma mulher, sem que sua alma esteja incluída no contexto, ou seja, além do corpo há apenas um vazio idealizado.

Trata-se, portanto, apenas de uma experiência que sempre condirá ao indivíduo apenas para consigo mesmo, em seu *próprio* corpo e alma. Esse tipo de experiência, por destituir a existência do objeto causador da sensação, impossibilita a materialização da imagem. A pintura de Virgílio caracteriza-se, assim, enquanto uma *pintura subjetiva*.

Ora, se o vínculo entre corpo e alma ocorre pela própria sensação, certamente, o amor como sensação vinda da relação sexual manifesta-se igualmente no espírito. O contrário também pode acontecer, como visto: um amor ensejado inicialmente na alma afeta também inevitavelmente o corpo. Em ambos os lugares, no corpo e na alma, o amor é único: uma única e mesma coisa. Mas, talvez, a própria natureza desse amor, seja o problema em relação à subjetividade perceptiva e, portanto, à impossibilidade de materialização imagética.

Qual seria exatamente a natureza desse amor? Sabemos que se relaciona à sensação corpórea, mas não é puramente corporal, e existe também na alma, onde o amor permanece, como diz Montaigne a seguir:

É um vil desregramento que as impele tão amiúde à mudança e impede-as de firmar sua afeição em qualquer objeto que seja, como se vê dessa deusa (Vênus) a quem atribuem tantas mudanças e tantos amantes; entretanto é verdade que *é contra a natureza do amor não ser violento*, e contra a natureza da violência ser constante [...] Talvez fosse mais estranho ver mais constância nela; *não é uma paixão puramente corporal*: se não encontramos um término na avareza e na ambição, tampouco o há na devassidão. Ela continua a viver após a saciedade; e não se pode definir-lhe nem satisfação duradoura nem um final: ela vai sempre além do que possui [...]. (MONTAIGNE, 2001, p. 150 – grifos nossos)

A natureza violenta do amor, mesmo que possa vincular a alma ao corpo, não solidifica o vínculo entre as pessoas envolvidas na relação. A violência gera uma cisão entre aquele que sente o amor e o ser amado. Não apenas nos versos de Virgílio, mas, agora, devido à sua própria natureza, o amor unifica tão somente o corpo e a alma do indivíduo para com ele mesmo, pois, o que efetivamente permanece na relação com o outro é a violência, a cisão. Ou seja, o amor é instigado através da relação com o outro, mas, passada a saciedade, sob o domínio da violência, o que resta na alma do indivíduo não coexiste com o objeto causador do amor, existindo apenas como sensação corpórea ou na memória como lembrança.

Assim sendo, mesmo que Montaigne faça apontamentos sobre o vínculo que a pintura teria com a poesia de Virgílio, não devemos nos enganar acerca da firmeza desses laços. Tanto a abordagem de Virgílio quanto a de Manet possuem pontos muito fortes em direção à ligação do plano narrativo com o imagético. Porém, isso ainda não significa o vínculo mais amplo e *concreto* entre as palavras e as imagens, tal como o seria o estilo ensaístico.

Em suma, a maneira como se aborda o amor na poesia em questão não possibilita a *concretização* de uma pintura, por dois motivos principais: primeiro porque a “pintura da poesia” culmina em imagens particulares da experiência individual do sujeito, que, como vimos, independe da existência concreta da alteridade, por mais paradoxal que possa parecer. O amor ilustrado pela poesia volta-se apenas para si mesmo, porque não oferece nenhum objeto concreto como pedra de toque, a não ser o corpo do espectador, uma sensação, um sentimento, um conceito abstrato: um constante ir e vir entre o mesmo corpo e a mesma alma. E mesmo que consideremos o corpo do próprio indivíduo como *o outro*, dá na mesma: mais uma vez se realiza apenas a conexão do indivíduo consigo mesmo, porquanto nesse caso a sensação ou sentimento ocorrerá apenas em sua interioridade. O segundo motivo refere-se ao fato de que as narrativas oferecem imagens textuais diretas e, portanto, não conduzem o interlocutor a participar do processo de *criação* imagético, mas tão somente a reconhecê-lo passivamente.

Temos muito claro, portanto, que o amor por si mesmo pode nos conduzir ao plano do sensível, porquanto realiza a ligação corpórea-anímica. E, quando pensamos na poesia de Virgílio, pela representação que ela faz do amor, temos uma pintura, como diz Montaigne. Porém, uma pintura que evoca imagens sem materialidade, uma vez que ela não se realiza objetivamente, porquanto não exige a existência da alteridade. Nessa ligação corpo e alma não haverá necessariamente a formação imagética conforme o mecanismo pictórico pretendido por Montaigne, cujas palavras se vincularão intimamente às imagens. Mas, um presságio do que virá a ser, posteriormente, a tal *criação* imagética.

Problema semelhante encontramos na visão de Paolo Pino, em seu *Diálogo sobre a pintura, 1548*, que considerou a igualdade entre as duas artes: “porque a pintura é propriamente poesia, quer dizer *invenção*, que faz aparecer o que não é, seria por consequência útil observar algumas regras adotadas por outros poetas, os homens das letras [...]” (2011, p. 115 – grifo nosso). Embora ele considere a igualdade entre ambas as artes e saliente sua necessidade inventiva para serem o que são, assim como enfatiza o sensível da pintura, vincula-o *apenas* ao intelecto e anímico. Como considera pela voz de Fabio em conversa com Lauro:

E a razão para que ela (a pintura) assim seja (uma arte liberal) deve-se ao fato de que um pintor não pode produzir qualquer efeito na nossa arte a partir de sua faculdade imaginativa se a coisa imaginada não for antes reduzida pelos outros sentidos internos, preservando a integridade com a qual ela deve ser produzida, ao aspecto da Ideia. De modo tal que o intelecto a compreende perfeitamente sem sair de sua



própria faculdade, que é o entendimento. E da mesma forma concebemos as outras artes liberais, como a dialética, a gramática, a retórica, entre outras. É por isso que, nós pintores, somos inteligentes teoricamente em nossa arte, sem executá-la [...]. (PINO, 2011, p. 97-99)

Ele considera a pintura como algo estritamente mental. A fim de igualar a pintura às artes literárias, termina por justificar a produção imagética pictórica como exatamente igual a das artes intelectuais. A consequência disso é reduzir a pintura a outra coisa que não é exatamente ela, porquanto não considera o aspecto sensível corpóreo e muito menos o objetivo. E, assim como o faz Virgílio, oferece a possibilidade de visualizarmos tão somente imagens subjetivas.

Assim como a *pintura da poesia* não se efetiva em uma pintura completa e acabada, a *poesia do retrato* também não o faz. Enquanto os poemas ou *celebrações poéticas* do retrato visavam ser um complemento dos retratos com poemas, acreditando ser a parte única que representaria as profundezas do espírito, acabavam por levantar a crença de que os retratos em tela eram representações apenas do físico do retratado. Montaigne, por outro lado, faz uma pintura completa, tanto porque nela se apresenta o corpo e o espírito, quanto porque ela se realizará pela criação de imagens realizadas pelo próprio espectador, possibilitando o necessário movimento entre o dentro e o fora.

Enfim, vimos que o vínculo instituído pelo amor é cindido pela violência que lhe é intrínseca. E por isso jamais corresponderia a uma relação como a de casamento:

[B] Nosso poeta evoca um casamento pleno de harmonia e de afinidade, no qual entretanto não há muita fidelidade. Quis ele dizer que não é impossível render-se às forças do amor e apesar disso observar algum dever para com o casamento, e que pode feri-lo sem rompê-lo de fato? (MONTAIGNE, 2001, p. 102)

O problema não consiste exatamente na relação entre a pintura e a arte literária, que se vinculam como que numa fusão, aos olhos do próprio Montaigne. A barreira consiste na própria natureza individualizada do amor. Ora, quem alguma vez pensou que o amor fosse uma relação? A relação que poderia se instituir a partir do amor seria o casamento, que, porém, também cria cisões devido à suas regras.

A título de curiosidade, é interessante observar que, não exatamente pelos mesmos motivos, Paolo Pino também considera o casamento como algo que deve ser evitado. No seu caso, porque ele inviabiliza a atividade do pintor. Como diz Fabio: “E como é apropriado para o pintor percorrer o mundo, não é conveniente que ele se ocupe de uma esposa, porque isso prejudica nossa perfeição, e poda nossa liberdade por causa do amor dos filhos e persuasão da mulher”. (2011, p. 159)

A ligação mais profunda, o vínculo mais estreito em relação à pintura e à arte literária ocorrerá na filosofia montaigneana através de outro tipo de relação. A partir da pintura da poesia institui-se o sensível, mas a ligação almejada apenas se enlaçará realmente quando ocorrer o seguinte: o sentimento que funde o corpo e a alma se ligará

a algo que se distingue dele mesmo. E isso será possível somente através da *amizade*: “[B] Um bom casamento, se é que existe, rejeita a convivência e as condições do amor. Procura imitar as da *amizade* [...]”. (MONTAIGNE, 2001, p. 99 – grifo nosso) Sobre a amizade, considera Paolo Pino:

Desejo também que ele se mantenha em uma certa reputação, isento de afetação, irrepreensível, mas dotada de afabilidade e cortesia, amável com todos, íntima de poucos: assim, ele não ganhará somente a boa vontade de muitos, mas preservará a amizade todos. (PINO, 2011, p. 161)

Será esse tipo de amizade o esperado por Montaigne?

## REFERÊNCIAS

- COCCIA, E. *A vida sensível*. Trad. de Diego Cervelin. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2010.
- DA VINCI, L. Tratado da Pintura. In: LICHTENSTEIN, J. *A pintura – Textos essenciais*. Vol. 7: O paralelo das artes, Coordenação da Trad. Magnólia Costa, São Paulo: Ed. 34, 2005.
- MONDINI, A. C. *Pintura em Movimento: o ut pictura poesis no horizonte dos Ensaio de Montaigne*. Curitiba-PR. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Paraná – UFPR, 2020.
- MONTAIGNE, M. *Os Ensaio* - Livro III. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Éditions Villey-Saulnier. Paris, 2004.
- MORÇAY, R.; MÜLLER, A. *La Renaissance*. Paris: Del DUCA Éditeur, 1967.
- NAKAM, G. *Montaigne, la Marière et la Matière*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.
- PINO, P. *Dialogo di pittura/ Dialogue sur la peinture, 1548*. Traduction, présentation et notes par Pascale Dubus, Paris, Honore Champion Éditeur, 2011.
- POMMIER, É. *Théories du portrait, de la Renaissance aux Lumières*. Paris: Gallimard, 1998.

Submetido: 10 de agosto de 2020

Aceito: 2 de setembro de 2020

## Necessidade metafísica e distanciamento social por pandemia: uma perspectiva schopenhaueriana

## Metaphysical need and social distancing for pandemic: a Schopenhauerian perspective

Prof. Dr. Arthur Grupillo

Universidade Federal de Sergipe<sup>1</sup>

27

Prof. Ms. Matheus Freitas

Universidade Federal de Sergipe<sup>2</sup>

### RESUMO

Este artigo toma como ponto de partida as reflexões de Schopenhauer sobre um traço distintivo do ser humano, e que ele define como “necessidade metafísica”. Uma espécie de disposição natural para colocar questões que ultrapassam a esfera empírica e que só podem ser respondidas pela filosofia ou pela religião. Segundo ele, duas condições não podem faltar ao exercício metafísico: o espanto e a introspecção. Sendo assim, perguntamos se a pandemia de COVID-19 e o distanciamento social praticado por causa dela podem corresponder ou ser favoráveis a estas duas condições, promovendo assim, de algum modo, a filosofia e a religião. Se isso é plausível, fatores sociais poderiam contribuir diretamente para as disposições de ânimo associadas à atividade filosófica e religiosa. Além disso, perguntamos também, agora em sentido contrário, sobre as consequências sociais desse exercício, os efeitos da filosofia e da religião sobre a sociedade em situação de pandemia.

### PALAVRAS-CHAVE

Necessidade metafísica; filosofia; religião; distanciamento social; pandemia

---

<sup>1</sup> E-mail: [aegrupillo@gmail.com](mailto:aegrupillo@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5273-6990>

<sup>2</sup> E-mail: [silvafreitasmatheus@hotmail.com](mailto:silvafreitasmatheus@hotmail.com)

## ABSTRACT

This article takes as his starting point the reflections of Schopenhauer on a distinctive trait of human being, which he defines as “metaphysical need”. It is a kind of natural disposition to raise questions which goes beyond the empirical domain and could only be answered by philosophy or religion. According to him, two conditions are necessary to the metaphysical exercise: wonder and introspection. Therefore, we ask if the COVID-19 pandemic and the social distancing practiced because of it correspond or are favorable to these conditions, thereby promoting philosophy and religion in some extent. If this is so, social factors could contribute directly to the moods associated to philosophical and religious activity. Moreover, we also ask, now in the opposite direction, about the social consequences of this exercise, that is, the effects of philosophy and religion on a society in pandemic situation.

## KEYWORDS

Metaphysical need; philosophy; religion; social distancing; pandemic

Trata-se, neste artigo, de investigar, na perspectiva do filósofo Arthur Schopenhauer e sua doutrina da Vontade, as consequências metafísicas do distanciamento social, praticado durante a pandemia de COVID-19 em praticamente todo o mundo. Um traço distintivo dos seres humanos, destacado por Schopenhauer (2015b, p. 200), é a sua “necessidade metafísica” (*metaphysische Bedürfnis*), espécie de carência por um “conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência”; certa ânsia por saber algo “sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível”. Neste sentido, cada um de nós é, para Schopenhauer (2015b, p. 195), um *animal metaphysicum*, uma criatura que se pergunta pelo seu lugar no mundo e a que propósito supremo servem suas obras.

Mas, segundo o filósofo, duas condições são indispensáveis para a reflexão metafísica: o espanto (*Verwunderung*) e a introspecção. (*Besinnung*) O primeiro é o ponto de partida da metafísica, despertado nas pessoas pela “consciência em face da morte”; consciência manifestada de variadas maneiras, desde a suposição inevitável de que a sua vida é finita até o sentimento de que todo esforço, contra esse imperativo, é vão. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 195) Mas, de modo algum o espanto esgota as condições da atividade metafísica. Sem a introspecção, é infértil. Ou, melhor ainda, a introspecção é o que permite ao ser humano não só espantar-se como também elaborar reflexivamente seu espanto: “no ser humano, a essência íntima da natureza chega pela primeira vez à introspecção: então espanta-se com as próprias obras e pergunta-se o que ela mesma é”. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 195) Por isso, o espanto vem condicionado, no indivíduo, pelo desenvolvimento da inteligência, e também pelo “saber em torno da morte”, que, por sua vez, estimula a introspecção. Espanto parece ser, então, a consciência da morte, enquanto a introspecção, o seu saber; e ambos parecem andar sempre juntos como condição da metafísica.

Não obstante, a necessidade metafísica é simplesmente natural desse animal que é o homem, mesmo nos homens de pouco saber; não apenas os livros de filosofia, mas também “templos e igrejas, pagodes e mesquitas, em todos os países, em todos os tempos, no esplendor e na grandeza, testemunham a necessidade metafísica do ser humano, necessidade que, forte e inextirpável, pisa os calcanhares da necessidade física”. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 197) E, se é possível pensar que falta aí introspecção, no sentido de reflexão ou inteligência, certamente não é possível dizer que se tem aí menos consciência ou se sabe menos da morte. Contudo, nem toda necessidade metafísica “anda de mãos dadas com a *capacidade* metafísica [*metaphysische Fähigkeit*]”. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 197, *itálico nosso*) Aquela que se contenta com “fábulas sem graça”, ou que, consciente da morte, a despreza e mesmo entusiasma a “sangrentas guerras” e às mais “amplas conquistas”, parece, enquanto sacia a carência metafísica, redundar na mais desesperada perseguição da carência física. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 197) Às vezes, para o filósofo, encontramos metafísicas arbitrárias e mesmo mal-intencionadas. Deve ser possível distinguir, assim, segundo Schopenhauer (2015b, p. 200), um exercício inadequado nas disciplinas da filosofia ou da religião, posto que também as considera como as duas únicas espécies de metafísica, presentes em todos os “povos civilizados”. Mas, sendo a metafísica uma necessidade natural do animal racional, e o espanto e a introspecção, suas condições necessárias, haveria maneira de promover ou estorvar essas condições, consequentemente estimulando ou embotando tal disposição natural?

Responder afirmativamente a esta pergunta significa, ao mesmo tempo, encontrar uma maneira produtiva para abordar o problema aqui proposto. Em primeiro lugar, Schopenhauer (2015b, p. 196) afirma que há uma “capacidade” de nos espantarmos. Mas isso de um modo diferente para cientistas e filósofos. Enquanto “a disposição filosófica propriamente dita consiste, antes de tudo, na capacidade de nos espantarmos diante daquilo que é o comum e cotidiano”, os cientistas “espantam-se tão somente com escolhidas e raras aparências”. O espanto do filósofo é o espanto com o comum, o que lhe permite “fazer do universal da aparência um problema nosso”. A própria aparência, ou seja, que algo simplesmente aconteça é o que espanta o filósofo e que vem à tona como um problema universal. O cientista, por sua vez, tem por problema reconduzir meramente as aparências raras “às aparências mais conhecidas”. Sendo assim, se uma pandemia de escala mundial sem precedentes em uma geração inteira é certamente um fato raro que, realmente, está a mobilizar cientistas de toda parte, ele não teria, a princípio, nenhum interesse especial para o filósofo. Entretanto, sabemos que a filosofia não é a única disciplina metafísica. E, além disso, sabemos que o espanto é despertado pela mera “consciência em face da morte”. Haveria que se distinguir, então, entre o espanto metafísico em geral e o espanto filosófico “propriamente dito”. Sabemos também que o espanto, seja ele qual for, é improdutivo sem a introspecção, esta, sim, plenamente estimulada pelo fato raro em questão; pois, sem dúvida, diz Schopenhauer (2015b, p. 196), “é o saber em torno da morte e, junto

com este, a consideração do sofrimento e da miséria da vida, o que dá mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a interpretação metafísica do mundo”.

Portanto, se é verdade que nem todos têm aptidão para o espanto filosófico propriamente dito, todos certamente trazem consigo a consciência da morte e a necessidade metafísica. Àqueles que já apresentam a capacidade para o espanto filosófico, então, talvez este fato raro, a pandemia em si, do saber em torno da morte, do sofrimento e da miséria da vida, forneça o mais forte estímulo para a introspecção necessária à consideração metafísica do mundo. Por outro lado, os inaptos ao espanto filosófico, é provável que encontrem, se até isso não lhes for roubado por outros meios, a introspecção necessária à interpretação metafísica do mundo pela disciplina religiosa. De fato, Schopenhauer distingue duas metafísicas:

[...] a grande diferença originária dos poderes de entendimento, acrescida do exigido muito esforço relacionado ao seu cultivo, cria uma diferença tão grande entre as pessoas, que, assim que um povo sai por si mesmo do estado de rudeza, uma só metafísica não pode bastar para todos; por isso nos povos civilizados deparamo-nos invariavelmente com dois tipos distintos de metafísica, cujo diferencial é uma ter sua certificação interior a si, a outra exterior a si. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 200)

Os dois tipos de metafísica distinguidos por Schopenhauer nesta passagem são a filosofia e a religião. Com efeito, no tomo II dos seus *Parerga e Paralipomena* ele explica, na esteira de sua doutrina da Vontade, que o ser humano em geral interessa-se, primeiramente, pela satisfação de suas necessidades e prazeres físicos, e depois busca algum entretenimento e diversão. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 340) Neste sentido, os filósofos e os fundadores das religiões viriam ao mundo para despertar a humanidade de sua letargia e “indicar-lhe o elevado sentido da vida”; os filósofos cumpririam essa tarefa dirigindo-se a poucos, e os fundadores das religiões, a muitos. Assim, podemos entender que as religiões fazem o máximo pelos naturalmente dispostos à metafísica, mas não necessariamente à filosofia; as religiões são, para eles, o principal antídoto contra a escravidão da vontade, contra a “afirmação da vontade de vida”. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 381)

Neste contexto, o distanciamento social (*social distancing*) recomendado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) para refrear a transmissão já pandêmica do vírus Sar-CoV-2, e pela modelagem estatística mais influente entre os epidemiologistas (WALKER, 2020), pode ser visto, a princípio, como uma circunstância que promove as duas condições necessárias ao exercício metafísico: o espanto, pela consciência da morte, e a introspecção, pela separação física entre as pessoas. Antes, porém, mais um esclarecimento é necessário sobre o conceito de introspecção, que deve nos levar ao cerne de nossa tentativa de colocar fato tão raro sob prisma de filosofia tão incomum. Para Schopenhauer, a introspecção está ligada à necessidade metafísica, tipicamente humana, por desvincular-se da necessidade estritamente física, tipicamente animal. E

isso significa um ponto de transição da afirmação da vontade de vida à possibilidade de sua negação.

A AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, que, portanto, tem o seu centro no ato de geração, é indefectível no animal. Pois só no ser humano é que a vontade, que é a *natura naturans*, chega à INTROSPECÇÃO. Chegar à introspecção significa: conhecer não apenas para satisfazer as necessidades momentâneas da vontade individual, para servi-la nas urgências do presente [...]. Aqui, então, a coisa torna-se grave, e impõe-se ao ser humano a pergunta sobre a origem e o fim de tudo isso, e, principalmente, se a fadiga e a miséria de sua vida, se a fadiga e a miséria de seus esforços são compensadas pelo ganho obtido. *Le jeu en vaut-il bien la chandelle?* – Em conformidade com tudo isso, aqui é o ponto em que, à luz de um conhecimento mais distinto, o ser humano decide-se pela afirmação ou negação da Vontade de vida. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 681-682 [maiúsculas do autor])

Portanto, se inevitavelmente relacionada à possibilidade de negação da vontade de vida, que no animal é imperativa, então a introspecção é, da mesma forma, avessa aos fundamentos egoístas para a formação social, tão característicos do pensamento político de Schopenhauer, amiúde comparado, neste aspecto, a Hobbes. Na verdade, a sociedade é, para ele, um problema, uma daquelas situações-limite da teoria, em que “o conflito interno da Vontade consigo mesma atinge temível manifestação”. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 386) Isso porque, paradoxalmente, são o egoísmo e a afirmação da vontade de vida que levam à formação social e ao estabelecimento de um Estado político, que, por sua vez, necessitam, para isso, refrear o mesmo egoísmo e a mesma afirmação da vontade de vida; do contrário, a vontade implodiria num egoísmo generalizado e incontido. A sociedade existe para realizar este limite e impedir um colapso metafísico. Nas palavras memoráveis de Horkheimer:

Quando Schopenhauer fala da vida social se refere mais frequentemente às reuniões de sociabilidade (*la compagnie, le monde*) da sociedade burguesa em seu conjunto; mas quando se trata desta última, é patente seu parentesco com os ilustrados em sentido próprio, muito maior que com Rousseau ou com os românticos, para não falar de Hegel: como as partículas da matéria estão governadas por leis mecânicas, as relações dos indivíduos o estarão por outras psicológicas; e a sociedade consistirá em manter-se unida em virtude dos mecanismos psicológicos do medo e da agressão. (HORKHEIMER, 2018, p. 181)

Ficam, assim, estabelecidas as bases de nossa aproximação entre “distanciamento social” e introspecção. Isto é, se há um vínculo indissociável, para Schopenhauer, entre formação social e afirmação da vontade de vida, tipicamente física e animal, deve haver, por outro lado, um vínculo entre a introspecção e o afastamento social, uma vez que a introspecção está relacionada à necessidade tipicamente metafísica e humana e, conseqüentemente, à possibilidade de negação da vontade de vida. Contudo, precisamos ainda esclarecer em que sentido tomamos aqui o termo “distanciamento social”. Para isso, temos de distingui-lo de outros conceitos médicos com que são frequentemente confundidos pelo público e mesmo pela imprensa<sup>3</sup>.

Distanciamento social é também um outro nome para “distanciamento físico”, no qual as pessoas mantêm o espaço de pelo menos 2 metros umas das outras, evitando formação de grupos e aglomerações. O conceito não deve ser confundido com o de quarentena ou de isolamento. Por quarentena deve-se entender a medida de afastar de outras pessoas alguém que poderia ter estado exposto ao vírus, mesmo sem sabê-lo ou mesmo assintomática. Isolamento refere-se ao ato de separar pessoas doentes de pessoas saudáveis, os doentes é que ficam isolados. São conceitos diferentes para a ciência epidemiológica. Nós, contudo, tomamos a expressão “distanciamento social” – ou até mesmo “isolamento social” – como incluindo todas essas acepções ao mesmo tempo<sup>4</sup>. Evitar aglomerações, formações em grupo, manter-se fisicamente afastado dos outros, assim como, estando em quarentena ou isolado por motivo de doença, ficar afastado das pessoas saudáveis, todas essas circunstâncias poderiam envolver, a princípio, solidão, angústia, estresse ou introspecção. Contudo, como tencionamos refletir sobre uma circunstância, para todos os efeitos, universal, a respeito da natureza metafísica do homem, não pensamos, aqui, especificamente nos casos de quarentena ou isolamento, mas no caso a que a maioria das pessoas foi ou ainda está submetida, a do distanciamento social. Perguntamo-nos se ela pode, de alguma maneira, relacionar-se com uma das condições necessárias e propícias à prática da filosofia e da religião: a introspecção. Porém, perguntamo-nos também, além disso, se o próprio fato em si, a pandemia ela mesma, pode estar relacionado à outra das condições necessárias e propícias a essas práticas: o espanto.

Uma “consciência em face da morte” foi certamente experimentada por quem contraiu, viveu e sobreviveu à COVID-19, por quem, devido a ela, perdeu conhecido, amigo ou ente querido, ou simplesmente por quem acompanha as notícias onipresentes sobre a pandemia; temos presenciado um espanto de proporções globais. Embora o famoso termo aristotélico *thaumazein* (espanto, *Besinnung*), de significado filosófico, seja relativamente específico, testemunhos trazem à tona frequentemente esta disposição, seja em virtude do impacto da pandemia na saúde mental, seja através

---

<sup>3</sup> Cf. *Social Distancing, Quarantine, and Isolation*. CDC – Centers for Disease Control and Prevention, 2020. Disponível em: <<https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/prevent-getting-sick/social-distancing.html>>. Acesso em: 25 abr. 2020.

<sup>4</sup> “Isolamento social” é o termo popularizado na imprensa e, parece-nos, nas conversas pessoais, e não corresponde a nenhum conceito técnico. Talvez porque as pessoas quisessem se referir ao estado geral de desconforto com o isolamento de saudáveis, inclusive com restrição de liberdade, para o qual outros termos não técnicos também são usados, até mesmo “confinamento”.



dos esforços reiterados de especialistas, chefes de estado e autoridades sanitárias contra o “pânico” injustificado, seja mesmo o explícito recurso ao termo “espanto” (*Wonder, Astonishment*) como descrição de experiência pessoais. O epidemiologista e diretor do Programa de Emergências da OMS, Michael Ryan, referindo-se ao número de mortos em 24 horas na Itália, afirmou: “É um número espantoso. O fato de que estejam salvando tantos é um milagre em si mesmo” (WHO..., 2020, não paginado). Especialistas em saúde pública dão dicas para que as pessoas permaneçam calmas. (ACHENBACH, 2020) Segundo importante estudo, os maiores efeitos psicológicos negativos da pandemia, as causas de maior estresse sobre a saúde mental, incluem “medos de infecção, frustração, tédio, falta de suprimentos, informações inadequadas, perda financeira e estigma”. (BROOKS, 2020) Em alguns casos, o assombro foi tão generalizado a ponto de justificar a publicação de um artigo, com posições de teólogos, para afastar a ideia de que o fim apocalíptico do mundo viria pela pandemia do novo coronavírus. (ZAUMER; BAILEY, 2020)

Schopenhauer (2015b, p. 195) explica que, sem o assombro metafísico, nos assemelharíamos aos demais animais, para os quais “a existência entende-se por si mesma, ao ponto de não a notarem”; e esta seria uma posição invejável, caso fosse acompanhada, como no caso deles, da tranquilidade de quem é guiado pelo instinto, não é atormentado pelo passado e nem se aflige pelo futuro. Mas, no ser humano, isso tudo coexiste. Guiado pela vontade de viver, ele atormenta-se sobretudo com problemas de ordem prática, financeiros, familiares ou de saúde, ao mesmo tempo em que não pode deixar de experimentar a necessidade metafísica que o caracteriza. Na verdade, problemas de ordem prática não evitam que questões metafísicas também assombrem; entretanto, eles poderiam desviar desse assombro, desestimulá-lo. Tudo depende de se a introspecção será capaz de elaborar o espanto e torná-lo produtivo. Tudo depende de se o conhecimento e a reflexão podem refrear o medo da morte, ou se o desespero, que poderíamos caracterizar como o espanto excessivo sem introspecção, o atará às urgências do presente.

Quando o conhecimento vence, e por conseguinte o ser humano vai corajoso e sereno de encontro à morte; então esse humano é honrado como grandioso e nobre e festejamos o triunfo do conhecimento sobre a cega Vontade de vida, que, no entanto, é o núcleo de nosso próprio ser. De maneira similar desprezamos o humano no qual o conhecimento é derrotado naquele combate, que, portanto, se apega incondicionalmente à vida, insurgindo-se contra a morte que se aproxima, recebendo-a com desespero: e todavia nele expressa-se apenas a essência originária do nosso si mesmo e da natureza. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 558)

A pandemia e o distanciamento social parecem, sem dúvida, corresponder diretamente às duas condições propícias ao despertar metafísico. Filosófico, para

os que já têm aptidão [*Fähigkeit*] específica, e religioso, para os demais. Porém, se o espanto não for acompanhado da devida introspecção, é possível que as pessoas se tornem ainda mais reféns dos impulsos da vontade, desesperando-se pela vida, pela falta de alimentos, de itens de higiene, pelas perdas financeiras. O conflito, particularmente distintivo dessa pandemia, entre as medidas sanitárias e os impactos na economia, é emblemático da cega vontade de viver, que precisa equilibrar diferentes fontes de medo e ameaça. Um fator de estresse extremamente importante aqui é o excesso de informações e a dificuldade de acesso a informações confiáveis.

No início da pandemia na Europa, o filósofo Srećko Horvat (2020) escreveu um artigo intitulado *Mais contagioso é o medo*<sup>5</sup>. Por outro lado, se o espanto é acompanhado da devida introspecção, é possível também elevá-lo a uma perspectiva de desinteresse, solidariedade e compaixão, virtudes que passam, justamente, pela negação da vontade, frequentemente também afloradas nesta pandemia. A questão, deste modo, parece ser: o que nos pode roubar a introspecção, mesmo em situação de distanciamento ou isolamento social? Certamente a pandemia por si é fonte de espanto. Dadas essas circunstâncias, o que impede que, mesmo distanciado ou isolado, o ser humano se recolha diante de tamanha fragilidade da vida, de tamanha impotência, de modo a assumir uma perspectiva que negue a origem desses medos, a saber, os impulsos da vontade?

Horvat nos oferece uma pista. Embora seu texto tenha conotação fortemente política, há uma série de questionamentos que nos parecem bastante afins à perspectiva schopenhaueriana:

[...] precisamente quando somos bombardeados por imagens distópicas de cidades, aeroportos e navios de cruzeiro em quarentena, e o pânico e a paranoia se espalham rapidamente, é quando precisamos parar e refletir. O surto de um vírus costuma ser o melhor indicador universal do funcionamento de nossas sociedades. Se os sonhos são, nas palavras de Freud, o “caminho real para o inconsciente”, um fenômeno global como o surgimento de um patógeno é o caminho real para o inconsciente mundial. [...] Até agora as reações ao coronavírus revelaram menos sobre o microrganismo do que sobre nós mesmos. (HORVAT, 2020, não paginado)

Ele tem em mente, sobretudo, os medos do inconsciente europeu, a relação, muitas vezes preconceituosa, ao Oriente. Mas as primeiras frases da citação acima nos dão uma indicação importante. A hora da introspecção, a hora em que teríamos de parar e refletir, é precisamente quando somos *bombardeados* por informações, imagens distópicas e, acrescentaríamos, notícias falsas, as chamadas “*fake news*”. Estas, em

---

<sup>5</sup> Horvat é um filósofo croata, autor de “What Does Europe Want? The Union and its Discontents”, escrito juntamente com Slavoj Žižek, e de “The Radicality of Love”. É um dos fundadores do Movimento Democracia na Europa.

contexto de internet e mídias sociais, segundo pesquisa de referência, se propagam mais, e mais rapidamente, do que a verdade<sup>6</sup>:

Somente durante os três dias seguintes à colocação da cidade de Wuhan em quarentena, em 23 de janeiro, mais de 13.000 entradas publicadas no Twitter, Facebook e Reddit difundiam teorias de conspiração sobre a origem do vírus, segundo dados da Storyful, uma empresa que analisa conteúdos das redes sociais, reunidos no site Axios. (HORVAT, 2020, não paginado)

Horvat ressalta, por fim, que certamente o vírus não é “*made in China*”, mas produto do capitalismo global:

Do mesmo modo que, sob os regimes coloniais, as epidemias se espalhavam pelas redes de estradas, ferrovias e canais dos impérios mundiais, o vírus mortal não está se espalhando por culpa da China (não é “chinês”), mas porque nosso mundo nunca esteve tão conectado como hoje. (HORVAT, 2020, não paginado)

Quando estamos a falar de mídias sociais e capitalismo global, queremos dizer que dificilmente o distanciamento físico significa realmente um isolamento *social*, mas que, pelo contrário, as facilidades técnicas e tecnológicas permitem uma conexão ininterrupta entre os indivíduos, e até mesmo o tráfego intenso de pessoas e mercadorias que esteve na origem do caráter global da atual pandemia. Some-se a isso as novas formas de atividade econômica e especificamente as alternativas usadas pelos países para, durante o problema, evitar prejuízos ainda maiores do que ele já trará, como o tele-trabalho (*home office*), as aulas pela internet e as “lives” de artistas e personalidades.

Por fim, as dificuldades de gestão da crise sanitária por parte do Estado, em alguns países, cujos chefes de governo passam rumores e boatos como falsas esperanças médicas, aproveitando-se da falta de informações adequadas, provocam crises políticas dentro de crises econômicas que a crise sanitária, por sua vez, já traz. Os indivíduos são bombardeados não só com informações falsas, como também contraditórias. Declarações e atitudes de autoridades são também consideradas “espantosas”; porém, minando a introspecção própria ao conhecimento. A combinação de um fato raro espantoso com o distanciamento social suscetível de

---

<sup>6</sup> Vosoughi *et al.* usaram um conjunto de dados de cascatas de boatos no Twitter de 2006 a 2017. “Cerca de 126.000 boatos foram espalhados por aproximadamente 3 milhões de pessoas. As notícias falsas chegaram a mais pessoas do que a verdade; o 1% das principais cascatas de notícias falsas difundiu entre 1.000 e 100.000 pessoas, enquanto a verdade raramente difundiu para mais de 1000 pessoas. A falsidade também se difundiu mais rápido que a verdade. O grau de novidade e as reações emocionais dos receptores podem ser responsáveis pelas diferenças observadas”. (VOSOUGHI et al, 2018)

introspecção constitui oportunidade preciosa, embora fácil de esvanecer, de exercício do que é intrinsecamente humano.

Nesse sentido, da perspectiva de Schopenhauer, um exercício inadequado da disciplina filosófica talvez seja aquele demasiado preso à vontade de vida; ou aqueles, demasiadamente críticos ou céticos, que deixam escapar a coisa em si, a Vontade, da qual a morte, a miséria e o sofrimento nos fazem saber. Os relativismos ou as ênfases entusiasmadas no ideológico, além disso, parecem não se refletir o fato de que uma determinada realidade se impõe. Talvez resida aqui um tipo de introspecção, ou reflexão, sobre algo que não mais espanta o suficiente, e do qual nasce, para Schopenhauer (2015b, p. 209), a metafísica, a saber, “a visão do mal e do mau no mundo”. Pois

[...] o mau, o mal e a morte são o que qualificam e elevam ao filosófico: não simplesmente que o mundo exista, mas antes que seja tão sombrio, eis o *punctum pruriens* da metafísica, o problema que coloca a humanidade numa inquietude que não pode ser aliviada por ceticismo nem por criticismo. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 210)

O sofrimento é a crítica da crítica. Na verdade, é até mesmo um enigma pensar que se possa filosofar de modo tão alvissareiro, pois “se nossa vida fosse sem fim nem sofrimento, talvez a ninguém ocorresse perguntar por que o mundo existe e por que tem precisamente essa índole; porém, tudo se entenderia por si mesmo”. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 196) Por isso, é mesmo de se perguntar se a presente pandemia pode ser tomada como a chance de uma nova abertura metafísica da filosofia, pois em nenhum outro fato da vida a essência íntima do mundo se impõe de modo mais dramático sobre as nossas opiniões.

A maior probabilidade, entretanto, ainda na perspectiva schopenhaueriana, de que as prerrogativas da metafísica sejam aplicadas de modo nocivo está do lado das religiões; isso se seguirmos a distinção que o autor faz entre elas, “as doutrinas da fé”, e as diferentes filosofias, também classificadas por ele como “doutrinas da persuasão”. Estas “exigem reflexão, formação, esforço e juízo para o reconhecimento da sua certificação”, ou seja, não são aceitas sem deliberação, e “só podem ser acessíveis a um reduzidíssimo número de pessoas” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 201), logo, tem o seu campo de ação bastante limitado. Já as religiões têm maior potencial para causar impactos porque são direcionadas a uma quantidade muito maior de pessoas, e que está bem mais disposta a acreditar do que a refletir, “receptiva não às razões, mas apenas à autoridade [...]”; até porque elas têm sua certificação exterior a si, na “revelação”, “documentada através de signos e milagres”. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 200)

Mais ainda, a “doutrina da fé” é ensinada já às crianças, “com o que os seus dogmas florescem como uma espécie de segundo intelecto inato, igual às ramas enxertadas numa árvore [...]”, tornando a influência deles quase que inabalável; as filosofias, por seu turno, dirigem-se “sempre apenas aos adultos” e “nestes sempre já encontram um sistema do segundo tipo [religioso] na posse das suas convicções”.

(SCHOPENHAUER, 2015b, p. 200) Com base nisto, as doutrinas da persuasão se fazem muito menos presentes do que as doutrinas da fé. Outra prova disso é, segundo Schopenhauer (2015b, p. 201), que “os povos se diferenciam e são separados mais segundo eles [os diferentes tipos de religiões] do que segundo a nacionalidade, ou a forma de governo”. Por isso, chega mesmo a questionar por que, às vezes, a religião requer “o acordo dos pobres filósofos” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 202), que poderiam ser inteiramente dispensáveis.

Contudo, também certos usos da religião estão cingidos de uma metafísica superficial, de seu aspecto mais básico, a imortalidade, quando são apenas, e manifestamente, a mais desesperada e urgente afirmação da vontade de viver. Pois:

[...] se o dogma da imortalidade pudesse ser-lhes assegurado de outra maneira, então o vivo zelo por seus deuses esfriaria de imediato, e, por outro lado, se se pudesse demonstrar-lhes a completa impossibilidade de uma imortalidade, aquele zelo daria lugar a uma total indiferença: pois o interesse na existência dos deuses desapareceria com o desaparecimento da esperança de uma familiaridade mais íntima com eles, a não ser naquele resto em que se poderia atribuir aos deuses uma possível influência sobre os acontecimentos da vida presente. [...] Sobre o mesmo fundamento baseia-se o fato de os sistemas verdadeiramente materialistas, bem como os sistemas absolutamente céticos, jamais terem conseguido exercer uma influência universal, ou duradoura. (SCHOPANHAUER, 2015b, p. 197)

37

Certamente o interesse e a reflexão sobre a imortalidade podem transportar para um registro que ultrapassa o mundo fenomênico, com todas as suas dores e sofrimentos, e no qual impera a vontade cega. Entretanto, uma vez que Schopenhauer julga mesquinha a afirmação da vontade, o “segundo motivo”, por assim dizer, de interesse pelas religiões, isto é, a “possível influência sobre os acontecimentos da vida presente”, talvez seja menos metafísica, e na verdade bastante vulgar. Não poderíamos esboçar aqui, nestes termos, uma crítica à teologia neopentecostal da prosperidade? Também às espiritualidades baseadas na técnica, no modo mágico de manipulação de forças míticas, que até mesmo comem e bebem? É preciso saber reconhecer o cerne metafísico das religiões. Não a prosperidade na vida, mas o consolo na morte inevitável, em primeiro lugar. Não o egoísmo e as falsas esperanças, mas a caridade e a compaixão, que são “sempre e tão somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO”. (SCHOPANHAUER, 2015a, p. 435-436 [maiúsculas do autor]).

É verdade que a definição schopenhaueriana de amor como compaixão, sua tese de que os sofrimentos são essenciais à vida, e de que todo bem é negativo, e mera ausência de sofrimento, o conduzem ao cristianismo, que teria apresentado à Europa virtudes desconhecidas dos antigos (SCHOPENHAUER, 2009, p. 360-361), talvez mesmo a certo monergismo, isto é, à tese de que “ao homem enquanto tal só sejam

possíveis ações pecadoras, isto é, egoístas”. (DEUSSEN, 2013, p. 136) Porém, como a “necessidade metafísica não anda de mãos dadas com a capacidade metafísica” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 197), já o sabemos, isso significa que nem tudo aquilo, ou melhor, nem todo aquele que visa arrebatrar as consciências humanas do mundo dos fenômenos empíricos é capaz de transportá-las a um estado melhor ou mais nobre que este. O autor refere-se ao que podemos chamar de mercadores de metafísicas, “tipos que se esforçavam em tirar o seu sustento daquela necessidade metafísica do ser humano e explorá-la ao máximo [...]”. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 198)

Não foram tipos assim que, diante das recomendações de distanciamento e fechamento do *comércio*, durante a pandemia, se lançaram a reivindicar a abertura de seus templos ou mesmo a manutenção, sem restrição, de seus cultos, defendendo o serviço religioso como essencial? Mas, se o que é realmente essencial à religião é o consolo metafísico e o sacrifício do amor próprio em benefício da compaixão caridosa, em suma, a viragem da afirmação para a negação da vontade, não resultaria o distanciamento numa maior consciência da morte, numa maior introspecção e no entendimento do encontro social não como confluência de interesses, mas, pelo contrário, confluência de humildades, paciências e renúncias? Não estariam estes tipos, além disso, ao enfatizar como essencial o que não é essencial na religião, opondo-se a decisões que devem mais apropriadamente ser tomadas pelas ciências? Se bem que também estas, para Schopenhauer, encontram-se limitadas em seu materialismo, quando comparadas às necessidades genuinamente metafísicas, estas sim, essenciais.

Aqui, uma interessante tese parece vir à tona. Se a necessidade metafísica exercitada na religião pode degenerar no contrário e, guiada por falsos profetas, tornar-se comércio e afirmação desesperada da vida, poderá também entrar em conflito com a ciência, caracterizada por Schopenhauer como um saber voltado às satisfações da vontade de viver. Diferentemente, contudo, a introspecção tipicamente filosófica significa “conhecer não apenas para satisfazer as necessidades momentâneas da vontade individual, para servi-las nas urgências do presente”. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 681) As ciências, portanto, também míopes a respeito da destinação metafísica do homem, que a boa prática da religião, por sua vez, guarda, devem ser contidas e delimitadas, assim como os maus exercícios da religião, por uma metafísica propriamente filosófica.

Para Schopenhauer, uma excelente aliada da religião, enquanto prática metafísica adequada, contra sacerdotes mal-intencionados é a filosofia, desde que uma não recorra à outra como mero instrumento para certificar suas proposições. Neste sentido, a filosofia contribui tanto para domar os excessos de líderes religiosos deste tipo quanto para proteger a própria religião dos avanços das ciências naturais, que cada vez mais despontam como as únicas encarregadas de sondar os mistérios do mundo:

[...] deve-se ademais considerar que [...] [a filosofia] prestou o inestimável serviço de colocar limites às infinitas exigências da metafísica privilegiada [isto é, da religião em geral] e atuar ao mesmo tempo contra o naturalismo e materialismo propriamente ditos que

surgiram como inevitável reação àquela. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 227)

Nesta passagem, Schopenhauer não apenas ressalta os ganhos da coexistência entre as reflexões filosóficas e as genuinamente religiosas; ele pontua que essas duas bandeiras da metafísica devem, apesar dos avanços das teorias naturalistas e materialistas em suas explicações da natureza, manter-se firmes em sua tarefa de acolher a carência metafísica humana. E isso fica ainda mais claro mediante uma comparação, feita por Schopenhauer, entre os objetos das ciências e o da metafísica. Esta tem como objeto de reflexão aquilo que, em meio à realidade dos fenômenos constitutivos de nossa experiência, se afigura como universal; as ciências, ao contrário, num procedimento inverso, tomam como objetos de estudo fenômenos bem delimitados e criteriosamente escolhidos. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 196) Assim, graças às ciências “vemos hoje em dia a casca da natureza com a maior exatidão, os intestinos dos vermes intestinais e os parasitas dos parasitas serem conhecidos em detalhe”. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 217) Em nosso contexto, testemunhamos o esforço dos cientistas nos seus meticulosos estudos de sequenciamento genético para encontrar curas específicas para a COVID-19 ou a vacina adequada contra seu vírus. Mas, na esfera metafísica, os problemas são universais, não restritos às circunstâncias da pandemia, e, portanto, tocam diretamente a questão dos rumos que a humanidade pode seguir após essa crise: se o egoísmo e o individualismo não precisam, de algum modo, ser equilibrados por relações humanas mais solidárias e compassivas. Entretanto, também essa esperança parece ser excessiva para uma metafísica de Vontade tão sombria quanto a de Schopenhauer. Aqui, encontramos ocasião para uma crítica, além de uma conclusão.

Convém questionar, depois de tudo, as limitações da própria concepção schopenhaueriana de metafísica. Não haveria outro espaço para a esperança, a não ser aquela *post mortem*, ensinada pelas religiões? Não se tem outra esperança nas ciências, a não ser a de uma facilitação técnica das afirmações egoístas da vontade? Será mesmo, além disso, que todas as religiões dão de costas ao mundo dos fenômenos? São Francisco de Assis, por quem Schopenhauer tem enorme admiração pelo ímpeto de negação da vontade, certamente falava “irmão asno”, referindo-se ao próprio corpo; mas também não dizia “irmão sol, irmã lua”? A boa metafísica bem poderia estar no fato de que nós, exercitados na consciência da essência tenebrosa do mundo, teimamos em ir além dela. Não falamos aqui de falsas esperanças. Por causa da pandemia, alguns diziam que cisnes teriam voltado aos canais de Veneza, patos, aos lagos de Roma, golfinhos, ao porto de Cagliari. É sem dúvida demasiado representar um mundo que supera, da noite para o dia, sua essência sombria. Mas será boa metafísica aquela que se aferrou apenas à parte da história que afirma ser o homem “o principal dos pecadores”, e não também “a principal das criaturas”, precisamente a única capaz de espanto e introspecção?

## REFERÊNCIAS

- ACHENBACH, J. Mental health experts offer counsel on staying calm during coronavirus pandemic. *The Washington Post*, 17 mar. 2020.
- BROOKS, S. *et al.* The psychological impact of quarantine and how to reduce it: rapid review of the evidence. In: *Lancet*. Vol. 395, 2020, p. 912-20. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30460-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30460-8).
- DEUSSEN, Paul. Schopenhauer e a religião. Trad. Guilherme Marconi Germer. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Vol. 4, nº 1, 1º semestre 2013, p. 131-138.
- HORKHEIMER, M. "Schopenhauer e a sociedade". Trad. Thiago Souza Salvio. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Vol. 9, n. 2, p. 180-189, jul.-dez. 2018.
- HORVAT, SREČKO. Mais contagioso é o medo. *El País Internacional*, 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/internacional/2020-02-16/mais-contagioso-e-o-medo.html>>. Acesso em: 30 abr. 2020.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. 2º ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.
- \_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipómena II*. Trad. Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009.
- SOCIAL Distancing, Quarantine, and Isolation. *CDC – Centers for Disease Control and Prevention*, 2020. Disponível em: <<https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/prevent-getting-sick/social-distancing.html>>. Acesso em: 25 abr. 2020.
- VOSOUGHI, S; ROY, D.; ARAL, S. The spread of true and false news online. In: *Science*. Vol. 359, issue 6380, mar. 2018, p. 1146-1151.
- WALKER, P. *et al.* The Global Impact of COVID-19 and Strategies for Mitigation and Suppression. In: *Imperial College London*, 2020. DOI: <https://doi.org/10.25561/77735>.
- WHO: Testing, tracing must be 'backbone' of coronavirus response. *Al Jazeera*, 2020. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/news/2020/03/testing-tracing-backbone-coronavirus-response-200318191010542.html>>. Acesso em: 30 abr. 2020.
- ZAUZMER, J. BAILEY, S. P. This is not the end of the world, according to Christians who study the end of the world. *The Washington Post*, 17 mar. 2020.

Submetido: 2 de outubro de 2020

Aceito: 2 de novembro de 2020



## Sobre a tríplice essência do amor

## On the threefold essence of love

Dax Moraes

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente texto consiste em uma versão prévia de seção que compõe o livro *O acontecimento do amor*, que aguarda impressão. (UFCSPA, 2020) Partindo da tese segundo a qual amor é liberdade (em sentido ontológico/transcendental), pretendemos apresentar sua tríplice essência como incondicionalidade, inegociabilidade e insubstituibilidade.

41

### PALAVRAS-CHAVE

Amor; essência; liberdade; favor; temporalidade

### ABSTRACT

This paper is a preview of a section written for the upcoming book *O acontecimento do amor* [*The happening of love*]. (UFCSPA, 2020). Departing from the thesis according to which love is freedom (in an ontological/transcendental way), we intend to expose its threefold essence as unconditionality, untradeableness and irreplaceableness.

### KEYWORDS

Love; essence; freedom; favour; temporality

O amor sem causa e sem promessa, o amor que desperta e nada quer além de sua própria existência, cujo “sentimento” – dito melhor, consciência de sua presença

---

<sup>1</sup> E-mail: [dax@cchla.ufrn.br](mailto:dax@cchla.ufrn.br). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7634-3611>

- por si só satisfaz, tendo como limite extremo um “amor platônico” sem sofrimento - bastante raro, caso exista -, se observa quando seus modos de expressão não são provas, mas fins em si mesmos. Afinal, toda prova tem como finalidade precisamente aquilo de que amor algum necessita: obter credibilidade. O amor, como aquilo *que já se sabe*, jamais necessita de qualquer artifício para que ganhe crédito, que o torne crível; se “não se crê” no amor, nada pode alterar essa convicção exceto o acontecimento do amor. O amor está para além ou aquém de toda crença, sendo, nesse sentido, por definição, *incrível*, tanto quanto *extraordinário* na medida em que não pertence a nenhuma “ordem natural das coisas”. Aquilo que se *sabe* já é sempre digno de “confiança”, ou “credibilidade”, diferente daquilo em que *apenas* se crê e contrário a tudo que se *quer dar a crer*. Assim, o amor é o *improvável* por excelência. Em certo sentido é correto dizer que “provas de amor” só têm lugar onde não há amor, pois, se houvesse, nada haveria a ser provado.

Mas o prazer na ação se confunde com seu contrário, a alegria em fazer sentir prazer, e também com seu outro contrário, a alegria de dar prazer a si mesmo - nestes dois últimos casos é que reconhecemos o fetichismo narcísico que norteia o desejo sexual. *Fazer bem* a si ou a outrem, por si só, não prova nada sobre o amor, e disso todos sabem sem ser necessário argumentar. Nenhum sentimento que acompanhe esse “fazer” pode lhe acrescentar algo à autenticidade desse suposto amor. Logo, ter prazer nos atos de amor como sentimento que os acompanha não basta ao testemunho de sua *incondicionalidade*. Essa incondicionalidade se verifica antes no *silêncio* das causas e na *perplexidade* diante desses atos - as expressões de amor tendem a ser sempre *surpreendentes* em alguma medida. O amor é verdadeiro quando incondicional não porque as ações ou sentimentos independam de quaisquer motivações, mas porque motivações *não entram em cena* como determinantes do amor como tal, apenas de suas expressões. O amor que surge de coisa alguma nada quer além.

É nesse sentido que o amor é aparentado a *pensamento* e *vontade* propriamente compreendidos, ou seja, fora do alcance do desejo como aquilo sobre o que não há poder ou possibilidade de constrangimento. Tampouco pode haver confusão entre o amor, o pensamento e a vontade como tais e a reflexão a seu respeito, conforme observa Merleau-Ponty no primeiro capítulo da terceira parte de sua *Fenomenologia da percepção*: “o que é amar senão ter consciência de um objeto como amável?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 504) Afinal, completa ele,

[...] amar e saber que ama são um único ato, o amor é consciência de amar, a vontade é consciência de querer. Um amor ou uma vontade que não tivessem consciência de si seriam um amor que não ama, uma vontade que não quer, assim como um pensamento inconsciente seria um pensamento que não pensa. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 504-505)

Escreve ele mais adiante: “Meu amor, minha raiva, minha vontade não são certos enquanto pensamentos de amar, de odiar ou de querer, mas, ao contrário, toda certeza desses pensamentos provém da certeza dos atos de amor, de raiva ou de vontade, dos quais estou seguro porque eu os *faço*”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 511-512) Vale notar que está em jogo, no contexto de discussão do “*cogito*” cartesiano, o mesmo diagnóstico que já fora fundamentalmente expresso por Schopenhauer: a dúvida, a necessidade de provas ou demonstrações, de modo algum pertence àquilo que é imediatamente vivido, percebido, sentido, mas apenas à reflexão, aos objetos abstratos de nossa consciência mediata; o que é presente, enquanto presente, é sempre certo, mesmo quando se trate de um sonho, uma ilusão, uma alucinação – é ali tal como é para nós. Com certeza, também não temos poder algum sobre os sentimentos, mas estes são mero reflexo do que pensamos e do que queremos, do que *somos*, bem como de nosso amor ou desamor. Por isso mesmo se deve compreender que o amor *não é uma ação*, pois as ações quase nunca escapam à sua subordinação aos desejos e obrigações. Diferentemente das ações, o amor, como o pensamento e a vontade, não pode ser exigido ou reprimido – amor, pensamento e vontade estão do lado da verdade; a mentira só pode se dar nas ações e, por esse meio, *enganar* o amor, o pensamento e até a vontade. Amor incondicional (não-condicionante e não-condicionado) é absurdo, uma fatalidade, um *acontecimento* que provém de nada e a nada se dirige. Alguns poderiam preferir dizer que é “espontâneo” – quanto a mim, não considero necessário pormenorizar que diferença isso faz. O amor incondicional é, portanto, “sem passado” e “sem futuro”, sem explicação, sem sentido – por isso mesmo, *puramente presente...* a cada vez e a cada instante. Seu mistério é renovar-se como o mesmo, o que já sugere uma relação extraordinária com o tempo.

Porém, essa “característica”, ou modo concreto de se dar a essência do amor, não responde completamente à questão sobre a essência do amor na medida em que, justamente por ser vaga, se não obscura e até controversa, a própria consciência comumente a perverte e confunde. Pela idealização do amado real, enquanto se mantêm as fantasias, pode-se *pensar* que *esse* amor é incondicional enquanto as condições estão sendo satisfeitas e não se *concebe* a possibilidade de deixarem de sê-lo. O mais importante é que essa “característica” se opõe à concepção segundo a qual amor é escolha, fórmula que envolve sujeito e objeto determinados, bem como motivações. Toda escolha, segundo o entendimento comum, é uma ação intelectual, em alguma medida calculada e, como tal, não confere ao amor efetiva *liberdade*. É, antes, digamos, o amor que “escolhe”, e quanto a isso Schopenhauer parece estar mais próximo da verdade quando afirma que a escolha amorosa não pertence ao amante, mas a um “instinto” ou “impulso” que ultrapassa e mesmo desconsidera seus interesses pessoais. De todo modo, a incondicionalidade consiste na pedra fundamental que coloca à parte a perspectiva estritamente teológica sobre o amor, embora ainda guarde excessiva afinidade com o domínio da moral quando a incondicionalidade é interpretada como desinteresse. Afinal, é muito difícil entender

e até mesmo imaginar que “motivações não entrem em cena” no amor e, principalmente, que isso não signifique desinteresse ou indiferença, pois é justamente como desejo motivado pelo outro que o amor se mostra *no corpo*, como que dominando nossa fisiologia e nossos sentidos, mas este é um fenômeno *derivado*. O esclarecimento disso requererá uma abordagem sobre o amor em sua *originariedade*, questão reservada para outra oportunidade, à luz da qual deverão ser confrontados os casos derivados, ou casos de fato. Assim, a incondicionalidade *própria* ao amor autêntico deve se desdobrar segundo o tempo concretamente vivido, não entendida de modo abstrato como o fazem a Lógica ou a Ética.

Quando alguém ama sem ser correspondido, pode-se dizer que é um amor incondicional porque a ausência de retribuição *nada significa* para o amor *feliz por amar*, o que é muito diferente de querer dar *mesmo que* o outro não queira receber – isto pode ser outra coisa bem diferente de amor, variando desde a indiferença da dádiva à mera obstinação em se fazer visível, notado. Neste último caso não há uma relação propriamente dita, enquanto naquele há uma relação, embora de mão-única, como, aliás, sempre é toda relação amorosa. A *felicidade por amar* se aproxima mais do que escreve Heidegger a Arendt na carta de 22/06/1925: “Nós só atuamos, conquanto estejamos em condições de *dar*; sendo indiferente se esta doação é sempre a mesma ou se ela será em geral *acolhida*”. (HEIDEGGER apud LUDZ, 2001, p. 26) O amor verdadeiro não apenas prescinde de provas como também de contrapartida, de modo que a alegria em presentear apenas aumenta a partir de si mesma, como em uma espécie de “inchaço” – não é paga nem pagável pelo agradecimento –, e toda eventual contrapartida é somada ao próprio amor, que a incorpora em si – não constitui sua recompensa (toda recompensa é compensação, um crédito para saldar um débito). Esse “inchaço”, que também se sente na “incorporação” do amor recebido – não em retorno, não em troca, mas dado em mão-única, independentemente do que quem dá recebera antes, daí chamar a isso “coincidência”, a incidência concordante de duas ou mais casualidades –, corresponde a uma sensação ao mesmo tempo vaga e incontestável de que algo em nós infla, de que inflamamos de fato e que isso pode ser visível para quem está por perto. O amor se fisiologiza. Normalmente essa sensação se confunde com um sentimento de excitação e diz-se que os olhos chegam a brilhar. A metafísica de Schopenhauer explica esse fenômeno mediante a identidade entre corpo e vontade, o primeiro como visibilidade da segunda, razão pela qual, conforme se lê nos manuscritos póstumos (I, §171[191]), “tanto abalam e modificam o corpo cada paixão, cada afeto, isto é, cada intenso querer e não querer”. (SCHOPENHAUER, 2008, p. 106) Entretanto, o mais importante aqui não é o efeito, sentido e imediatamente manifesto, mas o que essa independência do amor com relação à contrapartida diz de sua essência temporal.

Isso significa, *concretamente*, que, nos “planos para agradar o amado”, não se planeja o agrado do outro como se se estivesse planejando um investimento, determinado segundo expectativas de lucro futuro. Para investimentos, cabem as interferências da escolha previamente calculada em vista de um futuro

determinado/determinante – aqui é flagrada uma *motivação*. Os “planos para agradar o amado”, por sua vez, não vão além do próprio momento presente em que o agrado deve acontecer, no qual o amante se projeta e no qual vive a cada etapa da construção desse momento – pode-se dizer que o amado “vive para isso”, como quem planeja uma festa *com amor*, não tendo em vista quem irá comparecer, falar bem ou falar mal, ou quaisquer outras formalidades sociais, ou o mero ocupar-se da “administração de um evento”, mas a certeza de que será um “*belo acontecimento*”. Ou seja, “viver para isso” significa não ter em “conta” a repercussão, mas *realizar-se* no processo que se esgota no momento “para o qual” se viveu, *no qual já se vinha vivendo* pelo amor e sua temporalidade própria. Trata-se de um *continuum*, não há interposição de mais nada. Eis tudo o que pode significar, para um amor verdadeiro, querer o amor do outro: não a espera pelo que pode dele receber ou nele provocar, mas o *estar presente ao seu acontecer*, tê-lo junto ao próprio amor – nisso, o amor não passa a “valer a pena”; nisso, o amor se consagra como *relação*, pois o *encontro aconteceu* e fez-se *espetacular*. Aí, o objeto amado é superado, deixando de ser visto como pessoa de carne e osso, frágil mortal, para ser contemplado em sua beleza máxima e infinita como *amante eterno*. Escreve Heidegger a Arendt em 1/05/1925: “O direito à espera é para o amado o mais maravilhoso, pois justamente na espera a amada se faz ‘presente’”. (HEIDEGGER apud LUDZ, 2001, p. 20) Pode-se ainda compreender por meio disso o significado autêntico do alheamento do amante pelo pensamento no amado, alheamento em que se faz ausente e “desligado” de suas atividades atuais, pois nessa outra temporalidade, não apenas o amado é trazido à presença, mas o amante mesmo se coloca em outro presente, o eterno presente do encontro. Ortega y Gasset parece dizer algo nesse sentido em seu ensaio “Amor em Stendhal”, no final do §2:

Este é o sintoma supremo do verdadeiro amor: estar ao lado do amado, em um contato e proximidade mais profundos do que os espaciais. É um estar vitalmente com o outro. A palavra mais exata, embora demasiado técnica, seria: um estar ontologicamente com o amado, fiel ao seu destino, seja ele qual for. (ORTEGA Y GASSET, 1964b, p. 570)

Em “Feições do amor” também encontramos essa menção ao amor como “vivificação” no sentido de um dirigir-se a uma proximidade ontológica, não espacial, tratando-se, portanto, de uma consideração também relevante se se quer distinguir amor e desejo, cujo movimento, pelo contrário, exige proximidade física. O ato de amor é de outra natureza, bem como sua espera e seu propósito.

No ato amoroso, a pessoa sai de si: talvez seja a tentativa máxima que a natureza empreende para que cada um saia de si mesmo até outra coisa. Não ela em minha direção, mas eu em direção a ela gravito. [...]

Não se trata, não obstante, que nos movamos fisicamente até o amado, que procuremos a aproximação e a convivência exterior. Todas essas ações exteriores nascem, certamente, do amor como efeitos seus, mas não nos interessam para sua definição [...]. (ORTEGA Y GASSET, 1964a, p. 554/556)

A despeito de, logo a seguir, Ortega y Gasset identificar o ato amoroso com um “processo na alma”, em seu artigo “Para uma psicologia do homem interessante”, II, a distinção é feita com devida clareza: “O fenômeno psicológico do desejo e o de ‘estar encantado’”, que crescendo, de minha parte, remeter à graça e ao favor do encontro amoroso, “têm sinal inverso”, uma vez que o desejo faz com que se tenda a “absorver o objeto”, ao passo que, no encantamento, “sou eu o absorvido”, de maneira que “no apetite não haja entrega de meu ser, mas, pelo contrário, captura do objeto”. (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 473) Ortega y Gasset acrescenta uma nota na qual aborda essa redução como um “erro de descrição psicológica” segundo o qual o fenômeno amoroso como tal é confundido ao com seus efeitos frequentes, enquanto que, na verdade, trata-se do “mais fecundo na vida psíquica”: “Assim, de todo amor nascem desejos com relação ao amado, porém esses desejos não são o amor, mas, pelo contrário, o supõem porque nascem dele”. Eis porque, permanecendo para alguém de suas manifestações e, desse modo, não sendo perceptível nele mesmo como objeto dos sentidos ou do intelecto, o amor tem uma realidade metafísica, é uma disposição originária que conforma o mundo a si, como que o antecipando. Como então poderia ser o amor algo de “condicionado”? De acordo com isso se pode ler em “A eleição no amor”, II:

Contém nossa atitude primária e decisiva ante a realidade total, o sabor que o mundo e a vida têm para nós. O resto de nossos sentires, pensares, querereres, se move já sobre essa atitude primária e segue sobre ela, colorido por ela. Precisamente, o aspecto de nossos amores é um dos sintomas mais próximos dessa primeira sensação. (ORTEGA Y GASSET, 1964c, p. 603)

Nesse caso, entenda-se adequadamente o que significa esse caráter metafísico do amor: não o de algo “transcendente”, mas *transcendental*. Ainda assim, não como uma espécie de “lei da experiência”, antes como a própria forma da vivência.

Com isso, mais clareza e concretude se adquire sobre a essência do amor como liberdade. Em uma frase: *Sempre* o amor é *inegociável*. Dir-se-ia vulgarmente: “não tem preço”. Não apenas dispensa mudanças; não as quer – confere dignidade a todas as qualidades que o tornam *de fato* resistente a qualquer tipo de “desilusão”, coisa que a incondicionalidade do *meu* amor não garante sozinha. O caráter inegociável é o que dispensa ajustes e inviabiliza trocas, e dirige-se, portanto, especialmente ao outro, não a mim ou ao amor em si. Tal experiência não se realizaria adequadamente em um “amor a distância” no sentido em que se denomina “amor platônico”, pois

demanda envolvimento e proximidade, trata-se de amor declarado. Aqui, a graça do amor se revela no *favor*, que nada tem de mero cortejo ou comportamento estético. Não pode lhe bastar um “amor a distância”, não porque a “proximidade” seja condição para contrapartidas, mas porque a “distância” não lhe basta, uma vez que a relação se realiza no encontro, e tal encontro, que é *existencial*, não algo em primeira instância físico, pode se dar *mesmo a distância*, quando esta é meramente espaço-temporal, exterior. Não se quer, portanto, que o outro seja outro, nem que se afaste, mas se lhe permite o afastamento. Antes se dizia apenas, de modo abstrato: “Sou o mesmo em meu amor ainda que o outro se torne outro”. Se a primeira “característica” se refere ao caráter sem-fundamento do amor e seus atos, sua inexplicabilidade, esta segunda o distingue de outras relações de fato impedindo a mistura, por exemplo, entre amar e ser casado, conviver, compartilhar etc. O amor em si mesmo, que une pessoas, é independente e até mesmo paralelo de todo contrato ou costume que, como tais, sempre envolvem algum nível de negociação ou impessoalidade. Este modo concreto de dar-se a essência do amor, como o seguinte que o complementa, ao mesmo tempo humaniza o amor e combate sua sociologização, ou seja, sua redução à cultura e representações hipostasiadas em instituições.

Na segunda parte do *Fausto* (v. 9675-6), Goethe (2011, II, p. 428), baseado nas informações de Hederich em seu *Léxico mitológico fundamental*, que menciona uma série de roubos aos deuses empreendidos por Hermes – deus dos mercadores (e dos mentirosos, segundo alguns) – logo após seu nascimento, refere-se ao seu triunfo, já no dia em que nasceu, sobre Eros, dando-lhe uma rasteira em uma luta. O comércio “passa a perna” no amor tão-logo o encontra. A separação entre amor e negócio é *necessária* a fim de que o amor *não deva nem possa* ser reduzido aos contratos sobre ele estabelecidos. O caráter inegociável supõe o incondicional e contribui para sua perpetuidade no tempo, bem como a próxima “característica”. O limite extremo é a invariação do amor submetido a relações fracassadas, nas quais o “negócio” faliu. Essa qualidade, como se vê, se opõe aos mitos da abnegação, da reciprocidade, da fusão e da autossuficiência, ou seja, aqueles que envolvem a redução de um às expectativas de outro, consistindo, portanto, em sua efetiva e simultânea *liberalização*. Ao lado disso, os atuais discursos sobre “adequação” se mostram vazios, se não dignos de reprovação. Se se sente a necessidade de adequar o que quer que seja, pode até haver amor, mas ele está sendo submetido a forças estranhas. Assim, a liberdade *do amor*, já manifesta como incondicionalidade abstratamente *sabida*, se torna *vivida* no encontro de singularidades irreduzíveis.

Mais concreto é o fato, ele mesmo decorrente da inegociabilidade do amor, de que o amor pode não implicar uma convivência viável, e isso é mais amplo do que o contrato matrimonial. A essa altura, já é necessário destacar o terceiro elemento da tríplice essência do amor como liberdade. Aqui, peso especial adquire o passado no presente, mas o que está em jogo é, sobretudo e mais do que antes, o futuro.

Acabamos de ver que amor e contrato, em si mesmos, por suas respectivas naturezas, excluem-se reciprocamente, sendo esta uma verdade *essencial* sobre os conflitos e desenganos que emergem das tentativas de harmonizar amor e casamento. Não se trata de dizer, como é usual, que o casamento “estraga” o amor, muito menos que isso se deve ao fato de as pessoas “se conhecerem melhor” no convívio diário e tudo o mais de semelhante. Tudo isso consiste em mero subterfúgio intelectual – portanto, abstrato – para se tentar explicar o que não se pode entender, mas que se deveria *compreender*. O caráter incondicional e inegociável do amor já atesta não ser esse o caso, muito embora o detalhamento desse tema nos levaria demasiado longe do propósito deste texto. Por ora, basta dizer que o fracasso dos contratos, como se sabe, nem sempre coincide com o fim do amor, o que significa que, com amor ou sem amor, independentemente do grau de convívio, o contrato simplesmente *não pertence* à essência do amor, seja a vigência desse contrato duradoura ou efêmera. O contrato é algo vindo de fora e estimulado por diversos fatores dentre os quais figuram o *desejo* de ter o amado sempre por perto e fantasias de fusão solidamente institucionalizadas pela Religião e pela Política. Aí temos, como exemplo, fatores psicológicos e sociais, mas o fator originário e ontológico, o único que mostra a impertinência do contrato às relações de amor, é também o único a favorecer uma compreensão adequada do que pode levar o amor a “esfriar” ou até destruir os meios de convivência.

Aliás, já é chegado o momento e é mesmo necessário eliminar desta discussão a palavra “convivência”, pois “viver em conjunto”, ou “ter uma vida em comum”, não é de modo algum possível no rigor das palavras, exceto do ponto de vista da fantasia de fusão que está por trás disso e da concepção de casamento como “tornar-se uma só carne e um só espírito”. Não se pode “caminhar nos sapatos de outro”, como dizem os ingleses, estar em *seu* lugar e viver a *sua* vida. Tais expressões são absolutamente vazias, abstratas, e parecem supor um paraíso perdido, exceto quando se trata de metáforas para indicar a constituição dos *filhos* e da entidade “família” como célula ou átomo social, não uma nova condição existencialmente concreta do casal. O casal é sempre um complexo, e o frequente distanciamento mediante o nascimento dos filhos nada tem a ver, ao contrário do que apostava Schopenhauer, com uma espécie de “dever cumprido” para com a espécie, mas com o fato de esse complexo dar lugar a novos complexos relacionais que se multiplicam geometricamente. Por isso é que a presença de uma criança – não a criança ela mesma, deve-se ressaltar – pode igualmente unir, reunir ou separar um casal, até mesmo unir e separar ao mesmo tempo segundo o ponto de vista ou alternadamente, transformando a vida do casal em uma espécie de montanha russa.

Dito isso, a terceira “característica” se revela quando o amor que se tem diz respeito a um encontro que se dera no passado, porém “não mais agora”, e pressupõe o caráter incondicional e inegociável do amor, mas no limite de sua concretude, pois a presença do amado, quando “sentida”, o é de modo especial. Aquele encontro existencial, mesmo a distância, perdura, demora-se, ressoa, ainda



que paralelamente a outros encontros. A verdade que aí se revela sobre o amor é a de que: *Cada amado, e por extensão, cada amor é insubstituível*. Ao contrário de se concluir que todo amor verdadeiro deva ser também “primeiro e último”, pode-se compreender, de modo deflacionado, que todo amor verdadeiro é eterno no sentido de que “dura para sempre”. Esta afirmação de modo algum se compromete com qualquer tipo de exclusividade, palavra cujo significado também exige revisão se se quer lhe conferir lugar autêntico no que concerne à essência do amor. A afirmação, pelo contrário, permite a multiplicidade, embora proíba a hierarquização – confere dignidade ao amado e exclui a impossível simultaneidade estrita de amores diversos. O amor dignifica o passado na proporção em que não recusa sua dignidade no futuro, e assim permanece livre de amarras e aberto ao “passar do tempo” e suas mudanças.

Há quem se torture ao deparar com um “novo amor” como se isso fosse ofensa a um “amor mais antigo”, o que acomete, sobretudo, no contexto de uma viuvez precoce ou após o fim de um relacionamento que gerou filhos. Em si, esse sentimento de autocensura é positivo, pois é uma espécie de alerta interno para uma verdade à primeira vista contraditória, mas, na realidade, o que é contradito é um mito. A má compreensão dessa verdade pode levar a uma série de consequências desastrosas sem sequer se precisar tomar em consideração os costumeiros ciúmes do “novo amado”. Por exemplo, quem ama pela “segunda vez” pode se ver obrigado tanto a menosprezar o “primeiro amor” como inferior sob diversos aspectos a fim de sepultá-lo e permitir que entre o “amor real”, como também pode adotar a atitude contrária de evadir-se do “novo amor” segundo a produção de fantasias várias a respeito o “amor que se viveu” ou “ainda se vive”. No primeiro caso, se produz artificialmente uma hierarquia; no segundo, a hierarquia mesma é bloqueada, mas por razões equivocadas, pois o bloqueio, e até mesmo o caráter insubstituível do amor que se venera, ou apenas se respeita, não tem em vista a verdadeira dignidade de *todo amado*, mas apenas de um, como nos consagrados exemplos literários das viúvas que se recusam a “voltar a amar” e mesmo a amar pela *primeira* vez. Em cada caso de desvio, é comum que a crença na profundidade e constância dos próprios sentimentos se veja abalada, e com razão, pois em cada caso se faz intervir juízos de valor (que incluem sempre *estimativas* e, portanto, uma ordem hierárquica) absolutamente estranhos ao amor considerado do ponto de vista da sua essência. Aliás, escrevo “primeiro”, “segundo”, “novo” entre aspas porque, considerando a persistência do amor em detrimento do tempo exterior no qual os amados se sucedem, evocar uma ordem é um contrassenso. Refiro-me, portanto, às representações temporais que nos levam a enfileirar os atores de nossa história pessoal.

Como cada um é *singular* e irreduzível, não há como comparar um amor a outro, não há propriamente “amar mais” ou “amar menos”. Apenas se pode amar *diferentemente*, por mais semelhantes ou hierarquizáveis que possam ser *os prazeres e*

*os valores* anexados à relação pela reflexão, pelo desejo e pelo sentimento – esses prazeres e valores *podem* ser maiores ou menores, mas não na medida do amor, e, sim, da espécie de singularidade que o caracteriza ou acompanha. Eis porque cabe melhor aqui a oposição ao mito da exclusividade, pelo qual não há apenas uma redução do outro, mas sua anulação, pois a exigência de exclusividade nada oferece, antes retira, ao passo que a oferta é uma oferenda, graça e favor, um sacrifício do amor, o contrário de todo desejo de posse. Trata-se, então, de uma síntese (no sentido de unidade, não de superação) das duas características anteriores – “O amor é o mesmo, ainda que eu ou o outro sejamos outros em nossos sempre diferentes amores”. Se nada pode ditar a mudança no amor, que não está em meu poder, e se isso se estende a qualquer transformação no outro, em mim ou em minha relação com ele, o que agora é livre é o próprio amor *de ambos*, posto que é *livre do homem, livre da mulher* – não porque é dom divino, mas por ser ele mesmo “divino”. Esta é a contribuição maior para uma ontologia do amor, recuperando-lhe a transcendência, imutabilidade e a eternidade, ao mesmo tempo eliminando em suas consequências a confusão estabelecida pela própria filosofia acerca de tudo isso. Esse amor não rompe apenas com a causalidade e com a cotidianidade atarefada, mas com a própria temporalidade exterior, *física*, na qual transcorrem as assim chamadas “histórias de vida”. Feliz pelo que foi na condição de “sempre terá sido”, a possibilidade do compartilhamento, em vez de “divisão” ou mera “justaposição” por comunhão de bens, se torna a virtude amorosa por excelência. Trata-se de compreender que “outros amores” não são ameaça para “este amor”.

Em sua primeira fala no quarto ato da segunda parte do *Fausto* (v. 10060-6), diz o protagonista em alusão à sua perda Gretchen:

Tesouros juvenis jorram-me do imo peito,  
Que em vibração etérea o amor de Aurora evoca,  
O êxtase do primeiro olhar, o qual de súbito  
A alma penetra e que tesouro algum iguala.  
Cresce em beleza espiritual o ameno vulto;  
Não se esvanece, e ao alto se ala adentro do éter,  
E de meu fundo ser leva o melhor consigo  
(GOETHE, 2011, II, p. 464-465).

Eis uma imagem da perene presença do “ter amado” no presente, com a qual se poderia encerrar o presente texto, muito embora traga, ao fim, a insistência na figura do desconsolo expressa no ter perdido o melhor de si mediante a ausência física do ser amado.

Entretanto, uma última e crucial observação deve ser feita se cada amor é insubstituível, se não há meios de medi-lo segundo o que se dá e se recebe e, finalmente, se os encontros acontecem por feliz e raro acaso: há sempre a possibilidade de amores *simultâneos*, cujo impasse gerado será sempre e para sempre insolúvel, apesar de já ter sido dito acima que uma simultaneidade *estrita* seja

impossível. O que emerge agora é que *sempre será uma arbitrariedade escolher um amor em detrimento de outro e sempre será uma injustiça colocar um amor acima do outro sob qualquer pretexto* – também assim o elemento essencial do insubstituível realiza a síntese geral dos anteriores, o incondicional e o inegociável. Dito de outro modo, os referidos desvios da escolha e da hierarquização são soluções para a vida cotidiana, nada mais do que isso, e aí se deve incluir aqueles que, na tentativa de se evadir do impasse, procuram fazer uso simultâneo dos amores – simultâneo, aqui, tomado em sentido usual. Quando digo se tratar de um impasse insolúvel, o digo no rigor das palavras: não é que não se “deva” viver mais de um amor por vez, mas que não se *pode* viver duas vidas ao mesmo tempo – simultaneidade no sentido estrito –, apenas alterná-las; o que se “pode” é *ter em si* mais de um amor, de maneira que a incompatibilidade entre a eternidade do amor e a temporalidade da vida se revela em toda sua gravidade justamente aqui! A impossibilidade de se tomar uma decisão revela, ademais, que não há decisão a ser tomada, coisa alguma a se fazer, senão com o risco certo de se cometer uma injustiça ou algo pior – contra si, contra o outro e contra o próprio amor. Sempre alguma decisão “deverá” ser tomada, é verdade, mas *sempre* será injusta, não importa o bem que traga para as vidas envolvidas, mesmo que para todas elas. O amor não aceita nenhum pragmatismo. Badiou, embora sem estar se referindo necessária e explicitamente a amores simultâneos, toca também nesse ponto em seu pequeno e tão completo livrinho que tangencia a perfeição: “todo mundo sabe que decidir o fim de um amor, sobretudo unilateralmente, é sempre um desastre, quaisquer que se sejam as excelentes razões que se apresente” (BADIOU; TRUONG, 2011, p. 53) – todo o belíssimo trecho do qual são extraídas essas palavras é digno de nossa máxima atenção.

Há expressões bastante extremadas de decisão para dar fim ao amor, que podem variar na proporção em que o impasse se mostre subjetivamente insolúvel – “objetivamente” sempre haverá “soluções”. O Werther de Goethe poderia ter tido um belo futuro se fosse “equilibrado e paciente” e, por amor, aguardasse um novo amor “tão merecido”, mas isso não apenas não se deu (ao menos no romance) como jamais poderia ter livrado seu coração de Charlotte – talvez, o esquecimento? Não em seu caso, decerto. Aguardar um novo amor quando se está certo de amar para sempre um amor atual é como querer e premeditar a injustiça contra o que mais se ama ou, se não, assumir para si que o amor atual não haverá de perdurar, o que seria uma contradição no seio do amor e, portanto, ausência de amor – *daí o suicídio de Werther como sacrifício do amor*, não por fraqueza de espírito, tampouco mera vingança contra o amor ele mesmo. Não se deve entender a “contradição”, de todo modo, como a oposição de duas determinações dadas, um absurdo lógico, e, sim, como o absurdo de se ter uma dicotomia no seio daquilo que é em si mesmo singular – é impossível contradição no amor justamente porque nele apenas vigem possibilidades, o que o coloca acima de toda lei. Mas há aí mais do que mera contradição, a qual só se aplica propriamente a juízos ou conceitos, a construções

intelectuais sobre o real. O suicídio de amor é, em verdade, *ambíguo*, pois é cometido conscientemente em virtude da ausência do amado, mas também, igualmente, pela inextinguibilidade de sua presença. Não se trata, enfim, de uma questão objetiva de custo-benefício. Qualquer “decisão” será sempre injusta porque entraram em cena razão e sentimento, em conjunto ou em separado – o amor terá sido submetido e não poderá fazer ninguém feliz, pois sempre um pedaço lhe terá sido roubado por quem “decidiu”. Nesse caso, como em qualquer outro, parece caber a sentença: “Não sobreviver ao amor – por conseguinte, ao amado – pode ser nossa única chance!”.

Abrindo um parêntese sobre esse ponto tão sensível e frequentemente banalizado, mesmo quando se lhe confere “a maior importância”, vale a pena chamar a atenção para o fato de que, no estrito rigor da expressão, o suicídio de amor, quiçá o suicídio em geral, é sempre *equivoco*. Essa palavra, não obstante tenha adquirido um sentido quase moral que se quer evitar aqui, indica que dois significados (ou motivos), por vezes inconciliáveis e reciprocamente excludentes, têm o mesmo peso e o mesmo valor (a mesma voz). A mera ambiguidade não contempla esse campo semântico de modo apropriado e suficiente. Pior do que isso, o “ambíguo” tende a ser interpretado como algo de caráter “insinuante”, “indefinido”, muito mais afeito ao cômico do que à tragicidade inerente ao suicídio. Mas agora surge uma nova dificuldade oriunda do uso corrente da língua: o suicídio é trágico não em virtude das terríveis circunstâncias materiais da morte, de seu caráter violento, mas esse caráter é antes a expressão de uma tragicidade mais originária, que consiste no ponto de encontro de duas fatalidades ineludíveis das quais não se pode escapar senão pela autossupressão. Gostaria de ilustrar tudo isso lançando mão de dois exemplos bem conhecidos, e assim, talvez, evitar que essas considerações sejam tidas como extravagantes. Não parece casual que o mais recorrente símbolo trágico seja Édipo. Ele, contudo, não se suicida. Sua automutilação apenas expressa sua cegueira com relação à descoberta da equivocidade ineludível de esposo e filho, pai e irmão. Sábio e resignado, comporta-se como herói ao invés de cometer o ato vão de Jocasta, que nada tem de trágico. Inteiramente diverso é o duplo suicídio de amor de Romeu e Julieta, que nada tem em si mesmo de determinado pelo conflito entre suas respectivas famílias. Shakespeare os poupou de semelhante desfecho mediante o artifício de um pacto de morte, que nada teria de trágico. Apenas o segredo de Julieta produz o encadeamento que leva tanto Romeu quanto ela mesma a perecerem a fim de escaparem do equivoco de ausência do outro no mundo e presença do outro em si, mas o verdadeiro equivoco era de morte e vida. Contudo, a tragicidade é mais pura na morte de Romeu, pois é livre de culpa. É interessante observar também que, por exemplo, Szondi (2004, p. 89-94) reconhece a equivocidade (sem usar a palavra) como centro da tragédia edipiana, mas a vê de maneira um tanto tradicional, situando-a ao longo da trama sob uma forma tríplice e gradual.

De volta ao assunto, amores simultâneos – cuja ameaça já se anuncia nos chamados “triângulos amorosos” – não são coisa que se queira, são menos desejáveis do que qualquer rejeição, e, quando se dão, sempre de súbito, como todo amor em

particular, são como uma maldição pelo impasse insolúvel que instalam, fazendo coincidir no tempo exterior do mundo o que não pode ser conciliado por sua própria natureza. Por isso, parece ser menos crucial a multiplicidade de amores que, do ponto de vista do tempo exterior, *sempre* apenas se sucedem, de um modo ou de outro. Por outro lado, os amores simultâneos revelam o amor em sua totalidade como um absurdo, mas desde que haja honestidade bastante para o amante compreendê-lo. Nessa revelação, a singularidade de cada amor se mostra em contraste à vida cotidiana e à temporalidade superficial que a abriga e encerra e, desse modo, fecha-se o círculo, nos sendo dado a compreender, em um relance, que nossa vivência se desdobra existencialmente (ou antes se exprime) em duas dimensões irreduzíveis e inconciliáveis em si mesmas: a de nossas relações essenciais com os outros e a de nossas relações atarefadas com as coisas do mundo.

Um caso especial de “triângulo amoroso” é aquele que une genitores e seu filho. Propositadamente não o desenvolvo no presente momento, em parte porque a saída do dilema – nesse caso tão corriqueiro – já se encontra previamente estabelecida pela cultura, ainda que de modo tácito. Uma abordagem adequada exige que o sentido da geração por amor seja previamente pensado de modo próprio, o que, por si só, exige um trabalho à parte e mais moderado para o qual temos aqui uma simples indicação mediante a explicitação da tríplice essência do amor. Em breves palavras, apenas para não deixar em branco algo cuja seriedade exige de nós toda a atenção, justamente em virtude da “saída” imprópria ordinariamente tomada, pode-se adiantar que se trata de um fenômeno no qual os genitores tendem a se evadir no exclusivismo das respectivas relações com o filho, de um lado, e, de outro, evadirem-se um do outro enquanto se enclausuram em suas respectivas ocupações. Ou seja, é o modo mais acessível de se lançar ao absurdo do amor inadvertidamente, mas como se de maneira premeditada, tornando-se uma experiência tão comum que, infelizmente, não se tem olhos para ver o que ensina. Por isso, a força do tema é ofuscada desde a raiz.

53

## REFERÊNCIAS

- BADIOU, A; TRUONG, N. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2011.
- GOETHE, J. W. *Fausto: uma tragédia*. Trad. Jenny Klabin Segall. Apres. Coment. e notas Marcus Vinicius Mazzari. ed. bolso. São Paulo: 34, 2011. 2v.
- LUDZ, U. (Org.). *Hannah Arendt-Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: M. Fontes, 2011.
- ORTEGA Y GASSET, J. Facciones del amor. In: ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas, tomo V (1933-1941)*. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964a. p. 551-559.

\_\_\_\_\_. Amor en Stendhal. In: ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas, tomo V (1933-1941)*. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964b. p. 561-596.

\_\_\_\_\_. La elección en amor. In: ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas, tomo V (1933-1941)*. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964c. p. 597-626.

\_\_\_\_\_. Para una psicología del hombre interesante (Conocimiento del hombre). In: ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas, tomo IV (1929-1933)*. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966. p. 467-480.

SCHOPENHAUER, A. *Schopenhauer im Kontext III: Kompletausgabe*. Berlin: Karsten Worm – InfoSoftWare, 2008. 1 CD-ROM.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

Submetido: 28 de maio de 2020

Aceito: 26 de junho de 2020

## Philosophy and poetry: a dialogue<sup>1</sup>

### Filosofia e poesia: um diálogo

Profa. Dra. Gisele Batista Candido

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ<sup>2</sup>

#### ABSTRACT

Considering the history of Philosophy, we can see that, before recognizing and stating the peculiarities of its practices, the philosophical discourse was born in intimate connection to poetry. By exploring moments of tension and proximity between poetic and philosophical discourses, the present essay is a reflection on this relationship over time. In order to do so, we focus on the works of authors such as Homer, Plato, Goethe, F. Schlegel, and Schelling as a strategy to show variations and emphasize some specific movements within this long dialogue.

55

#### KEYWORDS

Poetry; philosophy; Plato; Goethe; Schlegel

#### RESUMO

Considerando retrospectivamente os desdobramentos da filosofia, é possível observar que, antes de reconhecer e reafirmar as singularidades de seu exercício, o discurso filosófico tem sua origem intimamente associada à poesia. Evidenciando alguns momentos de cisão e outros momentos de contato entre o discurso poético e o discurso filosófico, o presente ensaio visa abordar e refletir sobre o diálogo entre esses dois discursos ao longo do tempo. Nesse horizonte, consideraremos estrategicamente os trabalhos de autores como Homero, Platão, Goethe, F. Schlegel e Schelling, a fim de evidenciar as oscilações e salientar alguns movimentos específicos dentro desse longo diálogo.

#### PALAVRAS-CHAVE

Poesia; filosofia; Platão; Goethe; Schlegel

---

<sup>1</sup> The author would like to thank Leonardo Marques for translating the present essay, which was originally published in Portuguese: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/973>

<sup>2</sup> E-mail: [giselebc@gmail.com](mailto:giselebc@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7182-3192>

‘What has philosophy,’ he responded, ‘what has the cold sublimity of that science to do with poetry?’ ‘Poetry,’ I said, sure of my case, ‘is the beginning and end of that science. Like Minerva from Jupiter’s head it springs from the poetry of infinite divine being. And so too what is irreconcilable in it will finally flow together again in the mysterious wellspring of poetry.’

Hölderlin, *Hyperion, or the Hermit in Greece*, p. 69

On the differences and similarities between the philosopher and the poet, Fernando Pessoa (1888-1935) writes: “We should not be surprised that one thing is the poet and the other is the philosopher, even though they are the same”. (PESSOA, 2001, p. 250) Such a witty dialectical oxymoron - which distinguishes one position from the other while also concluding, in opposition to a deductive logic, that they are analogous - may sound less paradoxical and more conciliatory if we assume that philosophy and poetry are two different discourses, but they also have something in common, a fundamental and necessary connection. Based on this possibility, the present essay explores some of the key moments that marked the long and complicated coexistence between the philosophical and poetic discourses.

Before recognizing and reaffirming the peculiarities of the philosophical discourse, it is important to note that its origins are intimately connected to poetry. Homer’s verses not only form an epic narrative about men coexisting with mythical creatures in a world ruled by gods but also offers the possibility of exploring philosophical experiences, since they bring issues related to the human condition.<sup>3</sup> In the *Odyssey*, for example, cunningness leads Odysseus to act rationally in a universe dominated by unknown and inexorable forces and reflect on his condition to circumvent or face the inexorable, be it natural or supernatural. Known for her intellect and cunningness, Athena reveals this when talking to the Homeric hero:

Crafty indeed would he be, a real trickster, whoever outstripped you/ in all manner of wiles, even if some god were against you -/ obstinate, various-minded, insatiably clever, not even/ here in your land would you ever desist from your lying and cheating,/ telling the fraudulent tales that are dear to your soul from the ground up./ But come now, let us talk no longer of this, for we both are/ skilled in our cunning: as you among all mortal men are the best by/ far in counsel and speeches, so I among all of the gods am/ famous for wit and for

---

<sup>3</sup> Like all birth and death dates of all philosophers of classical antiquity mentioned in this essay, the exact dates of Homer’s life are unknown. Herodotus says that Homer lived 400 years earlier than himself, that is, around 850 BCE. Considering the dates when the *Iliad* and the *Odyssey* were conceived, modern scholars believe Homer lived between the late ninth to the eighth centuries BCE. Some recent studies, however, have argued that he actually lived in the seventh century BCE, since, according to Gregory Nagy, Homeric texts were initially fixed only in the sixth century BCE.



wily devices. (HOMER, 2002, p. 256, v. 290-95)

According to Adorno (1903-1969) and Horkheimer (1895-1973) in *Dialectic of Enlightenment*, "all the adventures Odysseus survives are dangerous temptations deflecting the self from the path of its logic. [...] The faculty by which the self-survives adventures, throwing itself away in order to preserve itself, is cunning." (ADORNO, HORKHEIMER, 2002, p. 38-9) *Odyssey's* Book XII, for example, describes the episode when Odysseus meets the Sirens. Aware that the voice of the Sirens would attract him and his men to a deadly trap, pushing his embarcation against the rocks, Odysseus follows Circe's advice and instructs his men to fill their ears with wax to avoid the seductive voice of those creatures. Odysseus, however, refuses to fill his own ears, asking his men to tie him up to the ship's mast so that he could hear their voice without going after them. He could have changed his route to avoid Capri - the Sirens' island - or filled his ears with wax as his sailors had done. He preferred instead to live this experience, but guided by his intellect, which allows him to dramatically reduce risks.

Odysseus may be understood as the hero that represents the *allegorical anticipation of the triumph of reason*. In the words of Franklin Leopoldo e Silva:

Cunningness in Odysseus represents the sudden awareness by man that he can beat nature and the supernatural through an specific human force that can't be physically measured, so that his initial disadvantage can become the key advantage against his enemy. In this sense *Odyssey* was interpreted by Adorno and Horkheimer as an allegory of the supremacy of human reason over natural and even supernatural forces. In this case Odysseus' voyage and the dangers he faces represented the emergence of rationality as the privileged tool for the triumph of man over the enchanted world. Odysseus' cunningness was the first representation of reason and its role in the conquest of the irrational [...]. And Odysseus' victories can be allegorically understood as evidence that reason is capable of overcoming all obstacles and presenting itself as the only valid criterion in the relationship with the world, a criterion that at the same time shows the supremacy of reason. (SILVA, 2018, s.d.)

57

When considering the Greek man in antiquity, Werner Jaeger writes that "[...] myth and heroic poetry are the nation's inexhaustible treasure of great examples: from them it derives its ideals and its standards for daily life." (JAEGER, 1946, p. 41) To Jaeger the poetic discourse of the *Iliad* and the *Odyssey* reveals a connection between the vitality and philosophical-spiritual force that was fundamental to the making of the Greek man. He explains this phenomenon:

[...] it is usually through artistic expression that the highest values acquire permanent significance and the force which moves mankind.

Art has a limitless power of converting the human soul - a power which the Greeks called *psychagogia*. For art alone possesses the two essentials of educational influence - universal significance and immediate appeal. By uniting these two methods of influencing the mind, it surpasses both philosophical thought and actual life. Life has immediate appeal, but the events of life lack universal significance: they have too many accidental accompaniments to create a truly deep and lasting impression on the soul. Philosophy and abstract thought do attain to universal significance: they deal with the essence of things; yet they affect none but the man who can use his own experience to inspire them with the vividness and intensity of personal life. Thus, poetry has the advantage over both the universal teachings of abstract reason and the accidental events of individual experience. It is more philosophical than life (if we may use Aristotle's famous epigram in a wider sense), but it is also, because of its concentrated spiritual actuality, more lifelike than philosophy. (JAEGER, 1946, p. 36-7)

The *Iliad* and the *Odyssey* are not the only works to have shown the dialogue between the poetic and the philosophical in classical antiquity. *Theogony*, the cosmogonical poem by Hesiod (750 a.C.-650 a.C.), and Greek tragedies also illustrate the heterogenous beginnings of philosophical discourse and its relationship to poetry. As a privileged space for explorations of problems that are so strongly related to the human condition, these poetic works shaped the philosophical reflections of Plato, Aristotle, Nietzsche, Heidegger, Adorno, and other philosophers to this day.

Poetry was a more direct instrument for some pre-Socratic thinkers such as Parmenides of Elea (530 a.C.-460 a.C.) and Empedocles of Acragas (490 a.C.-430 a.C.). Using the poetic form to criticize the pertinence of the poetry of Homer and Hesiod, the thinker Xenophanes of Colophon (570 a.C.-475 a.C.) "wrote verses, elegies, and iambs against Hesiod and Homer, mocking what they had said about the gods and also singing his verses in public". (LAERCIO, 1792, p.224) By criticizing the pernicious way these rhapsodists represented gods (with vices and defects) with his verses, Xenophanes contributed to the classic fight between poets and philosophers, influencing Plato in his effort to build a philosophical discourse based on a critique of and distancing from poetic practices.

\*

Since the beginning philosophy has been surrounded by poetry. This tense and complicated relationship contributed to the development of the former over time. It is not an exaggeration to argue that poetry in philosophical discourse is part of the construction of what we understand as philosophy today.<sup>4</sup> When considering the

---

<sup>4</sup> According to Cláudio Oliveira, "The position of Socrates, as Plato's character, is the first to defend the exclusion of poetry and sophistic from philosophy. This act, in fact, defines the constitution of philosophy itself. Philosophy is founded and made by this exclusion." (OLIVEIRA, 2011, p. 17)

relationship between Platonism and poetry, Lukács (1885-1971) argues that “every platonist speaks his most significant words when he speaks about the poet”. (LUKÁCS, 1974, p. 26) When defining philosophy, for example, Plato (428 a.C.-347 a.C.) necessarily needs to distinguish it from poetry. The latter, as *Íon* shows, supposedly came from supernatural, divine instances and depended on inspiration and not some kind of knowledge to establish itself: “For a poet is a delicate thing, winged and sacred, and unable to create until he becomes inspired and frenzied, his mind no longer in him”. (PLATO, 1996, p. 14) Philosophy in turn produced a certain autonomy both in its principles and forms, not depending on gods but on man’s self-determining search for knowledge. Thus, the poetic experience, as a kind of supernatural experience, is significantly distinct from *epistème* as an instrument for philosophical knowledge.

The rise of rational behavior, allegorically embodied by the *Odyssey*’s hero, becomes the basis for Plato’s distinction between poetry and philosophy. In Homer, however, reason served cunningness and trickery; here it should lead to truth and moral virtue.

Besides being condemned on the moral sphere - because of the influence that poets had over the *polis*, with verses that were full of harmful examples, but nonetheless had a certain appeal - poetry in Plato’s *Republic* will also be separated from philosophy because of its mimetic formative characteristics. According to Socrates, they produced a disrupted relation between poetry and the world of Ideas, radically distancing the former from truth:

Then we can fairly take the poet and set him beside the painter. He resembles him both because his works have a low degree of truth and also because he deals with a low element in the mind. We are therefore quite right to refuse to admit him to a properly run state, because he wakens and encourages and strengthens the lower elements in the mind to the detriment of reason, which is like giving power and political control to the worst elements in a state and ruining the better elements. The dramatic poet produces a similarly bad state of affairs in the mind of the individual, by encouraging the unreasoning part of it, which cannot distinguish greater and less but thinks the same things are now large and now small and by creating images far removed from the truth. (PLATO, 2007, 605b)

The platonic dialogues undoubtedly had a key role in the separation between poetry and philosophy. However, Plato did not completely exclude poetic practices from his reflections. Plato’s *Republic*, for example, is marked by the expulsion of the poets from the platonic *polis* while also containing the narration of a myth by Socrates, a narrative that is markedly poetic.<sup>5</sup> Whether for propaedeutic purposes or

---

<sup>5</sup> Many different authors, such as Perceval Frutiger, Cassirer, and Luc Brisson were inspired by or developed studies about the role of the myth in the works of Plato, considering matters such as the function, meaning,

to attract and entertain his spectators, or even because strictly rational speculation revealed itself to be incapable of dealing with unresolvable questions such as the meaning of existence or the finitude of life, Plato used poetic tools to develop and even conclude his philosophical discourse, as in his use of the myth of Er, which is at the end of the *Republic*.

His harsh criticisms of the uses of myths by poets and rhapsodists was therefore more related to the harmful moral aspects of their verses and their mimetic forms than the use of myth itself.<sup>6</sup> In order to circumvent these problems, Plato will submit the uses of the myth to the moral parameter of the good example and use the *diegesis*, which was a simple form of narrative that did not make use of simulations. In many different moments of his writings, Plato abandons his characteristic dialectical arguments and uses a mythical narrative to transmit his ideas. The mythical discourse allows Plato to move beyond the realm of rational discourse and explore theories that exceed the strictly rational. In sum, without completely abandoning the primeval relation between the poetic and the philosophical, Plato's dialogues will bridge these two discourses through the myth.

Perhaps because more emphasis has been put on Plato's critique of poetry than on his decision to not completely exclude the poetic discourse from his reflections, the following philosophical tradition has frequently preferred to stress and take forward the project to delimit the enterprise, electing for this task the regularity of reason instead of the more intuitive forms that are more characteristic of poetry. However, despite the influence of the platonic critique in the delimitation of philosophy and its development over time, the enterprise has not always been marked by a complete distancing from poetry. This long, oscillating dialogue between the two discourses has also witnessed important approximations that have transformed philosophy. Authors that directly inspired and constituted the philosophical movement known as German Romanticism are among those who explored the approximation between the two discourses in radical new ways. Unlike Plato, they considered the intimate relationship between philosophy and poetry as a necessary and fruitful means for the rebirth and development of philosophical discourse.

While the critique of Homer marks the beginning of the separation between poetry and philosophy in classical antiquity, it is the work of another poet that will inspire the renewal of reflections on this dialogue in modernity. Offering an organic and global understanding of the world and man in permanent development (*Bildung*) in opposition to an uncontrolled rationalism, the work of Goethe (1749-1832) was enthusiastically explored by philosophers of the German Romanticism,

---

and the classification of the myth, as well as the meanings of allegory, and if there are any significant differences between the former and the latter. Although aware of these studies, here I choose to stress the uses of the mythical narrative as a strategy to observe the presence of the poetic discourse in the Platonic dialogues.

<sup>6</sup> Despite his many critiques of the poetic mimesis, Plato does not completely condemn it. When conceiving his ideal polis, for example, the philosopher will consider its use under certain philosophical, ethical, and political conditions.

who developed careful reflections on the balance between sentiment and reason as part of the making of a man integrated to nature through a combination of art and philosophy.<sup>7</sup>

If Plato used philosophy to criticize poetry, Goethe uses poetry to criticize some characteristics of philosophy. Moreover, Homer and mythical narratives were highly regarded by Goethe (unlike Plato).

In his *Conversations with Goethe*, Eckermann describes this characteristic of the German poet: "Dined with Goethe. We talked of Homer. I remarked that the interposition of the gods immediately borders on the Real." At other moment of his dialogue with Goethe, on *Faust's* mythical figures, Eckerman says: "'Antiquity,' said I, 'must be very living to you, else you could not make all these figures step so freshly into life, and treat them with such freedom as you have'" (GOETHE et al, 1850, p. 240, 350)

Schelling in turn writes about the mythological nature of Goethe's *Faust*:

To the extent that we can evaluate Goethe's *Faust* from the fragment now before us, we must say that this poem displays quite simply the purest, most inward essence of our age: content and form created from that which is contained in the whole age, and even from that which the age carried or is still carrying in its womb. Hence, we can call it a genuinely mythological poem. (SCHELLING, 1989, p. 74)

61

Goethe revives an ancient German myth in his *Faust*. The first written register of Faust comes from 1587, when the editor Spies published *The History of von Dr. Johann Fausten*. Faust became a mythical figure since then, a symbol of human ambitions that would be revived by various authors of western literature, such as Goethe himself, Christopher Marlowe, Byron, Heinrich Heine, Thomas Mann, Valéry, and Fernando Pessoa, among others.

As a symbol of excessive rationalization, Goethe's *Faust* has a protagonist whose aspiration is part of an uncontrolled rational appetite that in turn reveals itself to be as unbearable as devastating in the absence of other virtues. Scornfully, in a dialogue with God, Mephistopheles talks about such a condition: "I merely see how mankind toils and moils./Earth's little gods still do not change a bit,/ are just as odd as on their primal day./Their lives would be a little easier/if You'd not let them glimpse the light of heaven -/they call it Reason and employ it only to be more bestial than any beast." (GOETHE, 2014, v. 280-85)

<sup>7</sup> Márcio Suzuki also writes about this critical position in Goethe: "He sees philosophy with reticence, but does it consciously since he studied ancient and modern philosophical systems and developed a very rich and consistent worldview. The problem with philosophy has deeper roots: for the so-called German pre-Romanticism, also known as *Sturm und Drang*, a movement of which he was part in his youth, modern philosophy is part of a great system of rationalization of the world that should be resisted. Enlightenment was the peak of the effort to dominate nature, and belief in the progress of Lights projects on this same nature a technical anthropomorphic finalism, as if total rationalization was the ultimate objective to be reached by the history of humanity. (SUZUKI, 2005, p. 202)

On his condition, Faust himself says:

I've studied now, to my regret,/Philosophy, Law, Medicine,/and - what is worst - Theology/from end to end with diligence./Yet here I am, a wretched fool/and still no wiser than before/I've become Master, and Doctor as well,/and for nearly ten years I have led/my young students a merry chase,/up, down, and every which way - /and find we can't have certitude. (GOETHE, 2014, v. 355-60)

Motivated by his insatiable and uncontrollable learning appetite, in his pact with Mephistopheles, Faust asks for the satisfaction of his thirst for knowledge through excess, through the access to the Whole. His request is denied by Mephistopheles, who argues that it is characteristic of human nature to have a limited life. In reaction to this, Faust asks: "What am I, then, if there is no attaining/those crowning heights of humanness/toward which my every fiber's straining?" (GOETHE, 2014, v. 1800). Mephistopheles replies that: "The upshot is: you are just what you are./ Pile wigs with countless curls upon your head,/ wear shoes that lift you up an ell,/ and still you will remain just what you are." (GOETHE, 2014, v. 1805-10)

In spite of all riches, of all artifices and strategies, of all knowledge, Faust, like any other man, will always be what he has always been, thus his rampant knowledge - Mephistophele warns - will only torment him.

According to Marcus Mazzari, this lack of control stimulated by insatiable knowledge leads

Faust to take the titanic role of representative of all of humanity. As Schöne argues, a critique to this unconditional desire for totality appears in the words of Abbé at the end of *Wilhelm Meister*: 'He who will accomplish or enjoy every thing in his full nature, he who will connect everything without himself in such a species of enjoyment, must waste his time in perpetual unsuccessful efforts. (GOETHE, 2010, p.175)

With *Wilhelm Meister's Apprenticeship*, Goethe became popular for inaugurating a new literary genre in Germany, the "coming-of-age" novel (*Bildungsroman*), which focuses on the growth experience of its protagonist based on the historical and social conditions that surround him. The idea of coming-of-age that appears in this novel pervades and is reconfigured in many other writings by Goethe, also marking German romantic authors. In one of his fragments, F. Schlegel (1772-1829) is explicit about this: "The French Revolution, Fichte's philosophy, and Goethe's *Meister* are the greatest tendencies of the age." (SCHLEGEL, 1991, p. 46)

Under the influence of the writings of Aristotle (384 a.C.-322 a.C.) and other philosophers<sup>8</sup>, Goethe sought to think man in intimate symbiosis with nature,

---

<sup>8</sup> Goethe also wrote a "Supplement to Aristotle's poetics", where, in opposition to Plato's moralizing view of

glimpsing structural connections between everything that exist:

Close your eyes, prick your ears, and from the softest sound to the wildest noise, from the simplest tone to the highest harmony, from the most violent, passionate scream to the gentlest words of sweet reason, it is by Nature who speaks, revealing her being, her power, her life, and her relatedness so that a blind person, to whom the infinitely visible world is denied, can grasp an infinite vitality in what can be heard. (GOETHE apud WULF, 2015, p. 9)

When considering the acts of Nature, the German poet notes that every being, including men, lives under a process of transformation and growth, which gives them specific characteristics in combination with the limitations of each being and in connection to the whole.<sup>9</sup>

According to Goethean logic, the giraffe, for example, has a long neck to satisfy its specific vital and environmental necessities at the expense of the limits of its body. Thus what stimulates the development of a certain part is also what makes other parts to remain latent; limits shape the species. This harmonic process is not restricted only to the biological, but to all domains, including the arts.<sup>10</sup> In this context, myths, which for him have the timeless force of equally configuring contemporary issues and understandings, have an interesting role since they can virtuously shape the balance of this Goethean dynamics. What Aphrodite has in beauty she lacks in other aspects. Such a limitation does not necessarily lead to disadvantages. Her beauty would not be so evident and effective if she also had other remarkable characteristics such as force or cunningness on that same level. Moreover, thinking of this balance in broader terms, if Olympian gods did not have different and complementary characteristics it would be hard to keep a divine balance in the Olympus.

63

---

Tragedy, he “moves away from the perspective that considers catharsis based on the moralizing effect that it causes on the spectator and interprets it as an internal component of the composition itself of the tragic poem.” (TOLLE, 2000, p. 123). According to Márcio Suzuki, “when a matter receives a determination or form in Aristotle, it moves from potency to act. To become act means that it has reached completeness, a finishing, an end. [...] Goethe will take advantage of Aristotle’s observations, who he believed understood nature better than any modern author. The organism only shows its form and end when acting, or, in other words, the present is what shows more clearly its form and its end.” (SUZUKI, 2005, p. 206) In his article *The years of Goethe’s apprenticeship*, Suzuki also writes about the philosophical influences of the poet, reflecting on the role of Kant, along with Spinoza, Jacobi, Herder, Schiller, among others, in Goethe’s development.

<sup>9</sup> On Goethe’s understanding of the articulation between form and end, Walter Benjamin writes: “Kant’s definition of the organic as a purposiveness whose purpose lay inside and not outside the purposive being, was in harmony with Goethe’s own concepts. The unity of the beautiful, natural beauty included, is always independent of purpose - in this Goethe and Kant are of one mind.” (BENJAMIN, 1982, p. 81)

<sup>10</sup> Suzuki writes: “When one moves from the mineral world to the vegetable world, from the vegetable world to the animal world, and from these to the artistic or literary universe, there is metamorphosis. This allows us to think that all domains are connected but also have their own delimitation and autonomy. This is how the artistic process is not conceived as pure and simple mimesis anymore, but as transmutation, “creative imitation,” in the expression of Moritz, approved by Goethe.” (SUZUKI, M. 2005, p. 217)

Goethe shows with his work the interaction and connections between the microcosm of men to the macrocosm of the world. To know himself, man necessarily needs to know the world, and to know the world he necessarily needs to know himself. Without closing himself off and restricting his development to the safety of rational speculation, the man of global - and not total - making must explore his different skills, which include both imagination and understanding, reason and sensibility. Poetry will be a privileged space for this broad, inclusive, and fertile development since inasmuch as the creativity, which is stimulated by his link to the intuitive and the imagination, expands the fields for the workings of reason and the construction of broad knowledge.

In sum, if Plato had a critical look at poetry without entirely abandoning it, Goethe in turn suspiciously looked at philosophy without completely rejecting it. Unlike the platonic critique that led to the distancing between the two forms, the German poet's critique of the rampant rationalization of the world and his celebration of intuition stimulated his interlocutors to consider the benefits of the reconciliation between the poetic and philosophical discourses since such an approach privileged the organic integration of man to the world.

\*

In one of his fragments, F. Schlegel writes: "all art should become science and all science art; poetry and philosophy should be made one." (SCHLEGEL, 1991, p.14) As a source of inspiration and object of critique, German idealism also influenced the Romantic movement, which, on the one hand, saw especially in Kant's (1724-1804) *Critique of Pure Reason* and Fichte's (1762-1814) *Science of Knowledge* the development of the possibilities of consciousness based on a rigorous critical reflection. On the other hand, it also saw the limitations of an excessively theoretical speculative system - restricted as it was to the formality of philosophical language<sup>11</sup> - in visiting in more sensitive and spontaneous ways this intermittent and diverse thing called life.<sup>12</sup> According to "what could be called the 'program' of Romanticism: the artificiality of

---

<sup>11</sup> Although recognizing the possibilities and advantages of philosophical reflections over poetic experiences, Kant thought the connection between them to be unnecessary and even harmful, since philosophy could have the abstract sophistication of its conceptual framework contaminated by the more sensible forms of language that could not contribute to the logical form of its discourse. Moreover, for him the straight connection between poetry and philosophy was only healthy while the latter did not have a specific vocabulary: "The first philosophers were poets. It took time, namely, to discover words for abstract concepts; hence in the beginning supersensible thoughts were represented in sensible images. [...] On account of the poverty of language, one could only philosophize in poetry at that time." (KANT apud Suzuki, 1998, p 55)

<sup>12</sup> For the Romantics, according to Suzuki, "Philosophy 'staunches and has to staunch' against life, 'since life is precisely this, which can't be known [*begriffen*]'. Life cannot be reached by any concept (*Begriffe*). In face of this 'ineffable' (*Ein Unausprechliches*), philosophy must stop being an schematic faded view, an artificial product (*Kunstprdukt*), to become effective knowledge, a piece of art (*Kunstwerk*). Faithful to the science-doctrine, Romanticism affirms that the system of human spirit has to be reinvented each time; but - a properly Romantic addendum - all philosophy is 'individual', a mixture of philosophy and a-philosophy', and only in this way the science-doctrine or the philosophy of philosophy can become *effective* philosophy." (SUZUKI, 1998, p. 96)



philosophical construction must be 'returned' to life, transforming it into a piece of art. Man has to simultaneously be philosophy and life, 'ideal life' and 'real philosophy' - a living theory of life. (SUZUKI, 1998, p. 97)

Through his fragmentary writing F. Schlegel indeed moves philosophy to a more poetic realm as part of his effort to integrate different discursive genres and build a kind of universal and infinite romantic genre, sensitive to how reflections are born and transformed as well as to the spontaneity of consciousness in all its brightness. The fragmentary writing privileges meaning in a constant process of development. In this way it brings within it not only what is explicit, but also what remains silent and can only be obliquely glimpsed. Besides containing the poetic and the philosophical, the fragment is a creation that reflects the disperse and intermittent flows of consciousness, stimulating the imagination with its gaps and pushing the reader to develop his reading in a freer and more participative way, participating even in the reconstruction of its meaning.

More than bringing philosophical thought to life, poetry complements philosophy, which in turn raises poetry with the resourcefulness of its spiritual clarity.

According to Márcio Suzuki, for Schelling (1775-1854) "philosophy was 'born and fed by poetry', thus one could expect that, once they are fully concluded, philosophy and 'all the sciences that are conducted by poetry to perfection... will again pour, like separate rivers, into the universal ocean of poetry, from where they came from.'" (SUZUKI, 2001, p. 12)

Language and mythology (a form of poetic discourse) can be traced back to a pre-conscious past in the development of a man, when imagination and intuition had a preponderant role in the process, a past that nonetheless persists and discreetly shapes the rational conquests of our present consciousness. Since it depends on language for its constitution, philosophy is not capable of completely eliminating this pre-cognitive characteristic of language from its practices. Ignoring this presence makes philosophy less conscious of its own operations. Because of this, F. Schlegel argues that the study of language is essential, including its tacit and rudimentary forms, so that one can critically reflect about philosophy itself and men as a whole. Both myth and language carries the transition from unconsciousness to consciousness that precedes and produces the history of reason and consciousness itself.

On this characteristic of language, Schelling also writes:

Since, without language, not only may no philosophical consciousness be contemplated, but no human consciousness at all, the foundation of language could not, then, have been laid by consciousness, and yet the more deeply we penetrate into language, the more clearly is it revealed that its profundity exceeds by far that of anything created in the most conscious way. (SCHELLING apud SUZUKI, 1998, p. 209)

When dealing with the origin of language, Schelling somewhat recognizes that it can be seen as a kind of faded mythology that sacrifices the originality of its symbolic force in favor of an schematizing universality.<sup>13</sup> Myth in turn will be described by him according to this symbolic force, which is lacking in language. Rubens Rodrigues Torres Filho writes about the symbolic value of the myth in Schelling, noting the influence of Goethe over him:

By recommending to Schelling, who had just transferred to the University of Würzburg, the romantic painter Martin Wagner, born in that city, requesting any possible support in material and intellectual terms to help develop that great emerging talent, Goethe wrote him on the 29th of November of 1803: "If you can make him understand the difference between the allegorical and symbolic approaches you will be his benefactor for so many things are based on this." The request was well addressed. Schelling in his laborious old age was the thinker who worked the most, in all of the Philosophy of mythology (after 1842), on the struggle against the allegorical interpretation of the myth - a stubborn heritage of the Stoics and in the repeated affirmation that the myth speaks for itself and about itself: it does not speak of anything else. But already at the time, many years earlier, he already had the concept of symbol in this same sense. After receiving Goethe's letter, he prepares himself to teach for the second time his course on the Philosophy of Art, given at Iena the previous winter, in which he teaches the eminently symbolic nature of the figures of the Gods. (FILHO, 2004, p. 110)

F. Schlegel in turn does not establish in absolute form any hierarchy of precedence or superiority between mythology and language. He instead understands them as complementary forms of a single spiritual experience of man, the wit. He ultimately understands mythology as a kind of language with popular appeal and language as a promising mythology. This relative difference between the two would only be overcome, according to the romantic project, after poetry and philosophy became a single thing.<sup>14</sup> Inspired by this position, F. Schlegel offers a poetic view of the history of philosophy and attempts to interpret it as a great mythological system. Focusing especially on what escapes the explicit intention of each philosopher and what inspires them - the unconscious movements that pervade speculative

---

<sup>13</sup> "One is almost tempted to say that language itself is just etiolated mythology, that what mythology still preserves in living and concrete distinctions might be preserved in language only in abstract and formal ones." (SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. *Werke*, VI, p. 54; also cited in SUZUKI, 1998, p. 209).

<sup>14</sup> Suzuki writes about this issue in Schlegel: "Ultimately mythology can and should also be thought as a language: 'a new mythology will emerge: this does not mean anything other than the emergence of a new language.'" But the opposite is also true: at the moment when 'poetry and philosophy become a single thing then humanity will also be a single person' and "maybe language itself will become mythology." At the peak of the fusion between poetry and philosophy there wouldn't be a preponderance of language of myth nor of the myth over language." (SUZUKI, 1998, p. 212)

constructions, motivate consciousness, and get a rational character according to the desire of each - he sees the philosophy of each author as a myth that continues and forms in its own way a great mythical narrative. In the words of Márcio Suzuki:

For him [F. Schlegel], the obscurities that philosophers try to solve, the controversies in which they engaged, the stimulating passages that they collected from previous systems are all part of a great mythical narrative that is transmitted and transformed from generation to generation: "Many intricate controversies from modern philosophy are like the sagas and gods of ancient poetry. They reappear in every system, but transformed." (SUZUKI, 1998, p. 227)

As we can see, the radicality of the approximation between poetry and philosophy suggested by these two authors frequently reminds us of the symbiosis that appears in Homer's verses, in Greek tragedies, in the works that preceded the Platonic dialogues, and many others that also contributed to the specification of philosophy. In this context, and in opposition to the perspective that looks at myths only as an allegorical and rudimentary anticipation of philosophical experiences, Schelling considers the symbolic power of myths comparable to the force that Ideas have for philosophy: "Ideas in philosophy and gods in art are the same." (SCHELLING apud FILHO, 2004, p. 111) In a similar way, F. Schlegel subverts a certain philosophical perspective that considered mythology as a simple pre-philosophical attempt to explain the world, considering instead the possibility of thinking the history of philosophy as a great mythical narrative.

In a sense the Romantic movement goes in the opposite direction of Plato. While the latter reflected on the virtues of philosophy by distancing it from poetry, the romantics hoped to reconnect the two discourses and considered that this connection offered a promising future for philosophy.

\*

As we can see, studying the dialogue between poetry and philosophy can reveal a profound connection to the intrinsic and historical constitution of philosophy and to the most intimate demands of human beings.

In this short essay we strategically explored a few selected cases and offered a limited approach to show changes over time and to stress some specific movements within this dialogue. However, even with such a restricted framework, the history of this relationship suggests that it is not arbitrary to think that, from the beginning, philosophy never stopped appropriating, thinking, frequenting, diverging, reflecting, in sum, engaging in a dialogue with poetry.

Neither at the beginning nor at the peak of the process of specifying philosophical discourse did it become completely separated from the poetic. Based on the ancestry of this relationship, even philosophers who choose to ignore the

poetic dimension, whether for indifference or disgust, mark their position in this dialogue. In this sense, and in opposition to the option of these philosophers to follow a strictly rational path, as if such an option could ensure clarity and the elimination of any poetic aspect from their discourses, Adorno and Horkheimer make the following point in *Dialectic of Enlightenment*:

The more completely the machinery of thought subjugates existence, the more blindly it is satisfied with reproducing it. Enlightenment thereby regresses to the mythology it has never been able to escape. For mythology had reflected in its forms the essence of the existing order - cyclical motion, fate, domination of the world as truth - and had renounced hope. In the terseness of the mythical image, as in the clarity of the scientific formula, the eternity of the actual is confirmed and mere existence is pronounced as the meaning it obstructs. The world as a gigantic analytical judgement, the only surviving dream of science, is of the same kind as the cosmic myth which linked the alternation of spring and autumn to the abduction of Persephone. The uniqueness of the mythical event, which was intended to legitimize the factual one, is a deception. (ADORNO, HORKHEIMER, 2002, p. 20)

By examining the oscillations and changes in the dialogue between the poetic and philosophical discourses we can see that the openness of the philosopher to the poetic leads to more flexible, diversified, and global reflections. We can see, in fact, that the rationalization of the sciences and the restriction of their field is marked by analogies and connections to the process of singularization of the philosophical discourse at the expense of the poetic.

The different aspects of the relationship between poetry and philosophy not only reveal the characterizations and fate of the two enterprises, but also connects to the fate of human being itself, who is constantly grappling with the tensions between life and thought, intuition and reason. This is not to simplistically argue that life is identified only with poetry and thought with philosophy. Since the beginning the two discourses are interconnected and could hardly have established themselves in pure form, without one influencing - even if through negation - the other. Thus life and thought share an unavoidable intimacy: if, on the one hand, we need to be alive in order to think, on the other, we experience life through thought or, in other words, thinking is a form of living. To look at the balance of these two forms is to look at the making of philosophy and man, a relationship that, like a beating heart, constantly moves between moments of contraction (delimitation and specialization) and distension (expansion and flexibility). To separate life from thought, or the poetic from the philosophical for that matter, is to act arbitrarily and provisionally. Philosophy ultimately needs to be open for philosophy so that its discourse does not get lost in its own abstract possibilities. A thought that does not touch life is a thought that is limited to the abstraction of its own exercise. To remain restricted to the conceptual world can offer us the safety of having clear and univocal statements,

but these certainties will be sterile if they do not touch ordinary mundane experience, if they remain limited to abstract safety. We can, however, accept thought as an extension of life so that we can consider the complementarity instead of the schism between these two discourses. How each philosopher incorporates poetry in his reflections largely determines the nature of his work.

In sum, as Pessoa used to argue, philosophy and poetry may be distinct discourses, but there is a relation of complementarity that characterize and unavoidably unite them.

## REFERENCES

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialectic of enlightenment: philosophical fragments*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2002.
- BENJAMIN, W. *Goethe: The Reluctant Bourgeois*. *New Left review*, n. 133, p. 69-, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio Reunidos: Escritos sobre Goethe*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- FILHO, R. R. T. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- GOETHE, J. W. *et al. Conversations of Goethe with Eckermann and Soret*; [S.l.]: London, Smith, 1850.
- \_\_\_\_\_. *Fausto – Uma tragédia. Primeira Parte*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HÖLDERLIN, F. *Hyperion, or the Hermit in Greece*. Cambridge [England]: Open Book Publishers, 2019.
- HESÍODO. *Teogonia – A Origem dos Deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOMERO. *Íliada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- \_\_\_\_\_.; MERRILL, R.; WALSH, T. R. *The odyssey*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.
- JAEGER, W.; HIGHET, Gilbert. *Paideia: the ideals of Greek culture*. Third English edition ed. Oxford: Basil Blackwell, 1946.
- LAERCIO, D. *Vidas de los filósofos más ilustres*. Tomo II. Madrid: Imprenta Real, 1792.
- LUKÁCS, G. *Soul and form*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1974.
- NAGY, G. Homeric Poetry and Problems of Multiformality: The “Panathenaic Bottleneck” in *Classical Philology* n. 96 - 2, 2001.
- OLIVEIRA, C. Introdução. In: PLATÃO, *Íon*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- PESSOA, F. Alberto Caeiro – *Poesia Completa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PLATO; LEE, H. D. P.; LANE, M. S. *The Republic*. 2nd ed. (rev.) ed. London: Penguin, 2007.
- \_\_\_\_\_.; ALLEN, R. E. *Ion: Hippias minor; Laches; Protogoras*. New Haven: Yale University Press, 1996. (The dialogues of Plato, v. 3).
- SCHLEGEL, F. v. *Conversa Sobre Poesia*. São Paulo: Iluminuras, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Philosophical fragments*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- SCHELLING, F. W. J. v.; STOTT, D. W. *The philosophy of art*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- SILVA, F. L. Mito e razão na "Odisséia". disponível em: *Portal Arethusa*. <http://arethusa.fflch.usp.br/node/36> Acesso em: 13/04/2018
- SUZUKI, M. *A Ciência Simbólica do Mundo in Poetas que Pensaram o Mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A Forma e o Sentimento do Mundo*. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da arte ou arte da filosofia?* in SCHELLING, *Filosofia da Arte*. São Paulo: 2001.
- \_\_\_\_\_. *O gênio romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Os anos de aprendizado de Goethe*. In: *Revista Discurso*. n.42 ano: 2012

# Aoristo))))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

TOLLE, O. Suplemento à poética de Aristóteles. In: Revista Trans/Form/Ação. no. 23. ano: 2000

WULF, A. *The invention of nature: Alexander von Humboldt's new world*. New York: Alfred A. Knopf, 2015.

Submitted: October 15, 2020

Accepted: November 15, 2020

## A defense of the Romantic longing against Hegel's critique<sup>1</sup>

### Uma defesa da aspiração romântica diante da crítica de Hegel

Dr.<sup>a</sup> Laura B. Moosburger  
Universidade de São Paulo - USP<sup>2</sup>

71

#### ABSTRACT

This paper questions Hegel's critique to the central place that Romantic authors Friedrich Schlegel and Novalis gave to the dimension of affection in their philosophical thinking, as well as to the way they link philosophy and poetry. The summit of this affective and poetical tendency of the Romantics is the so-called *Sehnsucht* – the infinite longing or aspiration – which Hegel criticizes in a very truculent manner. The interest of this debate is not limited to the studies on the famous controversy Hegel versus Romanticism; in a broader sense, it presents a singular case of a certain dissent on the way how philosophy takes a stand on the matter of affection and poetry. In Hegel's case, this stand is one that poses a strong hierarchy in which reason and the conceptual activity of thinking are superior to the dimension of feelings, and this hierarchy also unfolds as a superiority of the philosophical over the poetical – while the Romantics endeavoured, precisely, to unravel such hierarchy. This paper defends the importance and deepness of the affective dimension promoted by the Romantics, whilst also attempts to deconstruct some of the main assumptions of Hegel's critique.

---

<sup>1</sup> This paper was originally published in Portuguese, under the title “Um pensamento musical, que não chega ao conceito: crítica à crítica de Hegel à *Sehnsucht* romântica”, in the book “Arte e Filosofia”, 2019, organized by Fernando M. S. Silva and Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, and it is available at <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/39999>. I wish to thank Thomaz Tassis for the support with the present English version. I also wish to stress that the discussion presented here is still in progress, and I intend to develop its arguments in further papers.

<sup>2</sup>E-mail: [laurabmoos@gmail.com](mailto:laurabmoos@gmail.com) . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8523-6893>

## KEYWORDS

*Sehnsucht*; affection; passivity; activity

## RESUMO

Este trabalho questiona a crítica de Hegel ao lugar central que os autores românticos Friedrich Schlegel e Novalis deram à dimensão do afeto em seu pensamento filosófico, bem como à aproximação entre filosofia e poesia. Suma desse pendor poético e afetivo dos românticos é a chamada *Sehnsucht* – o infinito anseio, ou a aspiração infinita – que recebe uma crítica bastante truculenta por parte de Hegel. O interesse dessa discussão não se limita aos estudos sobre Hegel e o romantismo; em um sentido mais amplo, ela apresenta um caso singular de uma determinada divergência no modo como a filosofia pode se posicionar frente à dimensão do sentimento e da poesia. No caso de Hegel, essa posição estabelece uma hierarquia da razão e do conceito sobre o sentimento que se desdobra também como hierarquia do filosófico sobre o poético – hierarquia que os românticos justamente procuraram desfazer. O presente trabalho defende a importância e profundidade da dimensão afetiva preconizada pelos românticos enquanto se empenha em desconstruir alguns pressupostos da crítica de Hegel.

## PALAVRAS-CHAVE

*Sehnsucht*; afeto; passividade; atividade

## 1 SEHNSUCHT: THE ROMANTIC LONGING

A consideration of the word's etymology may provide a first understanding of the affection that it expresses.

*Sehnsucht* is a compound word, formed by the prefix *Sehnen*, a strong longing, and the suffix *-sucht*, which means addiction or disease, as in *Schwindsucht*, German word for tuberculosis. Although this etymology is far from embracing the whole and vivid meaning of the word, it does bring a first clarification. The suffix *-sucht* intensifies the already intense nature of the desire expressed in the prefix. It is, indeed, according to Adelung, a "high degree of an imperative longing for something". (ADELUNG, 1811, n. p.)<sup>3</sup> But the meaning of disease also refers to the fact that the 'object' of this desire tends to evade; according to *Dicionário de conceitos fundamentais da filosofia* by Kirchner & Michaëlis (1907, n. p.), *Sehnsucht* is "the strong desire for something regarded as valuable, in connection to the feeling of sadness for the impossibility to achieve it." The meaning of disease refers in great extent to this inclination of *Sehnsucht* to become an obsession for the impossible.

In addition to this sense of unhealthy fixation, *Sehnsucht* has a deep existential dimension, already in its relationship with temporality. For one of the distinguishing features of this form of desire is that it "can be directed towards something past and lost or towards something future and expected", and in this double direction it "accompanies man throughout his life". It is the desire experienced by an essentially

---

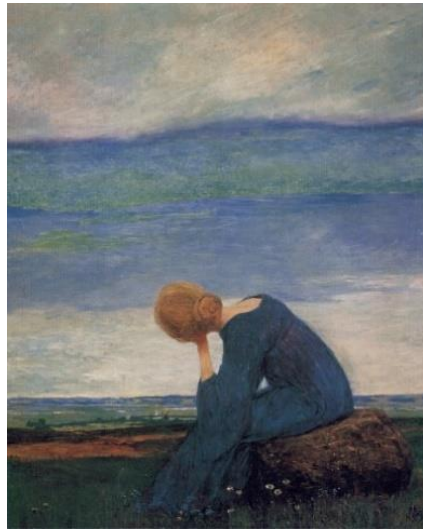
<sup>3</sup> For all quotations used in this paper, I chose to maintain the original references used in the first (Portuguese) version of the paper, and to translate them myself into English.



temporal being, a being whose existence is marked by temporality. The “object” of this form of desire is everything that significantly fills the past and the future, everything that can be looked forward to in the course of life, the goods experienced and lost or those foreseen and wished for. *Sehnsucht* thus extends to a wide range of “objects”: a place; a love; childhood as a sphere of innocence, purity and fullness; something one wishes to create (a work); the ideals of Good and Beauty; God; transcendence. The word nostalgia, one of the possible translations for *Sehnsucht*, means the pain of what is distant, and this can be understood, in a broad sense, as an aspiration for something that is missing and wanted, something to be achieved. *Sehnsucht*'s various translations, moreover, reveal the sense of lack: longing is longing for what one does not have or is not, missing is to miss what one no longer has or what is not currently present, nostalgia is the painful desire for what is far in space or time. *Sehnsucht* is this aspiration of the soul, it is the soul itself as aspiration. Soul, therefore, understood in the opposite sense of a hypostasis: an opening, an indefinite and open existence. In this sense, it is the most human affection, and the meaning of disease inscribed in the word is not only literal, but can be understood, more profoundly, as the existential “disease” of a being radically experiencing a condition of fault and separation.

The word soul is also appropriate because *Sehnsucht* is never a mere bodily and sensual desire. It is born with the feeling of existence of the whole human being and is also oriented towards totality. *Sehnsucht* is a desire for wholeness. The word is, moreover, invested with this meaning which includes the spiritual, less prominent in other German terms for desire, such as *Verlangen*, *Begierde* and *Begehr*.

As an existential opening, *Sehnsucht* can be a desire that we do not know how to define – a deep, vague aspiration, which therefore remains open. It is a desire that finds satisfaction and rest when it finds its “object”; but, in a very specific sense, it is insatiable, immortal, since it is this very desire what mobilizes the soul. Even in its breadth of possible “objects”, what *Sehnsucht* longs for is always in some measure indefinite and undefinable. The painting “*Sehnsucht*” by Heinrich Vogeler (1900) illustrates this quite well:



A second name given to this painting by Vogelers is *Träumerei*: daydreaming, to be immersed in dreams. In fact, the entire composition shows a surrender to the dream. The blue sky in tune with the dress, the clouds stretching in the sky, the little flowers on the edge of the rock on which the dreaming girl sits. The surrender to the dream is especially visible in her bent posture: her surrender is so complete, lost in thought, that she seems to fall apart.

So, the affective opening which constitutes *Sehnsucht* also means the ability to dream.

In turn, the “object” of the dreamy aspiration is undefined – in the painting there is no way to know what the girl is dreaming about. But the dream can also be undefined for her, hence it is mixed and melted with the blue distance that she contemplates, a distance that can symbolize the infinite and the transcendence. This is a particularly important point to understand the dimension of *Sehnsucht* in Romanticism: the blue distance, while representing the indefinite, is a kind of sensitive image of transcendence and the infinite. This appreciation of the indefinite and the passage from the indefinite to the infinite is fundamental. As we will see later, this is precisely the point missed by Hegel.

## 2 ROMANTICISM FUNDAMENTAL AFFECTION

Ricarda Huch, Romantic and scholar of Romanticism, observed that if most men feel *Sehnsucht*, in the case of the Romantics it is “the fundamental tone of their character, it is their distinctive feature”. (HUCH, 1985, p. 116) In the words of Wilhelm Schmid, it is “the romantic feeling *par excellence*: there is no Romanticism without it”. (SCHMID, 2011, p. 3) *Sehnsucht* moves the Romantic quest, and this precisely because this aspiration of the soul is restless, never becomes quiet: the infinite yearning (*unendliche Sehnsucht*) and the uneasy yearning (*unstillbare Sehnsucht*). Due to this condition of infinite openness, *Sehnsucht* mobilizes a wide range of expressions; it is the aspiration that drives the most diverse heroes of the *Bildungsromane*, from Werther

to Faust, it mobilizes the writing of poetry, the musical creation of Beethoven, as observed by E. T. A. Hoffmann in his text about the composer.

This openness does not only lead to an exuberant expressive variety. Romanticism extols the aspiration itself as a willingness, a disposition or capacity to feel – a *poetic state of mind*. This open and indefinable state of mind that I tried to point out in Vogeler's painting is, precisely, a poetic disposition; "Poetry is indefinable", said Novalis. This indefinable, in turn, points to infinity: because *Sehnsucht*, as it were, *transcends each and every object*, it moves to infinity itself. Hence, it becomes the supreme ideal for Novalis and Schlegel and the central point of Romanticism as a formation project (*Bildung*): "*Sehnsucht* must be cultivated in all human beings", says Schlegel; "The world must be romanticized", says Novalis.

But it must be noted that, although *Sehnsucht* gains this meaning of infinity in Romanticism, the intention of the Romantic project is not to abandon and detract finitude in favour of an opposite or superior ideal. Indeed, Novalis defines the imperative of "romanticizing the world" in the following terms: "As I give the common a high sense, the customary a mysterious aspect, the known the dignity of the unknown, the finite an infinite brilliance, I romanticize it". (NOVALIS, 2001, p. 142) It is therefore a matter of uniting finitude and the infinite, the sensible and the spiritual. As I tried to emphasize earlier, *Sehnsucht* is a desire for fullness and wholeness, and as the Portuguese scholar Manuela de Sousa Marques said very well, "All the effort of these men is unitive and loving". (SANTOS, n.d., n.p.)

This unitive and loving spirit also unfolds in the non-hierarchical relationship between poetry and philosophy, a relationship of continuity and interpenetration: *Sehnsucht* is both a poetic and philosophical affection; the Romantic project is a poetic-philosophical project. A brief excerpt where Schlegel defines the project of romantic formation under the motto 'universal progressive poetry' shows this clearly:

Romantic poetry is universal progressive poetry. Its determination is not only to reunify all the separate genres of poetry and establish a contact between poetry and philosophy [...], it encompasses everything where the poetic lies, from the greatest systems of art [...] to the sigh, the kiss that the poetant child exhales in a simple song. (SCHLEGEL, 1994, p. 99)

Finally, before entering Hegel's criticism, I would like to stress two points that are crucial for understanding and deconstructing the mistaken assumptions of this criticism: the first is the fact that *Sehnsucht* is both a desire for the infinite and a deep awareness of finitude; the second is the fact that the non-hierarchical relationship between philosophy and poetry is at the basis of the project of Romantic formation.

### 3 HEGEL'S CRITIQUE

Hegel criticizes in Romanticism the claim to an immediate access to the absolute, that is to say, a direct access by feeling. He understands this as a refusal and denial of finitude and negativity, a kind of shortcut to the absolute (we could say), and claims in his turn that negativity must be accepted as a moment of progress towards the absolute, and as such, therefore, also as something positive. True access can only be achieved, according to Hegel, by the purely conceptual reflection model, since only the concept is able to recognize negativity as negativity. The concept is thus the privileged, if not exclusive, element of philosophy. Now, we saw that *Sehnsucht*, more than a direct access to the absolute, is awareness of finitude. Hegel knows this and his point is precisely that Romanticism is lost in this finitude, in negativity, taking it for absolute when it is just a stage of consciousness towards the absolute. I do not intend to question here the problem of access to the absolute – which would also imply bringing Hegel closer to the Romantics with regard to the admission of an absolute that they intend to access in different ways – but specifically to point out that Hegel overpasses (avoids) the openness dimension of the feeling, of *Sehnsucht*, turning the concept into a solution to overcome what perhaps cannot and should not be overcome, especially not rationally. In this level of the discussion, we can perceive a divergence in the understanding of the being of man, of the essence of philosophy, of the dimension of the poetic and of the position of feeling and art in relation to philosophy. Let us see in detail.

The first point to note is that Hegel's philosophy establishes as the essence and purpose of human being the objectivation of a rational Absolute Spirit (*Geist*), who would become increasingly aware of himself through the progress of his stages.

The first stage of this progress is sensible certainty: when man, like a child, “is as if dreamily trapped in perceptions, [...] lost in the self-evidence of things”. (HOGREBE, 1993, p. 4) The growing reflexivity allows man to overcome this first form of alienation of consciousness. But, at first, the entrance of reflexivity occurs as a loss, because when recognizing its subjectivity as relative, the individual experiences the loss of unity with the world. This experience of loss characterizes a stage of consciousness that Hegel calls *unhappy consciousness*, because “the naive presence of the world loses the character of familiar self-evidence ... [and the world] is driven into a painful distance”; (HOGREBE, 1993, p. 5) now conscience “misses (*sehnt sich*) this lost world”. (HOGREBE, 1993, p. 5) Progress beyond such state requires overcoming that longing. If, instead, “we persevere in this *Sehnsucht*, we fall into an inactive and painful mulling-over of consciousness”, a “block of thought merely felt” (HOGREBE, 1993, p. 5): “[Thinking as such of this unhappy consciousness] remains as a shapeless bell toll, or a warm foggy satisfaction; a musical thought, which does not reach concept [...]” [*ein musikalishes Denken, das nicht zum Begriffe [...] kommt.*]. (HEGEL, 1988, p. 148) The unhappy consciousness

[...] certainly becomes the object of this infinite, pure and inner feeling; but in such a way that it does not become conceptual, and therefore appears as something strange. Thus, the inner movement of the pure soul, which *feels* itself, is present, but painfully, as a split; the movement

of an infinite nostalgia (*unendlichen Sehnsucht*), which is sure that its essence is this pure soul, pure thinking that is thought by itself as singularity. (HEGEL, 1988, p. 148-9)

In other words, in this movement the Spirit actually turns towards itself and therefore takes a first step in becoming aware of itself, so the unhappy consciousness has a positive function, as a resistance to be overcome; however, here the Spirit remains alienated since that consciousness is separated from itself and sees itself as strange. Nostalgia is infinite because it is an immersion, a sinking into alienation, which can only be overcome by a leap from the Spirit, in which the Spirit ceases to identify itself completely with this singular state and recognizes in it a phase of its becoming-conscious. It is required that consciousness literally “sublate” (*aufheben*) that state: suspend it while subordinates it. This is what concept does: it subordinates contents so that they become recognizable in the whole. What Hegel calls “reaching the concept/getting to the concept” (*zum Begriffe kommen*), therefore, means much more than just reaching an exact definition about something: it is the pure form of clear understanding, clarity of consciousness, rightful being aware, correct “being in oneself”. *Begriff* (from *greifen*: catching, grabbing, reaching) is the element in which the Spirit reaches itself.

It is in this active character of the concept that the essence of the Spirit resides for Hegel. *Sehnsucht* is then a kind of “dreamy lapse” that stands between the Spirit and Himself. Stuck in this interposition, the Romantic state of mind would be confused with the singular, would immerse itself in it and would not recognize itself in the Universal, thus becoming incapable of acting objectively, because it lacks

77

[...] the strength of extrusion/ exteriorization [*Entäußerung*], the strength to turn itself into thing and to support being. [The nostalgic existence] lives in the anguish of staining the magnificence of its interior through action and being-there (*Dasein*); to preserve the purity of his heart, he avoids contact with effectiveness, and remains in the obstinate impotence: - to renounce his Self, sharpened to the last abstraction; - and to confer substantiality, or to change his thinking into Being. (HEGEL, 1993, p. 134)

Hegel understands *Sehnsucht*, therefore, as an obstacle to objectivation, to the effectiveness of the Spirit. This happens, in his understanding, because *Sehnsucht* deceives man in relation to his self; it seduces him – musically, sensorially – to identify himself with a moment of his evolution, preventing him from reaching the universal. It is no accident that Hegel makes use of the image of the “shapeless ringing of bells” to characterize *Sehnsucht*; his critique of the Romantic attitude, of the surrender to interiority, refers precisely to the fact that the Spirit falls into a self-immersion of an *aesthetic* nature:

The empty object which it produces for itself thus fills it with the awareness of its emptiness; his action is the longing [*Sehnen*] that is only lost in converting himself into an object lacking in essence / devoid of being [*wesenlosen*]. Overcoming this loss and becoming real, he finds himself only as lost. In this transparent purity of its moments, a so-called beautiful soul [*Schöne Seele*] burns, unhappy, consuming itself, and evaporates like a shapeless cloud that dissolves in the air. (HEGEL, 2001, p. 134)

What seduces one to fall and remain in this state of ontological inconsistency is precisely its aesthetic character, in a broad sense. In the images used by Hegel, it can be clearly perceived that it is a matter of aesthetics in both senses: as what refers to the sensorial aspect of feeling ("warm nebulous satisfaction", "burns", "evaporates", "cloud", "dissolves"), and in the sense of what is proper to the art of *musical* paradigm, the melody that involves and elevates. Perhaps we can say that the problem for Hegel is the lyrical as such, or at least this musical essence of the lyrical – essence of which the word is etymologically embedded. We could say that his critique to the beautiful soul is the critique to *a lyrical state of mind or a lyrical attitude*, allegedly unable to get out of itself and overcome itself:

[...] then there is nothing left but the withdrawal in the inner world of feelings, from which the individual does not leave, considering himself, in this ineffectiveness, as one who knows a lot, who only looks at the sky in a nostalgic way, believing he can belittle everything that is earthly. (HEGEL, 2001, p. 250)

Hegel's criticism of Romanticism turns mainly against Schlegel and Novalis because they not only valued *Sehnsucht* in its poetic dimension, but also gave it the weight and dignity of an entire philosophy, that is, they brought the poetic and the affective to the core of philosophy, giving *Sehnsucht* a privileged place, rather than a subordinate one, in terms of knowledge. There is a deep divergence in what these authors understand to be the relationship between feeling and self-awareness and between the poetic and the philosophical. Hegel, in the wake of an extreme (and quite frequent in the history of philosophy) split between *pathos* and *logos*, sees feeling as ontologically inferior to the concept, and the poetic as something that must be essentially subordinated to the philosophical. Hence aesthetics in Hegel's philosophy also has a subordinate place, in a very precise sense: it can only describe art as an exhibition of the rational Absolute Spirit; the dimension of art remains in function of the concept and it is in the philosophical-scientific knowledge that the truth of art ultimately resides. In other words, the poetic itself will never be entitled to a "final word". This is because the subjective and inner poetic dimension must, precisely, be overcome. It is a sort of absolutism of reason and of the concept.

### HEGEL'S MISUNDERSTANDING

There is a fundamental dissent regarding what Hegel and the Romantics understand to be the spiritual essence of human beings: for Hegel, pure active Spirit; for the

Romantics, also the soul in its deep ability to feel. Hegel establishes an extreme and hierarchical opposition between pure thinking (active) and “mere feeling” (passive). But this is not just a disagreement, it is also a misunderstanding of the Romantics on the part of Hegel: he treats the Romantic feeling almost as merely sensorial and incapable of awareness – hence an unhappy consciousness. Now, to some extent the Romantics would agree that their consciousness is an unhappy one, but this would be a self-aware statement: it is a look of the soul inside itself, by means of which it becomes aware of a fundamental lack and separation; it is an affection that knows itself to be an affection, recognizing its finite condition. Insofar as this condition of separation is recognized as a disposition of the soul and is assumed, it passes from a merely passive condition – something that the soul only *suffers* – to the dignity of a disposition in which the soul *places itself and affirms itself*. As a self-aware recognition of a condition, the affection is not mere inactivity, a mistake or a lower stage in the development of the spirit, but it proves to be a fundamental spiritual instance. If *Sehnsucht* is a musical thinking, it is not, then, because it “doesn’t reach the concept”, but because it should not be “sublated” (*aufgehoben*). While Hegel rushes to deny it and sublimate/suppress it by the “active force of the concept”, the Romantic is open to it. From this angle, Hegel's stand is the one that leads to alienation from a fundamental aspect of human condition; in Schlegel and Novalis terms, this would be an insufficiency in the very notion of the absolute, because absolute cannot be absolute if it excludes fundamental aspects of human condition.

A good example that summarizes quite well the complicated point of Hegel's critique of Romanticism is found when he directs his criticism specifically to Novalis. He recognizes in Novalis “a noble spirit”, but then states that Novalis

[...] was driven into the lack of determined interests, into this shyness towards effectiveness and, if one can say so, lifted to this consumption of the spirit. This is a nostalgia that does not want to condescend to effective action and production, because it fears that it will become impure through contact with finitude [...]. (HEGEL, 2001, p. 172)

Hegel's criticism against Novalis is the same we have seen against Romanticism in other passages. The injustice of this criticism can be perceived, however, simply by reading Novalis' poem "Armenmitleid", "Compassion for the poor" (NOVALIS, 2001, n. p., my translation):

Sag an, mein Mund, warum gab dir zum Sange  
Gott Dichtergeist und süßen Wohlklang zu,  
Ja wahrlich auch, daß du im hohen Drange  
Den Reichen riefst aus träger, stumpfer Ruh.

Denn kann nicht Sang vom Herzen himmlisch rühren,  
Hat er nicht oft vom Lasterschlaf erweckt;

Kann er die Herzen nicht am Leitband führen,  
Wenn er sie aus der Dumpfheit aufgeschreckt.

Wohlauf; hört mich ihr schwelgerischen Reichen,  
Hört mich doch mehr noch euren innren Ruf,  
Schaut um euch her, seht Arme hülflos schleichen,  
Und fühlt, daß euch ein Vater nur erschuf.

Say, o mouth, why gave you God  
To sing poetic spirit and gentle melody,  
If not so that you in higher impetus  
Awakens the wealthy from their dull lethargy?

Can singing not touch the heart,  
And awakens from drowsy vice?  
Can it not conduct it to the good path  
Shaking it out of its sluggishness?

Awaken; hear me, o rich sybarites,  
Hear even more your inner shout,  
See the poors helplessly lingering,  
And feel that One Father has given you life.

With his chanting, the poet makes it clear that his poetic sentiment and vocation are directed towards the world, towards life, precisely in what they have of most flawed and finite – in this case, a form of social injustice. It is worth noticing that this poem criticizes precisely the self-immersion that is unable to get out of itself – but this self-immersion has nothing to do with the sentimental and the poetic. There is plenty of "extrusion force" in this poem, in a very precise sense: as an appeal, as a shout of feeling, *a poetic shout*. It does not seem fair to say that the poet "remains in stubborn impotence", that he "fears contact with finitude".

Hegel's criticism shows its flaw precisely in not realizing the ultimate importance of the dimension of feeling for consciousness. Even his abrupt distinction between activity and passivity is debatable, since the force in Novalis's poem is not only a force of the Spirit as pure determining activity (in Hegel's sense), but also a force of the beautiful soul, who – precisely for being open and allowing itself to be affected (for being passive) – is able to react with the beauty and potency of a poetic appeal.

## REFERENCES

- ADELUNG, J. C. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* (1811). Available at: <http://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/online/angebot>.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Edusp, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito II*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- HOGREBE, Wolfram. *Sehnsucht und Erkenntnis*. Jena: Verlag Palm & Enke, 1993.



HUCH, Ricarda. *Die Romantik*. Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 1985.

KIRCHNER & MICHAËLIS. *Wörterbuch der Grundbegriffe der Philosophie* (1907). Available at: <http://www.zeno.org/Kategorien/T/Kirchner-Michaelis-1907>.

NOVALIS, "Armenmitleid". Available at: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/gedichte-9082/16> \_\_\_\_\_. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

SANTOS, Manuela. *Morte, amor e poesia: o romantismo em Novalis*. Disponível em: <http://manuela.pt/Novalis.html>.

SCHLEGEL, F. *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*. Trad. Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994.

SCHMID, W. "Von der Bedeutung der Sehnsucht". Disponível em: <http://spol.ch/20jahre/wp-content/uploads/2011/04/Von-der-Bedeutung-der-Sehnsucht.pdf>.

Submitted: October 17, 2020

Accepted: November 15, 2020

Man at the centre of technology.  
A philosophical investigation of anthropological knowledge  
in man-machine-interfaces.

Der Mensch im Zentrum der Technik.  
Eine philosophische Untersuchung des anthropologischen  
Wissens in Mensch-Maschine-Schnittstellen.

Prof. Dr. Kevin Liggieri  
Technische Universität Darmstadt<sup>1</sup>

82

## ABSTRACT

The paper aims to examine the construction, circulation, and transformation of knowledge about man (anthropological knowledge) in human-technology interaction in the 20th century. The analysis focuses on the prerequisites of the industrial working world and its implicit knowledge about human beings. However, the basis and starting point of technical adaptation is usually ignored: The concepts of “man” and the anthropological knowledge gained experimentally from a anthropocentric designed interface. Based on the concept of an intuitive interface design this problem will be investigated. The questions posed by this article as well as the objectives associated with them open up an interdisciplinary framework between philosophy of technology, philosophical anthropology and history of science given that they not only focus – by means of historical reconstruction – on historical changes in technological developments. They also address the issue of generation and transformation of anthropological knowledge in the definitions and interactions of “man” and “technology”.

## KEYWORDS

Man-machine-interaction, anthropology of technology; digitalization; interface; anthropocentrism; usability

---

<sup>1</sup> E-mail: [kevin.liggieri@tu-darmstadt.de](mailto:kevin.liggieri@tu-darmstadt.de)

## ZUSAMMENFASSUNG

Ziel des Beitrags ist es, die Konstruktion, Zirkulation und Transformation von Wissen über den Menschen (anthropologisches Wissen) in der Mensch-Technik-Interaktion im 20. Jahrhundert herauszuarbeiten. Im Mittelpunkt der Analyse stehen die Voraussetzungen der industriellen Arbeitswelt und ihr implizites Wissen über den Menschen. Die Grundlage und der Ausgangspunkt der technischen Anpassung ist dabei überaus zentral für die Analyse: Die Konzepte des "Menschen" und das anthropologische Wissen, das experimentell aus einer anthropozentrisch gestalteten Schnittstelle gewonnen wird. Basierend auf dem Konzept eines intuitiven Interface-Designs soll dieses Problem untersucht werden. Die in diesem Beitrag aufgeworfenen Fragen sowie die damit verbundenen Zielsetzungen eröffnen einen interdisziplinären Rahmen zwischen Technikphilosophie, philosophischer Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte, da sie nicht nur - mittels historischer Rekonstruktion - den historischen Wandel technologischer Entwicklungen in den Blick nehmen. Sie befassen sich auch mit der Frage der Generierung und Transformation anthropologischen Wissens in den Definitionen und Wechselwirkungen von "Mensch" und "Technik".

## STICHWORT

Mensch-Maschine-Interaktion; Anthropologie der Technologie; Digitalisierung; Schnittstelle; Anthropozentrismus; Benutzerfreundlichkeit

## 1 THE PROBLEM OF ANTHROPOCENTRIC TECHNOLOGY

In today's digital society, not only people but also seemingly autonomous "things" are increasingly prevailing. These human-technology interactions also form a part of social life. The Enquete Commission on "Internet and Digital Society," set up in Germany in 2010, has highlighted that the changes brought about by digitization are "profound and irreversible." "They are comparable in their effects to the upheavals of industrialization in the 19th century or the invention of the printing press in the 15th century." (DEUTSCHER BUNDESTAG, 2013, p. 41) One might think, therefore, that in the age of the internet of things, online clouds, big data, learning machines, or totally networked smart factories, humans no longer significantly contribute to the production of industrial goods. It seems promising to concentrate on conducting research on technological aspects such as smart devices or big data processing. (BAUERNHANSEL et al. 2014) Yet, the generation and storage of knowledge concern technical structures - not people. The human being is, as a human factor, seen here as an element of error for production. (HEßLER 2015) This argument overlooks the basic assumption: the technology-centered view is only a consequence that owes its functionality to anthropological knowledge at the center. Surprisingly enough, the current technology research of *artificial intelligence* or *machine learning* argues from an exceedingly human-centered vantage point. This double discourse must be taken into account as it is an effective way to understand modern technological development and its persuasiveness and effectiveness. In contrast to technological dystopias, which are still haunting the features sections of newspapers by conjuring alienation as well as the loss of jobs and personal autonomy (FREY, OSBORNE 2013; PFEIFFER et al. 2019;

2018), modern research focuses, both empirically and discursively, on anthropological knowledge. (Cf. HEßLER, 2018; MILLER, HEATHER 2012, 2018; BOLTANSKI, CHIAPELLO 2007; MOULIER-BOUTANG, 2012; BRIKEN et al. 2017; FLORIDA 2002)

This is an important observation, because with these anthropocentric arguments, an implicit, collectively shared understanding of “man” (often analyzed as a philosophical, holistic, psycho-physical concept) finds its way into technological research, which must be examined historically and systematically. The political and ideological discourses, some of which are completely different, make use of traditional notions of man in their arguments, and they have become highly influential. Undoubtedly, with regard to the new digital working worlds of networking, there is a “radicality with which economy and society are digitally transformed.” (KAGERMANN, 2016, p. 5) However, the question here must be: Where and when did this anthropocentric ideas come from and how do actors react to this adaption of technology to “man” and what knowledge of the human do they take up and generate?

The intended reconstruction of anthropological knowledge implies that, especially in the 20th century, different notions of “man” were established which determine man physically and mentally, quantitatively and qualitatively, so that complex, sometimes contradictory definitions of “man” emerge (e.g. man as intervener or observer of technology, man as problem solver or error element, man as ‚opponent‘ or ‚partner‘ of the machine). (Cf. HEßLER et al 2019)<sup>2</sup> These different concepts of “man” can be understood as epistemic assumptions. They are usually the basis for many technical constructions and argumentations. Images of man can be organicistic, mechanistic, holistic or else. They form the implicit, mostly unreflected basis for different technical models of man (f. e. anthropometric, cybernetic).

The digital knowledge of the 21st century is explicitly based on these complex concepts of “man” since it not only collects data (big data) and shapes human interactions (with algorithms) but also has an affective effect on man (technical affinity through smartphones, affective computing, humanoid robots).

The questions posed by this article as well as the objectives associated with them open up an interdisciplinary framework between philosophy of technology, philosophical anthropology and history of science given that they not only focus – by means of historical reconstruction – on historical changes in technological developments. They also address the issue of generation and transformation of anthropological knowledge in the definitions and interactions of “man” and “technology”:

- How and in which historical knowledge tradition did the heterogeneous, at times incoherent, yet powerful anthropocentric arguments emerge?
- How were not only anthropological research, but also technical systems founded on the ways of thinking that underlay them?

<sup>2</sup> Vgl. Tech-Fear. Histories of Multifaceted Relationship. Themenheft der Zeitschrift für Technikgeschichte Heft 3 (2019) (gemeinsam mit Alexander Gall, Bettina Hitzer, Karna Kalmbach, Anne Schmidt und Andreas Spahn).

- Which ideas and concepts were used to attempt to integrate humans into these technical systems, and which anthropological and epistemic preconditions had to be met for doing so?
- If “man” was to be the yardstick for every technological development and had to measure construction and efficiency against himself, how could (philosophical, public, and functional) acceptance be achieved in dealing with technology?

These overarching questions lead in my article to three different thematic complexes with regard to the expected objectives:

1. The aim is to identify, analyze and reconstruct concepts of “man” in the engineering and the humanities, as well as to reconstruct how the various disciplines exchanged and translated their knowledge of “man”. For these often only implicit notions of “man” determine and shape technical developments for the world of work and life and are therefore of great relevance for understanding our digital world.

2. The article consists in pursuing a historical perspective and thus expanding current anthropological approaches by making them connectable to interdisciplinary knowledge research. The article therefore focus historically on the interwar period. Already in this conceptualizing phase of man-machine-adaptation, humanistic arguments and human images were constructed that have remained influential in various disciplines to this day despite having transformed themselves in the course of the 20th century.

3. This historical development of heterogeneous anthropological knowledge is to be investigated in order to systematically classify and critically reflect on the technological image of “man”. Philosophy therefore frames the different areas. In the following philosophy provides the systematic questions and methodologies to connect and critically illuminate the areas.

A good philosophy must take the devices, the material and the specific interface seriously. A philosophy of the technical interface is particularly important here. Because the interface connects man and machine but also separates both. Only through the designed interface can the entities "human" and "machine" assume their definition. (HOOKWAY, 2014) Therefore, in the following, the human-machine adaptation is examined in more detail based on the german concept of "Sinnfälligkeit". In various steps, concrete relationships between man and machine and man and technical environment worked out. The question will always revolve around a certain anthropological knowledge.

## 2 THE FALLING INTO SENSE OF TECHNICAL OBJECTS

A history or philosophy of machine adaptation, which could be called affordance or usability engineering exists hitherto only in its initial stages; but it is highly relevant to the interesting transformation of human-machine relationships, especially because it could investigate not only the changing attributions of these two entities (human/machine) but also their interaction (in theory and in practice). (Cf. LIGGIERI,

2017; CABELL, 1989; KILLEN, 2007, ASH, 1998; GORDON, MCCORMICK, 2013; GEUTER, 1992; STADLER, 2017; TURNER, 2005) The present analysis is dedicated to just this machine adaptation with regard to the 'human factor' and is particularly interested in the interfaces – and inferences – between the knowledge base of anthropology, the humanities and the engineering sciences. What is at issue here will be the charting of an argument that co-determines human-machine interaction in the technological discourse right up to the present: namely, the human is a special and problematizing factor to whose psychophysical peculiarities technology should be adapted. With the emergence and significance of the German concept of "*Sinnfälligkeit*" or 'falling into sense' in the 1920s, a programme is thereby to attract attention which goes beyond the energetic imperative and in which a meeting of different discursive elements – philosophical, economic, psychological, bio-scientific and technical-scientific – takes place.

German engineering science as well as practical psychology – chiefly the branch called psychotechnics – wanted, in a rhetorical demarcation against the schematized image of 'Taylorism', to deal with the human more as living 'factor' as well as problem. (KAFMANN, 2008; KANIGEL, 1997) In distinction to Frederick W. Taylor's scientific management which wanted to adapt the human as an almost mechanical component to work and to the machine, in psycho-technics the human was characterized as difficult to quantify and rationalize, with which claim the protagonists of this field connect with the demand for an adaptation of the machine to intuitive, simple and thus 'human friendly' operating. The idea behind this adaptation was that in its work the human being, as a complex biological entity, needs a disturbance-free and orderly milieu so as to be able to work productively and efficiently. This optimal, economic movement or operation should thereby always be 'natural' and thus intuitive and energy saving (GIESE, 1927, p. 600). The efficacious term for this was "*Sinnfälligkeit*" which was discovered by engineers rather than by psychologists or philosophers. "*Sinnfälligkeit*" thus means a literal "falling into sense [*In-den-Sinn-Fallen*]", a common-sense obviousness, of the right correlation. This 'falling' should happen unconsciously and disburden, to speak with the psycho-technicians, reflective consciousness. One acts appropriately but does not have to think about it. In the following, the historical term, which has been used in different forms, as well as the underlying programme as the intuitive adaptation of machines to the psycho-physical peculiarities of the human will be developed.

For a long time in the history of technology, the focus was particularly on the origination of a technical-scientific 'modern' image of the human that Rabinbach had characterized as the "human motor" and was recognized in a variety of areas – from Taylorism/Fordism up to cultural implementations. (RABINBACH, 1990) On the one hand the programme of "*Sinnfälligkeit*" shows that the narrative of the "human motor" in the 1920s could also take on other forms than that of a reductionist, energetic analogization between the human and the machine. Since while the human as the energetic motor was indeed partly further discussed in rhetorical proclamations, practically engineers were more aware of dexterity, craftsmanship, perception and

adaptation to the senses. With reference to Andreas Killen it can be said that the sciences of work, in bidding farewell to the human-motor paradigm, conceived themselves as the “science of the workplace” as well as of the autonomous subject. (KILLEN, 2006, p. 195-200) Thereby the engineering scientific question concerning technical artefacts that were constructed according to an adaptation that ‘fell into sense’ and that referred back to the ‘human being’ formed the important duplicate to this working-scientific perspective. Thus the motor metaphor would no longer do justice to a tram driver or a pilot in their complex interaction with the operating technical elements. Since the concept of “*Sinnfälligkeit*” goes beyond the energetic imperative (“Waste no energy, utilize it”), the analysis want to look at what happens when the “human motor” is *living* (and therewith: sensing, skilled, instinctive and susceptible to disturbance).

On the other hand, with “*Sinnfälligkeit*”, which includes “order” just as much as “perception”, it is shown that the often described ending of psycho-technical movements at the beginning of the 1930s in no way holds of “*Sinnfälligkeit*”. On the contrary, the heterogenous region of psycho-technical ‘falling into sense’ or *Sinnfälligkeit*, in its investigations into lightening, advertising as well as the working milieu, offered the new technical requirements for dexterity, perception and order of the 1930s and 1940s because it shifted a determinate conception of signal-receiving human beings into the foreground. Thus “*Sinnfälligkeit*” was not a construct that was later discontinued but rather it established itself in scientific discourse such that up to today in determinate frameworks. This concept is called now “ergonomics” or respectively “affordance” in the engineering sciences. With the conceptualisation of “*Sinnfälligkeit*” in the interwar period man-machine adaptation become reality and effective.

In the new concept of “*Sinnfälligkeit*” the human is no longer presented as a pure machine that can be adjusted but rather it must be coordinated with regard to the work equipment and the workplace. Through the fact that in the discourse on “*Sinnfälligkeit*” the machine corresponds to the human, the ‘living’ (together with parameters such as performance, dexterity, intuition or attention) moved into focus as the norm for a user friendly or operator accessible design (usability). This was a surprisingly new paradigm at that time. If human beings and the technical working milieu were to be allowed to be efficiently interact in the factories, psychologists must consider variations and fluctuations that are difficult to calculate and, on their part, to react to these in a manner that ‘falls into sense [*sinnfällig*]’. However, the wholly practical problem of efficiency, already well-known from Taylorism, became at the same time (1920s) the normative argument which moved the human freely to the centre, based loosely according to the Homo-Mensura proposition. In the psycho-technicians’ self-proclaimed distinction to Taylorism and its supposedly mechanical objectification of the human (which was an philosophical problem at this time, too), this argument for a design that ‘falls into sense’ accordingly aims at integrating the natural psychophysics of the human and adapting equipment to it, so as to allow – as will be explained – an almost instinctive interaction with machines (but which always aims at efficiency). This thus raises the question of how this “*Sinnfälligkeit*” can be situated as

the interface between “human motor”, the energy paradigm and the information paradigm of modern technical artefacts.<sup>3</sup> On the one hand, it should be considered with regard to the praxis of a physiological as well as psychical disburdening (with concrete examples of work equipment and the work place) and on the other with regard to a determinate anthropology of human-machine interaction in the discourse of “*Sinnfälligkeit*”. What practices, equipment and conceptions were used to construct machines for human beings as independent users who are susceptible to disturbances and what was the image of the human that stands behind such assumptions? How did this concept shape our current interaction with machines?

### 3 THE ANTHROPOCENTRIC CALIBRATION OF HUMAN AND MATERIAL

Based on technical and psychological developments in den 1920s the human and its ‘nature’ becomes more and more the measure of things. Space and equipment must be directed according to it. The human and its statutes will now no longer be ignored and no longer simply embedded in mechanical analogies but became the special point of access for the investigation that adopts the ‘human measure’. This human measure is not to be thought of as purely autonomous for also in this seemingly anthropocentric calibration, the human was “a part of the material process [...]” (GIESE, 1927, p. 587)

88

The human being was thus regarded in this material psychological shaping of work as a “matter” that must be taken into consideration to a particular degree as “operational factor” amongst others for “optimal results” (GIESE, 1927, p. VI), since in its dynamic interaction with the environment, calculations and effects were more difficult to measure. The main problem lied and still lies in modern man-machine-interaction in establishing an order with the extra-ordinary ‘human factor’. Looking more closely at the shaping of technical equipment and environment according to ‘*Sinnfälligkeit*’, a close connection between psychology, physiology as well as holistic philosophy is shown in the depiction and thus the differentiated treatment of a human ‘psycho-physics’. It was, however, also programmatically projected as a living ‘more’. This idea of a “biology of work” formed the foundation for his investigation of *Sinnfälligkeit* which had the task of knowing the human. (GIESE, 1928a, p. 152; GIESE, 1932, p. 80) As already indicated, for many psychologists and philosophers in the 1920s, however, the biological was never purely rational, mechanical or constant but dynamic and partly. Due to individual fatigue, dexterity, capacity for absorption and reaction, there thus could not be the one right operation for the human being, but always only one that is more or less flexibly adapted to it. In the following the philosophical focus should not be merely on the anatomical, physiological or “industrial hygienic” aspects but decidedly on a “psycho-technics of the work

<sup>3</sup> The information paradigm (including cybernetics) is focused more on cognitive capabilities and describes the human being as a signal receiving operator. Thereby information is more important than energy, perception/ attentiveness was more important than corporeal fatigue and cognition more important than motor activity.



apparatus" and thus on the concrete technical side which must be adjusted to the 'living being'. (FABIAN, 1930, p. 620)

## 4 THE WORK EQUIPMENT

A philosophy of the interface must consider the man-machine relations in their concrete, specific, changing connections, couplings, overlaps, but also with regard to drawing boundaries. In the human-machine relation, the design of the possibilities of intervention and thus the anthropocentric interfaces must be examined above all. "Man" interacts and works concretely with other (technical) entities but is also processed and defined by them. The mediation of the processual constituent entities does not take place in an abstract, purely theoretical space, but in different situations in dealing with tangible technology in our living environment.

So the work equipment with their cranks, levers, handles and light as well as sound in the room were adapted to the human movements, positions and also sensory peculiarities. Georg Schlesinger, the chief designer at the *Loewe-Company*, already recognized from the practical point of view that these machines, which are not completely automatic, require special attention from psychologists as well as from designers of machine tools. Because of the fact that they are operated by human beings and thus are "constantly adapted to incessantly changing conditions" (SCHELSINGER, 1932, p. 20), the operator was no longer the same general 'average human being' for whom the machine had to be adjusted only once. Instead of this the producer must, according to the credo, always had to take this 'elasticity' and the peculiarity of the operator into consideration. (SCHELSINGER, 1932, p. 20) In Schlesinger's construction of machines, the natural movement position of the human thus in a certain sense suggested the arrangement of the workplace and the calibration of the apparatus. What was at issue in this, as in all technical constructions, was predominantly a practically appropriate "*operability* of the machine tools". (SCHELSINGER, 1932, p. 37, emphasis by the author) The living being had to serve as the norm for technical design. A striking example of this handling of work tools that is far from all mechanical constructions is given by the production engineer and head of the Berlin tram system test facility, Karl August Tramm, in 1921, when he - wholly in the sense of Martin Heidegger's "readiness-to-hand" [Zuhandenheit] - mentioned a "naturally" formed hammer handle that a boiler maker used for 21 years. (HEIDEGGER, 1927, p. 69) In this case, the hammer handle, according to Tramm, had been adapted in a "natural" way to the human hand. This is very similar to the modern definition of a user friendly "natural" interface. (ASPLING, 2015; BLAKE, 2009; WIGDOR, WIXON, 2011)

With this 'adapted' position of the handle it is clear that the dynamic (movement) and the reaction were gauged for the human working position. 'Unnatural' courses of movement and handle positions held as inefficient. The human-machine/workplace system was not allowed to foster these movements, but rather had to prevent them by adapting.

## 5 THE “FALLING INTO SENSE” OF MOVEMENT

This image of the human in a holistic psycho-physics required optimal, economic movement or operation that should always be ‘natural’, that is, intuitive and energy-saving. The main goal, on the one hand, here too was to lessen the loss of “mental energy” (and fatigue in itself). (LIPMAN, 1932, p. 182) On the other hand, however, the psychologists and engineers were able to make use of this ‘falling into sense’ in advertising and operational elements, because through constructions not only bodily but also mental performance (and with this mistakes, accidents and loss of time) were reduced and intuitive dexterity could be increased. The man-machine adaption of ‘Falling into sense’ thus related to different forms like traditional associations, habits, physiological disburdening of movement or instinctive movement.<sup>4</sup>

What now needs to be examined in more detail are these different kinds of human-technical mediation with regard psychological disburdening (reaction, attentiveness) that was of course always co-implied by the material-psychological calibration of equipment and the environment. This meditation proceeded not only from an instinctive use of technology but equally from a very specific anthropo-centric, holistic technical design. The fundamental idea that appears in discursive and practical dealings is: the technology should and can support “reactive moments” by suitable design. (GIESE, 1927, p. 601) An example of this would be a motorist who should break and avoid simultaneously. The operation of the equipment (steering wheel, clutch, hand break, foot break) proves to be more complex than initially thought because in acting the ‘falling into sense’ is efficacious. With the left hand, the motorist must turn the steering wheel, with the right hand draw up the hand break, press the clutch with the left foot and step on the breaks with the right foot. (GIESE, 1927, p. 601-602)<sup>5</sup> What makes the driving manoeuvre itself less problematic, because it runs its course intuitively, reveals its difficulty when one of these operational elements does not function such an ‘obvious’ fashion. The driver cannot so simply let themselves ‘fall into the sense’, hence they fall out – an accident occurs. The “falling into sense of movement”, that is made efficacious here was reflected imperatively in the “hand rule” that underlaid and still underlies most technical designs: “shifting and turning to the right leads right, moving in (opens) or increases. Shifting or respectively turning to the left leads left, moving out (closes) or diminishes.” (GIESE, 1927, p. 603)<sup>6</sup>

Complementary to haptic adaptation to machines, visual identifications of work material such as red as a warning colour or flashing as a sign of danger were in the engineering-psychological context of the 1920s examples of an “obviousness” and

<sup>4</sup> On the differentiation of “*Sinnfälligkeit*” see Giese 1927, p. 601; Ascher 1929, p. 244.

<sup>5</sup> These ‘intuitive’ handles had to be practiced to a certain extent, on this see Tramm 1919, p. 20–21.

<sup>6</sup> The fact that in these areas problems can occur, can be only indicated here. (Giese 1927, p. 603) It is to be considered from an operational-economical perspective that if the objects are already intuitively presented personal can be found more easily who require less training if the objects are already intuitively presented by this optimized arrangement.

“mnemonic aid” for the “simple” worker. (GANZENHUBER, 1931, p. 251) In his *Psychotechnical Journal* the psychologist Hans Rupp spoke in this sense with the terminology of the philosopher Johann Friedrich Herbart’s of the “narrowness of consciousness” which, on the one hand, was characterized by a restrictedness of the human receptive capacity and on the other was characterized by a dependence of the order and structure within which signals and impressions reach the human being. (RUPP, 1929, p. 18, 19) The goal thus lay in delivering signal, symbol and significance in a “meaningful context”. (LIPMAN, 1932, p. 177) A metaphor or a sentence would therefore have been completely ineffective. As against this, a narrow non-reflective over-lapping of signs and meaningful content was striven for. Identifications had to convey their meaningful content “briefly, clearly and unambiguously” such that the “essentials” could be quickly separated from “additional matters”. (GANZENHUBER, 1931, p. 251)

In most of the demands for *Sinnfälligkeit* not only the body and its movements but thinking too should be disburdened and not ‘stand in the way’ of the worker. The focus thus broadened from a physical (saving of force, muscular tiredness) to a mental disburdening (attentiveness, reaction) and opened up a field for the conveniently operating human-machine surface in which what is at issue is the reception of signals, as in the more complex technical computer in our days. Activity should be an intuitive reflex and thereby less liable to error: “An identification”, Ganzenhuber thus concludes, “is only then correct when in addition to falling into sense, the psycho-technical functions are so divided that they are harmoniously interrelated, and none of the individual functions prevails, especially not memory”. (GANZENHUBER, 1931, p. 251) Consequently what matters is the quick, efficient and secure reception of signals (later: information) that should then lead to error-free action.

In spite of the schematic remarks on “*Sinnfälligkeit*” it should be clear that what anthropocentric calibration concerns is not a tactile recognition of objects but perception, attentive impulse, activity and dexterous reactive movements. (FABIAN, 1930, p. 649-650; MOEDE, 1920, p. 138) This is a new negotiation of human-machine interaction and relation, which is still relevant today. It was here that central interaction concepts were developed that have since determined technical designs: The activities carried out should take place “conveniently”, “fatigue-free” and “correctly” through the intuitive machine operating. (GIESE, 1927, p. 608; TRAMM, 1921, p. 36) “Conveniently” was thus often synonymous with “usable”.

## 6 THE HUMAN BEING AS *LIVING WHOLE* AND AS (PROBLEMATIC) FACTOR

After the important detailed explanations of the constructions and programmes of *Sinnfälligkeit*, which already imply a certain image of the human, this anthropology is to be accurately more formulated and reflected upon in a final step. As was shown, in contrast to Taylor’s time studies and the studies of movement later carried out by his student Frank B. Gilbreth’s, for the man-machine-adaptation there could not be a

“one best way” of movement and operating. For the psychologists and engineers but also for the philosophers of that time who dealt with the problem of *Sinnfälligkeit*, the human being was thus not a machine that was to be universally adjusted but had to be individually coordinated with reference to research data, the work site and the equipment. The mistake, Giese said critically, was that Gilbreth and others thought “the human as a machine for which a single kind of lever [could] be the optimum.” (GIESE, 1928b, p. 59) Giese and Fabian wanted to change this false conception of the human by “controlled observation of the living human being [...] in the form of the object psychotechnics” and by the “replacement of a technical-material mechanical conception of the human by psychological typology”. (GIESE, 1928b, p. 59) Following this new “typology”, it was so complicated as to be impossible to determine the ‘living’ generally when such individual parameters as performance, movement, dexterity or attentiveness were concerned. In this sense, performance, movement, skill or willingness to work were not only different from human being to human being but could also vary within a person (dependent on the form on the day). If the human being and the work surroundings were to be matched and allowed to interact in an (operational) system, the technical design must heed such variations and weaknesses and react to these in the manner of *Sinnfälligkeit*.

It seems remarkable that in these genuinely anti-Tayloristic, anti-Gilbrethian and therefore anti-mechanistic arguments, quite similar automatisms of an unconscious reaction can be found as already in Gilbreth, when the latter writes: “[i]t is the automaticity that permits high output without the monotony of superattention on unimportant repetitive decisions.” (GILBRETH, GILBRETH, 1920, p. 150) As Stiegler points out, for Gilbreth consciousness should be disburdened in these automatic activities, therewith “Automatism [was] disburdening by strain.” (STIEGLER, 2016, p. 112) However, the central point about this similarity between automatism and *Sinnfälligkeit* is that each was based on a different model of the human which is still in effective in technology debates today. In Gilbreth, therefore, it is not a question (at least argumentatively) of a ‘human-friendly’ adaptation but rather the analogization of the human and machine whereby the human being should become an automaton through labour-economical automatisms. (KAUFMAN, 2008, p. 69; 317) On the other hand, in the holistic, anthropocentric *Sinnfälligkeit* the ‘whole’ human being should be perceived and the machine should be adapted to its ‘living’ psychophysical peculiarities and liability to disturbances.

It can thus be said often made and partly polemic demarcation to Taylorism (as collective concept for technization, objectification, rationalization) in psycho-technical circles was in no way concerned goals or interventions in themselves (such as the formation of the workplace, fatigue prophylaxis, increasing efficiency) but rather the ‘human’ research object, which was interpreted differently in both attributions.

As stated, the access to the human was in no way obsolete in psycho-technical approach but acted more deeply and in a more differentiated fashion through extensive analyses of work movements, measurements of reactions and such like, whereby the anthropocentric rhetoric evoked interdisciplinary connectivity in the

1920s. Following the aforementioned Hans Rupp, rationalization should not intervene “uselessly” with the “natural” movements but adapt to them because the nature of the human and its affects would always break through again anyway. (RUPP, 1928, p. 167) Where Taylorism and Fordism were directed towards *de-naturalizing* the worker’s movements in the name of effectiveness, the psychotechnics advocated (in a putatively humanistic way) supporting the “naturally given” psycho-physics of the human and adapting the equipment to it, consequently *naturalization*. Where the workplace (the assembly line) at Ford remained constant and only the worker changed, for *Sinnfälligkeit* the surroundings must also be modified.<sup>7</sup> You can think of modern ideas of internet of things or smart homes. This ‘new’ access to the human, which was so emphatically propagated by many researchers, seemed throughout the 1920s very capable of being connected with in different fields and manifested itself terminologically in *Sinnfälligkeit*. As the present analysis shows, the human being became, in spite of humanistic proclamations, a ‘reflex machine’ in praxis who – freed from thinking – only *reacts* but should no longer *reflect*.

## 7 HUMAN-MACHINE INTERACTION AS A CONCRETE PHILOSOPHICAL TASK OF OUR TIME

When one looks at the explanations as well as at the question initially introduced concerning acceptance through adaptation in the 1920s with the advent of *Sinnfälligkeit*, the view of human-machine interaction seems to change although different paradigms (familiarity, simple operation, universal user, accident prevention) have remained constant since then to this day. (SMITH, 2015; KUUTTI, BANNON, 2014; MINDELL, 2008) Where the human being in studies of time and movement of 1920s Taylorism represented an error factor, “*Sinnfälligkeit*” as a new concept of interface-relation saw in it psychological, physiological and epistemic possibilities as well as limitations. These possibilities and limitations also reappear in the modern view, for example that of the German Federal Ministry of Education and Research BMBF. Its 2015 research program—with the telling title “Bringing Technology to the Human” — clearly focuses on a human-machine interaction that is not exactly subtly positioned as anthropocentric. The program focuses on a “hand in hand” relationship between the human being and technology (BMBF 2015, p. 5), in which a “responsible” technology (BMBF 2015, p. 6) not only serves human beings and thus moves them to the “center point” (BMBF 2015, p. 7) but shall also increase “acceptance” as well as “trust” by design. (BMBF 2015, p. 6) These motives were, as shown, already argumentatively as well as technically laid out in “*Sinnfälligkeit*” and have been differentiated through information-processing machines. However, the anthropocentric maxim of a ‘cooperation’ based on partnership between the human being and the machine as well as a human-centered operation has remained the same. (GRUNDIN, 2016)

---

<sup>7</sup> See for this humanization Campbell (1989), p. 158-178.

According to the credo of “Sinnfälligkeit” as well as of modern usability engineering, what is combined in the human factor is, on the one hand, the fear of unpredictable and surprising irrationality in the form of performance fluctuations and, on the other, an opportunity for the ethical aspects of work (humanization): so it is human as a factor and as an actor. (BANNON, 1991) On this interpretation, the human being is indeed in a certain sense subordinate to the machine, on the other hand the machine must be ethically ‘adjusted’ to it: the argument goes from taylorism to tailorability. It was apparent in the present analysis that a natural-scientific exactitude cannot be simply transferred to the human being and its statutes. In the descriptions then and today, the living being seems too complex, too chaotic, too incalculable for a simple mathematization. (BERTELSEN et al. 2018) It was thus clear to many of the researchers that the problem factor ‘human being’ required a new treatment of its own. The opportunity was that of seeing the human being as a human actor and no longer as a slavish muscle ‘machine’ (factor). The task was and is still to adapt the machine such that it ‘falls into sense’ for the living human being. In this sense, not only the machine was changed in the argumentative and constructive process of “Sinnfälligkeit”, but also the human being. However, it was not merely a humanistic aspect that was associated with this but rather a more economic one: in the ‘human friendly’ and ‘user accessible’ machine, it was not unconditionally better for the human being, but its work was more efficient, more disturbance free and thus more productive when its interaction with the machine ‘fell into sense’. The fact that these economically dominated, as well as disciplining, accesses to the human being are also still present in the modern forms of an ergonomic usability engineering and interface design, should at least be noticed – better yet, understood – before one speaks unreflectingly and prematurely of a ‘humanization of work’ or of ‘human-friendly’ design. The “Sinnfälligkeit” (in modern terms: usability) of the interface, however, contributes to the machine being no longer regarded as something other, unknown and non-human.

Technology therefore adopt a different approach from the two classic narratives of dystopia or utopia. Today the problem no longer lies in the fear of apocalypse, alienation or technological intimidation. On the contrary: modern technology has become anthropocentric, or user friendly. We have become attached to our mobile devices. They ensnare us physically and mentally, and flatter our ego. They even complement us in a certain way.

Traditional attempts to describe technology – as a method to utilise or exploit knowledge from natural sciences, or as the composition of a device – no longer therefore quite chime with the way we use technology today. Despite all the human downfall scenarios and perennial pessimism about the pitfalls of technology, the use of technology is no longer a problem in daily life. We feel comfortable using our mobile phones, smart TVs and laptops; we scroll, tap, press or stroke them. We have an ever-closer relationship with technology – quite often an emotional one. Modern technology shapes us through socio-cultural, private and public contexts, and to a large extent

through its user-friendly design as well. Our interaction with technology works precisely because we cannot take a neutral stance towards it.

But how did we actually get to the point where we now have a “touchy-feely” attitude towards an existence that is actually intensely alien to humans? As shown on the article in the twentieth century, technology was humanised both from an epistemological and practical perspective, or to put it another way, it was integrated into human society. This blurred the boundaries and reduced the distance between man and machine: technology became practically invisible to us.

The technical possibilities have a normative effective on people, as demonstrated by the smartphone, for example. Constant availability, route planning using Google Maps, or our digital self-image on countless social media appear to connect us seamlessly with reality. But all these applications require the small, unobtrusive end device that fits our hand so easily. This is where the outside world becomes our “shared world”.

New machines, technical milieus and digital working environments undoubtedly change the image of man and machine in both a discursive and practical context. The tram driver of the 1920s or the pilot of the 1960s worked with very different technical systems from today’s totally networked user.

But the human condition has an equally powerful influence on technical realisation. One question I find particularly interesting here is how, and why, man-machine interactions are conceived and constructed based on a model of interhuman relations and anthropological/humanist notions. The various players in Machine Learning or Affective Computing try to shape technology according to human criteria so as to make them seem less alien and facilitate interaction with them. The major fear that humans could become “mechanised” is allayed by the reassuring fact that technology eventually becomes naturalised. Maximising user-friendliness is thus synonymous with minimising anxiety.

The new technologies are rhetorically anthropologised, linearised and finalised. Interestingly, in the modern discourse on technical sciences, it is no longer dystopian post-, trans-, or anti-humanistic images that are invoked, but rather classical humanist-anthropological ones. An anthropocentric interface design like Siri or Alexis is successful because it fosters acceptance, trust and efficiency in human-machine interaction. Michel Foucault rightly demands that the sciences should waken from their “anthropological sleep” and stop “speaking of man, of his domination and of his liberation”. But the same anthropological sleep has become rhetorically and practically significant in man-machine design. (FOUCAULT, 2004, p. 371)

Anthropology, humanism and anthropocentrism are efficient from both a commercial and design-technology perspective. The design is geared entirely to the user, in other words the living, thinking and breathing person. This anthropological signature of the technical dimension is necessary for us to be able to manage, use and live with the technology. The problem of anthropocentric technology could therefore lie precisely in the fact that there is no longer any problem using it. Technical applications therefore convey a naturalness that needs to be scrutinised and analysed regarding their structure, arguments and practices. Debates are bound to continue

about the technical substitution or optimisation of humans, which either play man and machine against each other, or try to merge the two. But that's why a concrete reflection on the technical and anthropological issues is all the more important (FATAJ, AZED, 2012): otherwise the subtle problem of technology as an intuitive application in our lives will be obscured too quickly by abstract pros and cons.

## REFERENCES

- ASH, M. *Gestalt Psychology in German Culture, 1890-1967: Holism and the Quest for Objectivity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
- ASPLING, F. Animals, plants, people and digital technology: exploring and understanding multispeciescomputer interaction. In: *ACE '15 Proceedings of the, 2015. 12th International Conference on Advances in Computer Entertainment Technology*. New York: Association for Computing Machinery. Art. No. 55.
- BANNON, L. J. From Human Factors to Human Actors. The Role of Psychology and Human-Computer Interaction Studies in Systems Design. In: J. Greenbaum, M. Kyng (Ed.). *Design at Work: Cooperative Design of Computer Systems* (pp. 25–44). Hillsdale: CRC Press, 1991.
- BAUERNHANSL, T. et al. (Ed.) *Industrie 4.0 in Produktion, Automatisierung und Logistik. Anwendung. Technologien. Migration*. Wiesbaden: Springer, 2014.
- BERTELESEN, O. W et al. Beyond Generalization: Research for the Very Particular. *Interactions*, 26(1), 2018, p. 34-38.
- BLAKE, J. The Natural User Interface Revolution. Deconstructing the Nui (Blog) 5.1.2009, <http://nui.joshland.org/2009/01/natural-user-interface-revolution.html> (01/22/2020).
- BMBF. *Technik zum Menschen bringen. Forschungsprogramm zur Mensch-Technik-Interaktion*. Bonn: BMBF, 2015.
- BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, E. *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso, 2007.
- BRIKEN, K. et al. (Ed.). *The New Digital Workplace. How New Technologies Revolutionise Work*. London: Palgrave, 2017.
- CAMPBELL, J. (1989). *Joy in Work, German Work: The National Debate, 1800-1945*. Princeton: Princeton University Press.
- DEUTSCHER BUNDESTAG. Drucksache 17/12550, Schlussbericht der Enquete-Kommission „Internet und digitale Gesellschaft“ (05. 04. 2013). Berlin: Deutscher Bundestag, 2013.
- FABIAN, G. Einführung in die Psychotechnik des Arbeitsgerätes und des Arbeitsplatzes. In: F. Baumgarten & G. Fabian. *Psychotechnik der Menschenwirtschaft*. In: F. Giese (Ed.). *Objektpsychotechnik. Handbuch sachpsychologischer Arbeitsgestaltung* (pp. 619–684). Halle a.: Carl Marhold, 1930.
- FARAJ, S. & AZAD, B. The materiality of technology. An affordance perspective. In: P. M. Leonardi et al. (Ed.): *Materiality and organizing. Social interaction in a technological world* (pp. 237–258). Oxford: Oxford University Press, 2012.
- FLORIDA, R. *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work*. New York: Basic Books, 2002
- FOUCAULT, M. *The Order of Things*. London/New York: Routledge, 2004.
- FREY, C.B. & OSBORNE, M. A. The Future of Employment. *Technological Forecasting and Social Change*, 114, 254–280, 2013
- GANSEHUBER, E. Normung und Psychotechnik. *Maschinenbau/Der Betrieb*, 10, 250–252.



- GEUTER, U. *Cambridge studies in the history of psychology. The professionalization of psychology in Nazi Germany* (R. J. Holmes, Trans.). Cambridge University Press, 1992
- GIESE, F. Vorwort. In: F. Giese (Ed.). *Objektpsychotechnik. Handbuch sachpsychologischer Arbeitsgestaltung* (p. V–VI.). Halle a. S.: Carl Marhold, 1930.
- \_\_\_\_\_. *Psychotechnisches Praktikum*. Halle a. S.: Wendt & Klauwell, 1923
- \_\_\_\_\_. *Theorie der Psychotechnik. Grundzüge der praktischen Psychologie 1*. Braunschweig: Vieweg, 1925.
- \_\_\_\_\_. *Methoden der Wirtschaftspsychologie*. In: E. Abderhalden (Ed.). *Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, Abteilung VI, Teil C, Vol. 2* (p. 119–744). Berlin/Wien: Urban und Schwarzenberg, 1927
- \_\_\_\_\_. *Entwicklungslinien der Arbeitswissenschaft. Maschinenbau*, 7, 1928a, p.150–155.
- \_\_\_\_\_. *Psychotechnik*. Breslau: Ferdinand Hirt, 1928b
- GILBRETH, F. B. and L. M. *Motion Study of the Handicapped*. London: Routledge, 1920.
- GORDON, P. E. & McCormick, J. P. (Ed.) (2013). *Weimar Thought: A Contested Legacy*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- GRUNDIN, J. *From Tool to Partner: The Evolution of Human-Computer Interaction*. San Rafael, CA: Morgan & Claypool, 2016.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.
- HEßLER, M. Die Ersetzung des Menschen? Die Debatte um das Mensch-Maschinen-Verhältnis im Automatisierungsdiskurs. *Zeitschrift für Technikgeschichte* 82, 2015, p.109-136.
- \_\_\_\_\_. Techno-Humanity. A Plea for a Historical Anthropology for Technology. *ICON: Journal of the International Committee for the History of Technology*, 24, 2019, p.65-75.
- \_\_\_\_\_. et al. (Ed.) *Tech-Fear. Histories of Multifaceted Relationship*. Special issue *Zeitschrift für Technikgeschichte*, 3., 2019.
- HOOKWAY, B. *Interface*. Cambridge: MIT Press, 2014.
- KAGERMANN, H. Vorwort. In: H. KAGERMANN et al. (Ed.). *Industrie 4.0 im globalen Kontext Strategien der Zusammenarbeit mit internationalen Partnern* (acatech STUDIE). München: acatech, 2016.
- KANIGEL, R. *The One Best Way*. Frederick Winslow Taylor and the Enigma of Efficiency. New York: Viking, 1997.
- KAUFMAN, B. E. *Managing the Human Factor. The Early Years of Human Resource Management in American Industry*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2008.
- KILLEN, A. *Berlin Electropolis: Shock, Nerves, and German Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. Weimar Psychotechnics between Americanism and Fascism. *Osiris* (22), 2007, p.48–71.
- KUUTTI, K., BANNON, L. J. The Turn to Practice in HCI: Towards a Research Agenda. In: M. Jones et al. (Ed.). *Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems, CHI '14. New York 2014*, p. 3543–3552.
- LIGGIERI, K. Sinnfälligkeit der Bewegung – Zur objektpsychotechnischen Anpassung der Arbeitsgeräte an den Menschen. *Zeitschrift für Technikgeschichte*, 1, 2017, p.29-62.
- LIPMAN, O. *Lehrbuch der Arbeitswissenschaft*. Jena: Fischer, 1932.
- MILLER, D. & HEATHER, H. A. The Digital and the Human: A Prospectus for Digital, Anthropology. In: H. A. HEATHER, D. MILLER (Ed.). *Digital Anthropology* (pp. 3-35). London: Bloomsbury Academic, 2012.
- MILLER, D. Digital Anthropology. In: F. Stein et al. (Ed.). *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, 2018. <http://doi.org/10.29164/18digital> (01/22/2020).
- MINDELL, D. *Digital Apollo. Human and Machine in Spaceflight*. Cambridge, Mass.: MIT, 2008.
- MOEDE, W. Die psychotechnische Arbeitsstudie. Richtlinien für die Praxis. *Praktische Psychologie* (1), 1920, p.135–146; p.180–184.
- MOULIER-BOUTANG, Y. *Cognitive Capitalism*. London: Polity, 2012.

- PFEIFFER, S. Industry 4.0: Robotics and Contradictions. In: P. Bilić et al (Ed.). *Technologies of Labour and the Politics of Contradiction* (pp. 19–36). Cham: Palgrave, 2012.
- PFEIFFER, S. et al. Doing Industry 4.0 – participatory design on the shop floor in the view of engineering employees. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 37(2), 2019, 293–311
- RABINBACH, A. *The Human Motor: Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*. New York: Basic, 1990.
- RUPP, H. Die Aufgaben der psychotechnischen Arbeits–Rationalisierung. *Psychotechnische Zeitschrift* (6), 1928, 165–182.
- \_\_\_\_\_. Die Aufgaben der psychotechnischen Arbeits–Rationalisierung (Fortsetzung). *Psychotechnische Zeitschrift* (4), 1929, 17–19.
- SCHESSINGER, G. *Technische Vollendung und höchste Wirtschaftlichkeit im Fabrikbetrieb*. Berlin/Heidelberg: Springer, 1932.
- SMITH, T. J. A Philosophy of Ergonomics/Human Factors – An Updated Perspective. *Proceedings 19th Triennial Congress of the IEA, Melbourne 9-14 August 2015*.
- STADLER, M. Circuits, Algae, and Whipped Cream: The Biophysics of Nerve, ca. 1930. In: D. Gavrus, S. Stephen (Ed.). *The History of the Brain and Mind Sciences. Technique, Technology, Therapy* (pp. 107–135). Rochester: Rochester University Press, 2017.
- STIEGLER, B. *Der montierte Mensch*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2016.
- TRAMM, K. A. Die rationale Ausbildung des Fahrpersonals für Straßenbahnen auf psychotechnischer Grundlage. *Praktische Psychologie* (1), 1919, 18–33.
- \_\_\_\_\_. *Psychotechnik und Taylor–System. Vol. 1*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- TURNER, P. Affordance as context. In: *Interacting with Computers* (17)6, 2005, p. 787–800.
- WIGDOR, D. & WIXON, D. *Brave NUI World: Designing Natural User Interfaces for Touch and Gesture*. Amsterdam: Morgan Kaufman, 2011.

Submitted: July 19, 2020

Accepted: August 14, 2020

## A aventura: Uma filosofia

## The adventure: A philosophy

Prof. Dr. José Manuel Heleno

Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica de Lisboa – CEFIL<sup>1</sup>

### RESUMO

A aventura permite-nos pensar a noção de acontecimento, de acaso ou de destino. É ela que pode ajudar-nos a refazer certas noções filosóficas, como as de intensidade ou verdade. O maior paradoxo da aventura é essa intensidade cujo fundamento (se existir) é difícil de descortinar. Mais do que revelar o acontecimento é a aventura que o molda e faz dele um promontório na superfície da alma. Assim, mais do que refletir sobre uma filosofia da aventura, o importante seria partir da noção de aventura e de conceitos concomitantes para a (possível) criação de conceitos filosóficos.

99

### PALAVRAS-CHAVE

Aventura; acontecimento; intensidade; risco

### ABSTRACT

Adventure allows us to think about the notion of event, chance or fate. It can help us to rebuild certain philosophical notions, such as those of intensity or truth. The greatest paradox of the adventure is that intensity whose foundation (if any) is difficult to discover. More than revealing the event, it is the adventure that shapes it and makes it a promontory on the surface of the soul. Thus, more than reflecting on a philosophy of adventure, the important thing would be to start from the notion of adventure and concomitant concepts for the (possible) creation of philosophical concepts.

### KEYWORDS

Adventure; event; intensity; risk

---

<sup>1</sup> E-mail: [jmmheleno@gmail.com](mailto:jmmheleno@gmail.com) . Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2272-1987>

## 1

Como é possível alguém acreditar que não é aventureiro e escrever sobre a aventura? Responder a esta questão pressupõe uma noção prévia de aventura, ou seja, o risco, a paixão pelo nomadismo, a necessidade de enfrentar o desconhecido ou não temer o inesperado. Se esta é a noção que se tem de aventura, aqueles, como nós, que se predispõem a escrever sobre ela deveriam, em princípio, enquadrar-se em tal descrição. Se tal não sucede é porque se acredita que também a aventura de ideias consegue estimular a compreensão do tema.

Se a aventura é uma forma de se lançar sobre o mundo e perder-se nele, é inevitável desconfiar-se se este risco é sentido como tal para um aventureiro. Significa isto que ele pode não ter a noção de risco, confiante no que o futuro lhe reservará e, sem temer a sombra do fracasso ou da morte, age como se de uma necessidade se tratasse. Pensemos na forma como D. Quixote age e os olhares que os outros têm sobre ele, pois a incredulidade que se tem do cavaleiro andante é rapidamente modificada quando se considera que se trata de um louco.

Gilles Deleuze dizia que o pensador é um paciente, ou seja, o que ele pensa obedece a um encontro que acaba por provocar sofrimento. Há qualquer coisa que vem ao encontro do pensador e obriga-o a deter-se. Ele pode até sofrer por não conseguir deixar de pensar aquilo que o obriga a fazê-lo. É preciso, diz Deleuze, que qualquer coisa “force o pensamento”. Ora, uma aventura não tem “passado” e, por isso, uma resposta que a anteceda. O aventureiro quer começar como se fosse pela primeira vez – e diferentes aventuras respondem ao mesmo desiderato. Ao romper com o curso dos acontecimentos, ele inicia qualquer coisa desconhecida e imprevisível, pois as grandes aventuras são sem rede – sem um suporte espiritual que permita dar uma resposta. Desejar uma aventura é querer enfrentar aquilo que não se conhece e que se aceita com essa ingenuidade. Mesmo que, posteriormente, a aventura acabe por ficar encurralada numa narrativa, essa atitude mostra que alguma coisa vale a pena ser relatada. Mais: uma aventura não se esgota em quem a vive mas sim porque qualquer um o poderia (e deveria) fazer. Merece, por isso, ser dada a conhecer. E compete às intrigas dar-lhe um suplemento de força, mostrando assim o poder da linguagem.

Não há, por conseguinte, aventura sem acontecimento. Melhor: só há porque alguma coisa acontece ou pode acontecer. Tal como os acontecimentos podem ser definidos como uma espécie de aventura na longa cadeia dos seres. Neste sentido, um acontecimento é a aventura de um ou vários seres, entendidos como indivíduos, não necessariamente humanos. O fato de os conceitos remeterem um para o outro justifica-se se pensarmos na etimologia da palavra aventura. Vem de *adventura* (forma feminina), *adventurum*, “o que deve acontecer”, particípio futuro do verbo “ocorrer, produzir” e, para um humano, “chegar a um lugar”.

Se a aventura é querer dar um sentido (a aventura das ideias parece justificá-lo) nem sempre assim sucede. É precisamente porque há perda de sentido – ao sermos engolidos por uma espécie de vórtice – que a aventura é caótica e multifacetada, de

tal forma que parece trocar de todos aqueles que a querem compreender. Aventuramo-nos a dar um sentido mas só o fazemos porque alguma coisa deixou de ter o sentido que costumava ter.

Poderia até dizer-se que toda a metafísica é uma aventura – o que é bastante diferente do que dizer que toda a aventura é metafísica (e se o disséssemos não seria necessariamente um erro). A metafísica é uma aventura no sentido que Georg Simmel lhe poderia dar, como se qualquer acontecimento fosse visto *sub specie aeternitatis*. Neste sentido ambíguo, vago porque vasto, há uma verdade, precisamente a verdade que se dá no todo, como diria Hegel. É que por mais insignificante que pareça um acontecimento, ao ser visto em totalidade, adquire uma feição aventureira. A vida, a vida toda, é então uma aventura, pois é essa unidade que qualquer um pode dar à sua vida que faz dela uma aventura.

Émile Bréhier, no seu livro sobre os incorporais no antigo estoicismo, defende que estes foram dos primeiros a “pensar” o que se entende hoje por “acontecimento”. “Conceito bastardo que não é nem o de um ser, nem uma das suas propriedades, mas aquilo que é dito ou afirmado do ser”. (BRÉHIER, 1928, p. 80) Ora, é isso que é incorporal. Longe de pensarem na causa como incorporal (como Platão ou Aristóteles, para os estoicos, é o efeito que mostra o que há de incorporal nos entes.

## 2

Aparentemente, uma forma de compreender a aventura é assinalar a intensidade subjacente. O aventureiro vive intensamente as situações. Aliás, reconhece-se a aventura devido a essa intensidade. Tristan Garcia (2016) foi um dos filósofos que pensou e escreveu uma filosofia da intensidade. Foi ele que chamou a atenção para a intensificação do mundo, da vida, como se se tratasse da grande ideia da modernidade. Se estamos fascinados pela intensidade, por essa necessidade de viver a fundo, nós e aqueles que nos rodeiam e que se tornam por isso espetáculo, somos convidados a sentir a e viver intensamente. Este viver a fundo manifesta-se até em ideias caras à modernidade. Aliás, quanto mais intenso mais cresce o sentimento de se ser um indivíduo um si-mesmo.

Compreende-se, assim, que o aventureiro tanto possa ser tido como um louco ou como um génio, pois a intensidade que imprime às suas vivências faz dele um ou outro. Ao jogar com o destino, parece não temer o acaso e a imprevisibilidade. As figuras do trabalho, do quotidiano, são formas de cansaço que o aborrecem. Até a própria criança, ao brincar, quer dar uma intensidade à sua vida. Como é triste e como são irreparáveis os danos se uma criança não brincar – sem aventura, é a própria vida que deixa de o ser. No entanto, é interessante a forma como se finge a aventura - Simmel (2019), por exemplo, não o referiu, dando-lhe sistematicamente um tom sério. Mas esse fingir-se aventureiro; esse sentir e “viver” o papel de aventureiro é essencial se quisermos compreender o mundo das crianças e também

tudo o que relaciona arte e aventura. Livros e filmes de aventuras são ficções que engrandecem o cotidiano de homens cansados e cinzentos, esquecidos das crianças que foram.

Tudo indica que nos tempos em que vivemos trocamos a transcendência por uma imanência vivida em regime de intensidade. Daí os programas de aventuras: as viagens, as escapadelas, a intensidade de milhares de experiências que são promessas de felicidade, ou seja, de aventura. O homem que não conhece ou não quer tal regime de intensidade não possui qualquer valia. Se não se entrega totalmente a uma ideia ou valor; a um desporto ou até a um vício, passa despercebido. É preciso que falem dele devido à forma de ser intenso que escolheu; o que fez ou pensou, ou até a indiferença persistente por nada ter feito, por exemplo. Poderá a aventura ser pensada fora deste padrão?

Sem dúvida que a aventura tem uma história. Tem, aliás, os seus historiadores, como Sylvain Venayre (2002), e os seus filósofos, como Simmel e Jankélevitch, por exemplo. Tudo indica, portanto, que a palavra “aventura” nasça por volta do século XII, embora se perca no tempo a sua associação a sentimentos e desejos, a narrativas que acompanham a odisseia de toda a humanidade. É certo que os romances acabaram por glorificar a “aventura geográfica”, expressão de Malraux citada por Sylvain Venayre em “La belle époque de l’aventure (1890-1920)”. Para este historiador o êxito de certos romances deve-se ao modelo de aventura que propõe – pretexto, aliás, para que se retome a distinção, já efetuada por Jankélevitch, entre o aventureiro (*aventureux*) e o aventureiro (*aventurier*). Para o aventureiro a aventura é um estilo de vida, heroico à sua maneira, enquanto para o aventureiro é apenas um meio para alcançar um fim (um lucro, um prazer, etc.). Quando a aventura adquiriu o estatuto de valer por si, ou seja, quando aquele que a vive encontra nela a sua própria justificação, adquire então uma dignidade heroica. Contudo, é bom não esquecer aquilo que os historiadores nos ensinam, em particular a forma como os romances propõem e dão a ler a aventura. Por exemplo, é inegável que a aventura esteve associada, em muitos romances, à virilidade. Sylvain Venayre (2002), citando uma investigadora, Jeanne Dusseau, refere que das 563 personagens dos romances de Jules Verne, 442 (cerca de 80%) eram homens, o que é bastante elucidativo em relação ao modelo de virilidade proposto. Também a ideia de que os jovens são ou devem ser aventureiros é habitual, como se a entrada na idade adulta fosse, precisamente, o cessar da aventura que viveram ou poderiam ter vivido.

Aquele que se aventura, ou antes, que se deixa levar pela aventura, é o que se deixa arrastar por algo que escapa a um ritmo habitual. Mesmo que os acontecimentos sejam iguais a quaisquer outros, - como esse homem que se limita a olhar para a sua vida em totalidade - a sensação de extraterritorialidade ou de “outridade” dá um sentido de aventura. Nesse aspeto, ainda mais importante do que os acontecimentos é a forma veemente e diferente com que são sentidos, a ponto de os podermos considerar uma aventura. Parece óbvio afirmar que há acontecimentos que a proporcionam, mas eles nada são se não existir um espírito aventureiro que os molde desse modo. Tudo indica, aliás, como diz Simmel (2019), que a juventude é

adequada à aventura, enquanto a velhice a dispensa. Aliás, a velhice pode até ser definida em função dessa dispensa; da perda, do desejo de não acolher a aventura, de afastar estados tidos como excessivos – e isso, como é fácil de ver, não depende necessariamente da idade. “Juventude” e “velhice” são termos que não têm forçosamente um cunho temporal, antes assinalam estados de espírito, embora Simmel se referisse claramente à idade.

Podemos dizer que há um tempo para a aventura: a adolescência, o jovem adulto. Mas podemos acrescentar que há crianças que têm o gosto de explorar, de arriscar, e que toda a brincadeira é uma forma de se aventurarem. A aventura ganha assim uma amplitude semântica – e houve já, noutra contexto, quem intitulasse um livro de *Aventura semiológica* (Roland Barthes).

Mas se há um tempo propício para a aventura, a verdade é que a própria história pode ser vista a partir dessa perspectiva. Homens e mulheres que se aventuraram em novos territórios, porque o desejaram ou porque são forçados a tanto (como os atuais refugiados); os que se atreveram a conhecer outras vivências e outras ideias; a de seres humanos que, de várias formas, contribuíram para a aventura da humanidade. Posso, por exemplo, ler *Conquistadores. Como Portugal criou o primeiro império global*, o livro de Roger Crowley, como um livro de aventuras. Trata-se, é certo de um livro de história, no qual se relata a aventura de Bartolomeu Dias, Vasco da Gama, Pedro Álvares Cabral e tantos outros. Relatos extraordinários, onde se compreende o que foi a aventura marítima dos portugueses e como contribuíram para o primeiro império global. Se se trata de um livro de história, tudo indica que as aventuras não são fictícias, mas que correspondem ao que realmente aconteceu (e o mesmo se poderia dizer do livro de Andrea Wulf intitulado *A invenção da natureza*, que tem como subtítulo *As aventuras de Alexander von Humboldt, o herói esquecido da ciência*).

Há ainda, no entanto, outra relação entre tempo e aventura: a de que o próprio tempo se transforma para aqueles que se aventuram. Não podemos imaginar um tempo monótono ou monocórdico; um tempo de lazer ou um tempo morto cada vez que falamos e sentimos a aventura. O tempo comprime-se, torna-se impetuoso, o futuro mostra um rosto inesperado e o presente é vivido intensamente. A aventura é, justamente, uma experiência diferente (e inesperada) do tempo. Se jamais a vivêssemos jamais saberíamos que tempo é esse, principalmente o tipo de intensidade que o caracteriza.

Compreende-se assim que inúmeras culturas vejam no homem aquele que se movimenta, descobre e explora, condenando a mulher à imobilidade, ao confinamento. À mulher estaria vedado o conhecimento do outro, perigoso e “desnecessário”. Só quando a mulher se lança para o espaço público e se aventura, se redescobre uma nova dimensão da história e uma nova dimensão do feminino. O espaço público começa a ser o lugar de aventuras improváveis, masculinas e femininas. Também aqui há um novo tempo que desponta.

### 3

Vladimir Jankélévitch (2017) considerava que na aventura existia uma oscilação entre o jogo e o sério. Mas precavia-nos contra o facto de que se existisse um predomínio do jogo, então a aventura deixaria de o ser, antes seria um mero passatempo. Se, em contrapartida, dominasse o sério e o jogo estivesse ausente, então tratar-se-ia de uma tragédia. No seguimento desta “oscilação” entre elementos, Jankélévitch acaba por referir outra: o interior e o exterior. A aventura tanto faz de nós *atores*, como se estivéssemos no *exterior* do acontecimento, como *agentes*, ou seja, alguém que precisa de estar *dentro* do que se vive e encará-lo com a seriedade que merece.

Ao longo da sua reflexão sobre a aventura, Jankélévitch encara com seriedade as oscilações, ou seja, acaba sempre por referir o estado de tensão entre vários polos para que a aventura se possa compreender. Ora, esta tensão leva-nos a refletir que há vivências que, devido à sua densidade, não se podem aligeirar com um conceito, como se fossem suficiente complexas para permitirem tal perspetiva. Por exemplo: sem dúvida que a aventura pressupõe um jogo sério com a morte ou, pelo menos, com o risco. Mas de imediato podemos dizer que não é só a morte que está infiltrada na aventura, a própria vida também o está (exatamente como a aventura não remete apenas para o futuro e para a sua incerteza, mas também para o passado e a imobilidade com que é hábito defini-lo). Se os anjos não têm aventuras é porque, tal como também afirmava Jankélévitch, não têm futuro nem risco de morte e, portanto, a incerteza concomitante.

O que a aventura pode mostrar é que há pelo menos um sentido em que o meio-termo, lugar onde Aristóteles situava a excelência ou virtude, nem sempre é o lugar apropriado para tal. Ou então, que há uma dimensão estética da aventura que é levada pelo excesso e se deixa arrastar por esse vórtice. A relação entre o aventureiro e o jogador mostra essa paixão pelo excesso, ou melhor, a forma como o desregramento se apodera do indivíduo e toma conta dele. Um pouco como uma criança que se “atira” para a estrada e decide fazê-lo sem medir as consequências. Na verdade, nem há tão pouco tempo para medir ou ponderar, antes uma forma cega de atravessar uma rua como se a decisão se impusesse. A forma como a criança se “atira” para o perigo é semelhante ao parentesco que existe entre a aventura e a liberdade, tantas vezes inconsciente e precipitada; tantas vezes irresponsável e inútil. Trata-se de aventura e, por isso, de uma decisão “livre” que pode apanhar o próprio sujeito nas suas malhas. Mas todo o risco e sabor estéticos estão nesses exageros, nessas formas de se projetar para o perigo (como seguir uma atividade ou profissão tidas como inúteis, mas que são sentidas como uma oportunidade para a aventura).

### 4

A verdade é que a palavra aventura tanto abrange os grandes feitos dos exploradores como as “pequenas aventuras”, insignificantes e despercebidas que



podem ocorrer no quotidiano. No primeiro caso podemos relembrar Zheng He (1371-1433), explorador chinês da dinastia Ming, descendente de famílias pobres e chefe de uma armada que chegou a ter seu cargo a frota “Tesouro”, composta por 317 barcos e 28.000 homens. Foi a este almirante que se atribuiu a primeira grande exploração marítima, do oceano Índico e não só. Diz-se que chegou à Índia, ao mar Vermelho a Moçambique e que foi ele o primeiro grande conhecedor da costa africana e árabe.

Em contraposição a esta grandiosa aventura, a “pequena aventura” do artilheiro Riabóvitch, protagonista do conto “O beijo” de Tchékhov (2011) torna-se risível. Contudo, toda a mestria de Tchékhov manifesta-se nesta história, capaz de nos fazer sentir as pequenas aventuras que qualquer um pode viver. Riabóvitch é um dos oficiais que foi convidado para tomar chá em casa do tenente-coronel e proprietário von Rabbeck. No meio de um ambiente que oscilava entre o festivo e o insincero, eis que Riabóvitch, oficial tímido e vulgar, física e espiritualmente, se perde numa das salas da imponente casa do tenente-coronel. É aí, na escuridão, que uma voz “feminina e ofegante” sussurra “até que enfim!”. Duas mãos afagam-lhe o pescoço e o jovem oficial sente na sua cara uma face tépida e perfumada que lhe dá um beijo furtivo.

A partir desta “pequena aventura” tudo se alterou na vida de Riabóvitch. Não consegue deixar de pensar no beijo e no momento de invulgar felicidade que o proporcionou; acontecimento que se tornava uma aventura maior pelo desconhecimento da sua autora. O certo é que esse beijo acompanhou todos os seus pensamentos nos dias que se seguiram. Mesmo quando tentou relatar a sua pequena aventura a dois dos seus colegas, rapidamente se apercebeu que a história perdia o encanto que tinha aos seus olhos. Era uma história como qualquer outra, insignificante e sem nenhum valor. Riabóvitch acabou por aceitar que a sua aventura não poderia ser compreendida. A ansiedade em ser de novo convidado pelo tenente-coronel e poder assim encontrar a jovem que o beijou, ocupava-lhe os pensamentos. Contudo, é o trabalho do luto que se encarrega de fazer face a essa “cegueira psíquica”. O protagonista começa a perceber que se trata, afinal, de uma história insignificante e que, “à luz clara”, o beijo que tinha sido destinado a outro deveria ser esquecido. E o conto termina com uma reflexão filosófica, como se a “pequena aventura” o propiciasse: “E todo o mundo, toda a vida pareceram a Riabóvitch uma brincadeira incompreensível, sem sentido [...]”. Acabaria por compreender que a pequena aventura, que tinha sido grande, acabaria por se esvanecer.

Se poucos de nós podem ser Zheng He, quase todos têm na sua vida pequenas aventuras que se tornam grandes precisamente pelo modo como as vivemos. A mestria de Tchékhov reside em dizer-nos isso. Não só por nos contar uma história que serve de padrão para a noção de aventura – a aventura amorosa –, mas por nos mostrar o trabalho de luto, quer dizer, a desilusão, a “queda” na realidade e o esquecimento concomitante. Mas o fascínio que as pequenas aventuras exercem sobre nós é inegável. E todos compreendemos que sem elas a vida de pouco valor

teria. Aliás, a vida toda nada mais é do que uma brincadeira – como se a pequena aventura do quotidiano fosse pretexto para a reflexão metafísica do narrador.

Mas há ainda outra filosofia em “O beijo”. É impossível dizer se Riabóvitch recebe o beijo da jovem por acaso ou devido ao destino. Estas palavras, tão diferentes, são agora equivalentes. Compreendemos que deixam de ter sentido, pois a única certeza é a de que estamos a viver uma aventura e que ela perdurará. Dizer que o acaso a proporcionou ou que foi o destino a provocá-la jamais terá qualquer sentido. Contudo, não podemos pensar a aventura, qualquer uma, sem nos socorrermos de palavras como acaso e destino, pois são elas que parecem dar conta daquilo que é essencial em qualquer aventura, ou seja, de que somos nós que a estamos a viver. A intensidade do acontecimento é sentida por nós – e é sempre extraordinário alguém sentir como aventura aquilo que é, para outro, completamente indiferente (e isso também nos ajuda a compreender o registo da memória. Por exemplo: irmãos que têm memórias diferentes dos pais, dos acontecimentos, etc.). Assim, a aventura é precisamente o que impede de distinguir se se trata de acaso ou destino. Qualquer coisa me acontece, *a mim*, e isso é que faz com que o acontecimento seja um acontecimento.

O que o conto de Tchékhov nos ensina é que o beijo teve um sabor a aventura *para* Riabóvitch – outro teria pensado e sentido de outro modo. A vida adquire este sabor porque faz com que certos acontecimentos só possam ser nossos e de mais ninguém. Se a aventura dá a ver o mundo de outro modo é porque nos vemos a nós próprios de outro modo. Somos outros cada vez que nos aventuramos e nos descobrimos como tais. A aventura só pode então ser a verdade, pois revela-nos uma faceta (do mundo e de nós, ou antes, do mundo por causa de nós e de nós por causa do mundo) que é única. O beijo na história de Tchékhov é dado no escuro, por alguém que jamais se conhecerá. A aventura surge desse desconhecimento. Mais: o essencial da aventura é feito numa espécie de escuridão e invisibilidade que se prende à nossa imaginação e nos arrebatava para algures, para outro mundo. Como se um beijo, tão próximo de ser um beijo sonhado, inexistente; tão próximo de ser um quase nada, acabasse por ser tudo. O poder da imaginação sobrepõe-se a qualquer realidade. Daí que aqueles que se aventuram, longe de procurarem alguma coisa, aventurar-se-ão por nada; quer dizer, há sempre um fim sonhado mas jamais alcançado; e se se alcança rapidamente perde o interesse pois mata a aventura (a resposta como, diria Blanchot, é a infelicidade da pergunta). Haverá sempre um caminho e a aventura é sentir esse caminho para... nada. E assim será até à morte. O maior paradoxo da aventura é essa intensidade cujo fundamento (se existir) é difícil de descortinar. Mais do que revelar o acontecimento é a aventura que o molda e faz dele um promontório na superfície da alma.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *L'aventure*, Paris: Rivages poche, 2016.

BRÉHIER, É. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris : Vrin, 1928.

- GARCIA, T. *La vie intense. Une obsession moderne*. Paris : Autrement, 2016.
- JANKÉLÉVITCH, V. *L'Aventure, l'ennui, le sérieux, Chapitre I*. Paris : GF-Flammarion, 2017.
- REMIRO, P. R. (ed.). *La aventura. Justo una idea*. La línea del Horizonte Ediciones, 2016.
- SIMMEL, G. *Filosofia da aventura e outros textos*, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2019.
- TCHÉKHOV, A. *Contos". Volume I*, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2011.
- VENAYRE, S. "La Belle époque de l'aventure (1890-1920)", *Revue d'histoire du XIXe siècle* [En ligne], 24/2002.

Submetido: 5 de junho de 2020

Aceito: 3 de julho de 2020

## A hermenêutica é um conservadorismo?<sup>1</sup>

### Is hermeneutics a conservatism?

Felipe Ribeiro

Universidade de São Paulo - USP<sup>2</sup>

#### RESUMO

Este artigo busca apresentar e responder à objeção feita especialmente por Habermas, segundo a qual a hermenêutica gadameriana conteria um conservadorismo que absolutiza a tradição. Contra isso, buscaremos reconstruir a tese exposta em *Verdade e método* de que a interpretação é também aplicação, o que permite que a tradição interpretada seja reformulada e retraduzida para responder a problemas práticos do presente do intérprete. Uma reflexão que Gadamer retira tanto da ética aristotélica quanto da hermenêutica jurídica. Com isso, veremos com detalhe que a hermenêutica não só reitera em bloco a tradição de maneira acrítica, mas inclui a possibilidade seja de revisão da tradição, seja ainda de sua recusa. À luz de tal reconstrução, poderemos reconhecer uma certa arbitrariedade presente nas críticas habermasianas.

108

#### PALAVRAS-CHAVE

Gadamer; hermenêutica; aplicação; Habermas; conservadorismo

#### ABSTRACT

This article aims to reconstruct and answer the objection of conservatism raised against Gadamer's hermeneutics, especially by Habermas. Against such objection, we will seek to reconstruct the thesis exposed in *Truth and method* that shows that interpretation is also application, which allows the interpreted tradition to be reformulated or retranslated in order to answer to practical problems of the interpreter's present time. Gadamer draws this reflection on Aristotelic ethics as well as on the

---

<sup>1</sup> O artigo publica resultado parcial de uma pesquisa de mestrado que desenvolvi na UFABC com apoio da FAPESP (nº 2017/19934-4).

<sup>2</sup> E-mail: [feliperibeiro1848@gmail.com](mailto:feliperibeiro1848@gmail.com) . Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2755-4284>

model of legal hermeneutics. By this means, we will see in detail that hermeneutics not only doesn't reproduce traditions uncritically as a whole, but includes the possibility either of revising tradition, or of refusing it. In light of such reconstruction, we will be able to recognize an element of arbitrariness present in Habermas' critiques.

### KEYWORDS

Gadamer; hermeneutics; application; Habermas; conservatism

### INTRODUÇÃO

A crítica que provavelmente mais fez escola contra *Verdade e método* é aquela que diz que a hermenêutica teria, com seu elogio à tradição e sua reabilitação do preconceito, simplesmente absolutizado a dependência do intérprete a tradições históricas. No centro dessa objeção, encontramos Habermas, não apenas o principal articulador dessa crítica, mas paradoxalmente aquele que dedica uma série de elogios às virtudes críticas da hermenêutica de Gadamer. (cf. HABERMAS, 1971a; 1971b; 1981) Segundo essa linha de ataque, apesar do fato de que o próprio Gadamer reconheça que a relação com a tradição se dê de maneira reflexiva, o que permitiria, entre outras coisas, revisões – é certo que conduzidas *ad hoc*, isto é, apenas posteriormente ao fato da pertença à tradição –, a hermenêutica teria convertido o reconhecimento do *fato* de que inevitavelmente há preconceitos históricos que guiam a compreensão na legitimação dos preconceitos enquanto tal – como diz Oraa (1998, p. 202), transforma em uma questão *de direito*. Nos termos de Habermas: “Gadamer transforma a inspeção da estrutura preconceituosa da compreensão na reabilitação do preconceito enquanto tal”. (HABERMAS, 1971b, p. 48) Com isso, a autorreflexão desencadeada pela interpretação do outro deixaria intocada a *estrutura preconceituosa* do intérprete, o que significa dizer que a reflexão sobre nossa pertença a uma tradição não efetuará revisões sobre essa mesma pertença. Tudo se passa como se não sobrasse nada mais ao intérprete senão rastrear a origem de seus preconceitos na tradição, para então aceitá-la em bloco, sem qualquer efeito retroativo que de algum modo modificasse a herança recebida. Nos termos da *Teoria da ação comunicativa*, Gadamer teria simplesmente borrado a diferença entre questões de fato e questões de validade. (HABERMAS, 1984, p. 134-5)

É certo que, com isso, Habermas apenas explora dificuldades internas ao projeto de *Verdade e método*. Embora Gadamer (1999, p. 304) reconheça que a tarefa crítica da hermenêutica seja discernir os “preconceitos verdadeiros”, que possibilitam a compreensão, dos “falsos”, que geram “mal-entendidos”, em nenhum momento está muito claro qual o critério desse discernimento. A rigor, o critério seria a *mensuratio ad rem* (GADAMER, 1996, p. 53): é a “coisa mesma”, como diz Gadamer (1999, p. 271) em linguagem hegeliana, que serve de corretivo das nossas antecipações de sentido erradas. No limite, o próprio acontecer [*Geschehen*] da tradição. Diante desta, os falsos preconceitos seriam aqueles que, no curso da

interpretação, se mostrassem incompatíveis com o conjunto da coisa interpretada, como se o todo que fosse paulatinamente acessado pela leitura servisse de corretivo gradual das antecipações particulares equivocadas. Aqui, o círculo hermenêutico teria função corretora, fazendo com que o intérprete revisasse as partes a partir do todo e vice-versa, apurando sua concepção do todo a partir da reformulação das partes. A sugestão que fica, com isso, é que os preconceitos corretos são aqueles que simplesmente permitem a *presentificação* da tradição como um outro, isto é, que fazem ela aparacer como uma voz própria, de vir à luz no *medium* da interpretação linguística. É certo que isso dá abertura para várias interpretações concorrentes que, incompatíveis entre si, conseguem, entretanto, fazer a coisa da tradição aparacer como tal. Mas Gadamer não se perturba com esse resultado, consolando-se com a reflexão de que não há um “compreender-melhor [*Besserverstehen*]”: “Basta dizer que se compreende *de maneira diferente, quando se compreende de maneira geral*”. (1999, p. 302) Nenhuma interpretação teria um caráter fechado, mas carrega sempre a marca da finitude, o que significa que toda interpretação é potencialmente questionável por outra, sugerindo a tarefa *infinita* da reflexão hermenêutica. Como essas revisões continuariam a se dar no *medium* da linguagem, é a universalidade da experiência hermenêutica que seria reforçada. É isso que está implícito quando Gadamer (1993, p. 178-9), diz que todo dito fica virtualmente cercado do não dito que exclui, formando “fatos negativos” (1999, p. 449), como se toda interpretação ao mesmo tempo postulasse todas as interpretações possíveis que deixa de lado, com o que já estabelece a possibilidade de sua revisão. Gadamer não quer dar o termo dessa tarefa, mas cultivar a abertura fundamental que ensina ampliar de maneira indefinida a consciência hermenêutica.

Note-se, porém, que essa possível resposta não deixa de recolocar a dificuldade indicada por Habermas. Pois se o critério do preconceito legítimo é, no limite, a própria tradição interpretada, então tudo se passaria como se a tradição já tivesse de algum modo pré-selecionado os preconceitos de sua própria interpretação, de forma que o círculo hermenêutico não seria mais que o processo pelo qual o intérprete aprende a calibrar suas próprias concepções em acordo com ela. Daí a dimensão, digamos, autopunitiva do círculo: nele o leitor aprende a ser negativo contra as opiniões que não se adéquam bem à coisa mesma, para então reformular suas ideias em acordo com a tradição. No limite, o intérprete acessaria a verdade da tradição quando se tornasse apenas um efeito dela, como quer o conceito de “história dos efeitos”. O intérprete anula-se a si mesmo em nome da tradição, o que reforçaria a denúncia do absolutismo. Habermas (1971b, p. 48-9) compara tal processo com aquele no qual o aluno aprende a reconhecer e aceitar como se fosse produzido por ele mesmo aquele conjunto de normas interiorizadas por meio da figura da autoridade do professor sob pressão de sanções e compensações.

Seria possível prolongar quase indefinidamente a disputa em torno desse ponto, pois para cada precisão das intenções de Gadamer haverá uma reformulação da crítica de Habermas, a ponto de um Bubner (1988) sugerir que a diferença entre

ambos é mais de ênfase do que de princípio. No entanto, notaremos que é possível avançar na questão se percebermos que esse debate sobre *Verdade e método* fica um tanto restrito às dificuldades internas presentes na seção sobre o conceito de autoridade. Neste artigo, eu gostaria de sugerir que a limitação dessa restrição fica evidente caso reconstruamos o que o próprio Gadamer toma como um dos momentos centrais de sua concepção de experiência hermenêutica, a saber: a tese de que toda interpretação envolve ao mesmo tempo uma aplicação do interpretado à situação de partida do intérprete, que não tem a forma de uma aplicação chapada da regra ao caso e sim uma aplicação reflexiva, que permite a revisão da norma de acordo com o ponto de chegada. Como se sabe, é na ética aristotélica que Gadamer buscará o modelo que faça jus a esse jogo singular entre regra e caso, assumindo, portanto, a forma de um saber *prático*. Se for assim, teremos então recurso necessário para entender que a interpretação não envolve uma autoanulação do intérprete para uma identificação sem mais com a tradição, mas que o caráter situado do leitor permite que este direcione à tradição perguntas referentes a sua situação de partida, revisando o passado legado ao sabor das respostas exigidas no presente. Quer dizer, o intérprete poderia levantar pretensões de validade face à tradição. Que a tradição seja presentificada, significa então que ela seja reformulada para ser aplicada ao caso do intérprete, quer dizer, que ela seja retraduzida ou reatualizada. Embora seja possível continuar dizendo, a partir daí, que uma reatualização pode continuar sendo tradicionalista, ao mesmo tempo caberá entender que a *estrutura* do argumento de Gadamer permite um uso contrário do argumento, onde uma tradução não necessariamente tradicionalista das heranças tenha lugar.

## INTERPRETAÇÃO E APLICAÇÃO: O MODELO DA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Não fica claro como Gadamer pode sanar o risco de uma relação autoritária com relação à tradição. A dimensão crítica parece ser unilateral: ela é uma via de mão única em que o intérprete só é crítico *consigo próprio*, para que a tradição se imponha, o que parece manter uma supremacia do passado. No entanto, como entender toda a ênfase gadameriana no fato de que a apropriação é também uma transformação do passado, e não seu autoritarismo sobre o presente?

Para responder a isso, temos que reconstruir uma noção que, aos olhos de Gadamer, é central, saber: o momento da aplicação da hermenêutica<sup>3</sup>. Ela permitira

---

3 O poder unitário da aplicação é destacado, entre outros, por Richard Bernstein: ele é “um exemplar da consciência da história dos efeitos, da fusão de horizontes, do papel positivo da distância temporal, de como a compreensão é parte do processo do vir-a-ser do significado, da maneira pela qual a tradição ‘nos fala’ e realiza coloca uma ‘pretensão de verdade’ sobre nós, e o que significa dizer que ‘o intérprete que lida com um texto da tradição procura aplicá-lo a si mesmo” (BERNSTEIN, 1982, p. 824; 1983, p. 144). Daí que esse último conceito venha a calhar como um “exemplar” de todos os aqueles analisamos anteriormente e como a resposta ao dilema inicial de que partimos.

entender como a mediação entre passado e presente realizada pela hermenêutica não reiteraria a transmissão da tradição como uma regra universal, mas, ao aplicá-la a partir de interesses práticos do presente, a transformaria de acordo com as exigências de uma situação concreta, *que então se tornaria o critério para justificar um preconceito*. Ao conservadorismo da coisa mesma, a aplicação se oporia como um contrabalanço.

A noção hermenêutica de aplicação tem como ponto de partida aquela separação consagrada pela tradição jurídica, segundo a qual a interpretação se daria em três tempos distintos: compreensão, interpretação e, finalmente, aplicação. Eles seriam aí momentos não apenas distintos, mas consequentes, como que ordenados: a compreensão ocupa o primeiro lugar, sem depender dos seguintes, sendo apenas posteriormente seguida pela interpretação que ajusta a compreensão da lei ao caso concreto em questão para, enfim, dar lugar a uma justa aplicação da norma. A aplicação seria *ex post facto*, como diz Grondin (1994, p. 115). Ocorre que, de um ponto de vista hermenêutico, já não é mais possível sustentar esse tipo de visão sem incorrer no erro de conceber a compreensão como algo separado da interpretação e, assim, de sua vinculação aplicada a uma situação hermenêutica. Erro análogo àquele patrocinado pelo historicismo, pois nessa separação temos a ideia de que a compreensão pode ser realizada fazendo abstração da situação hermenêutica do intérprete, que entraria em cena apenas num segundo momento, no da aplicação. Compreender sem interpretar seria objetivista, esquecendo as dependências hermenêuticas que o intérprete necessariamente leva consigo na compreensão do outro.

O que importa, em resposta a esse quadro, é buscar a unidade entre os três momentos: não só compreender e interpretar serão doravante inseparáveis – “compreensão é sempre interpretação, e a interpretação é, por isso, a forma explícita da compreensão” (GADAMER, 1999, p. 312) – como também sempre ocorrerá aí “algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação presente do intérprete”. (GADAMER, 1999, 313) Compreender, interpretar e aplicar são agora “todos momentos de um único processo de compreensão”, como diz Bernstein (1982, p. 821). É certo que nada disso exigiria um afastamento com relação às tradições da hermenêutica jurídica e da hermenêutica teológica, mas apenas um retorno a suas origens, quando essa unidade da interpretação ainda não havia sido estilhada. Embora sugira esse possível caminho, Gadamer se voltará principalmente à a ética aristotélica e a sua reflexão sobre a singularidade do saber prático diante da *episteme* e da *techne* que para encontrar um aliado para a questão aqui posta, ou melhor, encontrará um tipo de “*modelo dos problemas postos na tarefa hermenêutica*.” (GADAMER, 1999, 329) Da mesma forma que a regra prática não prescinde, no esquema aristotélico, do caso concreto em que se quer valer, a interpretação da tradição também envolverá a transformação desta em sintonia com as exigências postas na situação concreta do intérprete. Não mais apenas uma regra a ser autoapresentada à luz da autossuspensão do intérprete, mas uma lição prática a ser adaptada e aplicada, dependendo, portanto, de uma *decisão*. Vejamos como.



Como se sabe, a particularidade da ética aristotélica repousa na maneira pela qual ela concebe a ação justa como uma mediação bastante característica entre regra geral e caso concreto, entre o universal e o particular, como diz Bernstein. (1982, p. 828; 1983, p. 145) A regra não é indiferente ao caso, tampouco o precede, de forma que já é um índice da própria sabedoria prática não apenas divisar *como* aplicar a regra num caso singular, mas o discernimento mesmo a respeito de *qual* é a regra cobrada pelo caso. Para aproveitar um léxico kantiano, digamos que a sabedoria prática não é *determinante*, mas *reflexionante*<sup>4</sup>. Nada, portanto, está de antemão dado: a regra – o método – está aqui inteiramente determinado pelo objeto. Isso está determinado pela natureza dos próprios fenômenos éticos, que, não sendo da ordem da *physis*, não obedecem a regularidades constatáveis, mas serão sempre diferentes a depender da renovação das circunstâncias. A exatidão, por sua vez, fica reservada ao conhecimento matemático, enquanto a ética lida com as contingências que são características da prática humana. Não é que ela seja um saber *sobre a prática*, mas a ética é já ela mesma uma sabedoria *em si mesma prática*. A aplicação da norma coincide com a boa compreensão e interpretação do caso, não são momentos separados, de maneira que o saber é um momento mesmo do ser ético, como diz Gadamer. (1996, p. 62)

Que se tome, para elucidar melhor a natureza do que está aqui em jogo, a comparação entre a *phronesis* e aquele outro saber, também prático à sua maneira, chamado *techne*. Pelo prisma aqui elegido, a diferença não seria tão nítida de início, já que tanto a técnica quanto a ética têm a aplicação como um momento fundamental de sua concretização. Afinal, a ideia de um artefato permanece inócua enquanto não for posta em prática. E também aí é cobrada uma bem medida economia entre meios e fins, entre a regra e a execução, que certamente serve de prova para a identificação do artesão mais experiente. Onde, portanto, a diferença?

Reconstituamos a argumentação de Gadamer a respeito dessa diferenciação, para depois retomar o problema hermenêutico que está nos interessando. Gadamer enumera três pontos para discernir a especificidade do saber prático:

1) Ao passo que a *techne* se aprende e se ensina, de forma a dispor seu saber num conjunto de habilidades que se pode escolher, a *phronesis* não se adquire segundo as mesmas diretrizes da didática. Pois diferente da técnica, não escolhemos o momento em que nos comportamos eticamente, já que estamos sempre inseridos numa situação prática onde é preciso atuar “[...] e já devemos, portanto, sempre possuir e aplicar o saber ético”. (GADAMER, 1999, 322) Aqui, o aprendizado da regra não é anterior a sua inserção no caso: não há escolas éticas como existem escolas técnicas. Enquanto no contexto da produção artificial aplica-se uma regra que se adquire previamente via transmissão, a aplicação no contexto ético se torna mais

---

4 “Se é dado o universal (a regra, o princípio, a lei) então a faculdade de julgar que subsume o particular sob ele [...] é *determinante*. Se, no entanto, só é dado o particular para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é meramente *reflexionante*” (KANT, 2016, p. 79-80). A comparação não é despropositada, bastando lembrar que uma boa extensão da primeira parte de *Verdade e método* é dedicada a uma discussão com a *Crítica da faculdade de julgar*. Sobre isso, ver Gjesdal, 2009, cap. 1.

complicada, já que aí não resta mais nada ao indivíduo senão aplicar aquilo que ele já dispõe previamente por si só. Ele deve lidar com isso, e já é sinal de sabedoria descobrir como. O momento de aprendizado coincide com o momento da execução, como naquele velho ditado segundo o qual só se aprende a nadar pulando na água. Por isso, o indivíduo inserido numa situação ética não conta com uma facilidade reservada ao artesão: para este, ao menos a imagem daquilo que quer fabricar, seu *eidos*, está previamente estipulada. No nosso caso, porém, a ideia de justiça só aparece a partir do caso onde sua função diretriz é requisitada.

2) Quanto ao gerenciamento da economia entre meios e fins, o artesão parece ter alguma vantagem em termos de facilidade diante da ética. Afinal, o saber técnico “é sempre particular e serve a fins particulares”, de forma que “[q]uando há uma *techné* é preciso aprendê-la, para então saber também escolher os meios corretos.” (GADAMER, 1999, p. 326) O fim particular, portanto, está dado, e aquisição da técnica vai ao encontro da justa calibragem dos bons meios cobrados pelo objetivo visado. Não que o saber ético dispense a exigência de uma boa adequação entre meios e fins. Mas é que assim como “[n]ão existe uma determinação prévia daquilo pelo que a vida justa se orienta como um todo”, o que torna caduca qualquer tentativa de definir um fim ético particular, também “[a] relação entre meio e fim não é aqui o tipo que poderia disponibilizar previamente o conhecimento do meio correto”, ficando assim tudo a critério da “deliberação interior” do agente. (GADAMER, 1999, p. 326) A própria definição dos fins da vida boa, assim como a deliberação sobre os meios para encontrá-la, são elas mesmas saberes práticos e recaem no interior do exercício mesmo da *phronesis*, como que sendo instauradas junto com ele. Na ética, o fim não é um fim particular, mas refere-se à totalidade da vida ética, isto é, ao próprio sujeito da ação em sua inteireza. Dispondo-se só de si mesmo, ele não possui meios prévios. Ele precisa então refletir sobre os meios e ajustá-los ao caso. Meio e fim são como que dados simultaneamente. A aplicação refere-se ao próprio sujeito da ação, sendo assim uma autoaplicação. (GADAMER, 1996, p. 69)

3) Por fim, o saber ético comporta uma dimensão compreensiva. Neste caso, aquele que compreende já não é o mesmo que age: ele agora avalia a conduta prática de outrem. Compreender, neste caso, exige que o sujeito “se transfere de maneira julgadora para a concreção total em que o outro agiu”. (GADAMER, 1999, p. 328) A exigência básica, aqui, é que aquele que compreende deve satisfazer a seguinte premissa: “que também ele deseja o que é justo, que ele portanto se encontra vinculado ao outro nesse interesse comum”. (GADAMER, 1999, p. 328) É um colocar-se no lugar do outro para compreender seu modo de agir e assim avaliar seu valor ético – envolve uma empatia, portanto. A compreensão exige uma pertença ou fusão dos horizontes éticos, ausente na aplicação técnica.

O saber prático não goza de certas garantias que cerceiam a atividade do artesão. No contexto ético, nada está previamente decidido, tudo deve ser estipulado no interior mesmo da prática. Aqui, o saber se realiza em sua aplicação concreta, sem

precedê-la *in abstracto*. Ora, mas o que isso nos diz sobre a práxis hermenêutica? O ponto, para Gadamer, está em reconhecer que a sabedoria prática fornece um modelo para pensar a interpretação como aplicação. Pois a aplicação

[...] não é uma parte posterior e ocasional do fenômeno da compreensão, mas o influencia de antemão e em seu todo. Também aqui a aplicação não consiste na relação de um universal que seria previamente dado e a situação particular. O intérprete que lida com uma tradição busca aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco quer dizer que, para ele, o texto transmitido seria dado e compreendido como algo de universal e apenas através disso seria empregado em aplicações particulares. Antes, o intérprete não quer nada mais que compreender este universal - i.e. o texto -, quer dizer, compreender o que a tradição diz, que compõe o sentido e o significado do texto. Mas para compreender isso, ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra. Se ele compreender em geral, deve relacionar o texto a essa situação. (GADAMER, 1999, p. 330)

A situação concreta do intérprete que lê o texto herdado e, assim, no qual a regra da tradição será interpretada, deixa de ser irrelevante para determinar inteiramente o processo de compreensão desde seu início. Aqui, não é o caso de negar a situação de partida para uma interiorização da regra hermenêutica. Não devemos ser negativos contra nossos interesses práticos para a tradição se impor unilateralmente. Antes, a tradição só aparece à luz de problemas práticos que interessam ao intérprete a partir de seu ponto de partida. Por isso, a apropriação da tradição tem uma referência irrevogável aos problemas que ocupam o leitor ao longo de todo o processo. A seu modo, a noção de história dos efeitos aponta para um ponto semelhante: toda leitura do passado só é feita a partir de um determinado ponto na história, de maneira que todo leitor só buscar entender o assado a partir de um ponto situado na história dos efeitos.

Da mesma forma, a tradição já não é mais a regra universal anterior à aplicação - como a técnica -, mas, assim como a noção de justiça ou os fins da vida ética, constitui-se junto com sua execução prática. Não há tradição anterior a sua interpretação num caso concreto: é só através "do intérprete" que o texto "vem à fala [zu Worte komme]". (GADAMER, 1999, p. 391) "A vida histórica da tradição consiste na dependência a apropriações e interpretações sempre novas" (GADAMER, 1999, p. 401), de forma que sua essência é "ser somente através da apropriação". (GADAMER, 1993, p. 447) Uma ideia que não é nova no percurso argumentativo de *Verdade e método*: o leitor pode encontrá-la na análise da experiência da obra de arte como um jogo. Apesar de Gadamer argumentar a favor da primazia do jogo sobre a consciência de quem joga, não há jogo antes de sua concretização, de forma que sua essência se realiza na sua execução, conduzida pelo jogador. Isso significa dizer que a tradição será tantas vezes diferente quanto forem os momentos concretos nos quais precisará

“caber”. Por isso, a interpretação é também transformação da tradição: esta já não se impõe mais autoritariamente, mas é reformulada à luz de novas exigências situadas<sup>5</sup>. Como comenta Georgia Warnke, “nós não simplesmente adotamos as visões de nosso objeto ou da tradição; em vez disso, a maneira pela qual compreendemos sua verdade envolve uma aplicação à nossa situação e assim uma modificação em linha com nossas circunstâncias”; (WARNKE, 1987, p. 96) “[...] uma compreensão hermenêutica do significado tanto assume, portanto, a verdade de seu objeto quanto o modifica”. (WARNKE, 1987, p. 97) Diante disso, a reiteração em bloco da imagem tradição sobre o presente deveria ser visto muito mais próxima da *techne* do que da sabedoria prática.

Essa dinâmica aplicadora também pode ser lida na chave de um procedimento de *tradução*: “Nela, o estranho enquanto estranho é tornado próprio, mas isso não significa apenas deixá-lo estar como o estranho ou construí-lo na própria língua

---

5 Segundo um raciocínio de Bernstein, nada ilustra melhor essa interação reapropriativa da tradição do que a própria análise gadameriana da ética aristotélica que acabamos de ver. Aqui, a recordação da ética antiga serve como contraponto à maneira pela qual a práxis é compreendida no mundo contemporâneo, onde as questões práticas foram submetidas ao monopólio técnico dos especialistas, tecnólogos etc. “É essa problemática que orienta o questionamento de Gadamer do texto de Aristóteles, pois a afirmação central de Gadamer é que houve um esquecimento e uma deformação do que a práxis realmente é”. (BERNSTEIN, 1982, p. 831; 1983, p. 147 e ss.) Assim, “[o] que nos permite compreender Aristóteles e apropriar a verdade do que ele diz é o fato de que nós mesmos fomos moldados pela história dos efeitos. Não é um retorno nostálgico a Aristóteles que Gadamer está advogando, mas uma apropriação dos *insights* de Aristóteles para nossa situação concreta. A interpretação de Aristóteles por Gadamer ilustra o que este entende por fusão de horizontes. Nós estamos, é claro, questionando o texto de Aristóteles a partir de nosso próprio horizonte histórico. [...] Nós chegamos a compreender o que Aristóteles diz e ao mesmo tempo alcançamos uma compreensão mais profunda de nossa situação quando nos sensibilizamos à confrontação própria de Aristóteles com os ‘legisladores profissionais cuja função naquele tempo correspondia ao papel do *expert* na sociedade científica moderna’. Ao nos apropriarmos da ‘verdade’ do que Aristóteles diz, especialmente a forma pela qual ele distingue a razão prática das razões teórica e técnica, nós alargamos nosso próprio horizonte. [...] Pois o encontro dialógico com Aristóteles permite que vejamos como a compreensão contemporânea sobre a práxis se tornou deformada”. (BERNSTEIN, 1982, p. 831-2) Como diz o próprio Gadamer, em uma de suas conferências sobre *O problema da consciência histórica*: “[q]uando, no livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles distingue a forma do conhecimento ‘prático’ [...] do conhecimento teórico e do conhecimento técnico, ele expressa, na minha opinião, uma das maiores verdades através da qual os gregos jogam luz sobre a mistificação ‘científica’ da especialização da sociedade moderna” (apud. BERNSTEIN, 1982, p. 836-7). Ou, por outra: o conceito de *práxis* “perdeu sua legitimidade na era da ciência e de seu ideal de certeza. Pois a partir do momento em que a ciência vê seu objetivo na análise que isola os fatores causais do acontecer – na natureza e na história –, ela só conhece a práxis enquanto aplicação da ciência. [...] É assim que o conceito de técnica marginalizou o de práxis, ou, dito de outro modo: a competência dos *experts* marginalizou a inteligência política”. (GADAMER, 1993, p. 454) O poder da recordação que cede autoridade à tradição histórica, tem o efeito aqui de contrapor-se a regressões geradas pelo predomínio da técnica, assim como dá novo sentido a essa tradição, alterando-a conforme necessidades atuais. Prolongando o argumento, seria possível sugerir que o procedimento ao longo de todo *Verdade e método* segue a mesma linha. Basta notar como, logo de início, Gadamer recorre a uma série de conceitos da tradição humanista (gosto, formação, juízo etc) para encontrar outras formas de descrição da experiência da verdade do que aquela definida pelos limites estreitos das ciências naturais. Gadamer parte de um interesse presente – reabrir a experiência a uma dimensão esquecida desde o predomínio do método científico – para reapropriar tradições variadas.

através da mera reprodução de sua estranheza, e sim que nela se fundem os horizontes do passado e do presente em um movimento contínuo". (GADAMER, 1993, p. 438) A tradução não mantém o original intocado, mas insere a coisa dita num novo contexto. Quer dizer, exige interpretação, que é também uma modificação do do transmitido segundo a língua de chegada. Assim, comenta Grondin, "[e]ntender um texto do passado significa traduzi-lo para nossa situação, ouvindo nele uma resposta às questões de nosso tempo". (GRONDIN, 1994, p. 116) É claro que, no caso da tradução bem feita, isso não ocorreria em deturpação do original, mas buscaria transmitir o que ele *quer* dizer justamente através de sua transformação e aplicação. Assim, a "verdade da tradução" é, para Gadamer, a verdade daquilo que ele chama de uma "consciência hermenêuticamente esclarecida [*hermeneutisch aufgeklärte Bewusstsein*]", cuja "superioridade está em que ela permite algo estranho se tornar próprio, não na medida em que simplesmente o dissolve criticamente ou o reproduz acriticamente, mas na medida em que o interpreta com seus próprios conceitos em seu próprio horizonte, renovando sua validade". (GADAMER, 1993, p. 183) Desse modo, a reflexão hermenêutica, agora também tradutora, exerce uma "autocrítica da consciência pensante que retraduz todas as suas abstrações, mesmo os conhecimentos científicos, para o conjunto da experiência humana do mundo". (GADAMER, 1993, p. 183)

Essas considerações fazem a tônica das formulações de Gadamer tombar sobre o polo antagônico àquele que levantou a suspeita de conservadorismo. Se lá a auto apresentação da coisa realizada à luz da negatividade que o intérprete vira contra si mesmo parecia reiterar em bloco a transmissão da tradição, deixando-a intocada, então aqui temos o oposto: é a situação hermenêutica do intérprete atual que fornece o metro da boa interpretação e a coisa mesma é assim adaptada de acordo com as necessidades práticas de quem a compreende. Se o intérprete se anulava na imposição da coisa mesma, agora ele faz valer o direito de sua situação, *à qual a norma se dobra*. A *decisão* sobre uma interpretação se torna uma ação prática, de maneira que o critério da boa interpretação se torna o interesse prático do leitor, que muitas vezes *não coincide imediatamente com o interesse* da tradição. Daí que a interpretação, por ser aplicação, depende também da possibilidade de expressar uma distância com relação à tradição.

## O MODELO DA HERMENÊUTICA JURÍDICA

Não espanta que a hermenêutica jurídica ganhe significado paradigmático para Gadamer: afinal, nela estão inseparavelmente implicados o momento no qual uma lei antiga é compreendida (no que a remissão ao seu contexto original é indispensável) e o outro instante onde ela é relacionada com o presente prático do juiz que a aplica. Ambos momentos deixam de ser tarefas distintas, para se fundirem nisso que vem a ser a tarefa da hermenêutica jurídica: a mediação entre lei e presente.

A argumentação de Gadamer vai na direção de mostrar que a diferença entre o historiador do direito e o hermenêuta jurídico é bem menor do que se pensa. É

verdade que, por um lado, o historiador não pareceria depender de uma referência ao seu presente histórico e tampouco seria motivado por interesses jurídicos práticos. Ele quer compreender o que uma lei significava em seu contexto original, não partindo, portanto, de um caso concreto no presente. Contudo, um olhar mais aprofundado revela que também o historiador do direito depende do relacionamento da lei que estuda com seu presente, não apenas em termos históricos, mas também em termos práticos. Afinal, mesmo quando busca entender a distância que o separa do sentido da lei do passado, ele não só toma consciência das modificações históricas que preenchem esse intervalo, como precisa ter como ponto de partida a maneira diferente na qual a lei é utilizada praticamente hoje. Aqui, portanto, a compreensão da lei em seu contexto de origem depende, durante todo seu movimento, de uma referência ao ponto de partida do historiador, tanto histórico quanto prático-jurídico.

Por outro lado, o hermenauta jurídico, em sentido doutrinário, também parece dispensar o interesse historiográfico. Partindo de uma necessidade atual concreta, o sentido original da lei seria menos importante diante do que ela realmente significa no aqui e agora. Sua tarefa é dogmática, o que coloca o jurista numa espécie de simultaneidade virtual com o conteúdo normativo da lei. No entanto, também sua aplicação ao presente comporta a consciência do uso diferente que a lei ganhou ao longo de sua história, de maneira que a consciência da correta aplicação num presente específico depende de uma irrevogável remissão da lei à sua aplicação originária. Como na fusão de horizontes, podemos ver aqui que essa pertença mais abrangente é indissociável do processo pelos qual usos particulares podem aparecer como tais. Por isso, diz Gadamer, em ambos casos

[...] a situação hermenêutica me parece a mesma, tanto para o historiador como para o jurista, a saber: que diante de todo texto vivemos em uma expectativa de sentido imediata. Não pode haver uma abordagem imediata ao objeto histórico que investigue objetivamente sua importância. O historiador deve se permitir a mesma reflexão que orienta também o jurista. (GADAMER, 1999, p. 332-3)

Assim, a hermenêutica jurídica fornece o modelo da mediação histórica entre passado e presente que interessa à Gadamer. “O juiz, que adapta a lei transmitida [*überlieferte*] às necessidades do presente, certamente quer resolver uma tarefa prática” (GADAMER, 1999, p. 333), o que faz com que seu verdadeiro assunto, mesmo quando procura compreender uma lei historicamente, seja no fundo seu próprio presente. Toda compreensão vem a ser assim compreensão de si, da própria tarefa prática que interessa resolver. Nada disso é impossível sem reconhecer um sentido vigente, e tampouco sem relacioná-lo ao seu passado e à exigência prática atual ao mesmo tempo.

Mas onde isso se relaciona com o problema do conservadorismo? Ora, como estamos vendo, um juiz não aplica uma lei irrefletidamente, de maneira autoritária,

tampouco sem exprimir certa distância com relação ao passado da lei. Antes, ele “adapta a lei” ao presente, a transforma de acordo com problemas práticos que o interessa, de maneira que a lei não pode passar por cima autoritariamente de suas necessidades práticas. Nisso, o passado jurídico não é restaurado acriticamente, pois a aplicação depende da expressão de uma distância com relação ao sentido original da lei. Ao mesmo tempo, a aplicação não é uma adaptação arbitrária da lei, pois o jurista está estritamente motivado por interesses jurídicos, isto é, com uma aplicação justa da lei. Tudo se passa como se a lei tivesse que ser torcida para ser aplicada da maneira mais fiel possível. O resultado acaba sendo a renovação da vigência da velha lei, tornando opaca a diferença que existe entre uma lei passada e sua vigência no presente: o jurista reconhece sua pertença com relação ao sentido antigo da lei, já que completa seu sentido jurídico em nova circunstância na exata mesma medida em que expressa uma distância com o passado, abandonando-se a uma problemática prática atual.

Para efeito de comprovação, note-se, ainda segundo Gadamer, que no caso de uma aplicação autoritária da lei a hermenêutica seria suprimida. Pois a aplicação da lei, tendo como ponto de partida o interesse prático do hermenêuta, depende assim da vigência da ordem jurídica justa no ponto de partida hermenêutico. A lei deve ter ali um sentido prático vinculante que engloba a comunidade política como um todo. Em outras palavras, o interesse prático é determinado por um consenso de partida no qual todos membros implicados pela aplicação jurídica se relacionam de maneira horizontal, sem que ninguém se coloque acima da lei. Para isso aponta a ideia de pertença: tanto a lei quanto o caso fazem parte de uma comunidade jurídica da qual ninguém pode pôr-se acima. “Onde não é este o caso”, argumenta Gadamer,

como no absolutismo, onde a vontade do soberano absoluto está acima da lei, não pode haver hermenêutica algum, “pois o soberano pode explicar suas palavras mesmo contra as regras da interpretação comum”. Pois aí já não se coloca de modo algum a tarefa de interpretar a lei para que o caso concreto seja decidido no sentido justo da lei. A vontade do monarca não comprometido com a lei pode sempre ocasionar o que lhe parece justo, sem atenção à lei, e isto quer dizer: sem o esforço da interpretação. A tarefa da compreensão e da interpretação se coloca até mesmo ali onde algo está posto [*gesetzt*] como a posição [*Gesetzte*] insuperável [*unaufhebbare*] e vinculante. (GADAMER, 1999, p. 334-5)

Quem se porta autoritariamente sobre o aplicador já está fora da tarefa hermenêutica, pois suprimiu sua relação com os interesses práticos de partida da interpretação. A mensagem que é imposta à força num contexto dispensa sua interpretação: a rigor, ela não pode ser aplicada, já que atropela a consciência prática do destinatário. Em vez disso, a concretização da lei no presente depende da garantia da liberdade prática de quem aplica, de sua proteção jurídica. Por isso, não deve haver exceção à lei, nem autoritarismos. No limite, não há separação entre

interpretação da lei e manutenção das garantias jurídicas que impedem que qualquer parte se imponha autoritariamente sobre a outra.

O aspecto anti-autoritário da aplicação aparece de maneira interessante também na maneira como Gadamer mostra que a recusa da obediência a um comando autoritário também depende de uma aplicação. Por um lado, a obediência ao comando depende de sua aplicação, pois “[c]ompreender o comando significa aplicá-lo à situação concreta em que se insere”. (GADAMER, 1999, p. 339) Por outro lado,

Quem recusa a obediência a um comando o compreendeu, e o recusa porque o aplicou à situação concreta e sabe o sua obediência significaria. Evidentemente, a compreensão se mede segundo uma medida que não se encontra nos termos do comando nem na opinião efetiva de quem comanda, mas unicamente na compreensão da situação e na responsabilidade daquele que obedece. (GADAMER, 1999, p. 339)

Em outros termos, a aplicação compreensiva da lei ao presente também comporta o momento em que, compreendendo os efeitos da lei nos interesses da comunidade jurídica, há uma recusa à sua obediência cega. A reabilitação do direito da situação de partida no leitor na interpretação garante justamente que ele possa aderir a uma mensagem herdada quanto recusá-la. Também o dizer “não” faz parte do universo hermenêutico, como sabia Klaus Heinrich (2012).

Retomando com outras palavras, o presente ganha, nessa dinâmica, direito a levantar pretensões de validade face ao passado, que pode ser tanto assimilado quanto recusado. Em ambos casos, porém, já pertencemos ao passado em igual medida, pois mesmo na recusa o compreendemos e o relacionamos ao nosso presente para negá-lo. Por isso, para Gadamer, a recusa de continuar cegamente um comando é, paradoxalmente, uma forma de pertença a ele, assim como a transformação de uma lei de acordo com tarefas práticas não deixa de ser uma forma de mediá-la ao presente.

Ora, isso daria um modelo para pensar como a relação reflexiva da consciência histórica com respeito a tradição envolve aplicação nesse sentido. Vimos como toda interpretação é interpretação a partir de um dado contexto: o passado só é lido a partir de um efeito seu futuro. Isso significa, agora, que o ponto de partida para a interpretação da tradição está nas tarefas práticas que o intérprete encontra em seu presente. O passado pode ser tanto reformulado para responder a esses problemas quanto recusado. Nessa linha, a interação hermenêutica com a tradição histórica garante tanto as condições de identificação com ela quanto de expressar a distância com relação a ela, salvaguardando uma relativa autonomia da consciência prática. Ao mesmo tempo, a aplicação implica também a consciência das transformações históricas, como vimos, de maneira que o passado nunca é aplicado de maneira chapada, mas sempre depende uma mediação. Por isso, tanto no caso da adesão



quanto no da recusa, o intérprete já precisou relacionar seu presente com a tradição, compreendendo-a e antecipando seus possíveis efeitos sobre o contexto atual. A adesão e a recusa da tradição são igualmente formas de pertencer a ela. Cai fora disso a exigência absolutista de obediência cega ao passado: se fosse assim, a tradição se colocaria fora das normas práticas que orientam o intérprete – como se pôs fora do consenso jurídico do jurista –, não sendo mais aplicável. A aplicação estipula o horizonte prévio do intérprete, cuja violação custará a exclusão do jogo da interpretação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Penso que, com isso, podemos ter a ideia de como seria uma possível resposta gadameriana ao problema do conservadorismo. A hermenêutica não é a mera conservação imediata do passado, mas propõe uma relação reflexiva com ela. Para isso, ela comporta o que parece ser uma via de mão dupla: depende sempre do intérprete expôr seus preconceitos a tradição, testando-os e sendo negativo diante deles, garantindo uma relativa primazia da tradição sobre o presente, mas também depende do contrabalanço da aplicação, que significa fazer valer as pretensões de validade da consciência prática, que aplica a tradição tanto em sua atualização quanto em sua recusa. Se a tradição se fecha para os interesses práticos concretos atuais, ela se coloca fora da dinâmica da interpretação. O presente, aqui, põe limites à tradição.

O problema é que Gadamer jamais se preocupou em fornecer critérios normativos definitivos que deixassem claro quando há ou não uma boa apropriação da tradição sem um apelo autoritário da parte desta. Contudo, que a hermenêutica seja reflexão designa justamente que uma aplicação que se revele ruim só pode ser problematizada por outra aplicação. A reflexão é aquele “mau infinito”, pois nunca alcança um termo e nunca estabelece um critério suficiente para discernimento de interpretações problemáticas. A reflexão é sempre *ad hoc*, portanto, assim como o saber prático, que precisa aprender toda vez a lidar com uma situação prática variável e com as parcas categorias éticas de que o agente dispõe previamente. Ele lida com isso toda vez e nunca tem o critério metodológico último para discernir suas escolhas. Em vez disso, uma escolha ruim só é vista por uma nova rodada hermenêutica, também ela passiva de problematizações futuras. Gadamer nunca se preocupou em cimentar esse terreno cedido: a crítica torna-se, com ele, tarefa infinita. O hermeneuta pisará sempre sobre terra movediça: diante de toda opinião que sustenta, ele aprende a suspeitar de sua parcialidade histórica, de manter uma postura crítica diante de cada preconceito, que pode a qualquer instante se revelar uma fonte de mal-entendidos. É uma postura insegura, que carece da base sólida das convicções inquestionáveis, pois toda opinião pode ser submetida à reflexão hermenêutica, isto é, pode ser situada. Ele tem que estar pronto para suspeitar de tudo o que diz, de forma que toda sua concepção já quem acompanhada das críticas virtuais que eventualmente possa sofrer. A tranquilidade do conhecimento sólido

não condiz com a atitude hermenêutica. Da mesma forma, o hermeneuta sempre precisará decidir – e nunca de maneira não problematizável – quais aspectos da tradição cabe aplicar a seus interesses e quais cabem recusar, que também acaba sendo uma forma de aplicação. Recusa e adesão seriam então apenas diferentes formas de diálogo com a tradição.

Em certa medida, Habermas não deixa de reconhecer isso tudo: mas ele usa para *contrapor* ao conceito gadameriano de tradição a compreensão do fato de que “a apropriação reflexiva da tradição [*Tradition*] rompe a substância natural da transmissão [*Überlieferung*] e muda a posição dos sujeitos nela” (HABERMAS, 1971b, p. 47), abalando “o dogmatismo da práxis vital”. (HABERMAS, 1971b, p. 48) Assim, “toda tradição [*Tradition*] deve ser tecida de maneira suficientemente ampla para permitir aplicação, isto é, uma transposição inteligente atenta a situações cambiantes.” (HABERMAS, 1971b, p. 46-7) Ora, isso é uma tese gadameriana. No entanto, Gadamer teria simplesmente ignorado isto: ele “desconhece a força da reflexão que se desenvolve na compreensão”. (HABERMAS, 1971b, p. 48) É notável a estratégia crítica aqui em jogo, que busca empregar ideias do autor contra ele mesmo, como se então Habermas fosse o verdadeiro gadameriano. De fato, dirá ele: “Ficamos tentados a colocar Gadamer em conflito contra Gadamer [*gegen Gadamer Gadamer ins Feld zu führen*]”, (HABERMAS, 1971b, p. 50) provando-lhe que desconhece a força da própria hermenêutica. É de se questionar se essa estratégia não poderia ser simplesmente invertida: se, para Habermas, contra o conceito gadameriano de aplicação deve se usar como última palavra a ignorância gadameriana do poder da reflexão, então poderíamos inverter o raciocínio e dizer: contra a ignorância de Gadamer a respeito do poder da reflexão, é preciso usar o Gadamer que reconhece que a interpretação opera transformações na tradição. Fica assim o ar de *arbitrariedade* da crítica, que privilegia certas ideias de um autor em detrimento das outras, apesar da insistência reiterada do próprio autor que não se trata aí de oposição. Ora, mas é o próprio Gadamer quem salienta a importância da aplicação, de modo que é necessário se perguntar se há de fato um Gadamer a pôr em guerra contra si próprio, ou se é a própria construção que é problemática. Tal crítica se revela mais retórica que substancial. Habermas *precisa* introduzir um elemento que o permita se distanciar da hermenêutica. No entanto, seguindo uma suposta estratégia de crítica imanente, Habermas gostaria de sugerir que suas críticas à hermenêutica nada mais faz que explorar tensões internas ao projeto de Gadamer. Tudo se passa como se então a teoria crítica fosse uma hermenêutica que tomou consciência de si. De fato, Habermas chega a escrever que “A experiência hermenêutica que se choca com uma tal dependência dos nexos simbólicos a relações fáticas passa para a crítica da ideologia”. (HABERMAS, 1971b, p. 53) Ora, não espanta portanto que a respostas de Gadamer (1971a, 1971b) fiquem centradas em torno dos problemas que são suscitados quando certos parceiros do diálogo se colocam na pretensão superior de estar em posse de *insights* mais racionais ou críticos do que os outros, autorizando-se assim a simplesmente dizer o que os outros devem fazer. Gadamer saúda as

possíveis implicações da reflexão hermenêutica nas ciências sociais, mas contra a intenção dos que querem determinar o destino da questão hermenêutica, ele simplesmente afirma: “A questão permanece”. (1971b, p. 77)

### REFERÊNCIAS

- BERNSTEIN, R. From hermeneutics to praxis. In: *The review of Metaphysics*. V. 35 (4), 1982, p. 823-845.
- \_\_\_\_\_. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- BUBNER, R. Philosophy is its time comprehended in thought. In: *Essays in hermeneutics and critical theory*. Columbia University Press, 1988, p. 37-62.
- GADAMER, H.-G. Replik. In: APEL, K.-O. (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971<sup>a</sup>, p. 283-317.
- \_\_\_\_\_. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: metakritische Erörterungen zu *Wahrheit und Methode*. In: APEL, K.-O. (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971b, p. 57-82.
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke. Bd. 2. Hermeneutik: Wahrheit und Methode 2. Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Le problème de la conscience historique*. Paris: Seuil, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke. Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- GJESDAL, K. *Gadamer and the legacy of german idealism*. Cambridge University Press, 2009.
- GRONDIN, J. *Introduction to philosophical hermeneutics*. Yale University Press, 1994.
- HABERMAS, J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: APEL, K.-O. (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971a, p. 120-159.
- \_\_\_\_\_. Zu Gadammers *Wahrheit und Methode*. In: APEL, K.-O. (org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971b, p. 45-56.
- \_\_\_\_\_. Hans-Georg Gadamer: Urbanisierung der Heideggerseben Provinz. In: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981, p. 392-401.
- \_\_\_\_\_. *The theory of communicative action: reason and the rationalization of society*. Vol. 1. Trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- HEINRICH, K. *Ensayo sobre la dificultad de decir no*. México: FCE, 2012.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- ORAA, J. M. A. *Raison critique ou raison herméneutique? Una analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. Paris: Cerf, 1998.
- WARNKE, G. *Gadamer: hermeneutics, tradition, and reason*. Stanford University Press, 1987.

Submetido: 11 de outubro de 2020

Aceito: 10 de novembro de 2020

Aoristo))))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

TRADUCCIÓN

Prólogo a *Reflexiones II-VI*  
(Cuadernos negros [1931-1938]), de Martín Heidegger

Prologue de *Réflexions II-VI*  
(Cahiers noirs [1931-1938]), par Martin Heidegger

François Fédier<sup>1</sup>

Traductor:  
Jorge Acevedo Guerra  
Universidad de Chile<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nació en 1935. Ha sido discípulo de Jean Beaufret y Martin Heidegger. Está encargado de la publicación de la *Edición integral (Gesamtausgabe)* de este último en la Editorial Gallimard de París. La tarea le fue confiada por el mismo Heidegger. En 2017 la Universidad Lateranense le concede una medalla honorífica por dicho quehacer. Él mismo ha traducido, entre otros muchos textos de Heidegger, los volúmenes 65 y 94 de la *Edición integral*: «*Apports à la philosophie. De l'avenance*» y «*Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*»; además, varios de sus *Écrits politiques*. También se ha dedicado a traducir a Hölderlin. Codirigió «*Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*». Autor de numerosas obras, tales como *Regarder Voir, Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*. Entre los libros suyos en castellano están *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, Santiago, 2017, y *Cinco intentos filosóficos*, Viña del Mar (Chile), 2019. En portugués, *Heidegger: anatomia de um escândalo*, Petrópolis: Vozes, 1989. Trad. de Orlando dos Reis.

<sup>2</sup> E-mail: [joaceved@gmail.com](mailto:joaceved@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>

TRADUCCIÓN

FÉDIER, F. Prólogo a *Reflexiones II-VI* (Cuadernos negros)

¿El que deambula por el espacio o  
el que emigra en el tiempo?,  
¿quién es el más nómada?  
(JOSEPH BRODSKY)

Los *Cuadernos*, de los cuales se publican aquí los seis primeros de la serie, eran llamados por Heidegger, indiferentemente, *Arbeitshefte* (*Cuadernos de trabajo*) o *Schwarze Hefte* (*Cuadernos negros*). Esta última denominación se explica — como en el caso de *El Cuaderno rojo* de Marina Zvetáieva, que apareció en 2011 en Éditions des Syrtes — por el color de su encuadernación. Esta última, en lo que concierne a los *Cuadernos* de Heidegger, era dura y recubierta por un hule negro. El conjunto de sus hojas linda con las 100 páginas, en un formato cercano a nuestra media página A4.

Sin embargo, mientras el *Cuaderno* de Marina Zvetáieva era claramente un cuaderno de borradores, los del filósofo son algo muy diferente a borradores, a saber, precisamente, un medio de conservar notas con vistas a su trabajo. Friedrich-Wilhelm von Herrmann es quien nos da a entender la manera en que Heidegger usaba estos cuadernos: “Sobre el velador, al lado de su cama, Heidegger tenía la costumbre de dejar hojas de papel y algo para escribir, para poder tomar nota rápidamente, en caso de eventuales insomnios, de los pensamientos que podrían ocurrírsele, y que se encargaba de volver a copiar minuciosamente, llegado el momento, en un cuaderno de trabajo”.

Tal es, en efecto, la función a la que Heidegger destinaba esos cuadernos. Por lo demás, basta con advertir que al final de cada uno de ellos, Heidegger se preocupaba de anotar algunas referencias (presentadas aquí bajo el título “Índice del autor”), para comprender con qué ánimo registraba él estas notas.

Estos *Cuadernos* — que, ateniéndonos más estrictamente a su finalidad, nos parece que tendríamos que llamar *Cuadernos de trabajo* — ocupan un lugar especial en el conjunto de los escritos de Heidegger. Para llegar a comprender la peculiaridad de este lugar, lo más simple es recordar lo que el mismo filósofo había pedido en lo concerniente a su publicación, a saber: que sólo se publicaran una vez publicada la integridad de todos los textos redactados por él, ya sea para la comunicación en forma de cursos o para su publicación en libros.

¿Qué significa ese deseo? Comprender tan exactamente como sea posible su sentido es, indiscutiblemente, una de las condiciones requeridas para leer de verdad los *Cuadernos negros*. Ahora bien, leer, ante todo, requiere abandonar la actitud de sospecha (de hecho, la práctica *policíaca*) que tiene la intención de descubrir lo implícito e inconfesable que, se supone, cada autor enmascara al escribir. Este modo de lectura es típico de lo que no hace mucho se designó como la *época de la sospecha*. Heidegger no se

mueve dentro de esa época. Por el contrario, define la manera en que conviene darle cumplimiento – suponiendo que en tal ocasión la única preocupación sea la de la verdad: “Si queremos ir al encuentro de lo que ha pensado un pensador, nos es necesario encontrar cómo engrandecer aún más lo que hay de grande en él”<sup>3</sup>. Si no somos capaces de este engrandecimiento, tengamos cuidado de no hacer imposible su realización a otros – más afortunados que nosotros.

Para saber lo que significa ese deseo es preciso, pues, preguntarse por qué Heidegger quería que estos *Cuadernos* fueran publicados – él, quien, por otra parte, advierte (tan vigorosamente como Proust denuncia el método crítico de Sainte-Beuve) contra la ilusión que nos haría creer en la fecundidad heurística de un enfoque “psicologista” de las obras. En el *Cuaderno V*, número 125, leemos lo siguiente: “¿Por qué [...] los más antiguos pensadores griegos [...] nos impulsan tanto a escalar en lo que es único en tanto que enigmático? Respuesta: porque de ellos no tenemos *Obras completas* ni, sobre todo, su *Correspondencia*; no hay investigaciones posibles para fisgonear en el flanco de su “alma” o en el de su “personalidad”<sup>4</sup>. Me parece que la manera más juiciosa de considerar estos *Cuadernos de trabajo* consiste, por tanto, en verlos en relación con la declaración que ha querido que figurara al frente de la edición integral: “*Caminos, no obras*”<sup>5</sup>.

Para nosotros, esto debe significar que nada de lo que escribió durante toda su vida (de 1912 a 1976) puede ser visto como una *obra*. Obra, bajo la pluma de Heidegger al menos, debe ser entendida en una acepción precisa y extrema – exactamente: como lugar de la verdad, en el sentido pleno del término. Obra: ahí mismo donde la verdad se instituye como tal – según lo que enuncia la conferencia *El Origen de la obra de arte*<sup>6</sup>, cuya redacción es contemporánea de nuestros *Cuadernos negros*. Hacia el final de su vida, pues, Heidegger nos confía que la integridad de lo que ha podido *realizar* se reduce únicamente a lo que indica el término “camino”.

¿Qué tenemos que entender con esta palabra? En mi sentir, al menos, es lo que los *Cuadernos de trabajo* pueden ayudarnos a comprender. Del primer *Cuaderno*, que se ha perdido, no conocemos sino la fecha – 1931. Es el momento en que Heidegger se sabe comprometido en el gran movimiento de profundización que ha seguido al logro de *Ser y Tiempo*, movimiento que le ha hecho descubrir la naturaleza, aún generalmente

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 103. (Primera parte, Tránsito de la VII a la VIII lección). Trad. de Raúl Gabás (*Was heißt denken?* Max Niemeyer, Tübingen, 5ª ed., 1997, p. 72).

<sup>4</sup> *Réflexions* II-VI, p. 393.

<sup>5</sup> Véase, F. Fédier, «Conmemoración». En *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, Eds. de la Universidad Diego Portales, Santiago, 2017, pp. 27 ss. Trad. de Jaime Sologuren y J. Acevedo.

<sup>6</sup> Véase, François Fédier. “En torno a *El Origen de la obra de arte* de Martin Heidegger”. *Revista de Filosofía* (de la Universidad de Chile) Vol. LXXII, Santiago, 2016. Trad. de J. Acevedo.

insospechada, de la *historia* –la que terminará por tomar un aspecto perfectamente singular: el de “historia-destinada-del ser” (*die Seinsgeschichte*).

Nuestro amigo Alexander Schild es quien ha propuesto la traducción de *Seinsgeschichte* por “historia-destinada-del ser”. Es el prototipo de una traducción perspicaz. En efecto, pone al lector en la vía de lo que dice la palabra alemana *Geschichte* –tal como Heidegger, a pesar de la etimología corriente (que vincula *Geschichte* con el verbo *geschehen*: ocurrir, suceder) la interpreta, escuchando hablar en ella la palabra *das Geschick*: lo que es impartido por el destino, la repartición destinal. Traducir *Seinsgeschichte* diciendo historia-destinada-del ser, permite comprender que el conjunto del pensamiento filosófico, desde los primeros pensadores griegos anteriores a Sócrates hasta el día de hoy, es, pues, algo *que nos es destinado*.

No tiene que sorprender encontrar –tanto en estos primeros *Cuadernos* como en los *Aportes a la filosofía*– pasajes enteros consagrados a la pregunta ¿quiénes somos *nosotros*? Ahora bien, “nosotros” (los que venimos ochenta años después de la redacción de estos textos) ¿no vemos que el fenómeno de la globalización uniformiza, por no decir “formatea”, cada día más drásticamente al conjunto de habitantes de la Tierra? En este sentido, todos nosotros nos encontramos siendo los destinatarios de esta historia-destinada. Lo que es atestiguado, muy simplemente, por el hecho de que el conjunto de los miembros de la humanidad contemporánea comparte (casi con simples variaciones de grado) la misma visión de la realidad, en la que el orden racional de la ciencia es lo que determina, de ahora en adelante, lo que es verdadero y lo que no lo es.

La evidencia de este *hecho* sólo puede compararse con la obstinación que hace estragos y que consiste en el rechazo a tomar en cuenta lo que ya se ha sugerido antes, a saber, que es de la mayor importancia distinguir dos acepciones del término “historia”: la acepción corriente (que comprende la palabra como designando el curso, el desarrollo de una serie de acontecimientos ligados por relaciones de causa a efecto –a partir de la cual puede constituirse el conocimiento científico de un *proceso*), y la acepción estricta que propone Heidegger bajo el nombre de “historia del ser”, en la que el término “historia” *cambia fundamentalmente de sentido* –esto tiene que ser subrayado–, razón por la cual es muy oportuno introducir en castellano un matiz que permita destacar esta distinción. Esto es lo que ya había hecho en francés, felizmente, Henry Corbin, cuando tuvo que recurrir al término “historial” para recoger la nueva acepción de la palabra “historia” en Heidegger. Historia se distingue, desde entonces, de la ciencia histórica (la historia *historicista* [*historisante*] o *historiografía*) para llegar a ser, cada vez más distintamente, historia-destinada, es decir: no una historia que sería como un sino [*destin*]; dicho de otra manera, no algo fijo por adelantado y que tiene lugar con el semblante implacable de la fatalidad, sino, muy al contrario, un impulso inicial de posibilidades muy singulares en medio de las cuales los destinatarios de este impulso inicial tienen que asir sus

oportunidades, reconociendo en ellas la que les está destinada – dicho de otra manera, *dando cumplimiento a esa destinación*.

Así se esboza uno de los numerosos caminos que ha recorrido Martin Heidegger. En los *Cuadernos*, todos estos caminos a veces se aproximan y luego se alejan los unos de los otros; ocurre, inclusive, que se cruzan. Las rutas de su travesía esbozan una comarca. Hay en francés una palabra muy elocuente para designar la particularidad de esta comarca. Es la palabra “*pays*”, que designa no sólo la comarca en que se habita, sino la tierra desbrozada, la tierra roturada y sembrada: la tierra [*pays*] de los campesinos [*paysans*] (*paysan*: término que casi debería escribirse “*paysant*”, por ser el participio presente de un verbo “*payser*”: *cultivar* el campo [*créer le pays*]), ese campo [*pays*] – no desviemos la mirada – que bajo nuestros ojos está en vías de desaparecer<sup>7</sup>.

A quien lea con atención los *Cuadernos de trabajo* no se le escapará por mucho tiempo la presencia, como una suerte de bajo continuo, de un diagnóstico –que no es una lamentación – que constata y registra las etapas de la desaparición de ese mundo. Insisto: no se trata de una lamentación. No hay ninguna nostalgia en Heidegger – solamente hay la lucidez de la sangre fría filosófica capaz de tomar en consideración ese mundo campesino [*paysan*] (ciertamente, con todas sus limitaciones), que *ha sido* plenamente un mundo.

Lo que tenemos que afrontar, de ahora en adelante, es la desmundanización [*l'immondation*] del mundo; se trata de hacer frente a este fenómeno inaudito, y de trabajar en lo que puede hacer renacer las condiciones propicias para la reaparición –bajo *otro aspecto*– de un mundo.

Mientras tanto, todos nosotros vivimos bajo el régimen de la desmundanización. No tiene que sorprendernos que estemos en la situación que Montaigne resume en estos términos: “Los ha asido tan fuertemente la creencia, que piensan ver lo que no ven”<sup>8</sup>. Ellos –son todos aquellos que no sólo fantasean a más y mejor, sino que, de ahora en adelante, sobre todo, no quieren ver lo que, sin embargo, debería saltar a los ojos, a saber, que asumir la historia que nos ha sido destinada ha llegado a ser para nosotros una urgencia mayor; y que vacilar ante eso o esquivarlo llega a ser una cuestión de vida o muerte.

Pero no nos tapemos los ojos, y no esperemos lo imposible, a saber, que cada lector esté, por principio, bien dispuesto respecto de un filósofo a través del cual las maneras de pensar y los modos de representación sufren una mutación sin precedente. A partir de este hecho, el pensamiento de Heidegger no puede sino perturbar sobremanera. Ahora

---

<sup>7</sup> Véase, F. Fédier, «En Rusia». En *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, ed. cit., p. 144 ss. Trad. de Jaime Sologuren y J. Acevedo.

<sup>8</sup> Michel Eyquem de Montaigne. *Ensayos*, Libro I, Cap. XX, apartado 8, Ediciones del Olivo, Reñaca-Viña del Mar (Chile), 2008, p. 215. Trad. de Pierre Jacomet.



bien, para todos aquellos que, ante todo, no desean cambiar sus viejos y aparentemente buenos hábitos de pensamiento, nada es más insoportable que tal perturbación. Eso explica la violencia que se ha desencadenado contra Heidegger, y la desmesura de las acusaciones formuladas contra él. De este modo, se ha podido leer recientemente, en el diario *Le Monde* (27 de octubre de 2017), un artículo cuyo solo título resume su contenido: “Heidegger no ha dejado nunca de sostener al nazismo”. Si se da un simple vistazo, no importa dónde, a estos *Cuadernos*, se verá lo que es en realidad ese pretendido “sostén ininterrumpido”. La verdad es que, desde el año de su rectorado, Heidegger manifiesta respecto del régimen que se instala una inquietud que tarda poco en transformarse en una oposición manifiesta y razonada.

¿Cómo es posible que se pongan en circulación tales mentiras? Para poder responder esta pregunta es necesario, me parece, que se calibre el impacto que suscita el horror de los crímenes nazis. Teniendo en cuenta que estos últimos son hasta tal punto graves, es normal que se sea llevado a creer que ningún celo es excesivo si se trata de enjuiciar a un culpable. Pero acusar usando tergiversaciones es algo completamente diferente: es haber condenado de antemano, como en las parodias de proceso.

Ahora bien, llamo la atención de todo lector que no se haya abandonado ni a la prevención ni al prejuicio: ¿no hay en los *Cuadernos*, página tras página, una actitud de crítica no disimulada frente al régimen y a la “doctrina” nazi? ¿Cómo pueden ver ahí los detractores de Heidegger un constante apoyo y no una oposición? En una palabra, ¿cómo pueden pensar ver lo que no ven? Ocurre (como diría Montaigne) que su creencia está tan clavada a macha martillo en ellos que están *obnubilados*. ¿Qué creencia? La que estructura cada una de las ideologías que proveen la “clave” de comprensión general del proceso histórico.

Bernanos, en 1944-1945 (es decir, pocos años después de que Heidegger comenzara a redactar los presentes *Cuadernos*), escribe en *Francia contra los robots*<sup>9</sup>: “Capitalistas, fascistas, marxistas, toda esta gente se parece. Unos niegan la libertad, otros fingen que creen en ella; pero, que ellos crean o no crean en ella, eso, desgraciadamente, ya no tiene demasiada importancia”. Respecto de las tres ideologías que menciona Bernanos, Heidegger manifiesta en estos *Cuadernos* una oposición equivalente. Somete a la misma crítica mordaz al conjunto de maneras de pensar y de modos de representación que encajan con un “mundo” sometido a lo que hemos llamado la *desmundanización*. En un texto muy parecido, que redacta casi al mismo tiempo que Bernanos cuando escribe *Francia contra los robots*, Heidegger evoca “el dominio universal de la voluntad de poder en el seno de la historia vista planetariamente”, y precisa: “En esta realidad se mantiene

<sup>9</sup> Georges Bernanos, *Francia contra los robots*, Ed. Nuevo Inicio, Granada, 2018. Trad. de Francisco Javier Martínez Fernández.

todo hoy día – llámese comunismo, o fascismo o democracia mundial” (“Le rectorat”; en M. Heidegger, *Écrits politiques*, trad. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 220)<sup>10</sup>.

Hablar de “dominio universal de la voluntad de poder” equivale, evidentemente, a referirse al pensamiento de Nietzsche, en quien – como enseña Heidegger – la voluntad de poder representa la última figura bajo la que se revela, dentro del plan metafísico, el ser del ente. Algunas veces Heidegger ha recurrido al término nietzscheano “nihilismo” para caracterizar el periodo historial en el que nos encontramos.

Pero si nuestra intención consiste en discernir eso de que verdaderamente se trata en esta época, lo mejor es recurrir a la formulación original de Heidegger, a saber, la locución *Seinsvergessenheit*. Ha llegado a ser usual en castellano bajo la forma de “olvido del ser”. Desafortunadamente, esta traducción apenas permite entender lo que se dice precisamente en la lengua original. La manera en que el idioma germánico o el anglosajón formulan lo que nosotros, Latinos, denominamos “olvido” – a saber, *vergessen* o *forget* – es particularmente elocuente. Ernout y Meillet hacen notar que “*oblivio* es una metáfora tomada de la escritura que se desvanece”. En este sentido, el olvido es una desaparición que resulta de un proceso de disolución progresivo. Ahora bien, *vergessen* (o *forget*) es, más bien, el hecho de tomar algo en lugar de otra cosa, confundir [*se méprendre*] – o, para decirlo metafóricamente, el hecho de dejar lo que se tiene por una alternativa oscura [*lâcher la proie pour l'ombre*]. *Seinsvergessenheit* sería, así (como le gustaba decir a Jean Beaufret), el *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] fundamental del pensamiento filosófico que toma el ser del ente por el ser mismo. El nihilismo consumado es precisamente esta época, en la que la atención que se presta al ser del ente, habiendo ocupado todo el espacio, conduce a que preocuparse del ser mismo ya no presente el menor interés. En este sentido es necesario entender el *olvido del ser* – y no, simplemente, como el hecho de volverse olvidadizo [*perdre la memoire*] respecto del ser mismo. Porque la situación es mucho más catastrófica: ante la avalancha sin precedente de “informaciones” de todo tipo, la idea misma de un “olvido del ser” no puede pasar ya sino como una quimera.

{Es necesario rendirse a la evidencia: desde su primer momento, los *Cuadernos de trabajo* tienen todo para despistar, incluso desorientar al lector – y esto no es, por parte del autor, el resultado de un propósito suyo de “esoterismo”.

Entonces, ¿cómo nos ponemos a leer? No es inútil buscar algún modelo a seguir. El verano pasado, tuve la oportunidad de ver – en la exposición dedicada a Cézanne – un *Carnet de dibujo* abierto en dos páginas donde había una acuarela y un dibujo. Hay entre

---

<sup>10</sup> M. Heidegger, «El Rectorado, 1933-1934»; en *Escritos sobre la universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1996, p. 26. Trad. de Ramón Rodríguez.

estos ejercicios de *modulación* (en dibujo o en color) y las pinturas del pintor, una relación que puede ayudar a entender, en comparación con los textos redactados con vistas a su publicación, las notas de trabajo de Heidegger. Así como Cézanne –aunque sea en miniatura (Baudelaire diría en “diminutivo” y Hölderlin “a menor escala”)–, después de haberse asegurado de la *lógica de las sensaciones organizadas*, intenta verificar en términos concretos la *ley de la armonía* que permite la *realización*, del mismo modo, en Heidegger, asistimos a los primeros intentos de encontrar la manera adecuada de formular la articulación de una nueva lógica, que ya no es la lógica del pensamiento metafísico. Recordemos: *Ser y Tiempo* (ed. en castellano, pp. 188 s.; ed. en alemán, pp. 165 s.) anuncia que es imperativo “*liberar la gramática de la lógica*” –no sin mencionar la particular dificultad de esta tarea, que “*no puede lograrse contentándose con aportar correcciones y complementaciones, añadidas con posterioridad, al contenido tradicional*”. Descubrir la “lógica” de un pensamiento liberado de la metafísica (¡no siendo la metafísica reducible a un yugo!) consiste en algo que presenta todos los caracteres de una *ruptura*. Por tanto, en la conferencia de 1930 dedicada a la verdad (*Vom Wesen der Wahrheit*), Heidegger precisa: “*Ya no se trata ahora de modificar cualquier cosa. Lo que es imperativo es la ruptura*”.

*Ruptura* debe ser escuchada aquí con toda la fuerza del término. Es la palabra que señala, lo más aproximadamente posible, cómo debemos comprender lo que Heidegger entendía en esa época con la palabra “*revolución*”<sup>11</sup>. En él, *revolución* no es lo que se proponen los marxistas, ni lo que entienden por tal los herederos de la Gran Revolución de 1789. La única interpretación de la revolución que invoca Heidegger es la de Hölderlin: no la “*revolución de la Ilustración*”, sino la de la “*iluminación más elevada*” (*höhere Aufklärung*) –una revolución, como explica el poeta, “*que hará que todo lo anterior enrojezca de vergüenza ante ella*”<sup>12</sup>. Esta revolución está aún por venir; es tan inusual, que es perfectamente irrepresentable en el momento actual; es una tarea que requiere de todas las fuerzas disponibles; sólo puede haber, por el momento, una *preparación* de ella.

La comprensión de esta situación arroja luz sobre una particularidad del estilo de los *Cuadernos*: la vehemencia con la que se critican *todas* las opciones “político-sociales” del “*mundo contemporáneo*” no debe confundirse con la ira. Muy especialmente, tampoco con el odio, ya que este último, como sabe Heidegger<sup>13</sup>, no es, por cierto, la

<sup>11</sup> Véase, François Fédier, «Cinco preguntas a propósito de Heidegger»; en «*Límite*. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología», Vol. 12, Nº 39, Arica (Chile), 2017. Trad. de J. Acevedo.

<sup>12</sup> Friedrich Hölderlin, «Carta del 10 de enero de 1797 al doctor Ebel». En *Correspondencia completa*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1990, p. 319. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

<sup>13</sup> «En todo odio se esconde en retracción [*s'abrite en retrait*] la dependencia más abismal de aquello respecto de lo que, en el fondo, nunca cesa de querer independizarse; algo que nunca podrá lograr, sobre todo, si se deja arrastrar por un odio creciente». (*¿Qué significa pensar?* Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 68. Primera parte, Lección X.

manera correcta de oponerse a nada, ya que hace caer a aquellos que se abandonan al odio al nivel de lo que odian.

Esta observación es de gran importancia. Porque permite entender la crítica de Heidegger; de lo contrario, existe un fuerte riesgo de caer en un plano secundario de los asuntos; esa crítica contundente de Heidegger no sólo se centra en las ideologías contemporáneas, sino que también se dirige, para comenzar, al cristianismo (en la forma dogmática del catolicismo romano), que, en el desarrollo de las estructuras “políticas” de la Edad Moderna, desempeña el papel de primer iniciador.

Una vez más, y sobre todo en este caso, tengamos cuidado de no malinterpretar las cosas: la vigorosa oposición mostrada por el enfoque de Heidegger hacia este cristianismo es similar a la apasionada denuncia que se encuentra en la parábola de Dostoievski sobre el Gran Inquisidor, que no se puede entender plenamente — al igual que la oposición de Heidegger al cristianismo —, si no se establece claramente la distinción entre la rigidez dogmática y la existencia cristiana, de modo que sus declaraciones son, más bien, una sensibilización *a favor* de la existencia cristiana que una acusación *contra* el cristianismo.

Lo mismo se aplica a la crítica del liberalismo real (donde el tema de la *libertad* real queda en un lugar accesorio, después de la libertad de ganancia), con la crítica al bolchevismo real (donde se prefiere la eficacia de una vanguardia dictatorial a la decisión de la *mayoría* en las deliberaciones de los comités), y con la crítica al real nacionalsocialismo (donde la invención de una nueva economía de trabajo comunitario desaparece para dar paso a la pura y simple expoliación que “justifica” una fantasmagoría racista).

Los *Cuadernos* son para Heidegger una especie de ganar impulso, en el que pone en juego su existencia misma. El cuestionamiento que hay en ellos es tanto el objetivo como el medio. En ese entorno cada vez más fluido, resulta vital mantener el equilibrio en medio de exigencias contradictorias. Tener en cuenta y prestar atención a los factores de perturbación ayuda a mantener el equilibrio. La vehemencia de la crítica ocasionada por el espectáculo del mundo contemporáneo es como la barra de equilibrio sujeta por el funámbulo en la cuerda floja, barra que le permite caminar por encima del abismo}.

Traduciendo este volumen, ha sido preciso enfrentar una dificultad muy particular. Con los *Cuadernos*, en efecto, Heidegger ya no tiene como primera preocupación escribir tomando en cuenta las dificultades de intelección que podría imponer a sus lectores. Por

---

Trad. de Raúl Gabás). En los «Apuntes del taller» (GA 13, 153), se puede leer: «El estado de espíritu más vil (dado que es él mismo quien se envilece con ello) es el odio: ausencia completa de libertad, que como no es sino vacuidad, le gustaría exhibir la actitud de la superioridad» (en *Experiencias del pensar*, Ed. Abada, Madrid, 2014, p. 98. Trad. de Francisco de Lara).

tanto, ¿cómo traducir un texto que el filósofo redacta para sí mismo, de tal modo que ante él se encuentra en una relación mucho más libre con su propia lengua?

A propósito de la traducción, Walter Benjamin cita una sorprendente declaración de Goethe: “Nuestras traducciones, inclusive las mejores, parten de un principio erróneo: buscan que lo que lo que está escrito en sánscrito, en griego o en inglés se haga alemán, más bien que enriquecer la lengua alemana gracias al espíritu del sánscrito, del griego o del inglés. [...] El error fundamental del traductor consiste en que no hace sino mantener el estado fortuito de su propia lengua, en vez de dejarla ser potentemente conmocionada por la lengua extranjera”<sup>14</sup>. Y Benjamin agrega este simple comentario: “Por tanto, es necesario que en vez de adaptarse en el sentido del original, la traducción vaya más bien – hasta en el detalle –, a modelarse con amor, en su propia lengua, sobre la manera en que piensa y siente la lengua original”.

Por tanto, traducir es un ideal que sólo alcanzan, a veces, los más grandes poetas. Walter Benjamin piensa, ciertamente, en Hölderlin cuando escribe esto. No tengo la pretensión de dar a leer una traducción suficiente de estos primeros *Cuadernos* de Heidegger. Pero la idea que expresa Benjamin me parece que corresponde, en sumo grado, a lo que sería preciso hacer en estos casos: encontrar los medios presentes en nuestra lengua, pero no reconocidos aún plenamente, que pueden dar lugar a la recepción de un pensamiento que en su propia lengua se aventura a descubrir lo que hasta ahora no ha sido sino presentado.

¿A qué se ha consagrado Heidegger, pues, durante toda su existencia? A lo que, precisamente, toma forma, por lo pronto, en los presentes *Cuadernos*, y que denominamos *el otro comienzo del pensamiento*.

El *otro* comienzo es, en realidad, también en este caso, el comienzo del pensamiento filosófico, el que ha tenido lugar en los primeros pensadores griegos, Anaximandro, Heráclito y Parménides – pero *otro* comienzo. ¿Por qué otro? La respuesta se encuentra en *Ser y Tiempo*, donde Heidegger señala que en Parménides concretamente “el fenómeno del mundo ha sido saltado”<sup>15</sup> (como un lector desatento o demasiado apresurado puede “saltarse una página” de un libro). No se trata aquí, por cierto, de inatención o negligencia. Algo diferente está en juego, algo que continúa pesando y que es importante compensar.

Para nosotros, lo primordialmente urgente consiste en medir hasta qué punto el trabajo de Heidegger – aún hoy día – afronta dominios para los que no tenemos a

<sup>14</sup> Walter Benjamin. «La tarea del traductor». En «*Teorías de la traducción: Antología de textos*». Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca (España), 1996, pp. 345 s. Trad. de Hans Christian Hagedorn. Edición de Dámaso López García.

<sup>15</sup> *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, p. 126 (§ 21, *sub fine*). Trad. de Jorge Eduardo Rivera C. (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 17ª ed., 1993, p. 100).

nuestra disposición ni gramática ni vocabulario. En tal situación, es grande la tentación de entregarse a lo licencioso. Pero cuando se mira cómo procede Heidegger, esta tentación se derrite como la nieve bajo el sol. Heidegger, en efecto, procede con una prudencia ejemplar. El gran mérito de estos *Cuadernos* consiste, sin duda, en mostrar cómo explorar un territorio desconocido. Aquí, la noción de “camino” adquiere toda su fuerza de apertura. Si tuviera que recordar uno de los recuerdos más destacados de las conversaciones con Martin Heidegger, escogería éste, en el que él insistía sobre la fecundidad de lo que denomina *nachvollziehen* –hacer cada uno, a su turno, la experiencia de lo que ha sido hecho ejemplarmente por un *auctor* [autor], por un ser humano capaz de aumentar el tesoro de humanidad que nos es legado y del cual, inclusive si no lo sabemos, somos depositarios.

Creo que estos *Cuadernos* quedan bien caracterizados por el epígrafe que figura en el inicio del *Cuaderno V*:

*Signos en guiño,  
que hacen pasar lo que ha sido transmitido  
a los que vendrán después de nosotros*

{En el trabajo de traducción, siempre he podido contar con el saber incomparable de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Muchos amigos me han ayudado con su apoyo, sus opiniones y su conocimiento. No puedo mencionarlos a todos, pero, al menos, que sean mencionados aquí Vincent Josse, Pascal David, Guillaume Badoual, Philippe Arjakovsky, Alexandre Schild y Ingrid Auriol.

(Otoño de 2017)}<sup>16</sup>

Enviado: 16 de mayo de 2020

Aceptado: 14 de junio de 2020

---

<sup>16</sup> Los pasajes de este *Prólogo* que aparecen entre llaves [ {} ] constan sólo en el texto que el autor envió personalmente al traductor.

## TRADUÇÃO

### O conceito de tempo Conferência pronunciada para a Sociedade de Teólogos de Marburgo, julho de 1924

#### Der Begriff der Zeit Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924

135

Martin Heidegger

Tradutor:

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle

Titular do Departamento de Filosofia da USP.<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO DO TRADUTOR

A conferência *O conceito de tempo* (1924), proferida para a Sociedade de Teólogos de Marburgo, situa-se no âmbito da analítica existencial de *Ser e tempo*, portanto, no âmbito do primeiro Heidegger, em que se trata da colocação da questão do ser a partir do sentido (existencial) e, portanto, temporal do ser. Apesar das diferenças em relação a *Ser e tempo*, sobretudo no que se refere a uma definição mais clara da questão do ser, uma vez que o tema é o ser do tempo tanto como a base do modo de ser do *Dasein* (ser-aí) quanto como a consequência de suas atitudes, podemos afirmar que esta conferência já constitui uma versão condensada do tratado de 1927. As principais estruturas existenciais do ser do *Dasein* já se encontram nela delineadas. Este texto fornece uma bela amostra de como, em meados dos anos 20, Heidegger se encontrava numa intensa elaboração de sua questão filosófica fundamental.

---

<sup>1</sup> E-mail: [mawerle@usp.br](mailto:mawerle@usp.br) . Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0602-0996>

A tradução que se segue foi primeiramente publicada em 1997 em *Cadernos de tradução*, n. 2, uma publicação do Departamento de Filosofia da USP. Agradeço ao Editor Responsável, Prof. Victor Knoll, por permitir gentilmente que seja novamente publicada pela Revista Aoristo.

## O CONCEITO DE TEMPO

As reflexões que se seguem tratam do tempo. O que é o tempo?

Se o tempo encontrar seu sentido na eternidade, então deve ser compreendido a partir dela. Com isso ficam determinados o ponto de partida e o caminho desta pesquisa: da eternidade para o tempo. Este questionamento está em ordem pressuposto que dispomos do ponto de partida enunciado e que, portanto, conhecemos a eternidade e a compreendemos suficientemente. Se a eternidade for algo diferente do vazio sempre ser [*Immersein*], o  $\alpha\epsilon\iota$ , se a eternidade for Deus, então o modo inicial da observação sobre o tempo deveria permanecer por longo tempo numa aporia, porque não sabe nada de Deus, não compreende o questionamento [*Nachfrage*] por Deus. Se o acesso a Deus é a crença e se o deixar-se envolver [*Sich-einlassen*] pela eternidade nada mais é do que esta crença, então a filosofia nunca possuirá a eternidade e esta nunca poderá ser tomada metodicamente como possível indicação para a discussão sobre o tempo. Esta aporia a filosofia nunca poderá solucionar. Por conseguinte, o teólogo é o especialista adequado para tratar do tempo; e se a lembrança não é enganosa, a teologia se ocupa de diferentes modos do tempo.

*Em primeiro lugar*, a teologia se ocupa com o ser humano [*menschliches Dasein*] enquanto ser [*Sein*] perante Deus, ocupa-se com seu ser temporal em sua relação com a eternidade. Deus mesmo não necessita de teologia, sua existência não é fundamentada por meio da crença.

*Em segundo lugar*, a fé cristã deve ter em si mesma uma relação com algo que aconteceu no tempo, – como ouvimos sobre um tempo, do qual é dito: ele era o tempo, “quando o tempo foi completado...”<sup>2</sup>

O filósofo não crê. Se o filósofo questiona o tempo, ele está decidido a *compreender o tempo a partir do tempo* relacionado ao  $\alpha\epsilon\iota$ , o que parece ser a eternidade, mas apenas se mostra como um derivado do ser temporal.

O tratamento que se segue não é de tipo teológico. Se é teológico – e permanece-lhes livre tomá-lo assim – o tratamento do tempo só pode ter sentido quando torna o questionamento pela eternidade mais complexo, quando o prepara de modo adequado e o coloca autenticamente. O modo de tratar também não é filosófico, na medida em que não reivindica fornecer uma determinação do tempo válida

---

<sup>2</sup>Gal. 4, 4; Mc. 1, 15; comparar ainda Ef. 1, 9 s.



universalmente, cuja determinação devesse voltar-se para o que está atrás do tempo, em associação com as outras categorias.

As reflexões que se seguem pertencem talvez a uma *ciência prévia* [*Vorwissenschaft*], cuja tarefa engloba em si o seguinte: iniciar pesquisas sobre o que poderia finalmente significar isso que diz a filosofia, a ciência e o discurso explicativo do ser-aí [*Dasein*] sobre si mesmo e sobre o mundo. Se esclarecermos algo sobre o que é um relógio, tornar-se-á vivo o tipo de apreensão que existe na física e, com isso, o modo de como o tempo ganha a oportunidade de se mostrar. Esta ciência prévia, no seio da qual esta observação se move, vive talvez do pressuposto teimoso de que a filosofia e a ciência se movem no âmbito do conceito. Sua possibilidade consiste no fato de que cada pesquisador esclarece para si o que compreende e o que não compreende. Ela dá informações quando uma pesquisa está de acordo com as coisas – ou se se nutre de um saber palavroso tradicional e desgastado. Tais questionamentos são como um serviço de polícia para o cortejo das ciências, uma tarefa, na verdade, inferior, mas às vezes urgente, como alguns consideram. Sua relação com a filosofia é somente a de alguém que acompanha para, às vezes, fazer uma batida na casa dos antigos, para ver como estes realmente procederam. A reflexão que se segue tem em comum com a filosofia o fato de não ser teologia.

Em primeiro lugar, uma indicação prévia sobre o tempo que vem ao encontro na cotidianidade [*Alltäglichkeit*], sobre o tempo natural e sobre o tempo do mundo. O interesse sobre o que é o tempo foi na atualidade novamente despertado pelo desenvolvimento da pesquisa física em sua reflexão sobre os princípios relativos à apreensão e determinação que se deve completar ao ser a natureza medida num sistema relacional espaço-temporal. O estado atual dessa pesquisa está fixado na teoria da relatividade de Einstein. Alguns enunciados sobre ela: o espaço em si não é nada; não há espaço absoluto. O espaço somente existe por meio dos corpos e das energias que se mantêm nele. (Um antigo enunciado de Aristóteles:) Também o tempo não é nada. O tempo subsiste somente por causa dos acontecimentos que nele se desenrolam. Não há um tempo absoluto, também não há uma simultaneidade absoluta<sup>3</sup>. – Facilmente passa despercebido nessa teoria de aspecto destrutivo o elemento positivo dela: que ela justamente demonstra a invariância das equações que descrevem eventos da natureza perante transformações quaisquer.

O tempo é aquilo por onde se desenrolam os acontecimentos.<sup>4</sup> Assim Aristóteles já entendia o tempo, relacionando-o ao modo fundamental de ser do ser da natureza: a mudança, o mesclar de lugar, o mover-se: *επει ουν ου κινησιζ αναγκη τηζ κινησεωζ τι ειναι αυτον*.<sup>5</sup> “Dado que o tempo não é movimento, deve ter alguma

<sup>3</sup>Resumo concentrado de Heidegger. Cf. para isso Albert Einstein. *O fundamento da teoria da relatividade geral*. Anais de Física 49, Leipzig, 1916. Cf. ainda: *Sobre a teoria da relatividade específica e geral*, 7 ed. Braunschweig: Vieweg 1920, p. 90 ss. e 95 ss. Cf. além disso: *Quatro preleções sobre teoria da relatividade*. Braunschweig: Vieweg 1922, p. 2 (N. E. alemão)

<sup>4</sup>Comparar Aristóteles, *Física IV*, cap. 11, 219a ss.

<sup>5</sup>l.c., 219a 9s.

coisa a ver com o movimento”. O tempo primeiramente vem ao encontro no ente que se modifica; a mudança está no tempo. Como o tempo é encontrável neste modo de encontro, a saber, no por onde [*Worin*] do que se modifica? Dá-se o tempo aqui enquanto o que ele é mesmo? Pode uma explicação do tempo, que aqui se inicia, ter a garantia de que o tempo permite que os fenômenos fundamentais possam acontecer, que ele os determina em seu ser autêntico? Ou junto com a busca dos fundamentos dos fenômenos seremos remetidos a algo diferente?

Para o físico, o tempo vem ao encontro como sendo o quê? A apreensão que determina o tempo tem o caráter da mensuração. A mensuração mede o quanto tempo [*Wielange*] e o quando [*Wann*], ela mede o de-quando-até-quando [*Von-wann-bis-wann*]. Um relógio indica o tempo. Um relógio é um sistema físico, junto ao qual os sucessivos estados temporais idênticos constantemente são retomados sob o pressuposto de que este sistema físico não está submetido à mudança através de influência externa. A retomada é cíclica. Cada período tem duração temporal idêntica. O relógio fornece uma duração idêntica que constantemente se repete, a qual sempre é possível recorrer. A distribuição destes espaços de duração é indiferente. O relógio mede o tempo, na medida em que a extensão da duração de um acontecimento é comparada por idênticas sequências de estados e, a partir disso, determinada numericamente em sua quantidade.

O que experimentamos do tempo por meio do relógio? O tempo é algo no qual indiferentemente pode ser fixado um ponto de agora [*Jetztpunkt*], de modo que em dois pontos de agora diferentes um é anterior e o outro é posterior. Neste sentido, nenhum ponto de agora do tempo é privilegiado perante o outro. Ele é, enquanto agora, o possível mais cedo de um mais tarde e, enquanto o mais tarde, o mais tarde de um mais cedo. Este tempo é completamente homogêneo [*gleichartig*], homogêneo [*homogen*]<sup>6</sup>. O tempo é passível de ser medido somente quando é constituído homogeneamente. O tempo é, assim, um desenrolar, cujas fases estão numa relação mútua do mais tarde com o mais cedo. Cada mais cedo e mais tarde é determinável a partir de um agora que, no entanto, é indiferente. Se avaliamos um acontecimento por meio de um relógio, ele o torna um acontecimento expresso muito mais em referência ao seu decurso no agora do que em referência ao quanto [*Wieviel*] de sua duração. A determinação primária que o relógio toda vez alcança não é a indicação do quanto tempo [*Wielange*] nem do quanto [*Wieviel*] do tempo que passou presentemente, mas o fixar toda vez um agora. Se tiro o relógio de meu bolso, a primeira coisa que digo é: “Agora são nove horas; 30 minutos depois de algo ter ocorrido. Daqui a três horas será meio-dia.”

O tempo agora, quando olho para o relógio: O que é este agora? Agora quando o faço; agora, quando aqui a luz se apaga. O que é o agora? Disponho do agora? Sou eu o agora? Cada uma das outras pessoas é o agora? Então o tempo seria eu mesmo, e todo outro ser seria o tempo. E em nosso ser comum [*Miteinander*] seríamos o tempo –

---

<sup>6</sup>A opção pelo termo alemão *gleichartig* e a repetição talvez se destinem a reforçar a indiferenciação presente no fenômeno do tempo medido. (N. T.)

ninguém e cada um. Sou eu o agora ou somente aquele que diz o agora? Com ou sem um relógio capaz de expressar algo? Agora, de tarde, amanhã, esta noite, hoje: Aqui deparamo-nos com um relógio que o ser-aí humano desde muito tempo arranhou, o relógio natural da alternância entre o dia e a noite.

O que está em jogo no fato de o ser-aí humano ter arrumado um relógio antes de possuir relógios de bolso e relógios solares? Disponho eu do ser do tempo e me considero como estando junto ao agora? Sou eu mesmo o agora e o meu ser-aí o tempo? Ou, enfim, é o tempo mesmo que em nós arranja o relógio? Santo Agostinho levou a questão até este ponto no livro XI de suas *Confissões*, ao questionar se o espírito mesmo é o tempo. E Santo Agostinho deixou a questão por aqui: “In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior.”<sup>7</sup> Numa paráfrase: “Em ti, meu espírito, meço os tempos; a ti meço, assim como meço o tempo. Não me venha ao encontro com a pergunta: Mas como? Não me faça desviar os olhos de ti com uma falsa questão. Não vá tu mesmo por teu caminho com a confusão disso que pode interessar a ti mesmo. Em ti, digo sempre novamente, meço o tempo; as coisas que vem ao encontro e passam levam-te a uma disposição [*Befindlichkeit*] que permanece, enquanto elas somem. A disposição meço no ser-aí presente, não as coisas, que passam para que ela possa primeiramente nascer. O meu encontrar-me [*mich befinden*] próprio, eu repito, meço quando meço o tempo.”

A questão acerca do que é o tempo levou nossa observação para o ser-aí, se por ser-aí se entende o ente em seu ser que conhecemos como vida humana; este ente em seu *ser cada vez* [*Jeweiligkeit*] de seu ser, o ente que cada um de nós mesmos é, que atinge a cada um de nós no enunciado fundamental: eu sou. O enunciado “eu sou” é o autêntico enunciado do ser, do caráter do ser-aí do homem. Este ente está no ser cada vez enquanto algo que é meu [*in der Jeweiligkeit als meiniges*].

Mas era necessária toda esta reflexão complicada para chegar ao ser-aí? Não seria suficiente a indicação de que os atos da consciência, os acontecimentos da alma, estão no tempo – também quando estes atos se voltam para algo que sequer é determinado pelo tempo? Trata-se de um rodeio. Mas na pergunta pelo tempo reside a possibilidade de alcançar uma tal resposta, para que baseado nela os distintos modos de ser temporal sejam compreensíveis; e para que junto a isso possa desde a sua origem ficar clara a possível relação entre o que está no tempo e o que é a autêntica temporalidade.

O tempo natural enquanto algo já há muito tempo conhecido e discutido até agora forneceu o terreno para a explicação do tempo. Supondo que o ser humano

---

<sup>7</sup>Augustinus, *Confessiones*. Livro XI, cap. 27, resp.36. Sanctio Aurelli Augustini opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem. Editio novissima, emendata et auctior, accurante Migne. Parisiis 1841. tomo I, p.823 s.

esteja de modo privilegiado no tempo, de modo que a partir dele possa ser deduzido o que é o tempo, deveria este ser-aí então ser caracterizado segundo as determinações fundamentais de seu ser. Então deveria o ser temporal – entendido adequadamente – ser o enunciado fundamental do ser-aí em referência a seu ser. Mas, mesmo assim, há a necessidade de uma indicação prévia sobre algumas estruturas fundamentais do ser-aí mesmo.

1. O ser-aí é o ente caracterizado como *ser-no-mundo* [*In-der-Welt-sein*]. A vida humana não é qualquer sujeito que necessita fazer uma magia para poder entrar no mundo. Ser-aí enquanto ser-no-mundo significa: estar de tal modo no mundo que este ser designa: lidar com o mundo; permanecer nele num modo de fazer algo, de realizar, de efetuar, mas também de contemplar, de questionar e de determinar por observação e comparação. O ser-no-mundo é caracterizado como *cuidar* [*Besorgen*].

2. O ser-aí enquanto este ser-no-mundo é assim numa unidade *ser-com-os-outros* [*Mit-einander-sein*], estar com outros: ter com os outros o mesmo mundo, encontrar-se com os outros, estar com os outros no modo do ser-para-os-outros [*Für-einander-sein*]. Mas este ser-aí é imediatamente ser disponível [*Vorhandensein*] para os outros, a saber, também como uma pedra que está aí, que não possui um mundo e não cuida de um mundo.

3. Estar com os outros num mundo, tê-los como outros apresenta uma privilegiada determinação de ser. O modo fundamental do ser-aí no mundo, aquilo que os seres-aí possuem conjuntamente, é o *falar* [*Sprechen*]. Falar, visto de modo completo, é: ex-pressando-se *com* um outro falar *sobre* algo [*sich aussprechendes mit einem Anderen über etwas Sprechen*]. No falar se desenrola com maior peso o ser-no-mundo do homem. Disso já sabia Aristóteles. No modo como o ser-aí no seu mundo fala sobre o modo de lidar com o seu mundo está dada uma *auto explicação do ser-aí* [*Selbstausslegung des Daseins*]. Isto designa como o ser-aí toda vez se compreende a si mesmo, como ele se vê. Na conversa com os outros, naquilo que se conversa pelos cantos, reside sempre a auto explicação [*Selbstausslegung*] do presente, que se mantém nesta conversa.

4. O ser-aí é um ente que se determina como um “eu sou”. Para o ser-aí é constitutivo o *ser cada vez* [*Jeweiligkeit*] do “eu sou”. Do mesmo modo, o ser-aí é também primariamente, enquanto ser-no-mundo, *meu ser-aí*. Ele é *sempre próprio e enquanto próprio cada vez ele* [*je eigenes und als eigenes jeweiliges*]. Se este ente deve ser determinado em seu caráter de ser, então não pode haver abstração do ser cada vez enquanto sempre meu. *Mea res agitur*. Todos os caracteres fundamentais devem, assim, encontrar-se no ser cada vez enquanto *algo que é sempre meu* [*je meiniges*].

5. Na medida em que o ser-aí é um ente que eu sou, e imediatamente é determinado como ser-com-os-outros, geralmente e em média não sou eu mesmo, mas sim os outros; estou com os outros e os outros igualmente com os outros. Ninguém na cotidianidade é ele mesmo. O que e como ele é, isto não é ninguém: ninguém e, contudo, todos um com o outro. Todos que não são eles mesmos. Este ninguém, do qual na *cotidianidade* [*Alltäglichkeit*] todos nós vivemos, é o “se” [*Man*]. Diz-se, ouve-se,

é se a favor, cuida-se de algo. Na tenacidade do império deste se [*Man*] residem as possibilidades de meu ser-aí e, saindo desta nivelção, o “eu sou” é possível. Um ente que é a possibilidade do “eu sou” é enquanto tal geralmente um ente que *se é*.

6. O ente assim caracterizado é tal que, em seu ser-no-mundo cotidiano e que lhe pertence a cada vez, *importa-lhe o seu ser* [*auf sein Sein ankommt*]. Assim como no falar sobre o mundo reside um autoexpressar-se do ser-aí sobre si mesmo, do mesmo modo *todo lidar que cuida de* [*alles besorgende Umgehen*] é um *cuidar do ser do ser-aí* [*Besorgen des Seins des Daseins*]. Com o que lido, com o que me ocupo, a que se prende minha profissão sou conscientemente eu mesmo e nisso se desenrola o meu ser-aí. A *preocupação* [*Sorge*] pelo ser-aí toda vez já estabeleceu uma *preocupação pelo ser*, tal como isso é conhecido e compreendido na explicação imperante do ser-aí.

7. Na medianidade [*Durschnittlichkeit*] do ser-aí cotidiano não há uma reflexão sobre o eu e sobre o próprio e, mesmo assim, o ser-aí tem-se a si mesmo. Ele *se encontra* [*befindet*] junto a si mesmo. Ele se encontra [*trifft an*] a si mesmo junto com o que lida comumente.

8. O ser-aí não se pode comprovar como ente, nem sequer se pode mostrar. A relação primária com o ser-aí não é a contemplação, mas o fato de “que é” [*es sein*]. O experimentar-se a si mesmo, tanto quanto o falar sobre si mesmo, a auto explicação, é somente um determinado modo privilegiado no qual o ser-aí cada vez se possui. Medianidade é a explicação do ser-aí que é dominada pela cotidianidade, que vem daquilo que se pensa de modo tradicional sobre o ser-aí e a vida humana, que vem do impessoal [*Man*] e da tradição.

141

Na indicação destes caracteres de ser tudo foi estabelecido sob o pressuposto de que este ente é acessível nele mesmo para uma pesquisa *interpretativa* voltada para o seu ser. Este pressuposto é certo ou ele pode ser tornado algo titubeante? De fato. Mas esta dificuldade não surge porque a observação psicológica do ser-aí conduz a uma escuridão. Uma dificuldade muito mais séria do que esta, de que o conhecimento humano é limitado, deve ser aclarada, e certamente para que não tentemos escapar da aporia e possamos trazer-nos a possibilidade de apreender *o ser-aí na autenticidade* [*Eigentlichkeit*] de seu ser.

A *autenticidade do ser-aí* é o que constitui a mais extrema *possibilidade de ser* [*Seinsmöglichkeit*] do ser-aí. Por meio desta extrema possibilidade do ser-aí, o ser-aí é determinado de modo primário. A autenticidade enquanto possibilidade extrema de ser do ser-aí é a determinação de ser [*Seinsbestimmung*] em cuja determinação todos os caracteres acima citados são o que são. A aporia da apreensão do ser-aí não se funda na limitação, incerteza e incompletude da faculdade de conhecimento, mas no ente mesmo que deve ser conhecido: numa possibilidade fundamental de seu ser.

Entre outras coisas, foi citada a determinação: O ser-aí está no ser cada vez; na medida em que é o que pode ser, o ser-aí sempre é algo que é meu. A determinação é neste ser uma determinação que o perpassa e que o constitui. Quem simplesmente passa por esta determinação perdeu junto ao seu tema aquilo sobre o que está falando.

Mas como deve ser conhecido este ente em seu ser, antes de ele chegar ao seu término? Pois com o meu ser eu ainda estou a caminho. Sempre é algo que ainda não terminou. No final, quando o ser-aí finalmente chegou a um fim, ele justamente já não é mais. Perante este fim, o ser-aí nunca é autenticamente o que pode ser; e se ele o é, já não é mais.

O ser-aí não é capaz de substituir em sentido autêntico outro ser-aí? A informação sobre o ser-aí dos outros que estavam comigo e que chegaram ao fim é uma péssima informação. O ser-aí de repente não é mais. O seu fim decerto seria o nada. Por isso, o ser-aí dos outros não pode, em sentido autêntico, substituir o ser-aí, caso o ser cada vez [*Jeweiligkeit*], enquanto o ser meu, deva ser assegurado. O ser-aí dos outros eu nunca possuo de modo originário, segundo o único modo adequado de possuir do ser-aí: o outro, eu nunca *sou*.

Quanto menos pressa houver em passar despercebidamente por esta aporia, quanto mais tempo nos mantermos nela, tão mais claro será: nisso que para o ser-aí se prepara esta dificuldade se mostra a mais extrema possibilidade. O fim do ser-aí, minha morte, não é algo junto a que se completa um conjunto de transcursos, mas uma possibilidade, da qual o ser-aí sabe duma ou doutra maneira: a extrema possibilidade de si mesmo, que ele apreende quando a assimila antecipadamente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se encontrar com a sua morte enquanto a extrema possibilidade dele mesmo. Esta extrema possibilidade possui o caráter antecipatório na consciência [*Gewisheit*], e esta consciência é, por seu lado, caracterizada por meio de uma completa indeterminação. A auto explicação do ser-aí, que em termos de consciência e autenticidade ultrapassa todo e qualquer enunciado, é a explicação de sua morte, a *consciência indeterminada da possibilidade mais própria de estar-no-fim* [*Zu-Ende-seins*].

O que isso tem em comum com o nosso questionamento sobre o que é o tempo e especialmente com a próxima questão, sobre o que é o ser-aí no tempo? O ser-aí, sempre estando em seu cada vez ser do ser dele mesmo, sabe sobre sua morte e isto também quando não quer saber nada de si. O que é isso: *sempre possuir a própria morte? É um antecipar* [*Vorlaufen*] *do ser-aí em relação a seu passar* [*Vorbei*] *enquanto uma possibilidade extrema de si mesmo que se antecipa na consciência e numa completa indeterminação. Ser-aí enquanto vida humana é primariamente poder ser, o ser da possibilidade do passar apreendido pela consciência e que é ao mesmo tempo indeterminado.*

O ser da possibilidade é, junto a isso, sempre a possibilidade de saber acerca da morte, geralmente no sentido: eu já sei, mas não penso nisso. Sobre a morte eu geralmente sei no sentido de um saber que reprimo. Enquanto explicação do ser-aí possuo este saber sempre à mão, para disfarçar esta possibilidade de meu ser. O ser-aí tem a possibilidade própria de fugir de sua morte.

Este passar [*Vorbei*], ao qual me antecipo, possibilita, neste meu antecipar, uma descoberta: trata-se do *meu* passar. Enquanto este passar, ele revela o meu ser-aí como de repente não estando mais aí; de repente não estou mais aí presente junto a estas ou aquelas coisas, junto a estes ou aqueles seres humanos, junto a estas vaidades, a estes

sofismas e a estas verbosidades. O passar desnuda tudo o que é familiar e todas as atividades, o passar toma tudo junto consigo para dentro do nada. O passar não é um dado, não é um incidente em meu ser-aí. Pois o passar é o *seu passar* e não algo [Was] que nele acontece e que lhe aplica um golpe a ponto de modificá-lo. Este passar não é um o que [Was], mas um como [Wie] e, na verdade, o autêntico como de meu ser-aí. Este passar, ao qual posso me antecipar enquanto algo que é meu, não é um o que, mas o como de meu ser-aí pura e simplesmente.

Na medida em que o antecipar ao passar apreende o ser-aí no como de seu cada vez ser, o ser-aí torna-se propriamente transparente em seu como. O antecipar-se ao que passa é o pôr-se em marcha [Anlaufen] do ser-aí contra a sua extrema possibilidade; e na medida em que este “iniciar a marcha contra” é sério, o ser-aí, neste caminhar, é jogado de volta no ainda estar-aí [Noch-dasein] dele mesmo. É o voltar do ser-aí para a sua cotidianidade que ainda é, de tal modo que o passar enquanto autêntico como [Wie] também descobre a cotidianidade em seu como, joga-a de volta no como a partir de suas ocupações e empreendimentos. Tudo o que se refere ao o que [Was] e todas as preocupações e planos trazem o ser-aí de volta para o como.

Este passar de [Vorbei-von], enquanto o como [Wie], traz involuntariamente o ser-aí para a sua única possibilidade que é dele mesmo, deixa o ser-aí totalmente entregue a si mesmo. Este passar faz com que o ser-aí, enquanto está no próprio centro da glória de sua cotidianidade, fique na não-familiaridade [Unheimlichkeit]. O antecipar, na medida em que oferece a extrema possibilidade ao ser-aí, é a execução fundamental da explicação do ser-aí. O antecipar abarca a visada fundamental sob a qual o ser-aí se estabelece. Ele mostra ao mesmo tempo: a categoria fundamental deste ente é o como [Wie].

Talvez não seja um acaso Kant determinar o princípio de sua ética de tal modo que a designamos como sendo formal. Talvez ele soubesse, a partir de um parentesco com o ser-aí mesmo, que se tratava do como. Somente para os profetas de hoje permanece reservada a tarefa de organizar o ser-aí de tal modo que o como fique encoberto.

O ser-aí está autenticamente junto a ele mesmo, é autenticamente existente quando se mantém neste antecipar. *Este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro [Zukunft] do próprio ser-aí.* No antecipar, o ser-aí é o seu futuro, de tal modo que neste ser futuro [Zukunftsein] ele volta para o seu passado e seu presente. O ser-aí, apreendido em sua extrema possibilidade de ser, é o próprio tempo, não o que está no tempo. O ser futuro assim caracterizado, enquanto o autêntico como do ser temporal [Zeitlichseins], é o modo de ser do ser-aí no qual e a partir do qual ele se dá o seu tempo. Eu tenho tempo quando no antecipar me mantenho em meu passar. Todo palavreado no qual o ser-aí se mantém, toda correria, toda ocupação, todo barulho e toda agitação desmoronam. Não ter tempo significa lançar o tempo no péssimo presente do dia-a-dia. O ser futuro dá tempo, forma o presente e permite que o passado seja retomado no como de seu ser vivido [Gelebtseins].

Visto a partir do tempo isto significa: *o fenômeno fundamental do tempo é o futuro.* Para perceber isso e não para simplesmente divulgá-lo como um paradoxo

interessante, deve o ser-aí, que é cada vez, manter-se em seu antecipar. Nisto revela-se: o originário lidar com o tempo não é um medir. O voltar atrás [*Zurückkommen*] no antecipar já é ele mesmo o como do cuidar, junto a que eu justamente me demoro. Este voltar atrás nunca pode ser o que se designa como sendo o que é cansativo, o que se deixa consumir e o que já está gasto. O ser cada vez é caracterizado pelo fato de que no antecipar ao autêntico tempo ele dispõe cada vez de todo tempo para si. O tempo nunca será longo, porque originariamente o tempo não tem extensão. O antecipar na direção de [*Vorlaufen-zu*] desmorona por si se for compreendido como pergunta pelo quando [*Wann*] e pelo quanto tempo ainda [*Wie-lange-noch*] do que passa, porque as interpelações ao passar, no sentido do quanto tempo ainda e do quando, não estão de modo algum no passar segundo as possibilidades caracterizadas; estas interpelações se agarram justamente no não-ter-passado-ainda [*Noch-nicht-vorbei*], elas se ocupam com o que para mim possivelmente ainda fica. Este questionamento não apreende a indeterminação da consciência do passar, mas pretende justamente determinar o tempo indeterminado. Tal questionamento é um querer partir do passar para o que ele é: indeterminado e, enquanto indeterminado, consciente. Tal questionamento é tampouco um antecipar em relação ao passar, na medida em que organiza a fuga característica perante o passar.

O antecipar apreende o passar enquanto a autêntica possibilidade de cada instante, enquanto a consciência agora. O ser futuro, enquanto possibilidade do ser-aí, enquanto alguém que é cada vez, dá tempo, porque ele mesmo é o tempo. Assim, logo torna-se visível que a questão pelo quanto [*Wieviel*] do tempo, pelo quanto tempo [*Wielange*] e pelo quando [*Wann*], na medida em que a futuridade [*Zukunftigkeit*] é autenticamente o tempo, que esta questão pelo tempo deve permanecer inadequada. Somente quando digo: ao calcular o tempo, o tempo propriamente não tem tempo, tenho um enunciado adequado.

Mesmo assim, aprendemos a conhecer o ser-aí, que propriamente deve ser o tempo, calculando o tempo e, inclusive, medindo-o com o relógio. O ser-aí está aí com o relógio, mesmo que geralmente esteja aí apenas no cotidiano, dia e noite. O ser-aí calcula e pergunta pelo quanto do tempo, não está, portanto, nunca junto ao tempo na autenticidade. Questionando pelo quando e pelo quanto tempo, o ser-aí perde o seu tempo. O que está em jogo nesta questão que se refere à perda de tempo? Para onde se vai o tempo? Justamente o ser-aí que calcula o tempo, que vive com o relógio na mão, este ser-aí que calcula o tempo fala constantemente: eu não tenho tempo. Será que ele não se revela a si mesmo quando revela o que faz com o tempo, na medida em que é ele mesmo o tempo? Perder o tempo e, assim, adquirir um relógio! Não emerge aqui a falta de familiaridade do ser-aí?

A questão pelo quando do indeterminado passar e, em geral, pelo quanto do tempo é a questão pelo que ainda fica para mim, pelo que ainda fica como presente. Conduzir o tempo para o quanto significa: tomá-lo enquanto um agora da presença. Questionar o quanto do tempo significa emergir na ocupação [*Besorgen*] de um o que [*Was*] presentificado. O ser-aí escapa do como e se entrega ao o que cada vez presentificado. O ser-aí é o que ele ocupa; o ser-aí é a sua presença. Tudo o que vem



ao encontro no mundo, vem-lhe ao encontro como o que se mantém no agora; assim o tempo propriamente lhe vem ao encontro, tempo que é sempre o ser-aí, mas enquanto um presente [*Gegenwart*].

O ocupar-se [*Besorgen*] enquanto emergir na presença está, não obstante enquanto preocupação [*Sorgen*], junto a um ainda não [*Noch-nicht*] que deve, por isso, apenas ser realizado na preocupação. O ser-aí também na presença de seu ocupar-se com algo é o tempo completo, tanto que não consegue livrar-se do futuro. O futuro, ao qual se prende a preocupação, não é agora o autêntico ser futuro do passar, mas o futuro que se forma na presença mesma enquanto algo que é seu, porque o passar enquanto o autêntico futuro nunca pode ser presente. Se ele o fosse, então seria o nada. A futuridade [*Zukunftigkeit*], à qual se prende a preocupação, é tal graças à presença. E o ser-aí, que emerge no agora do mundo presente, quer tampouco acreditar nisso, tanto que se afastou da autêntica futuridade e diz que agarrou o futuro em vista da preocupação pelo desenvolvimento humano, pela cultura etc.

O ser-aí, enquanto presença ocupante, mantém-se junto àquilo que cuida [*besorgt*]. Ele fica enfasiado junto ao o que, enfasiado por ter de preencher o dia. Para o ser-aí como ser presente que nunca tem tempo, para este ser-aí o tempo repentinamente se torna algo longo. O tempo se torna vazio porque o ser-aí, ao questioná-lo por meio do quanto, de antemão o tornou longo, enquanto que o constante voltar atrás, no antecipar ao passar, não se torna nunca cansativo. O ser-aí pretende que constantemente coisas novas venham ao encontro na própria presença. Na cotidianidade o acontecimento do mundo vem ao encontro no tempo, na presença. O cotidiano vive junto ao relógio, isto quer dizer: o cuidar é referido ao agora num processo sem fim; quer dizer: agora, do agora até depois, para um próximo agora.

Ser-aí, determinado enquanto ser-com-o-outro, designa imediatamente: ser conduzido pela explicação dominante que o ser-aí dá de si mesmo, a partir do que *se* pensa, a partir da moda, das tendências, a partir do que está acontecendo no momento: a tendência que não é tendência, isto que é a moda: ninguém. O ser-aí na cotidianidade não é o ser que *eu* sou, a cotidianidade do ser-aí é muito mais aquele ser que *se* é. E por isso o ser-aí é o tempo, no qual *se* está com os outros: o tempo do “se”. O relógio que *se* possui, cada relógio, indica o tempo do estar-com-o-outro-no-mundo [*Miteinander-in-der-Welt-sein*].

Encontramos na pesquisa historiográfica fenômenos relevantes, mas ainda totalmente não esclarecidos, como os das gerações e os das relações entre as gerações que estão associados a estes fenômenos. O relógio indica o agora, mas nenhum relógio jamais indicou o futuro ou o passado. Toda medição de tempo designa: trazer o tempo para o quanto. Se com o relógio determino o acontecer futuro de um evento, então não penso no futuro, mas determino o quanto tempo de meu esperar agora até aquele agora antecipado. O tempo que um relógio torna acessível é visto como presente. Se tentarmos tomar o tempo a partir do tempo da natureza, então o *vuv* é o *μετρον* para o passado e para o futuro. Então o tempo já é explicado como presente, o passado é interpretado como não sendo mais presente [*Nicht-mehr-Gegenwart*] e o futuro é

interpretado como um indeterminado ainda não presente [*Noch-nicht-Gegenwart*]: o passado não é retornável, o futuro é indeterminado.

Por isso, a cotidianidade fala de si como sendo o lugar onde a natureza constantemente vem ao encontro. Os acontecimentos são no tempo, isso não significa: eles possuem tempo, mas significa que vem ao encontro aparecendo segundo o ser-aí que passa por um presente. Este tempo presente é explicitado enquanto uma sequência de transcurtos, que constantemente transcorre no agora; uma sequência da qual se diz: a direção é única e não retornável. Todo acontecimento se desenrola num futuro sem fim e num passado que não é mais retornável.

Nesta explicação dois pontos são característicos: 1. a irreversibilidade [*Nicht-Umkehrbarkeit*], 2. a homogeneização segundo pontos de agora.

A *irreversibilidade* compreende em si aquilo que esta explicação ainda consegue agarrar do autêntico tempo. É isto que sobra da futuridade como fenômeno fundamental do tempo enquanto ser-aí. Esta observação olha do futuro para o presente e deste vai atrás do tempo decorrido no passado. A determinação do tempo em sua irreversibilidade se funda no fato de o tempo ter sido antes transformado.

A *homogeneização* é uma identificação do tempo ao espaço, um presente [*Präsenz*] pura e simplesmente; a tendência de propagar todo tempo a partir de um presente. O tempo é completamente matematizado pela coordenada *t* junto às coordenadas espaciais *x*, *y*, *z*. Ele não é reversível. Esta é a única afirmação na qual o tempo ainda se anuncia em palavras, em que se opõe a uma completa matematização. O antes e o depois não são necessariamente mais cedo e mais tarde, não são modos de temporalidade. Na sequência numérica, por exemplo, o 3 antecede o 4, o 8 é depois do 7. O 3 não é, no entanto, mais cedo do que o 4. Os números não são algo mais cedo ou algo mais tardio, porque eles, na verdade, não estão no tempo. Mais cedo e mais tarde são um antes e um depois bem determinados. Se o tempo é definido como tempo do relógio, então fica mesmo perdida a esperança de tentar chegar ao seu sentido originário.

Mas o fato de o tempo em primeiro lugar e quase sempre ser definido assim reside no próprio ser-aí. O ser cada vez [*Jeweiligkeit*] é constitutivo. O ser-aí é o ser dele em sua autenticidade somente enquanto ser possível. O ser-aí na maioria das vezes está aí na cotidianidade, cuja cotidianidade mesma, no entanto, somente pode ser compreendida como a temporalidade determinada, que diante da futuridade é algo que escapa quando é confrontada com o autêntico tempo do ser futuro do passar. O que o ser-aí diz acerca do tempo, diz a partir da cotidianidade. O ser-aí preso à sua cotidianidade diz: o passado é o que passou, ele não é retornável. Isto é o passado do presente do dia-a-dia, que se mantém no presente de seus empreendimentos. Por isso, o ser-aí, assim determinado pelo presente, não enxerga o passado.

A consideração sobre a história, que no presente cresce, somente vê nela empreendimentos não retornáveis: isso que já foi. A observação de algo que já foi é inescapável. Ela se perde na matéria. O fato de esta história e temporalidade do presente não alcançar o passado somente significa que ela possui um outro presente. O passado permanecerá trancado para um presente até o momento em que o ser-aí

mesmo for histórico. Mas o ser-aí é em si mesmo histórico na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, o ser-aí é o seu passado; ele volta a este no como. O modo do voltar atrás é, entre outras coisas, a consciência [*Gewissen*]. Somente o como pode ser retomado. Passado - experimentado como autêntica historicidade - é tudo menos o passar. Ele é algo para o qual sempre posso retornar.

A geração de hoje acha que está junto à história, acha inclusive que está abarrotada de história. Ela se queixa do historicismo [*Historismus*] - *lucus a non lucendo*<sup>8</sup>. Denomina-se algo como sendo história, mas que, na verdade, nem é história. Porque tudo emerge na história, deveríamos, assim fala o presente, voltar ao supra histórico [*Übergeschichtlichen*]. Já não é suficiente o ser-aí de hoje se perder na presente pseudo-história, ele necessita ainda utilizar o resto de sua temporalidade (isto é, de ser-aí) para se furta totalmente ao tempo, ao ser-aí? E neste fantástico caminho para a supra temporalidade deve a intuição de mundo [*Weltanschauung*] ser achada (isto é, a não familiaridade, que perfaz o tempo do presente)!

A explicação comum do ser-aí ameaça com o relativismo. A angústia diante do relativismo, porém, é a angústia diante do ser-aí. O passado, enquanto autêntica história, é retomável no como. *A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado da hermenêutica.* Ele diz algo sobre o ser do ser-aí, que é a historicidade mesma. A filosofia nunca saberá o que é a história enquanto continuar a classificá-la como um objeto de observação do método. O segredo da história reside na questão de saber o que significa *ser* histórico [*was es heißt, geschichtlich zu sein*].

147

Em resumo, podemos dizer: tempo é ser-aí. Ser-aí é o meu cada vez ser, e este pode ser o meu cada vez ser no futuro, no antecipar ao passar consciente, mas indeterminado. O ser-aí sempre está num modo de seu possível ser temporal. O ser-aí é o tempo, o tempo é temporal. O ser-aí não é o tempo, mas a temporalidade. O enunciado fundamental: *o tempo é temporal*, é, por isso, a autêntica determinação - e ele não é uma tautologia, porque o ser da temporalidade significa uma realidade desigual. O ser-aí é o seu passar, é a sua possibilidade no antecipar a este passar. Neste antecipar sou eu o tempo autenticamente, tenho o tempo. Na medida em que o tempo sempre é meu, existem muitos tempos. O tempo é destituído de sentido; tempo é temporal.

Se o tempo é assim compreendido enquanto ser-aí, então apenas se esclarece o que significa o tradicional enunciado sobre o tempo, quando se diz: o tempo é o adequado *principium individuationis*. Compreende-se isso geralmente como uma sucessão irreversível, como tempo presente e tempo natural. Mas em que medida o tempo, enquanto algo autêntico, é o princípio da individuação, isto é, a partir de onde o ser-aí está no ser cada vez? No ser futuro do antecipar, o ser-aí que está na medianidade é ele mesmo; no antecipar, o ser-aí torna-se visível enquanto o único ser

---

<sup>8</sup>"Bosque por não reluzir". É uma expressão empregada para se referir a algo que não faz sentido, pois afirma que duas coisas estão relacionadas porque tem significados opostos (N. T.)

que é desta vez [*Diesmaligkeit*] em seu único destino [*Schicksal*] na possibilidade de seu único passar. Esta individuação tem a peculiaridade de não deixar nada chegar a uma individuação, no sentido da formação fantástica de existências singulares; todo querer destacar-se [*Sich-heraus-nehmen*] ela joga por terra. Ela individualiza no sentido de tornar todos iguais. Junto à morte toda pessoa é trazida para o como, para que cada um possa ser igual; é trazida para uma possibilidade segundo a qual ninguém se distingue; é trazida para o como [*Wie*], quando todo o que [*Was*] vira pó.

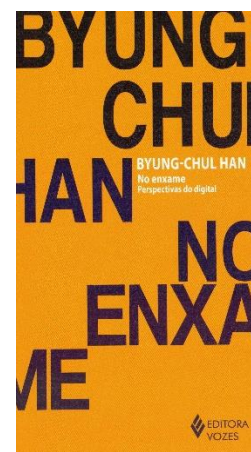
Por fim, uma amostra da historicidade e da possibilidade de retomada. Aristóteles costumava em seus escritos acentuar fortemente que o importante é a *παιδεία* adequada, a originária segurança num assunto, que cresce a partir de uma familiaridade com a questão mesma, a segurança no adequado lidar com a questão. Para corresponder ao caráter de ser do que aqui é tema, devemos falar temporalmente sobre o tempo. Queremos retomar temporalmente a questão sobre o tempo. O tempo é o como. Se perguntamos pelo que é o tempo, então não devemos agarrar-nos antecipadamente e rapidamente a uma resposta – isto ou aquilo é o tempo – que sempre designa um o que.

Não olhemos para a resposta, mas retomemos a pergunta. O que aconteceu com a pergunta? Ela transformou-se. O que é o tempo? Transformou-se em: quem é o tempo? Mais precisamente: somos nós mesmos o tempo? Ou mais precisamente ainda: sou eu o meu tempo? Com isso me aproximo ao máximo dele, e se compreendemos adequadamente a questão, então tudo o que está envolvido com ela se tornou algo sério. Portanto, tal pergunta é o mais adequado modo de acesso e modo de lidar com o tempo como também com o que é sempre meu. Então o estar-aí [*Dasein*] seria ser questionador [*Fraglichsein*].

Submetido: 14 de outubro de 2020

Aceito: 14 de novembro de 2020

## RESENHA



HAN, Byung-Chul. *No exame: perspectivas do digital*. 149  
Trad. Lucas Machado Petrópolis: Vozes, 2019, 134p.

Paula F. Goulart  
Universidade de Brasília - UNB<sup>1</sup>

Byung-Chul Han nasceu na Coreia do Sul, em 1959. Estudou Filosofia na Universidade de Friburgo, e Literatura Alemã e Teologia na Universidade de Munique. Em 1994, concluiu o doutorado, com uma tese sobre Martin Heidegger, em Friburgo. Lecionou em diversas universidades alemãs. Atualmente, é autor de diversos livros sobre a sociedade contemporânea.

O livro é composto de um prefácio, seguido de dezesseis capítulos: *Sem respeito; Sociedade da indignação; No exame; Desmediatização; O Hans Esperto; Fuga na imagem; Do agir ao passar de dedos; Do camponês ao caçador; Do sujeito ao projeto; Nomos da Terra; Fantasmas Digitais; Cansaço da informação; Crise da representação; De cidadãos a consumidores; Protocolamento total da vida e Psicopolítica*. Os capítulos se relacionam, mas são independentes entre si. Recomendo a leitura do prefácio, que apresenta um diagnóstico social, elaborado pelo autor em face à ampliação do acesso e da criação

<sup>1</sup> E-mail: [paulie.goulart@gmail.com](mailto:paulie.goulart@gmail.com) . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5453-9867>

de um mundo digital. Aliás, o conteúdo do livro não só aprofunda o diagnóstico apresentado, sucintamente, no prefácio, mas também apresenta alguns prognósticos sociais.

Para facilitar a compreensão dos leitores e a organização textual, eu agrupei os capítulos por meio de três grandes eixos temáticos, inter-relacionados: a caracterização da comunicação e da sociedade digitais; a condição humana na perspectiva do digital e, por fim, alguns dos efeitos dessa nova forma de vida.

*Ausência de corporeidade e de taticidade.* A característica mais imediata e proeminente da comunicação digital consiste na perda dos aspectos da corporeidade e da taticidade [Taktilität]. A comunicação verbal é apenas um dos componentes da comunicação humana ao vivo, que pressupõe, também, os elementos não verbais como a gesticulação, as expressões faciais, o tom de voz, as percepções olfativas, a linguagem corporal, dentre outros. Sem dúvida, esse é o preço que se paga pela eficiência e pela comodidade que a comunicação digital promove.

*Totalização do imaginário.* Ante a proeminência, especialmente, do visual nas comunicações digitais, o autor nota a tendência ao descolamento, à desconstrução do real, paralelamente ao movimento de totalização do imaginário. (HAN, 2019, p.45) A comunicação digital fomenta a criação de uma pretensa realidade imaginada, que se contrasta com a realidade efetiva.

*Distanciamento das pessoas.* Para o autor, os dispositivos digitais que têm telas em sua composição, como, por exemplo, os *smartphones*, são verdadeiros espaços de espelhamento narcisístico, lugar propício ao exercício da imaginação. O autor se refere aqui aos processos de filtragem e de recomendação de informação, promovidos por algoritmos capazes de traçar o perfil do usuário da internet, por meio de informações das redes sociais, do histórico de buscas e dos acessos, por exemplo. Disso decorre o fomento de um espaço de positividade e de identidade constantemente reforçado. A alteridade, a negatividade, o confronto com ideias contrastantes, com a diferença e com o inesperado são impossibilitados.

*Perda da mediação ("desmediação"):* aspectos das temporalidades. A temporalidade da comunicação digital é o presente, tendo em vista o fato de que se caracteriza pela produção, envio e recepção de dados e de informações sem mediação. A temporalidade da comunicação digital conforma diversos processos e aspectos da vida humana. O autor elegeu e dissertou sobre alguns deles: a temporalidade do trabalho; a temporalidade da narrativa e da enumeração; a temporalidade da política. Em todas essas dinâmicas temporais, o uso massivo das novas tecnologias instaurou profundas modificações, relacionadas aos conceitos de eficiência, de transparência, de confiança e de responsabilidade.

*A dupla via da comunicação digital.* Além de promover e instaurar a imediatividade e a transparência, a perda da mediação acarretou, também, a possibilidade de todos serem emissores e destinatários. Se as mídias analógicas ("mídias de massa") como o rádio ou a televisão foram caracterizadas pela passividade dos ouvintes ou dos telespectadores, a comunicação digital ("mídias

## RESENHA

HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital.*

digitais”) promove a democratização da produção de mensagens. “Somos simultaneamente consumidores e produtores. Esse duplo papel aumenta enormemente a quantidade de informação”. (HAN, 2019, p.36)

*Ausência de respeito.* Em alemão, respeito (*Rücksicht*) pode significar, também, olhar para trás (*Zurückblicken*). Respeitar significa controlarmos o nosso observar (*Hinsehen*), de maneira a não ultrapassar, ou seja, de maneira a mantermos distância da esfera íntima de outrem. Esse distanciamento é pressuposto da separação entre o que se chama de esfera pública e de esfera privada. A sociedade e a comunicação digitais sublimaram tal distância: a dicotomia entre as esferas públicas e privadas se dissolveu e essas esferas se tornaram uma só.

*O surgimento do Shitstorm e do enxame digital.* Para o autor, a comunicação anônima, por vezes, toma a forma de *Shitstorm*. Trata-se de um fenômeno próprio da comunicação digital, que consiste no poder de emitir sons, pretensamente, no poder falar e ser ouvido. Como a comunicação digital é marcada pela imediaticidade, esse poder de emitir sons se torna uma descarga instantânea de afetos. Tal descarga afetiva advém do enxame digital, que consiste no conjunto de indivíduos singularizados e anônimos que reivindicam e exercem o seu poder de fala.

Na era da comunicação e dos meios digitais a atrofia da mão é um efeito da liberação do fardo do trabalho braçal, manual. O autor relaciona a atrofia das mãos à atrofia do pensar, tendo por inspiração o pensamento heideggeriano. A mão, o corpo e o pensamento fariam parte do âmbito da ordem terrena (“*nomos* da Terra”). O autor pensa essa imagem heideggeriana em contraste com o âmbito digital, que tende a substituí-la. Na ordem terrena há a ação. Na digital, a operação. Na ordem terrena há a reflexão. Na digital, o cálculo. Na ordem terrena há a verdade. Na digital, a transparência. Na ordem terrena há o conhecimento. Na digital, há a informação. Na ordem terrena há o narrar. Na digital, o contar.

Atualmente, não há o cultivo da linguagem nem da paciência, nem do pensamento, nem da tolerância em se conviver com a ambiguidade e com o por vir. Não há mais submissão à ordem terrena. Para o autor, não somos mais sujeitos, “mas sim um projeto que projeta e, assim, otimiza a si mesmo”. (HAN, 2019, p.81) A comunicação digital fomenta a constituição de um indivíduo egoísta, narciso, ansioso e intempestivo.

*Cansaço da Informação.* A totalização do imaginário promovido pelas mídias digitais tornou tudo passível de se tornar imagem, de ser consumível e de ser publicado. A quantidade e a variedade de imagens que se tornaram acessíveis causaram uma perda na capacidade de sensibilização. Isso significa dizer que não há mais filtros que permitem a seleção do que seria aceitável de ser disponibilizado ou não. Em outras palavras, o excesso de quantidade, de disponibilidade e de consumo de informação prejudica o funcionamento da capacidade analítica de reflexão e de julgamento, que é, em última instância, a “capacidade de distinguir o essencial do não-essencial”. (HAN, 2019, p.105)

*Crise da representação e a digitalização da política: de cidadãos a consumidores.* A crise da representação e a perda da mediação reverberam, inclusive, no âmbito político. A ideia de representação popular está desgastada. O meio digital se apresenta como uma alternativa para um tipo de democracia direta: as escolhas democráticas estariam condicionadas a um clique ou toque. Contudo, essa seria uma visão otimista: para o autor os eleitores tenderiam mais a se comportar como consumidores que como cidadãos conscientes. Seria muito esperar responsabilidade política da massa pouco reflexiva e histórica do enxame.

*Protocolamento total da vida.* A transparência, marca da comunicação digital, se baseia no acesso e na rastreabilidade das informações disponibilizadas. Por outro lado, a confiança “[...] torna possível relações com outros sem conhecimento preciso sobre eles”. (HAN, 2019, p.121) Nesse tipo de sociedade anônima e sem confiança, a transparência e, por conseguinte, o controle e a vigilância são o que sustentam as relações sociais. Note-se que a vigilância é feita por todos e em relação a todos. Note-se que as informações rastreáveis são disponibilizadas, de bom grado, pelos próprios usuários.

*Panóptico Digital.* Esses registros e as informações pessoais são o que o autor chamou de protocolamento total da vida, da qual surge o panóptico digital. Os usuários, que fornecem dados e informações e que operam para transparência do digital, se conectam uns com outros de maneira tão intensa (“hipercomunicação”), que torna possível o controle total e eficiente da comunidade digital. A sofisticação da vigilância trazida pelo digital consiste na autopercepção que os usuários de tem si: se creem livres porque fornecem gratuitamente e de boa vontade as suas informações.

*Psicopolítica.* Ante todo o exposto, o autor finaliza seu livro com o conceito de psicopolítica. Para tanto, ele faz uma contraposição com o conceito de “biopoder”, de Michel Foucault, para quem o poder, desde o século XVII, se manifesta por meio do controle, da vigilância e de estímulos. (HAN, 2019, p.129) A diferença fundamental para com o biopoder consistiria no fato de que o psicopoder teria atuação ativa e voluntária na manutenção da rede de vigilância e de controle.

Ao longo dos capítulos, o autor estabeleceu conexões com os pensamentos de diversos filósofos. Dentre todas essas referências, as mais importantes se referem ao pensamento de Heidegger, com quem o autor tem um profícuo diálogo, especialmente, no que tange as questões da temporalidade e da descrição da ordem terrena, em comparação com a ordem digital. Além disso, o autor também utiliza o pensamento de Vilém Flusser e de Marshall McLuhan, como contrapontos ao que ambos dizem sobre a comunicação e a sociedade digital. Aliás, temas como a fusão entre o espaço público e o privado; a supressão do tempo e do espaço; a transparência; a responsabilidade; a contraposição entre os meios analógicos e os digitais estão presentes tanto no livro ora avaliado quanto nos demais filósofos da comunicação, como Flusser e McLuhan. Por fim, se deve esclarecer que a perspectiva do autor é bastante pessimista, quando comparada com os demais mencionados.

## RESENHA

HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital.*



Inclusive, o autor traça um paralelo com o conceito de biopoder de Foucault, no último capítulo, com o que chama de “psicopoder”, de maneira a caracterizar uma sociedade da vigilância, em que as próprias pessoas, - objetificadas - funcionariam como engrenagens fundamentais nessa rede de vigilância, informação e retroalimentação.

A obra apresenta um diagnóstico social e, até mesmo, um prognóstico acerca de como as mídias e a comunicação digital se infiltram e modificam o modo de vida atual. O autor revela ter bastante sensibilidade em analisar a sociedade contemporânea. Contudo, as ideias e os temas são fragmentados e pouco desenvolvidos, o que os tornam superficiais. Assim, a obra parece ter sido uma coletânea de escritos feitos pelo autor, sem a pretensão de se inserir dentro de um debate mais acadêmico, o que demandaria o aprofundamento de diversos temas. Ademais, frases curtas e de efeito permeiam toda a obra, o que seria um ótimo recurso estilístico, se fossem atreladas à fundamentação teórica necessária a sustentá-las. Há trechos especialmente problemáticos como, por exemplo, no último capítulo em que o autor diz: “A era da biopolítica está, assim, terminada” (HAN, 2019, p.134.), como se uma forma de controle excluísse necessariamente a outra.

A fragmentariedade do pensamento e a superficialidade em muitos temas complexos não excluem o fato de o autor fazer correlações profícuas e apresentar um diagnóstico rico dessa nova forma de vida, instaurada pelo desenvolvimento e pelo acesso às novas tecnologias digitais. O autor consegue suscitar interesse pelo tema e correlacioná-lo com diversos pensadores filosóficos de maneira palatável para o grande público.

Contudo, não é possível deixar de notar que a obra do autor é exemplo de uma cultura que torna tudo objeto de consumo, a que ele mesmo critica. O fato de o livro ter linguagem adequada ao grande público, tratar de assunto atual e interessante e ser, realmente, curto, para a quantidade de conceitos e de ideias que articula é uma faca de dois gumes. Por um lado, há o incentivo de que mais pessoas tenham acesso ao pensamento filosófico. Por outro, esse acesso parecer ser mais um tipo de consumo vazio. Apesar dessas observações finais, eu incentivo a leitura como uma forma de iniciar um estudo, debate ou reflexão sobre o tema, até porque o livro conta apenas com 134 páginas.

A obra pode ser facilmente consumida pelos leitores comuns. É acessível para todas adolescentes, jovens, adultos e idosos, de qualquer área do conhecimento. Também não há a necessidade de ter conhecimento prévio em filosofia: a linguagem e os exemplos tornam o texto bastante acessível - o que é uma coisa boa.

Submetido: 23 de setembro de 2019

Aceito: 20 de outubro de 2019